



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

José Ivan Rodrigues de Sousa Filho

A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas: história, sistematização, crítica e uma proposta de reconstrução

Florianópolis
2021

José Ivan Rodrigues de Sousa Filho

A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas: história, sistematização, crítica e uma proposta de reconstrução

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de doutor em filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra.

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Sousa Filho, José Ivan Rodrigues de

A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas : história, sistematização, crítica e uma proposta de reconstrução / José Ivan Rodrigues de Sousa Filho ; orientador, Delamar José Volpato Dutra, 2021.

422 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Teoria Crítica. 3. Teoria da sociedade. 4. Teoria da democracia. 5. Crítica do capitalismo. I. Dutra, Delamar José Volpato. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

José Ivan Rodrigues de Sousa Filho

**A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas: história, sistematização, crítica e
uma proposta de reconstrução**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca
examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Denilson Luís Werle
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa
Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Nathalie de Almeida Bressiani
Universidade Federal do ABC

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi
julgado adequado para obtenção do título de doutor em filosofia.

Prof. Dr. Vilmar Debona
Coordenador do Programa

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Orientador

Florianópolis, 2021.

AGRADECIMENTOS

A meu orientador, Prof. Dr. Delamar Dutra, que não só me acolheu pronta e amplamente no PPGFil/UFSC, mas também proporcionou, desde o início, um ambiente estimulante de livre discussão entre seus orientandos, ambiente no qual diferentes fases e diversos elementos da pesquisa que deságua nesta tese foram submetidos ao exame coletivo e instigados. Também o Grupo de Estudos em Filosofia do Direito, que ele coordena juntamente com o Prof. Dr. Alessandro Pinzani, foi uma oportunidade permanente de, através da discussão aberta de diferentes livros, autores, abordagens e problemáticas, pensar mais larga e dialeticamente a temática desta tese. De meu orientador, além do mais, proveio um reiterado incentivo para o desenvolvimento e a conclusão da argumentação “habermasiana de esquerda” (como ele a alcunhou certa vez) aqui articulada.

Ao Prof. Dr. Alessandro Pinzani e ao Prof. Dr. Denilson Werle, por terem composto a banca de qualificação e me terem, então, prestado múltiplas contribuições críticas que tanto me estimularam a dar a esta tese não só sua configuração final, mas também um maior cuidado argumentativo em vários pontos dela. Devo a ambos, ademais, uma intensa aprendizagem filosófica, em filosofia política e Teoria Crítica principalmente, propiciada numa vasta série de disciplinas, grupos de estudos e eventos acadêmicos.

Particularmente, agradeço ao Prof. Dr. Denilson Werle por ter-me recebido como seu estagiário em duas disciplinas sucessivas sobre *Teoria da Ação Comunicativa*, a obra magna do “último marxista” (como ele costuma dizer de Jürgen Habermas), disciplinas ministradas em 2018.1 e 2018.2 na Graduação em Filosofia. Não menos lhe agradeço por também me ter recebido no animado grupo de estudos de seus orientandos, sobretudo nos dois semestres letivos de 2019, durante os quais um conjunto de temas habermasianos coincidente, em grande parte, com o enfocado nesta tese foi discutido a partir de um conjunto de importantes livros.

Também agradeço ao Prof. Dr. Denilson Werle por ter composto a banca de defesa e avaliado o produto destes meus anos de aprendizado. Igualmente, agradeço ao Prof. Dr. Luiz Repa e à Profa. Dra. Nathalie Bressiani não só por terem gentilmente aceitado meu convite para integrar a banca de defesa, mas também por sua leitura minuciosa e suas observações críticas.

Aos demais docentes do PPGFil/UFSC cujas disciplinas pude cursar e de cujos grupos de estudos e eventos acadêmicos pude participar – professores com os quais tanto aprendi nos primeiros quatro anos de doutorado: Prof. Dr. Aylton Durão, Profa. Dra. Claudia Drucker,

Profa. Dra. Franciele Petry, Profa. Dra. Janyne Sattler, Profa. Dra. Maria Borges e Profa. Dra. Milene Tonetto. Também ao Prof. Dr. Gustavo Cunha, do PPGSP/UFSC.

Ao PPGFil/UFSC, representado pelos docentes que assumiram sua coordenação nos últimos cinco anos: Prof. Dr. Alexandre Meyer, Prof. Dr. Roberto Wu, Prof. Dr. Ivan Ferreira da Cunha e Prof. Vilmar Debona. Em particular, agradeço às funcionárias da Secretaria, Irma Iaczinski e Jacinta Vivien Gomes. Minha pesquisa deve ao exigente trabalho organizacional diariamente exercido no PPGFil/UFSC sua formalização, sua asseguarção e bastante apoio.

Aos inveterados e indefectíveis participantes de nosso Grupo de Estudos da Crítica do Capitalismo: os amigos Eduardo de Borba, Felipe Moraes e Thor Veras. A eles, devo leituras mil, discussões incessantes, irrequietas ruminações e um estímulo incalculável. Devo ressaltar que, justamente no período final de elaboração desta tese, a saber, no primeiro semestre de 2021, as discussões que mantivemos regularmente me incentivaram bastante a concluir este trabalho.

Às amigas Diana Piroli, Ilze Zirbel, Raquel Cipriani e Talita Oliveira, bem como aos amigos Gabriel Xavier, Henrique Morita, Nunzio Ali e Tiago Mendonça. É principalmente a elas e eles, juntamente com o trio da crítica do capitalismo, que devo cinco anos de intensa interlocução intelectual e, além disso, plenos de alegria gerada e partilhada mesmo sob a vertigem brasileira dos últimos anos: a alegria da amizade generosa e tranquila.

Aos demais colegas discentes do PPGFil/UFSC de cuja convivência muito me beneficiei academicamente e como pessoa, especialmente: Alcione Roani, Bárbara Buriel, Danilo Caretta, Evânia Reich, Fabio Belli, Hiago Mendes, Ingrid Meurer, Jelson Becker, Jorge Sell, Júlio Tomé, Kelly Silva, Leonardo Quintino e Maria Alice da Silva.

Ao conjunto de trabalhadores terceirizados da UFSC. Especialmente aos que labutam (ou, até a chegada da pandemia, labutaram) no imprescindível RU.

À CAPES e a todos os esforços individuais, coletivos e institucionais que a respaldam e a mantêm mesmo sob um tempo sombrio de incontáveis ataques contra a filosofia, a ciência e o pensamento crítico em geral. Foi da CAPES que veio o indispensável financiamento de meus estudos por quatro anos numa cidade distante mais de 3700 quilômetros de minha cidade natal.

A todos os indivíduos e movimentos sociais que, mesmo durante mais de vinte anos de repressão ditatorial militar de direita, lutaram pela democratização e por justiça social, bem como a todos os que, ainda hoje, lutam pelo cumprimento da Constituição Federal de 1988, em particular pela efetivação do fundamento republicano da cidadania democrática (art. 1º, II e

parágrafo único), pelo cumprimento do objetivo fundamental de construir uma sociedade livre, justa e solidária (art. 3º, I) e pela realização do direito fundamental social à educação (art. 6º).

À universidade pública brasileira, por cuja existência eu pude ter acesso, pela primeira vez em minha vida, em 2005, a um infinito universo de livros e discussões, línguas e concepções de mundo, literaturas e estilos de vida, filosofias e formas de vida, teorias e compreensões da sociedade. Sem ela, um rapaz não branco e empobrecido das periferias de Fortaleza não poderia ter chegado a ler Raduan Nassar, ou a atarefar-se com as declinações do latim, ou a frequentar uma série de palestras na Academia Cearense de Letras, ou a intrigar-se com o existencialismo, ou a ganhar uma bolsa do Ministério da Educação alemão para um curso de inverno numa universidade alemã, ou a indagar o que é justiça junto com Platão n’*A República*, ou a entender o art. 5º da Constituição brasileira.

A meus pais, que batalharam por tantos anos e em meio a tanta adversidade cotidiana para que eu pudesse ter acesso a uma educação básica de mínima qualidade. Sim, é necessário lembrar e registrar que, permanentemente, faltaram livros obrigatórios (a literatura brasileira, acima de tudo) e todos os clássicos universais (exceto a Bíblia, que devorei avidamente, à falta de qualquer outra leitura comparável). Muitas vezes, faltaram merenda e passagens de ônibus. Durante seis longos meses, em pleno Ensino Médio, faltou a condição de matricular-me numa escola “competitiva” em vista do vestibular: seis meses estudando só, em casa. Porém, jamais faltaram os esforços indizíveis e a incansável persistência de meus pais, ainda quando eu mesmo esmorecia e começava a olhar para outros rumos fora da via que eles tanto desejavam para mim. O resultado foi que cheguei a tornar-me o primeiro de duas amplas famílias do sertão cearense a acessar o Ensino Superior: a universidade pública brasileira. Concluo esta tese numa idade em que minha mãe e meu pai ainda não tinham concluído o Ensino Fundamental, abandonado muito cedo, quando tentavam estabelecer a vida na capital do Ceará, trabalhando como empregados domésticos. Se houver algum mérito, qualquer que seja, nesta tese, uma imensa parte será materialmente devida a ela e a ele.

A Viviane Carneiro, por seu profundo companheirismo. Não posso imaginar o quinto e último ano de doutorado, atravessado de peste, isolamento, medo e destruição, sem a presença tão encorajadora dela, sem sua abertura para ouvir e considerar, nos momentos mais díspares, meus miúdos e vacilantes progressos diários, semanais, mensais, na elaboração desta tese.

Se sabe de un viajante de comercio a quien le empezó a doler la muñeca izquierda, justamente debajo del reloj pulsera. Al arrancarse el reloj, saltó la sangre: la herida mostraba la huella de unos dientes muy finos. (CORTÁZAR, 1962)

RESUMO

Desde os anos 1960 até esta terceira década do século XXI, Jürgen Habermas continuamente se esforça em construir uma teoria crítica da sociedade capitalista. A gama de seus esforços se corporifica numa prolífica sucessão de obras que, não raro bastante contrastantes, convergem na tentativa de dar conta de uma tarefa complexa: a elaboração de um diagnóstico de época (a) sensível aos fenômenos cotidianos da reificação social e a sua causação sistemática, bem como sensível às lutas coletivas por emancipação e ao potencial estrutural não esgotado de efetivação da autoconsciência, da autodeterminação e da autorrealização numa democracia radical; (b) embasado tanto na investigação científica como na reconstrução filosófica. Trata-se de uma tarefa tão complexa que Habermas jamais cogita realizá-la de modo exaustivo e definitivo. Em vez disso, ele concentra a maioria de seus esforços em construir um novo paradigma metateórico e um novo programa teórico que provejam um quadro filosófica e cientificamente consistente de conceitos-base e explicações-chave a partir do qual seja possível começar a realizar aquela tarefa. A construção do paradigma comunicativo e do programa da teoria da ação comunicativa é, então, feita por ele em intenso diálogo com a herança filosófica, as elaborações científicas disponíveis e tentativas outras de teorização crítica da sociedade capitalista. Além disso, essa construção impõe a si mesma, no decorrer do tempo, amplas modificações motivadas por profundas mudanças sociais e novos desdobramentos nas ciências e na filosofia. Em todo caso, Habermas articula um novo quadro teórico que (a) tem como eixo tanto a sociologia, ou melhor, a teoria da sociedade enquanto teoria da ação social e da racionalização social, como a filosofia enquanto teoria da racionalidade; (b) adota como estratégia a reconstrução dos pressupostos linguístico-pragmáticos da ação e da fala, a reconstrução dos estágios sucessivos da evolução social e do desenvolvimento do eu, bem como a reconstrução da história da teoria da sociedade; (c) propõe-se reformular o materialismo histórico marxiano e, especialmente, articular o teor normativo da modernidade, bem como elucidar o capitalismo como uma formação social moderna que, distorcendo sistematicamente a reprodução simbólica da sociedade em nome da dominação e da autovalorização do capital, impede que os indivíduos e os grupos sociais construam autonomamente suas formas coletivas de vida e seus estilos pessoais de vida sobre espaços institucionais nacionais e transnacionais democráticos. Esse rico quadro teórico, não obstante, é passível de várias críticas filosóficas e científicas que derivam, todas, do embotamento extremo a que Habermas expressamente submete a economia política e a crítica da ideologia. A sociologia, representada pela teoria dos sistemas, não consegue substituir completamente a investigação científica dos aspectos centrais da economia capitalista e a reflexão filosófica sobre as categorias econômicas fundamentais; nem o procedimento de reconstrução racional consegue eliminar a necessidade de uma crítica da legitimação ilusória do Estado capitalista e da democracia meramente formal. Apesar dessas graves limitações do programa da teoria da ação comunicativa, é possível partir do próprio paradigma comunicativo para reconstruir o materialismo histórico habermasiano, reincorporando a ele a economia política e a crítica da ideologia. As principais implicações programáticas resultantes equivalem a três tarefas que cabe a uma teoria crítica da sociedade capitalista realizar hoje: (a) delinear uma economia política não economicista e não nacionalista; (b) explicar a ideologia como produto simbólico reificado e processo simbólico reificador e dar-lhe uma reconceituação linguístico-pragmática; (c) explicitar o teor normativo econômico básico da justiça social, da autorrealização individual e coletiva e da democracia.

Palavras-chave: Habermas. Capitalismo. Teoria da ação comunicativa. Economia política. Crítica da ideologia.

ABSTRACT

Since the 1960s until this third decade of the 21st century, Jürgen Habermas has continuously endeavoured to construct a critical theory of capitalist society. The wide range of his efforts is embodied in a prolific series of works that, although frequently contrasting strongly with one another, are all united in the attempt to fulfil a complex task: the elaboration of a diagnosis of the times (a) established on both empirical scientific research and conceptual philosophical reconstruction; and (b) sensitive to daily phenomena of social reification and their systematic causation, as well as to collective struggles for emancipation and the non-exhausted structural potential to effectuate self-consciousness, self-determination and self-realization within a radical democracy. Such task, however, is so complex that Habermas has never aimed to fulfil it in an exhaustive and definitive manner. Rather, he has concentrated the bulk of his efforts on building a new metatheoretical paradigm and a new theoretical program aimed to provide a framework of basic concepts and key-explanations that would prove to be philosophically and scientifically consistent and so could serve as a launching pad for the gradual fulfilment of that task. Now, the communicative paradigm and the theory of communicative action program have been built by Habermas in an intense dialogue with the philosophical heritage, the available scientific investigations, and alternative attempts at a critical theory of capitalist society. Also, Habermas's ongoing theorization has imposed to itself vast modifications motivated by profound social changes and new developments in the sciences and philosophy. Nevertheless, Habermas has managed to set up a new theoretical framework that (a) centres on sociology, i.e. social theory qua theory of social action and social rationalization, as well as on philosophy qua theory of rationality; (b) reconstructs the linguistic-pragmatic presuppositions of action and speech, the successive stages of both social evolution and the formation of the self, and the history of social theory; (c) pursues the reconstruction of Karl Marx's historical materialism and specially of the normative content of modernity, as well as the elucidation of capitalism as a modern social formation that, by systematically distorting the symbolic reproduction of society on behalf of the domination and self-valorisation of capital, prevents individuals and social groups from autonomously realizing their collective forms of life and their personal lifestyles within democratic institutional spaces, national and transnational. This rich theoretical framework, nonetheless, is susceptible to various philosophical and scientific criticisms, all of which derive from Habermas's setting aside political economy and the critique of ideology. Sociology, represented by systems theory, cannot completely substitute for both the scientific investigation of the capitalist economy's core aspects and the philosophical reflection on the central economic categories; nor does the procedure of rational reconstruction lessen the need for a critique of the delusive legitimation of both the capitalist state and merely formal democracy. Notwithstanding those serious limitations of the theory of communicative action program, it is possible to hold on to Habermas's communicative paradigm in order to reconstruct Habermas's historical materialism, reincorporating into it political economy and the critique of ideology. The resulting main programmatic implications correspond to three tasks that a critical theory of capitalist society should fulfil today: (a) to outline a non-economist and non-nationalist political economy; (b) to explicate ideology as both a reified symbolic product and a reifying symbolic process, as well as to reconceptualize ideology in linguistic-pragmatic terms; (c) to make explicit the basic economic normative content inherent in social justice, individual and collective self-realization, and democracy.

Keywords: Habermas. Capitalism. Theory of communicative action. Political Economy. Critique of ideology.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	UM MARXISMO WEBERIANO CADA VEZ MAIS WEBERIANO: BREVE HISTÓRIA DA CRÍTICA HABERMASIANA DO CAPITALISMO	29
2.1	UMA CRÍTICA DO CAPITALISMO “TARDIO”	32
2.2	UMA MUDANÇA DE PARADIGMA NA TEORIA CRÍTICA	51
2.3	A ASSUNÇÃO PROGRESSIVA DA TEORIA DOS SISTEMAS.....	81
2.4	O CIRCUITO TEORIA DAS CRISES SOCIAIS – TEORIA DA EVOLUÇÃO SOCIAL – TEORIA DA RACIONALIZAÇÃO SOCIAL – TEORIA DAS PATOLOGIAS SOCIAIS.....	91
2.5	DO CAPITALISMO ADMINISTRADO PELO ESTADO AO CAPITALISMO FINANCEIRIZADO TRANSNACIONAL.....	107
2.6	LER MARX À LUZ DE WEBER, OU MELHOR, LER WEBER À LUZ DE MARX	118
3	A CRÍTICA HABERMASIANA DO CAPITALISMO (I): SEUS DISTINTOS NÍVEIS TEÓRICOS	127
3.1	FILOSOFIA.....	131
3.2	TEORIA DA SOCIEDADE	132
3.3	ECONOMIA POLÍTICA.....	134
3.4	ANÁLISE EMPÍRICA	137
3.5	INTERLIGAÇÕES ENTRE OS QUATRO NÍVEIS DA CRÍTICA DO CAPITALISMO	142
3.6	UMA CRÍTICA QUASE TRANSCENDENTAL, FUNCIONALISTA-NORMATIVA, MATERIALISTA-HISTÓRICA E NÃO PRODUTIVISTA ...	150
4	A CRÍTICA HABERMASIANA DO CAPITALISMO (II): SEUS ASPECTOS CENTRAIS E MAIS DISTINTIVOS	157
4.1	“ABANDONO” DA ECONOMIA POLÍTICA	159
4.2	“ABANDONO” DA CRÍTICA DA IDEOLOGIA	171
4.3	RECONSTRUÇÃO DO MATERIALISMO HISTÓRICO	181
4.4	ECONOMIA CAPITALISTA COMO SUBSISTEMA.....	203

4.5	O ANCORAMENTO NORMATIVO DA ECONOMIA CAPITALISTA NO MUNDO DA VIDA	213
4.6	DA CRISE DE LEGITIMAÇÃO À COLONIZAÇÃO SISTÊMICA DO MUNDO DA VIDA.....	225
4.7	UM NOVO DIAGNÓSTICO: A CONSTELAÇÃO PÓS-NACIONAL	233
5	GRANDEZA E LIMITAÇÕES DA CRÍTICA DA COLONIZAÇÃO SISTÊMICA DO MUNDO DA VIDA	245
5.1	A GRANDEZA DA CRÍTICA.....	247
5.1.1	Ação comunicativa e mundo da vida	248
5.1.2	Esfera pública política e direitos fundamentais.....	252
5.1.3	Racionalidade comunicativa	256
5.2	AS LIMITAÇÕES DA CRÍTICA	258
5.2.1	Limitações analítico-empíricas.....	259
5.2.1.1	<i>Perdera o trabalho, de fato, sua centralidade social?</i>	<i>259</i>
5.2.1.2	<i>Tornaram-se as classes socioeconômicas, de fato, destituídas de importância estrutural?</i>	<i>265</i>
5.2.1.3	<i>Foram, de fato, contornadas as crises da economia capitalista?</i>	<i>276</i>
5.2.1.4	<i>Os “novos” movimentos sociais constituem reações contra a colonização sistêmica do mundo da vida?.....</i>	<i>280</i>
5.2.2	Limitações econômico-políticas	287
5.2.2.1	<i>A exiguidade da conceituação do trabalho como ação com respeito a fins</i>	<i>288</i>
5.2.2.2	<i>A insuficiência da conceituação teórico-sistêmica do dinheiro</i>	<i>292</i>
5.2.2.3	<i>A tenuidade da explicação teórico-sistêmica das tendências de crise da economia capitalista</i>	<i>295</i>
5.2.2.4	<i>A ofuscação do enquadramento institucional transnacional da economia capitalista</i>	<i>299</i>
5.2.2.5	<i>A obliteração da dimensão material do gênero e da raça – e de sua centralidade estrutural</i>	<i>302</i>
5.2.3	Limitações teórico-sociais	312
5.2.3.1	<i>Uma crítica só indireta.....</i>	<i>312</i>
5.2.3.2	<i>Uma crítica paradoxal.....</i>	<i>321</i>
5.2.3.3	<i>Uma dupla armadilha metateórica.....</i>	<i>328</i>

5.2.4	Limitações filosóficas.....	343
5.2.4.1	<i>Razão funcionalista</i>	344
5.2.4.2	<i>Ideologia.....</i>	357
5.3	UMA CRÍTICA GRANDIOSA REPLETA DE LIMITAÇÕES?	366
6	UMA PROPOSTA DE RECONSTRUÇÃO: PARA UMA CRÍTICA POLÍTICA DA SOCIEDADE CAPITALISTA.....	369
6.1	PARA UMA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA.....	371
6.2	PARA UMA CRÍTICA DA IDEOLOGIA.....	378
6.3	PARA UMA TEORIA POLÍTICA CRÍTICA DO CAPITALISMO.....	389
6.3.1	Para uma crítica da injustiça socioeconômica	390
6.3.2	Para uma crítica da alienação socioeconômica	394
6.3.3	Para uma crítica da dominação socioeconômica	396
7	CONCLUSÃO.....	399
	REFERÊNCIAS.....	405

1 INTRODUÇÃO

Esta tese é, em essência, a elaboração de uma compreensão crítica de uma problemática latente no quadro teórico que, já encetado nos anos 1960, foi paulatinamente montado e assentado por Jürgen Habermas nas décadas de 1970 e 1980 – e que, não obstante, permanece em construção desde então até esta altura do século XXI. Trata-se de uma problemática concernente ao intrincado plexo das controversas relações entre filosofia, teoria da sociedade, economia política e análise empírica – relações que ganham uma importância crucial e se tornam quase palpáveis em toda teorização crítica da sociedade capitalista. No interior do particular quadro teórico de Habermas, tal problemática é central, isto é, decisiva para a formação dos conceitos-base e das explicações-chave – o modo como Habermas elabora as relações entre os distintos contextos teóricos da filosofia, da teoria da sociedade, da economia política e da análise empírica condiciona, interna e fortemente, o modo como ele delimita, molda e preenche o cerne conceitual e explicativo de sua própria teorização crítica da sociedade capitalista. A referida problemática é central especialmente em *Teoria da Ação Comunicativa*, obra de 1981 à qual converge um vasto percurso anterior¹ e da qual procedem expressivos desenvolvimentos ulteriores² – é em sua obra capital que Habermas dá àquela problemática uma forma definitiva e enorme relevo.

¹ Nas palavras de Robin Celikates e Arnd Pollman (2006, p. 97): “*Teoria da Ação Comunicativa*, apresentada de modo eminentemente programático, constituiu a conclusão provisória de um projeto de pesquisa de bons vinte anos. Esse projeto iniciara-se, o mais tardar, em 1962, com *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, a primeira grande obra de Habermas. Nela, ele empreendera minuciosamente, pela primeira vez, a tentativa de uma descrição do processo sócio-histórico de desenvolvimento em cujo transcurso a esfera pública burguesa, historicamente instituída através de árduas lutas, teria sido escangalhada pelas coerções dos imperativos capitalistas de autovalorização do valor. A ideia, introduzida nesse livro, de uma mediação conceitual entre teoria e práxis jamais seria abandonada por Habermas daí em diante: Também suas análises posteriores desencavam potenciais emancipatórios soterrados e sondam possibilidades de uma repolitização democrática da esfera pública, fendas nas quais a vida pública corrompida por coerções sistêmicas deva renovar-se a partir de si mesma”.

² Habermas chegaria a definir o grande livro de 1992, *Facticidade e Validade*, como um esclarecimento sistemático de certa problemática que não pudera ser completamente tratada em 1981 e que, relacionada ao direito e à democracia, era bem mais específica que a problemática geral tratada em *Teoria da Ação Comunicativa*, relacionada à sociedade como um todo: “Assim, as assunções fundamentais da teoria da ação comunicativa se ramificam em diversos universos discursivos; no interior destes, aquelas devem comprovar-se nos contextos argumentativos encontrados” (HABERMAS, 1994 [1992], p. 9).

Semelhantemente, ele trata *A Inclusão do Outro* (livro de 1996 que estende o programa do de 1992 para dar conta das amplitudes regional e global da política contemporânea, bem como do multiculturalismo) como lastreado na obra de 1981: “Em *Teoria da Ação Comunicativa*, defini os conceitos fundamentais de uma maneira tal que pudessem formar uma perspectiva sobre as condições de vida que fizesse explodir a falsa oposição entre ‘comunidade’ e ‘sociedade’. A esse deslocamento em termos de teoria social, corresponde, na teoria da moral e do direito, um universalismo altamente sensível às diferenças” (HABERMAS, 2018a [1996], p. 27-28).

Tal problemática é, pois, a temática à qual se dedica esta tese – e ela pode ser introduzida através da seguinte questão: O que está implicado no abandono habermasiano da economia política como contexto teórico central para o teorizar crítico? Ou ainda: Como o desenvolvimento da teoria da sociedade no duplo volume de 1981 é afetado pelo descarte da centralidade teórica da economia política? Uma terceira e última formulação: Considerando-se a Teoria Crítica como crítica do capitalismo, isto é, da sociedade capitalista, que efeitos a dispensa que Habermas faz da economia política como disciplina cardinal surte sobre a específica crítica do capitalismo levada a efeito por ele, não obstante, em *Teoria da Ação Comunicativa*?³

Já no uso de três formulações, em vez de apenas uma, pode-se entrever que se trata de uma cascata de problemas, e não só de um único problema. Aliás, cada uma das três formulações suscita várias questões conexas – por exemplo, a segunda formulação leva a questões mais específicas, de profundo impacto, tais como as seguintes: Teria Habermas, em 1981, descartado a economia política por inteiro? Não se trataria, antes, de uma “superação” da economia política, ou seja, de seu encarte num nível de teorização mais amplo e mais complexo, o que pareceria já haver sido indicado pela coletânea de ensaios de 1976, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*? Além disso, a economia política não permaneceria implícita, ainda que de modo muito fraco e diluído, nas teorias submetidas por Habermas à reconstrução (nas teorias de Max Weber e Émile Durkheim, sobretudo⁴) e, logo, no próprio produto de seu trabalho reconstrutivo, ou seja, em sua própria teoria da sociedade? Que relações há, em Habermas, entre economia política e teoria dos sistemas? Substituição daquela por esta? Suplementação da primeira pela última? E assim por diante: questões diferentes e inter-relacionadas emergem paulatinamente, tornando premente, em última análise, a necessidade de uma investigação – a investigação da teoria da ação comunicativa no que se refere a seu “abandono” da economia política.

³ O próprio Habermas, em importante entrevista acadêmica, reivindica para a teoria da ação comunicativa a dimensão de uma crítica do capitalismo: “A mudança de paradigma da ação com respeito a fins para a ação comunicativa não significa que eu teria de renunciar à reprodução material do mundo da vida como ponto de referência privilegiado da análise. O padrão seletivo da modernização capitalista e as patologias correspondentes de mundos da vida racionalizados de modo unilateral, eu os explico, agora tanto quanto antes [em suas primeiras obras], com base num processo de acumulação capitalista amplamente desacoplado de orientações por valores de uso” (HABERMAS, 2015a [1985], p. 345).

De modo mais geral, Habermas põe em relevo sua crítica do capitalismo em recente entrevista jornalística: “Jamais deixei de criticar o capitalismo e tampouco de ter consciência de que não bastam diagnósticos vagos. Não sou desses intelectuais que atiram a esmo” (HABERMAS, 2018c).

⁴ Ver, por exemplo, Weber (2014a) e Weber (2014b), bem como Durkheim (1999).

Cabe, então, perguntar se a problemática afetaria a teoria inteira ou apenas uma ou algumas partes dela. O desdobramento da problemática nesta tese mostrará cada vez mais que o que está em questão é a teoria inteira – porque a problemática, de per si, respinga sobre toda ela, ou melhor, atinge-lhe o coração conceitual, a saber, o conceito dual de sociedade como acoplamento entre mundo da vida e sistema. Para uma primeira mirada da envergadura da problemática (a qual abrange toda a teoria da ação comunicativa), basta sublinhar que, sendo o objeto da economia política a economia capitalista considerada em seus aspectos centrais e apreendida em suas categorias axiais, a eliminação da centralidade da economia política no teorizar crítico conduz a um grave desfalque teórico: Como os aspectos centrais e as categorias axiais da economia capitalista passam, então, a ser teorizados? Sua teorização não é mais uma preocupação fulcral da Teoria Crítica? Sua teorização se tornou infrutífera, supérflua, dispensável, para a Teoria Crítica? Poderiam os aspectos centrais e as categorias axiais da economia capitalista ser mais bem teorizados pela Teoria Crítica sem a economia política? Se sim, com a ajuda de que outro ou outros contextos teóricos?⁵ No entanto, mais que um grave desfalque teórico, encontra-se aí uma chave teórica⁶. Tendo em conta que, em *Teoria da Ação Comunicativa*, a economia capitalista é conceituada e explicada como um subsistema que se desacoplou parcialmente (ou: se diferenciou funcionalmente) do mundo da vida; e tendo em conta que essa conceituação da economia capitalista pelo prisma da teoria dos sistemas é, no

⁵ Habermas mesmo, em entrevista acadêmica concedida no período em que redigia *Teoria da Ação Comunicativa*, mostrou-se plenamente cômico desse problema: “Em todo o caso, não considero viável a manutenção da teoria do valor-trabalho. Aliás, essa é uma das razões pelas quais muitas pessoas creem que não sou um marxista. De fato, deve haver algum equivalente sistemático [para a teoria do valor-trabalho]” (HABERMAS, 1979b, p. 40).

⁶ Que o “abandono” da economia política por Habermas signifique não meramente um desfalque teórico, mas antes uma chave teórica, é um tipo de interpretação que também é adotado por Helmut Reichelt: “Habermas contorna, segundo é notório, a questão de se a tematização marxiana seja das formas de consciência, seja das formas do valor, isto é, das categorias da economia política, não seria significativa em si mesma, e isso independentemente do programa de abolição prática ou potencial daquelas formas” (REICHELTL, 2000, p. 106). Para Reichelt, pois, o mencionado abandono equivale, no fundo, a evitar a questão fulcral que, emergindo da obra de Marx, põe-se ininterruptamente para toda a Teoria Crítica: Que significado a análise crítica marxiana das formas sociais invertidas (seja as da consciência, seja as do valor), análise crítica que é caracteristicamente novecentista, tem para a Teoria Crítica hoje? Habermas, no entanto, recusa-se, consoante Reichelt, a fornecer uma resposta a tal questão. Não obstante, Habermas procede a uma reconstrução do materialismo histórico que, se, por um lado, reformula conceitos centrais e hipóteses fundamentais de Marx, persiste, por outro, em não dispensar qualquer tratamento exposto, direto e elaborado, muito menos qualquer tratamento sistemático, às categorias econômico-políticas desenvolvidas por Marx, em especial n’*O Capital*. E aqui se trata, defende Reichelt, de dois lados da mesma moeda: a reconstrução habermasiana do materialismo histórico é o que é na medida em que não se ocupa das categorias formuladas pela crítica marxiana da economia política. Em todo o caso, a particular interpretação que Reichelt faz do referido “abandono” não é a mesma que esta tese articula: acima de tudo, porque, enquanto Reichelt critica esse abandono em favor de uma nova leitura de Marx que se concentra em sua teoria do valor, esta tese critica o abandono habermasiano da economia política tendo como perspectiva uma *crítica política do capitalismo* que não pode ser reduzida à teoria do valor.

fundo, a pedra angular do conceito dual da sociedade moderna como cindida entre mundo da vida e sistema, bem como da releitura habermasiana do conceito de reificação; o “abandono” da economia política por Habermas constitui, então, um passo imprescindível na construção daquele conceito dual e na tradução de “reificação” como “colonização sistêmica do mundo da vida”: esse “abandono” é uma ausência indispensável e produtiva, mediante a qual o conceito dual e a tese da colonização se tornaram possíveis e foram elaborados da maneira como o foram.

Esta tese resulta ser, pois, uma investigação cujo foco é a teoria social de Habermas, a teoria da ação comunicativa, apresentada em sua forma completamente madura e definitiva na obra *Teoria da Ação Comunicativa*. Em relação especificamente a essa obra, esta tese investiga o que há de propriamente (ou inovadoramente) habermasiano na reconstrução que ele faz de várias teorias da sociedade. Trata-se de uma investigação que, ao pôr em relevo o produto teórico-social das incursões reconstrutivas de Habermas na história da teoria social, não se ocupa, senão de modo subsidiário, das interpretações, apropriações e modificações que ele imprime às teorias objeto de seu procedimento reconstrutivo; e que tampouco se ocupa de enfrentar, senão ao modo do delineamento de uma proposta final, o nível da construção conceitual e da formulação teórica próprias, nível ao qual conseqüentemente se chega a partir da problematização aguda da teoria social de Habermas à luz da problemática das relações entre filosofia, teoria da sociedade, economia política e análise empírica. Não seria adequado nem necessário desincumbir-se, na moldura desta tese, da tarefa de uma investigação pretensamente exaustiva, atenta, por um lado, a cada movimento do desempenho reconstrutivo de Habermas e levada, por outro lado, a suas últimas conseqüências conceituais e teóricas. O que faz, então, esta tese? O que ela faz é lançar luz sobre *o caráter profundamente problemático da teoria da ação comunicativa* no que se refere a seu abandono da economia política como contexto teórico central e, além disso, oferecer *uma contribuição para uma reconstrução*, um esboço primeiro de uma abertura programática daquilo que resulta ser um projeto teórico complexo. Em palavras precisas: esta tese cuida de levantar a problemática do “abandono” habermasiano da economia política, percorrendo-a ao longo do desenvolvimento teórico de Habermas, contextualizando-a no interior do quadro teórico multinivelado desenvolvido por Habermas, perquirindo-a em seus aspectos metodológicos, programáticos, conceituais, explicativos e diagnósticos mais importantes e criticando-a minuciosamente, para, ao final, delinear uma proposta de resolução e construção a partir, não obstante, do próprio Habermas.

O desdobramento dessa investigação abrange cinco etapas – cinco capítulos. O primeiro deles se destina a articular uma breve história da particular teorização crítica do capitalismo desenvolvida por Habermas numa longa, paulatina e acidentada trajetória: essa teorização principia marcadamente em 1968, na obra *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, mas apenas sob uma forma incipiente; é ampliada e aprofundada como um claro e complexo programa teórico no decênio seguinte, sobretudo nas obras *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, de 1973, e *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, de 1976; e se estabelece, afinal, em 1981, em *Teoria da Ação Comunicativa*, obra maior que não só retoma e enlaça as diferentes tentativas dos anos 1970, mas também reelabora e condensa o produto delas, imprimindo-lhe uma forma que é definitiva de um ponto de vista programático, mas não de um ponto de vista substancial (uma forma que, por ser definitiva apenas como formulação programática, é passível de modificações posteriores provocadas por novos *insights* teóricos e/ou novos desenvolvimentos sociais que problematizem o programa teórico estabelecido)⁷. Através dessa história da teoria, é possível, em geral, compreender a especificidade do programa habermasiano como um programa atrelado ao *marxismo weberiano*, uma corrente teórica do marxismo ocidental que provém de György Lukács e que abarca, inclusive, a chamada “primeira geração” da Teoria Crítica (especialmente, Horkheimer e Adorno). E é possível, em particular, clarificar os contornos externos e apreender a direção geral desse programa habermasiano.

A partir dessa delimitação histórica da crítica habermasiana do capitalismo como um programa teórico cujos contornos externos e cuja direção geral se conformam e adquirem sua especificidade sob o signo do marxismo weberiano, faz-se necessário dar um passo adiante no aprofundamento da investigação, isto é, faz-se necessário proceder a uma análise sistemática do próprio teor desse programa, pondo em foco, assim, as realizações teóricas alcançadas por Habermas no curso do empreendimento de seu próprio programa. Esse teor teórico será, então, investigado em dois momentos – em dois outros capítulos. Em primeiro lugar, serão discernidas

⁷ Sobre o caráter programático de *Teoria da Ação Comunicativa*, o próprio Habermas é (meio melancolicamente) claro: “Ironicamente, hoje, as bases para uma teoria social crítica são as mais fracamente desenvolvidas. [...] É certo que diversos motivos continuam [depois da morte de Adorno] a ser desenvolvidos: a crítica do fetichismo da mercadoria e do trabalho alienado em Negt e Kluge, a teoria do Estado capitalista em Offe e Berger, a crítica da cultura de massa e a psicologia social em Oevermann (e, nos Estados Unidos, em W. Leiss, J. Benjamin, D. Kellner, T. Schroyer, por exemplo). Porém, a tentativa, o programa interdisciplinar de uma teoria da sociedade que reúna e integre diversas abordagens empíricas (da sociologia, da antropologia cultural, da psicologia social e da psicologia do desenvolvimento) foi até empreendido mais uma vez em Starnberg, mas naufragou. O que restou foi o programa de pesquisa esboçado no final de *Teoria da Ação Comunicativa* (programa que continuo considerando como realista)” (HABERMAS, 1986 [1984], p. 11-12).

as quatro camadas distintas nas quais Habermas dispõe o teor de seu teorizar, isto é, serão expostas as diferenças entre quatro níveis de teorização crítica do capitalismo em Habermas, a saber, os níveis da filosofia, da teoria social, da economia política e da análise empírica; concomitantemente, serão expostas as principais peculiaridades de cada um desses quatro níveis, isto é, será mostrado como especificamente Habermas critica o capitalismo num discurso filosófico, num discurso teórico-social, num discurso econômico-político e num discurso analítico-empírico; por último, serão expostas as indissolúveis (e controversas) inter-relações que Habermas tece entre eles.

Em segundo lugar, serão apresentados no capítulo subsequente os aspectos centrais e mais distintivos da crítica habermasiana do capitalismo, a saber: um abandono parcial e significativo (mas também problemático) da economia política; um abandono expresso (e, porém, aparente) da crítica da ideologia; uma dúplice (e bastante tensa) proposta programática de reconstrução do materialismo histórico marxiano; a teorização da economia capitalista predominantemente pelo prisma de uma específica teoria dos sistemas, uma teoria dos sistemas propriamente habermasiana; uma teorização simultânea e, em todo o caso, secundária da economia capitalista como um contexto sistêmico de ações sociais *ancorado no mundo da vida* através do direito privado e sob a forma de papéis, normas e instituições sociais; uma ênfase crítica não exatamente nas crises crônicas da economia capitalista, mas antes nos efeitos colonizadores que a disfuncionalidade profunda e irremediável dessa economia acaba, de modo necessário, exercendo sobre o mundo da vida por meio da monetarização (mas também, indiretamente, por meio da burocratização) das esferas culturais, das ordens normativas institucionalizadas e das formas coletivas de vida e dos estilos individuais de vida; e o diagnóstico tardio de uma constelação econômica, política e cultural pós-nacional que implica o aparecimento de novos macroproblemas sociais. Com a explicitação desses aspectos essenciais e característicos, conclui-se o trabalho de sistematização da crítica habermasiana do capitalismo a que esta tese se propõe.

O passo seguinte consiste em desenvolver uma consideração propriamente crítica dessa teorização habermasiana, centrada, em última análise, na colonização sistêmica do mundo da vida. Preliminarmente, será sublinhada a grandeza da crítica habermasiana do capitalismo, a qual consiste, acima de tudo, em contribuições inovadoras e incontornáveis de Habermas para a teoria da sociedade, a teoria política e a filosofia. Em seguida, será elaborada uma gama de diversas críticas da crítica habermasiana do capitalismo. A crítica do capitalismo de Habermas

será confrontada, então, com críticas analítico-empíricas, econômico-políticas, teórico-sociais e filosóficas. Todas essas críticas, as quais incidem sobre os quatro níveis da teorização crítica do capitalismo feita por Habermas, são críticas imanentes, isto é, elas questionam os próprios aspectos centrais e mais distintivos da crítica habermasiana do capitalismo partindo do próprio Habermas. Partem de Habermas fundamentalmente porque o “abandono” habermasiano tanto da crítica da economia política como da crítica da ideologia é, por assim dizer, a fonte na qual são geradas as variadas limitações teóricas de sua crítica do capitalismo: desprovido, em ampla medida, da crítica da economia política e da crítica da ideologia, Habermas falha em conceituar e explicar aspectos importantes do capitalismo “tardio” e do capitalismo neoliberal, tais como a continuada centralidade social do trabalho (particularmente do trabalho de reprodução social, predominantemente desempenhado pelas mulheres sem remuneração e sem reconhecimento); a centralidade estrutural do gênero e da raça (isto é, das injustiças alastradas de gênero e racial) para a reprodução material da sociedade capitalista; o que é funcional e normativamente errado na própria economia de mercado e no próprio Estado capitalistas; e as justificações ideológicas de cunho econômico, político e cultural do princípio de organização social capitalista. De outro lado, o “abandono” que Habermas faz da crítica da economia política e da crítica da ideologia é só um abandono entre aspas. Habermas tentou abandonar a crítica da economia política só como contexto teórico central da teorização crítica do capitalismo, substituindo-a amplamente pela teoria dos sistemas, mas continuando a recorrer frequentemente a importantes conceitos e explicações da crítica marxiana da economia política, tais como valor de uso, valor de troca e até a tendência de queda da taxa de lucro. Já quanto à crítica da ideologia, Habermas realmente tentou abandoná-la plenamente; não obstante, é possível reler elementos importantes da crítica que Habermas faz dos processos de legitimação política e de motivação cultural do capitalismo “tardio” como os rebentos de uma subterrânea crítica da ideologia propriamente habermasiana, ainda que denegada.

Por último, o passo derradeiro que esta tese dá consiste em delinear uma proposta de reconstrução da crítica habermasiana do capitalismo. Trata-se, acima de tudo, de uma tentativa de reincorporar a economia política e a crítica da ideologia ao materialismo histórico projetado por Habermas, de modo a que, mesmo no interior do paradigma comunicativo, seja possível a (re)elaboração de conceitos e explicações econômico-políticos para elucidar a estruturação e o funcionamento historicamente determinados e cambiantes da economia capitalista; e de modo a que, dentro mesmo do paradigma comunicativo, seja possível (re)conceituar a ideologia para

aclarar que e como a reprodução simbólica da sociedade capitalista (não só em sua fase liberal, mas também em suas fases pós-liberal e neoliberal) depende crucialmente (e continuamente) de justificações ideológicas do princípio de organização dessa sociedade, isto é, da acumulação privada sem fim de capital e da dominação economicamente baseada da classe capitalista. Para tanto, o paradigma comunicativo introduzido por Habermas não é, de modo algum, rejeitado, mas o programa da teoria da ação comunicativa como elaborado por Habermas principalmente nas décadas de 1970 e 1980 tem de ser exposto a amplas e profundas transformações teóricas. A teoria dos sistemas, sobretudo, tem de ser abandonada, pois, com ela, é inviável proporcionar à reprodução material da sociedade qualquer tratamento teórico que minimamente dê conta da dinâmica de desenvolvimento e do teor normativo fundamental da economia de mercado e da administração pública: por exemplo, das mudanças de regime de acumulação privada ilimitada de capital; das alterações do funcionamento do Estado em proveito da economia capitalista; da autonomia e da felicidade como ideais normativos que, mesmo silenciosamente, trespassam o mundo do trabalho, subjazendo não somente às lutas de classe de tipo tradicional, mas também às lutas feministas, antirracistas e ambientalistas por justiça de gênero, racial e ambiental; das experiências de injustiça e dos fenômenos de alienação que, mesmo que reprimidos, formigam até sob os mais plúmbeos e distantes invólucros administrativos, subjazendo às mais diversas lutas por democratização.

Além disso, a proposta de reconstrução da crítica habermasiana do capitalismo que é feita no último capítulo desta tese procede a uma tripla tentativa de resgatar as teorias da justiça, da alienação e da dominação socioeconômicas. Uma enorme consequência da adoção da teoria dos sistemas por Habermas em seu programa da teoria da ação comunicativa foi ter privado de tratamento teórico direto e sistemático as problemáticas sociais (a) da injustiça fundamental da apropriação privada dos meios de produção; (b) da alienação do trabalho e do consumo sob um modo de produção no qual as necessidades individuais e coletivas se submetem continuamente à condição suprema da autovalorização do capital; (c) da dominação de base econômica que é permanentemente exercida pela classe proprietária dos meios de produção. Tais problemáticas sociais apresentam um pronunciado teor normativo; e, justamente por isso, elas não podem ser minimamente abordadas por uma teoria que, como a teoria dos sistemas, observa a reprodução material da sociedade como um âmbito normativamente esvaziado, melhor dito, um âmbito no qual nenhuma normatividade desempenha qualquer função decisiva nem constitui um aspecto estrutural central. Ademais, a teoria dos sistemas é incapaz de tratar adequadamente do caráter

histórico fundamental da injustiça, da alienação e da dominação socioeconômicas capitalistas, considerando que, de um lado, a privatização dos meios de produção, a repressão e a distorção das necessidades individuais e coletivas bem como os bloqueios e as deformações que o capital impõe à democracia são historicamente determinados, assumindo formas históricas específicas em cada uma das diferentes fases do desenvolvimento capitalista; ao passo que, de outro lado, com a teoria dos sistemas, é inviável elaborar narrativas históricas de desenvolvimentos sociais, bem como é inviável elucidar formas sociais características de determinado período histórico. Grandes transformações históricas – como a que Karl Polanyi perquiriu, a saber, a emergência e a consolidação do capitalismo liberal e concorrencial na Inglaterra – são, em última análise, politicamente realizadas. E grandes formas históricas – como as que o próprio Habermas tanto se esforçou para esclarecer, a saber, as grandes formas características da sociedade capitalista “tardia” – não surgem nem se estabelecem a não ser politicamente. Porém, a teoria dos sistemas carece absolutamente de capacidades conceituais e explicativas para a *compreensão* e a *crítica* históricas de profundos processos políticos.

Na investigação da crítica habermasiana do capitalismo desenvolvida nesta tese, foram adotadas algumas bases e medidas metodológicas que, não sendo inusuais, precisam, contudo, ser previamente esclarecidas. Basicamente, é preciso esclarecer que a investigação feita nesta tese é, ao mesmo tempo, *crítica, imanente, histórica, sistemática e reconstrutiva*; e é o inteiro complexo dessas bases procedimentais que estrutura e molda a compreensão de Habermas articulada nesta tese e que, além disso, impele (e fornece justificção) ao emprego de todas as medidas metodológicas aqui adotadas. Trata-se, pois, em primeiro lugar, de uma investigação crítica – e crítica em duplo sentido: a crítica habermasiana do capitalismo é aqui investigada não por motivos meramente academicistas e subjetivistas, isto é, não por motivos profissionais e arbitrários, mas porque ela é aqui considerada, desde o início e permanentemente, como uma teoria internamente sólida, bastante esclarecedora da sociedade estabelecida (que é seu objeto e contexto) e firmemente orientada para práticas emancipatórias que não são esotéricas nem excepcionais, mas antes são inclusivas e estreitamente ligadas às lutas sociais e às instituições políticas, a saber, práticas políticas democráticas. Em última análise, pois, a investigação aqui realizada é crítica porque se orienta, acima de tudo, para a compreensão e a transformação da sociedade estabelecida – e, nisso, esta investigação assume o espírito da crítica habermasiana do capitalismo. Ela é crítica ainda porque, ao orientar-se para a compreensão teórica (filosófica

e científica) e para a transformação prática (democrática) da sociedade capitalista, submete a própria teoria de Habermas a uma crítica que objetiva analisar em que medida tal teoria contribui para uma compreensão verdadeira, abrangente, elucidadora e atual da sociedade capitalista, uma compreensão que, além disso, explicita os ideais normativos que põe em foco, demonstrando-os não só como centralmente arraigados e decisivamente operativos na própria sociedade capitalista, mas também como capazes de, caso adequadamente efetivados, levar a uma autotransformação emancipatória dessa mesma sociedade.

A crítica que esta tese faz à teoria de Habermas é, além disso, imanente – também em duplo sentido. A crítica habermasiana do capitalismo é criticada a partir dela mesma, e não a partir de outra teoria. Não se trata, todavia, simplesmente de esquadrihar a obra completa de Habermas para, predefinindo-a como substancialmente irretocável (isto é, verdadeira e correta *in totum*), apenas detectar suas contradições, lacunas e imprecisões e, então, defender que elas são meramente aparentes, inteiramente sanáveis ou mesmo pouco significativas, empregando, para isso, interpretações refinadas, argumentações complementares e esclarecimentos laterais⁸. Não se trata, pois, de uma crítica simplesmente interna da teoria de Habermas. Trata-se, antes, de uma crítica que pretende examinar não apenas as contradições, as lacunas e as imprecisões da teoria de Habermas, mas também a veracidade e a correção de tal teoria: uma crítica que se encarga de averiguar tanto a consistência interna da teoria como sua capacidade de conceituar e explicar a sociedade capitalista de modo verdadeiro e correto – sua capacidade de formular, portanto, uma compreensão racionalmente aceitável e falível dessa sociedade, abarcando sua estruturação geral e suas esferas específicas, suas tendências abstratas e sua dinâmica concreta, seus ideais normativos centrais e o modo prevalente de realização e não realização deles. Por

⁸ Um exemplo disso é a recente tentativa de Roderick Condon de reformular a tese da colonização de Habermas para realçar a atualidade dessa tese para a crítica do capitalismo neoliberal. Essa tentativa, no entanto, intenta ater-se estritamente à teoria da ação comunicativa tal como formulada por Habermas e circunscrever-se a um esclarecimento acerca da teoria dos sistemas empregada por ele. Para Condon, as críticas feitas por Axel Honneth, Thomas McCarthy e Nancy Fraser à adoção da teoria dos sistemas por Habermas foram “prematuras”, demasiado apressadas, pois não teriam percebido que o “verdadeiro problema com o conceito [de sociedade como] mundo da vida-sistema” não seria a adoção da teoria dos sistemas por Habermas, mas “a confusão sobre qual modelo de teoria dos sistemas se aplicaria”, se o de Talcott Parsons ou o de Niklas Luhmann (CONDON, 2020, p. 3). Condon defende, então, que o modelo aplicável seria o de Luhmann e que a teoria luhmanniana dos sistemas, que é uma teoria comunicativa dos sistemas (mas não, ressalte-se, uma teoria da ação comunicativa), ajudaria a elaborar uma reformulação atualizadora da tese da colonização.

Condon, porém, não leva em conta as fortes objeções que Habermas, ao longo de diversas obras, fez a Luhmann, por ex.: (1) a de que Luhmann recai no esquema arquitetônico da filosofia do sujeito, apesar de seu objetivismo sistêmico parecer avesso a isso; (2) a de que ele elimina o sujeito e a ação e tem uma concepção paupérrima, reducionista, de linguagem e comunicação; (3) a de que Luhmann não consegue fornecer um conceito de crise que dê conta dos aspectos subjetivo e intersubjetivo das crises, e não apenas de seu aspecto objetivado; (4) a de que ele representa o suprasumo teórico da mentalidade tecnocrática do capitalismo “tardio”.

exemplo, aqui será questionada a capacidade da teoria de Habermas para conceituar e explicar a economia capitalista e suas relações problemáticas com a sociedade capitalista como um todo; as crises crônicas da economia capitalista e seus impactos profundos sobre a sociedade inteira; e as relações tensas entre capitalismo e democracia. Além disso, a crítica aqui feita à teoria de Habermas é imanente porque, a despeito de não ser usada outra teoria como ponto de partida teórico externo, é a própria sociedade capitalista (o próprio objeto e contexto da teoria de Habermas) que solicita, por assim dizer, que essa teoria seja criticada: o confronto da práxis com a teoria é, pois, o ponto de partida mais radical da crítica imanente de Habermas elaborada nesta tese. Esse confronto não ocorre, porém, entre duas exterioridades recíprocas: a teoria integra a práxis, a práxis engloba a teoria, embora a teoria não se reduza a mero reflexo nem a racionalização ideológica da práxis e embora a teoria critique imanentemente a práxis, ou seja, transcenda-a intelectualmente a partir de dentro dela mesma. Quando forem mobilizadas outras teorias, tais como as de Karl Marx, Wolfgang Streeck, Nancy Fraser e Albena Azmanova, o sentido dessa mobilização será lançar luz sobre aspectos importantes da práxis cuja apreensão teórica enfrenta consideráveis dificuldades em Habermas – e não criticar Habermas a partir de teorias outras.

A investigação aqui realizada também é histórica e sistemática. Não poderia deixar de ser histórica, isto é, de tentar compreender o desenvolvimento histórico da crítica habermasiana do capitalismo, porque essa crítica não se apresenta, ela mesma, de modo instantâneo, inteiriço e cabal, mas antes ao modo de sucessivas tentativas falíveis de apreensão teórica de um objeto vasto, multifacetado, complexo e dinâmico; tentativas de cada vez maior alcance sincrônico e diacrônico, de cada vez maior sofisticação na elaboração de conceitos e explicações e de cada vez maior tenacidade na proposição de teses e na sustentação de pressupostos; tentativas mais ou menos fragmentárias, jamais coligidas sistematicamente, nem que fosse de modo resumido, numa obra única; tentativas que, em última análise, levam Habermas a elaborar um programa bastante abstrato de teorização crítica da sociedade capitalista caracterizado por uma textura bastante aberta ao debate teórico, à pesquisa empírica e aos desenvolvimentos concretos da sociedade capitalista⁹. A compreensão histórica da teoria de Habermas, no entanto, não apenas possibilita perceber como o programa final da teoria da ação comunicativa é paulatinamente

⁹ O próprio Habermas (2015b [1991], p. 194) diz: “Seja qual for a forma em que o materialismo se apresente, ele é, no horizonte de um pensamento científico-falibilista, uma hipótese que, no melhor dos casos, pode reivindicar plausibilidade apenas até segunda ordem”.

formado, se consolida numa forma geral definitiva e, inobstante, se mantém prospectivamente aberto à crítica e à modificação. Além disso, a compreensão histórica da teoria de Habermas propicia e até requer várias tomadas de posição crítica com relação a ela mesma, dado que vários conceitos, explicações e teses cruciais sofrem, com o passar do tempo, formulações diferentes, deslocamentos de ênfase e até releituras radicais. Por exemplo, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, são bastante importantes: o conceito marxiano de modo de produção; a explicação da legitimação pseudodemocrática da dominação do capital; bem como a tese originalmente habermasiana de que as formações sociais modernas seriam essencialmente classistas e de que o princípio classista de organização da sociedade só seria definitivamente superado num novo estágio evolucionário da sociedade que Habermas chama de pós-modernidade. Já em *Teoria da Ação Comunicativa*, o conceito de modo de produção perde toda a ênfase; a explicação da legitimação do capitalismo não mais se move dentro do quadro conceitual das tendências de crise do capitalismo “tardio”, mas em torno do eixo conceitual das patologias sociais de um mundo da vida sistemicamente colonizado; e a tese de uma sociedade pós-moderna sem classes é abandonada de maneira inequívoca e irrevogável. Ainda outro exemplo: a partir d’*A Constelação Pós-nacional*, Habermas passa a expor e tentar sanar uma falha enorme em sua apresentação anterior da teoria da ação comunicativa, a saber: em *Teoria da Ação Comunicativa*, ele implicitamente concebeu as formações sociais modernas como nacionais; aliás, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, ele já havia rejeitado explicitamente a hipótese de uma sociedade mundial; mas, agora, ele passa a adotar essa mesma hipótese, de modo que a problemática social do capitalismo se torna, para o próprio Habermas, bastante diferente, não só econômica, mas também política e culturalmente. Diante de tantas modificações maiúsculas, torna-se inevitável examinar a veracidade e a correção da teoria de Habermas, sua capacidade de, a cada vez, apresentar e criticar o que há de errado com a sociedade capitalista: cada modificação leva, por si própria, à necessidade de examinar o que se ganha e o que se perde, por assim dizer, com uma formulação nova, uma ênfase deslocada, uma releitura profunda.

A compreensão histórica da crítica habermasiana do capitalismo, ao mesmo tempo, instaura a necessidade de desenvolver uma compreensão sistemática desse objeto histórico (ou seja, da crítica habermasiana do capitalismo): não basta uma narrativa do desenvolvimento da teoria, é necessário ainda articular uma sistematização da teoria. Considerando que Habermas introduz, ao longo do tempo, várias modificações em sua própria teoria, como seria possível

compreender as diferentes obras do autor como compondo uma teoria sistemática, e não um apanhado solto de tentativas ocasionais? Essa não é uma tarefa fácil: a compreensão histórica, de fato, representa um desafio para a compreensão sistemática no caso de Habermas. O ponto de apoio fundamental para a compreensão sistemática, no entanto, é fornecido pela própria compreensão histórica: uma vez que se compreenda que há uma obra capital (*Teoria da Ação Comunicativa*) cuja centralidade histórica reside em que as obras anteriores convergem a ela e as obras posteriores partem dela, bem como reside em que ela contém a formulação definitiva de um programa teórico único e abrangente, também se compreenderá que esse programa teórico contém os aspectos centrais e mais distintivos de uma teoria sistemática. Tais aspectos, não obstante, são, eles mesmos, repletos de tensões internas – precisamente em razão do rico caráter histórico da teoria de Habermas. Por exemplo, mesmo quando anuncia um abandono da economia política em sua obra capital, Habermas não procede, de fato, a um abandono integral dela. Outro exemplo: seu projeto de reconstrução do materialismo histórico tem duas versões bastante distintas em importantes pontos. Além disso, se não é fácil sistematizar os aspectos centrais e mais distintivos da crítica habermasiana do capitalismo, é ainda menos fácil sistematizar a imensa e quase inabarcável multiplicidade de aspectos secundários, aos quais Habermas dedicou menos esforços de clarificação teórica, mas nos quais ele tocou repetidas vezes. Por exemplo: há poucas pistas (embora as haja e embora sejam elas sugestivas) sobre como ele compreende criticamente o crescimento econômico cego e ambientalmente insustentável, a alienação dos cidadãos, a mercadorização do trabalho, o trabalho de cuidado, as dinâmicas atuais de precarização do emprego e alastramento do desemprego, os aumentos hodiernos das desigualdades de renda e de patrimônio, a concorrência econômica internacional e a divisão internacional do trabalho, a digitalização recente da esfera pública. Assim, esses aspectos secundários só serão tocados aqui também de modo secundário, isto é, na medida em que se mostrarem relevantes para a compreensão crítica dos aspectos centrais.

À luz do objetivo de sistematização, serão adotadas aqui duas medidas auxiliares. Em primeiro lugar, apesar de haver obras emblemáticas da crítica habermasiana do capitalismo, notadamente *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* e *Teoria da Ação Comunicativa*, além de destacados ensaios contidos em *A Constelação Pós-nacional* e *Na Esteira da Tecnocracia*, fez-se aqui o esforço de recuperar as principais contribuições para a crítica do capitalismo que podem ser extraídas de praticamente todo o *corpus* teórico de Habermas. Sem dúvida, o enfoque

foi dado aqui às mencionadas obras emblemáticas, mas também as demais obras habermasianas foram retomadas para, sempre que possível e esclarecedor, mostrar suas conexões com aquelas no que diz respeito à crítica do capitalismo. Além disso, fez-se aqui o esforço de esquadrihar textos de ocasião de Habermas, quer dizer, capítulos de livros organizados por terceiros, mas também entrevistas acadêmicas, as quais são, muitas vezes, de especial relevância para uma consideração adequada de pontos específicos da obra teórica principal de Habermas. De fato, nessas entrevistas, o autor é pressionado a desenvolver mais expressa ou claramente algumas partes de sua teoria. Também artigos de jornal e entrevistas jornalísticas foram sondados e até citados, já que o próprio Habermas adota o posicionamento geral segundo o qual os papéis de teórico acadêmico e intelectual público são não só distintos, mas também complementares: o intelectual público traduz para o público geral, não especializado em ciências nem em filosofia, importantes ideias do teórico acadêmico, o qual, por sua vez, desempenha seu ofício não de modo esotérico ou descontextualizado, mas, muito pelo contrário, de maneira pública e em estreita conexão com o contexto social, não obstante as especificidades institucionais dos processos acadêmicos de investigação e discussão. Em todo caso, Habermas como intelectual público jamais foi posto aqui no primeiro plano, mas somente aparece no segundo plano de Habermas como teórico acadêmico, ou seja, somente aparece a fim de ecoar e ressaltar alguns posicionamentos teóricos muito específicos do filósofo e teórico social Habermas¹⁰.

Por último, a crítica de Habermas elaborada nesta tese é uma crítica reconstrutiva. Reconstrutiva no sentido geral definido pelo próprio Habermas em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Nessa obra e em várias outras, Habermas criticou profundamente o materialismo histórico marxiano, levantando contra ele críticas de diversos tipos. As *críticas filosóficas* dizem respeito, acima de tudo, ao paradigma da filosofia do sujeito, ao qual Marx permaneceu preso, impondo-lhe, não obstante, uma inversão materialista ao adstringi-lo a uma concepção produtivista da práxis e, assim, a uma concepção da racionalidade que se limita às racionalidades instrumental, estratégica e funcionalista. Já as *críticas teórico-sociais* se opõem precipuamente: (a) à circunscrição da teoria da evolução social à tarefa de explicitar a lógica de desenvolvimento dos modos de produção, ou seja, explicitar os sucessivos níveis abstratos da

¹⁰ A mesma medida metodológica é empregada largamente pelo próprio Habermas em sua minuciosa crítica a Heidegger: o ensaio “Martin Heidegger – obra e visão de mundo – Prefácio a um livro de Victor Fariás”, que Habermas inclui em *Textos e Contextos*, é marcado pela tentativa de investigar a progressiva ideologização nazista da filosofia de *Ser e Tempo* a partir de textos jornalísticos de Heidegger – e até a partir de depoimentos pessoais de colaboradores próximos de Heidegger. Essa medida metodológica também foi bastante usada por Habermas em seus dois ensaios sobre Horkheimer, incluídos também em *Textos e Contextos*.

reprodução material da sociedade, nos quais ocorre a dinâmica de desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção, uma dinâmica, aliás, contraditória, pois as relações de produção estabelecidas historicamente tendem a dificultar a ampliação das forças produtivas; (b) à limitação do escopo da teoria da ação social à ação instrumental e à estratégica, realizadas no trabalho produtivo e na organização social desse trabalho. As *críticas econômico-políticas*, por sua vez, são atinentes principalmente às limitações conceituais da teoria do valor-trabalho e da teoria das crises de realização do capital, cujo eixo é a tendência de baixa da taxa de lucro. E as *críticas analítico-empíricas* concernem à tentativa (não do próprio Marx, mas antes dos marxistas ortodoxos) de esticar os limites temporais da crítica marxiana da economia política, a qual, conforme Habermas, até poderia ser adequada para elucidar o capitalismo oitocentista, mas seria completamente inadequada para esclarecer as novas funções econômicas do Estado, as novas tendências de crise, os novos fenômenos de reificação e as novas lutas coletivas no capitalismo organizado da segunda metade do século XX.

Essas múltiplas críticas diferenciadas, no entanto, não levam Habermas a abandonar o materialismo histórico, mas antes a uma tentativa de reconstruí-lo. De maneira semelhante, as diversas críticas filosóficas, teórico-sociais, econômico-políticas e analítico-empíricas feitas ao materialismo histórico habermasiano nesta tese não levam a um descarte indiscriminado e absoluto do programa da teoria da ação comunicativa, muito menos ao abandono do paradigma comunicativo. Em vez disso, tais críticas explicitam precisamente a necessidade de reconstruir a teoria da ação comunicativa – explicitam particularmente a necessidade de reabilitar a crítica da economia política como um contexto teórico central (malgrado não exclusivo) da teorização crítica do capitalismo; e reabilitar a crítica da ideologia como um procedimento teórico que é materialmente imprescindível para a análise crítica da reprodução simbólica do capitalismo e, especialmente, para a análise crítica de como são aplacadas as tendências à crise de motivação cultural e à crise de legitimação política no capitalismo “tardio” (e no capitalismo neoliberal). A reabilitação da crítica da economia política e da crítica da ideologia, contudo, não é redutível a uma assimilação não problemática e não reflexiva da teoria do valor-trabalho e da concepção de ideologia como falsa consciência. Antes, tal dupla reabilitação necessita tomar em conta as objeções de Habermas à teoria do valor-trabalho e ao paradigma da filosofia do sujeito e tentar: (a) pelo menos delinear um “equivalente funcional” da teoria do valor-trabalho, pois, sem essa teoria, as noções originalmente marxianas de valor de uso e valor de troca, trabalho concreto e trabalho abstrato, fetichismo da mercadoria, acumulação privada ilimitada de capital e declínio

tendencial da taxa de lucro, noções que ainda são fundamentais para o próprio Habermas, mas também para toda crítica imanente da economia capitalista que intente alcançar uma radical e rigorosa profundidade conceitual e, ao mesmo tempo, tome a sério a história da teoria, perdem seu chão; (b) reformular a noção de ideologia à luz do paradigma comunicativo e do programa da teoria da ação comunicativa. Essas duas tarefas não poderão, obviamente, ser realizadas de modo integral nesta tese, pois elas são complexamente enormes e enormemente complexas, de maneira que elas demandariam um espaço argumentativo muito mais vasto e um fôlego teórico muito mais fundo que os que possuo agora. O que, então, será realizado aqui será uma tentativa muito mais modesta: tentarei esboçar os traços gerais para a realização plena daquelas tarefas.

Algo semelhante, aliás, ocorrerá com a tentativa aqui feita de resgatar a teorização da injustiça, da alienação e da dominação socioeconômicas no horizonte do projeto habermasiano de reconstrução do materialismo histórico. Serão traçadas apenas aquelas que poderiam ser as linhas conceituais fundamentais de uma teorização da injustiça centrada na apropriação privada dos meios de produção; de uma teorização da alienação centrada na submissão sistemática das necessidades individuais e coletivas ao “imperativo categórico” de autovalorização do capital; e de uma teorização da dominação centrada na dependência estrutural dos aliados dos meios de produção e dos meios de subsistência, centrada na arbitrariedade estratégica de investidores privados, bem como centrada nos efeitos colaterais que a dinâmica de produção de lucro impõe sistematicamente à democracia. Isso exige, contudo, uma profunda reconstrução do programa habermasiano da teoria da ação comunicativa.

2 UM MARXISMO WEBERIANO CADA VEZ MAIS WEBERIANO: BREVE HISTÓRIA DA CRÍTICA HABERMASIANA DO CAPITALISMO

Contrariamente [ao que propõem Thomas Kuhn e Michel Foucault], as mudanças de paradigma, inclusive na filosofia, são provocadas por processos de aprendizagem, e mesmo a falsa imagem que Paul Feyerabend projeta da ascensão e do declínio dos paradigmas, a saber, a imagem de um acaso, ainda pressupõe certa continuidade: pressupõe a existência real de teorias que se fazem reconhecer como continuação do legado da história da filosofia (HABERMAS, 2019a, p. 11).

Uma tradição de pensamento só permanece viva porque suas intenções essenciais se comprovam à luz de novas experiências; isso não acontece sem o abandono de conteúdos teóricos ultrapassados. É assim que se procede com tradições em geral e, mais ainda, com uma teoria que reflete sobre seu próprio contexto de surgimento (HABERMAS, 2015a [1985b], p. 298).

O primeiro passo que é necessário articular para compreender criticamente a crítica habermasiana do capitalismo consiste em apreendê-la historicamente. Para que essa apreensão histórica seja completa, ela tem de desincumbir-se de três tarefas. Em primeiro lugar, incumbe a ela situar seu objeto (a crítica habermasiana do capitalismo) em seu contexto sócio-histórico, dado que Habermas reivindica para seu teorizar a pretensão hegeliana de estar à altura de seu próprio tempo. Em segundo lugar, é necessário expor as divergências fundamentais e clarificar as diferenças fulcrais entre a crítica habermasiana do capitalismo e os modelos outros de crítica do capitalismo elaborados pelos representantes da chamada primeira geração da Teoria Crítica com os quais Habermas dialoga intensamente e aprende profundamente (os principais são Max Horkheimer, Theodor W.-Adorno e Herbert Marcuse). Em terceiro lugar, é necessário elucidar o desenvolvimento interno da crítica habermasiana do capitalismo, já que ela se elaborou ao longo de uma trajetória que abarca, de início, cerca de vinte anos (da publicação de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* em 1962 até a publicação de *Teoria da Ação Comunicativa* em 1981), uma trajetória que, não obstante, mesmo após ter atingido seu ponto de referência mais alto e mais sólido em 1981, se prolongou desde então e passou por uma maiúscula modificação a partir da publicação de *A Constelação Pós-nacional* em 1998, com o alterado diagnóstico de tempo que Habermas passa, então, a sustentar sistematicamente.

Em suma, a tarefa de uma historicização da crítica habermasiana do capitalismo, para ser preenchida de modo pleno, tem de explicar a conexão da teorização habermasiana com seu próprio objeto/contexto: a sociedade moderna sob a configuração historicamente específica do capitalismo “tardio” (e, depois, sob a configuração historicamente específica do capitalismo financeirizado transnacional); tem também de explicar a mudança de paradigma que Habermas

efetua na Teoria Crítica, uma reviravolta de enormes consequências teóricas para o peculiar modelo de crítica do capitalismo que ele paulatinamente elaborará; e tem de explicar como a crítica habermasiana do capitalismo se construiu, se consolidou e, por último, passou por uma modificação diagnóstica de profundas implicações conceituais e explicativas para o programa teórico já estabelecido (a teoria da ação comunicativa). Essa tripla tarefa, no entanto, não será realizada aqui com o objetivo de oferecer uma reconstituição detalhada ou uma documentação exaustiva, mas com o objetivo de articular uma narrativa histórica que, sobretudo, explicita os aspectos substanciais e formais fulcrais que, peculiares à crítica habermasiana do capitalismo, conformam: sua conexão com o capitalismo mesmo; os contornos externos que a delimitam de outros modelos “familiares” de crítica do capitalismo; e sua estrutura interna geral. Afora esse objetivo primário, tal narrativa histórica tem o objetivo secundário de proporcionar o ponto de partida para outros passos aprofundadores da compreensão crítica da teorização habermasiana do capitalismo: os de sistematização, crítica e reconstrução. Por isso, a historicização que aqui se esboça é relativamente breve, circunscrevendo-se a compor uma compreensão histórica da crítica habermasiana da sociedade capitalista como *um projeto específico e único na tradição abrangente e comum do marxismo ocidental*¹¹.

De fato, Habermas compreende seu próprio teorizar como historicamente situado no marxismo ocidental¹², o qual realizou “uma impiedosa autocrítica que não poupou muita coisa da figura original da teoria” de Marx e da primeira geração de marxistas. Assim, a crítica do capitalismo de Habermas parte e é parte de um discurso reflexivo sobre o marxismo clássico que tem como critério autocrítico a intuição normativa (imaneente à práxis social) fundamental do socialismo – “a intuição normativa de um convívio não violento que a autorrealização e a autonomia individual tornam possível não à custa da solidariedade e da justiça, mas juntamente com elas”. Além do mais, tal discurso reflexivo tem como objetivo central não sepultar, mas renovar a teoria marxista clássica, dado que “Marx e seus seguidores imediatos permaneceram

¹¹ Para uma história da teorização inteira de Habermas, ver Pinzani (2009) e Baynes (2016). McCarthy (1985b) examina cuidadosamente o desenvolvimento intelectual de Habermas até o final da década de 1970; e White (1988) se debruça sobre as contribuições acadêmicas de Habermas entre as décadas de 1970 e 1980. Já Zürn (2010) tenta um lacônico panorama de todo o pensamento habermasiano. Para uma vasta investigação histórica das relações da teorização habermasiana com o marxismo, ver Tomberg (2003). Também são úteis as sucintas contribuições de Pereira (2015a) e Pereira (2015b) para uma história da crítica habermasiana do capitalismo.

¹² “Minhas intenções e convicções fundamentais foram marcadas, em meados dos anos 1950, pelo marxismo ocidental, pela confrontação com Lukács, Korsch e Bloch, com Sartre e Merleau-Ponty, bem como, naturalmente, com Horkheimer, Adorno e Marcuse. Tudo aquilo de que me aproprio costuma receber seu valor posicional unicamente na conexão com o projeto de uma teoria social renovada nessa linha de tradição” (HABERMAS, 2015a [1985b], p. 307).

presos, a despeito de toda a crítica do primeiro socialismo, ao contexto de nascimento e ao formato reduzido do primeiro industrialismo” (HABERMAS, 1991d [1990], p. 50). Habermas assume, então, a tarefa de elaborar uma teoria marxista inovadora e atual que se desprenda do que se tornou obsoleto e do que se mostrou inconsistente no quadro conceitual e explicativo do marxismo clássico e que seja capaz de analisar criticamente o capitalismo do século XX.

Para realizar tal tarefa, Habermas recorre sistematicamente a Weber, de modo que sua teorização crítica do capitalismo se elabora como *uma versão própria do marxismo weberiano iniciado por Lukács*¹³. O jovem Lukács é, de fato, bastante inspirador para Habermas, tomando em conta que “a realização peculiar de Lukács consiste em ver Weber e Marx tão juntos, que lhe é possível considerar a disjunção da esfera do trabalho social dos contextos do mundo da vida sob os *dois* aspectos da reificação e da racionalização ao mesmo tempo” (HABERMAS, 1982a [1981a], p. 479). Noutras palavras, para Habermas, Lukács é o primeiro a tentar elucidar a conexão básica entre reificação capitalista e racionalização da sociedade moderna: “Lukács compreende o caráter abrangente da racionalização social diagnosticado por Weber como confirmação de sua suposição de que a forma mercadoria se impõe como a forma dominante de objetividade na sociedade capitalista” (p. 481). Além disso, Lukács também é de extrema significância para Habermas por objetar a Weber que o caráter abstrato e irreconciliado da modernidade não resulta da irreversível diferenciação das esferas logicamente autônomas da cultura, mas da reificação capitalista: “Em sociedades capitalistas, o padrão de racionalização é determinado, antes, pela imposição do complexo da racionalidade cognitivo-instrumental *à* *custas* da racionalidade prática, de modo que a racionalidade cognitivo-instrumental reifica relações comunicativas do viver” (p. 485). É precisamente tal padrão unilateral, desequilibrado e incompleto de racionalização da sociedade moderna que, assim como Lukács, Habermas põe em relevo para elucidar a reificação capitalista. Porém, Habermas se distancia de Lukács (e de Weber e de Marx) ao elaborar tal elucidação no interior de uma nova teoria da sociedade: a teoria da ação comunicativa.

¹³ Sobre a relação de Habermas com Weber, são interessantes os aportes críticos de Haddad (1996) e Löwy (1999). Já sobre a relação de Habermas com o marxismo weberiano, uma abordagem ampla e crítica é a de Löwy (1996). Defenderei, a seguir, contudo, uma interpretação global da história da crítica habermasiana do capitalismo que vai na contramão das interpretações de ambos os autores. De um lado, enquanto eles se esforçam para ressaltar sérias discrepâncias entre Weber e Habermas, meu esforço se concentrará em ressaltar a importância superior e definidora de Weber para Habermas no nível mais profundo da estratégia teórica. De outro lado, enquanto Löwy considera que há um progressivo esmaecimento do marxismo weberiano no decorrer do desenvolvimento do pensamento teórico-social de Habermas, considero que ocorre o contrário: que o marxismo weberiano se fortalece cada vez mais em Habermas desde 1968, ganhando uma forma bastante clara e consolidada em 1981.

2.1 UMA CRÍTICA DO CAPITALISMO “TARDIO”

Já em sua primeira grande obra, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*¹⁴, Habermas elabora uma crítica do capitalismo “tardio”, isto é, do capitalismo administrado pelo Estado: o contexto social no qual se desenvolve a mudança estrutural da esfera pública política burguesa diagnosticada por Habermas é uma transformação social mais ampla e mais profunda, a saber, a que conduz da desintegração econômica e da insustentabilidade política do capitalismo liberal e concorrencial, vicejante no século XIX e fenecente na primeira metade do XX, à instauração institucional do capitalismo monopolista e amparado pelo Estado, passando o Estado, então, a incumbir-se de novas funções econômicas cruciais para a continuação estável da acumulação privada de capital e da dinâmica concorrencial, ainda que mitigada, de produção de lucro. Uma mudança estrutural da esfera pública política burguesa, assim, só pode ser explicada como um processo específico a integrar um processo abrangente de transformação epocal da sociedade capitalista: Habermas investiga a emergência e a consolidação de “uma esfera pública permeada de relações de poder”, apresentando-a “no contexto de uma democracia de massa apoiada pelo Estado de bem-estar social”, de modo que “a mudança estrutural da esfera pública está inserida na transformação do Estado e da economia” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 49).

É certo que, nesse livro de 1962, a crítica do capitalismo não tem toda a sofisticação teórica que ela alcançará gradualmente a partir de 1968, quando é publicada *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, obra que empeça um novo programa teórico-crítico¹⁵. Retrospectivamente, pode-se ver nitidamente que falta a Habermas em 1962 desenvolver minimamente o conjunto de conceitos básicos e explicações-chave que definirão o programa que ele assumirá e passará a implementar mais tarde: racionalidade comunicativa, racionalidade sistêmica; modernidade, ação comunicativa, mundo da vida, sistema, reificação como colonização sistêmica do mundo

¹⁴ Sobre essa obra de 1962, ver a discussão contida em Calhoun (1996); ver também Fraser (2017b).

¹⁵ Um programa, aliás, radicalmente diferente do programa apresentado um pouco antes no mesmo ano, em *Conhecimento e Interesse*. A propósito, adota-se aqui a interpretação que Marcos Nobre faz da relação entre as duas obras de 1968: “em 1968, Habermas não via incompatibilidade de projeto entre os dois volumes publicados no mesmo ano. E, pela caracterização que dá dos ensaios de *Técnica e Ciência como ‘Ideologia’*, não parece haver dúvida de que considerava o primeiro livro de estatura teórica superior à do segundo. De fato, o contraste com o alcance, a abrangência e a sistematicidade dos desenvolvimentos realizados em *Conhecimento e Interesse* não poderia ser mais patente. E, no entanto, foi ‘*Técnica e Ciência como >Ideologia<*’ o ensaio que progressivamente foi se impondo ao próprio autor como uma espécie de escrito programático que, desenvolvido ao longo dos treze anos seguintes, levaria à *Teoria da Ação Comunicativa*, o livro de referência de sua obra toda. As formulações presentes em *Conhecimento e Interesse* foram sendo progressivamente deixadas de lado” (NOBRE, 2014, p. 13).

da vida; fragmentação da consciência, empobrecimento cultural, patologias sociais. É possível sugerir, não obstante, que tais conceitos e explicações são retrospectivamente compatíveis com o quadro conceitual e explicativo próprio de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*; ou mesmo sugerir que já estariam presentes nessa obra inicial, ainda que sob forma embrionária. Todavia, o que é muito mais importante com respeito à crítica do capitalismo elaborada em 1962 é que, apesar de não apresentar toda a sofisticação filosófica e teórico-social que Habermas dará a ela nas duas décadas seguintes, a primeira grande obra de Habermas procede a uma teorização do capitalismo riquíssima e, em comparação mesmo com as obras capitais dos anos 1970 e 1980, única no que tange à economia política e à análise empírica. A elaboração econômico-política e a análise empírica que Habermas oferece em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* não se repetirão em suas obras de maior destaque sobre o capitalismo, mas jamais serão negadas nem sequer postas de lado como supérfluas ou improdutivas. Ao invés disso, elas, sendo mantidas no pano de fundo de obras tão notáveis como a de 1968, a de 1973 (*Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*), a de 1976 (*Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*) e a mais emblemática e a mais importante, a de 1981 (*Teoria da Ação Comunicativa*), serão justamente submetidas a um longo processo de crescente sofisticação teórica, sendo complementadas por novos desenvolvimentos conceituais e explicativos, predominantemente de cunho filosófico e teórico-social; e, ao serem complementadas, serão também reelaboradas à luz de cada um dos novos desenvolvimentos filosóficos e de teoria social alcançados por Habermas¹⁶. Por isso, elas – a economia política e a análise empírica presentes em 1962 – constituem não só uma matéria-prima fundamental e permanente para a mais sofisticada crítica do capitalismo a ser elaborada por Habermas; além disso, elas constituem também uma apresentação certa da compreensão de fundo que Habermas mantém, ao longo de seu percurso teórico inteiro, do próprio contexto social, isto é, do capitalismo “tardio”¹⁷.

¹⁶ No “Prefácio à nova edição (1990)” de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Habermas salienta que o quadro teórico encetado em 1962 passou, ulteriormente, por um processo reflexivo de complexificação teórica: “Desde o fim do regime de Adenauer [em 1963], mudou o contexto extracientífico do horizonte de experiências históricas, do qual também os trabalhos nas ciências sociais retiram suas perspectivas. Por fim, minha própria teoria mudou, embora menos em seus traços fundamentais do que no grau de sua complexidade” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 36).

¹⁷ Tanto que, num novo capítulo que acrescenta a *Teoria e Práxis* em sua quarta edição, de 1971 (nove anos após o aparecimento de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*), Habermas retoma o diagnóstico do capitalismo “tardio” elaborado na obra de 1962 e, assim, reafirma tal diagnóstico. Ver Habermas (2013 [1963], p. 351-356). Além disso, em 1990, ao discutir o significado do socialismo após a dissolução total do socialismo realmente existente na União Soviética e no Leste Europeu, Habermas corrobora o cerne do diagnóstico do capitalismo “tardio” de 1962, a saber, o entrelaçamento entre sociedade (economia) e Estado: “Tornando-se pragmáticos e

Como, então, Habermas compreende o capitalismo “tardio” em sua obra de 1962? É, acima de tudo, pela chave das relações entre Estado e sociedade, ou melhor, Estado e economia, que Habermas compreende tanto o capitalismo liberal e concorrencial como o capitalismo que, mais tarde, ele chamará de “tardio”. Enquanto o capitalismo oitocentista se constrói de acordo com o “modelo de uma progressiva separação entre Estado e sociedade”, modelo “derivado do desenvolvimento prototípico da Inglaterra”, o capitalismo novecentista se organiza de acordo com o modelo do “entrelaçamento entre Estado e economia”: na virada do século XIX para o XX, houve uma “superação factual da separação tendencial entre Estado e sociedade, por um lado, como ‘socialização neocorporativista do Estado’ e, por outro, como uma ‘estatização da sociedade’, a qual surge como consequência das políticas intervencionistas de um Estado cada vez mais ativo” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 51-52)¹⁸.

A socialização neocorporativista do Estado significa uma transbordante infiltração no Estado de interesses particulares agregados em influentes corporações das classes capitalista e trabalhadora, mas principalmente da classe capitalista. A penetração de interesses classistas no Estado é tanta que “os próprios poderes sociais adquirem competências de autoridade pública” – o que gera uma funcionalização classista do Estado tão forte e tão nítida que Habermas chega a defini-la como “uma espécie de ‘refeudalização’ da sociedade” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 328). “Refeudalização” da sociedade porque, assim como na ordem social feudal, os poderes sociais equivalem, rígida e sistematicamente, aos poderes públicos. Assim como os estamentos sociais superiores compuseram, na Idade Média europeia, uma classe sociopolítica dominante, encarnando os poderes públicos de modo corporativo e pessoal, as frações preponderantes das duas classes socioeconômicas, principalmente as da classe capitalista, formam, no capitalismo

desatrelando-se das teorias [do marxismo clássico], os partidos reformistas [social-democratas] obtiveram, depois da II Guerra Mundial, êxitos inquestionáveis na execução de um compromisso entre sociedade e Estado que penetrou nas estruturas da sociedade” (HABERMAS, 1991d [1990], p. 52).

¹⁸ A caracterização que, antes de Habermas, Friedrich Pollock fez do que ele chamou de “capitalismo estatal” também tinha como chave as relações entre Estado e economia. Diferentemente, porém, de Habermas, Pollock defendeu a primazia da política sobre a economia como o tipo de relação entre Estado e economia característico do capitalismo pós-liberal. Para Habermas, entretanto, o que distingue o capitalismo pós-liberal não é a esmagadora primazia econômica de um Estado agudamente intervencionista sobre uma economia de mercado escangalhada pela crise econômica mundial de 1929, mas uma relação bem mais dialética. Segundo Habermas, ao mesmo tempo que o escopo e a importância do intervencionismo econômico do Estado crescem no capitalismo pós-liberal, também cresce a influência de grupos de interesses socioeconômicos sobre o Estado, e, por conseguinte, a programação socioeconômica do Estado por tais grupos também cresce. Além disso, para Habermas, o capitalismo “tardio” se caracteriza não só por uma relação transformada entre Estado e economia, mas também, com a mesma importância, por novas configurações culturais e políticas. Ver, quanto à concepção de capitalismo estatal de Pollock, Pollock (1990); ver também Rugitsky (2013) e Rodriguez & Rugitsky (2013). Para a crítica de Pollock, ver Marramao (1975) e Postone & Brick (1976).

organizado, um grupamento (heterogêneo e ligado por negociações correntes e compromissos estabelecidos, bem como pela predisposição comum para fazer concessões recíprocas e atingir equilíbrios de interesses) que detém não somente protagonismo na esfera pública política, mas também uma sólida capacidade de condicionar quase totalmente o processo eleitoral, a criação legislativa do direito, a formulação governamental de prioridades públicas gerais e de políticas públicas específicas e até o exercício do poder administrativo do Estado. “Refeudalização”, de mais a mais, também é uma expressão que Habermas emprega para sublinhar que, mesmo que a classe trabalhadora tenha se tornado, de fato, um contundente poder social e obtido um largo acesso ao Estado, ela não realizou uma tomada revolucionária do aparelho estatal, muito menos um revolucionamento emancipatório da sociedade como um todo. Em lugar disso, os partidos representativos da classe trabalhadora que se tornaram parlamentarmente exitosos e centrais e os sindicatos trabalhistas que se solidificaram duradouramente como organizações de protesto, pressão e negociação se guiavam por uma orientação basilar não para a superação histórica do capitalismo, mas para o melhoramento das condições específicas de trabalho e das perspectivas gerais de vida da classe trabalhadora sob o capitalismo. Assim, as corporações mais influentes da classe trabalhadora se tornaram antes um contrapeso político das corporações da classe dos capitalistas na esfera pública política e no Estado que um movimento revolucionário.

Tal tendência do Estado a “uniformizar-se com os interesses da sociedade civil” nasce de “conflitos de interesses que não podem mais ser resolvidos unicamente no interior da esfera privada”, isto é, no interior dos mercados liberalizados, em relação aos quais o Estado mantinha uma distância rigorosa, limitando-se sistematicamente a assegurar as precondições sociais para que eles constituíssem o mecanismo principal do funcionamento autônomo da economia como um todo. Porém, na medida em que as contradições estruturais e as lacunas funcionais de uma economia de mercados liberalizados se evidenciaram concretamente sob a forma de frequentes e graves crises, a classe trabalhadora, atingida diretamente pelos efeitos colaterais de tais crises e despojada de proteções sociais mínimas, passou a perceber e ressoar, clara e veementemente, a instabilidade crônica e a destrutividade social do capitalismo liberal e concorrencial. Assim, a classe capitalista se viu crescentemente confrontada não só pelos tremendos abalos do capital provocados pelas disfuncionalidades entranhadas da economia de mercados liberalizados, mas também por um movimento operário revolucionário cada vez mais robusto, por um lado, e por renhidas e devastadoras disputas internacionais entre Estados imperialistas, por outro. Acabou prevalecendo historicamente, então, uma orientação básica compartilhada para a reconciliação

pragmática, incorporada numa coligação política social-democrática permanente entre as duas classes antagônicas, uma coligação selada no âmago do Estado. Foi no âmago do Estado, pois, que se consolidou “a mediação de impulsos que se originam diretamente da esfera da sociedade civil” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 328).

A tendência à socialização neocorporativista do Estado, no entanto, fez nascer “uma política ‘neomercantilista’”, quer dizer, uma “expansão da autoridade pública sobre o domínio privado”. Trata-se de um “novo intervencionismo” do Estado na economia, uma significativa intensificação das intervenções econômicas do Estado que, entretanto, não poderia meramente ressuscitar a extinta política mercantilista para reinstalar uma acachapante primazia do político sobre o econômico. Em lugar disso, o novo intervencionismo só “poderia limitar a autonomia das pessoas privadas sem afetar o caráter privado como tal de seu intercâmbio” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 328). Noutras palavras, o Estado passa a assumir e desempenhar novas e mais enfáticas funções econômicas, mas não para subverter nem derrubar a economia capitalista, e sim para possibilitar que a acumulação privada de capital e a dominação da classe burguesa se recompusessem e continuassem de modo mais estável. As relações capitalistas de produção, a saber, a apropriação privada dos meios de produção e a mercadorização do trabalho, não foram ameaçadas por um Estado que passava a funcionar economicamente como mais que um guarda noturno da ordem social capitalista, um Estado que se fortaleceu mormente para preservar tal ordem social através de um intervencionismo marginal numa economia de mercados cada vez mais enrijecidos por oligopólios e assolados por desequilíbrios e depressões. “Os processos de concentração e crise rasgam o véu da troca de equivalentes que encobria a estrutura antagônica da sociedade. Quanto mais ela se torna visível enquanto mero contexto de coerção, tanto mais urgente se torna a necessidade de um Estado forte” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 332).

“Estado forte” é, nesse contexto social, um Estado que se encarrega de novas funções econômicas que são imprescindíveis para a continuação do capitalismo enquanto tal, mas que, embora preservem o núcleo institucional da economia capitalista (suas relações de produção), suprimem o capitalismo liberal e concorrencial e, concomitantemente, dão forma concreta ao estabelecimento institucional do capitalismo estatalmente administrado e monopolista. Houve, pois, uma mudança funcional do Estado, o qual deixou de restringir-se liberalmente a “funções de manutenção da ordem” e ampliou-se organizadoramente, passando a compreender “funções de configuração”. O surgimento de um Estado keynesiano na primeira metade do século XX e a consolidação do Estado de bem-estar social após a Segunda Guerra Mundial tornaram nítido

que o Estado passou a incumbir-se de quatro novas funções econômicas socialmente decisivas: (1) a de “proteção, indenização e compensação dos grupos economicamente mais fracos”; (2) a função dúplice de evitar ou amenizar profundas mudanças sociais economicamente causadas ou, ao revés, apoiar e até dirigir tais mudanças sociais – Habermas fornece aqui o exemplo da “política para a classe média”; (3) a função de controle equilibrador do ciclo econômico inteiro – uma função econômica que assume a forma política da “política de conjuntura”; (4) a função de prover serviços públicos que absorvam os custos públicos acarretados pela produção e pelo consumo privados – uma função econômica que o Estado desempenha “seja confiando tarefas públicas a pessoas privadas, seja coordenando atividades econômicas privadas por meio de um planejamento estrutural, ou até se tornando um produtor e distribuidor ativo” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 336-338). Nenhuma dessas funções nem todas elas conjuntamente significam uma substituição completa ou maciça dos mercados pelo Estado como mecanismo principal da produção e da distribuição econômicas; e tampouco significam que as relações de produção do capitalismo são abolidas ou ameaçadas. Ao invés disso, o Estado é fortalecido em suas funções econômicas a fim de secundar marginalmente os mercados e assegurá-los firmemente como o mecanismo primordial que, supostamente de modo objetivo, apolítico e impessoal, como uma mão invisível, coordena o funcionamento inteiro da economia; e, além disso, a fim de reforçar e perpetuar a propriedade privada dos meios de produção.

O fortalecimento de um Estado capitalista, ou seja, da administração estatal marginal de uma economia capitalista entranhadamente disfuncional e socialmente nefanda, no entanto, também significa, além de um entrelaçamento funcional entre Estado e economia, uma ampla e profunda transformação institucional do direito estatal e da própria sociedade como um todo. No tocante ao direito estatal, ocorre uma borradora dos limites clássicos entre o direito privado e o direito público, bem como a emergência do chamado *direito social*. Já no tocante à ordem social capitalista como um todo, há uma *fusão entre as instituições políticas e as sociais*: mais precisamente, entre as instituições estatais e as instituições econômicas. O direito social, aliás, bem como a privatização do direito público e a publicização do direito privado são produtos e meios, ao mesmo tempo, da transformação institucional abrangente da sociedade. Em primeiro lugar, portanto, o aumento da funcionalização econômica do Estado provoca necessariamente e pressupõe logicamente uma reestruturação institucional da sociedade inteira – reestruturação que implica que, “em boa parte, as próprias instituições privadas assumem um caráter público”, isto é, implica que as “unidades econômicas privadas” ganham um “caráter quase político”, de

modo que a economia capitalista, sobretudo os oligopólios e as corporações classistas que nela se formam, se torna “uma esfera social repolitizada”. Isso se manifesta formalmente no direito estatal como um “rompimento do sistema do direito privado clássico”, rompimento que resulta da multiplicação de “condições e relações que não podem mais ser classificadas pelos institutos do direito privado nem pelos do público” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 339).

O rompimento do direito privado clássico quer dizer que se desvela e se torna patente e, porém, aceito aquilo que o direito privado oitocentista “ocultava” e fazia parecer uma relação privada entre proprietários/contratantes iguais, mas que sempre foi essencialmente “um poder quase público”, bem como “uma relação factual de subordinação” – a saber, a “separação entre os produtores e os meios de produção, a relação de classes que o capitalismo industrial formou plenamente no século XIX”. Assim, a apropriação privada dos meios de produção, a qual é “a instituição central do direito privado” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 340), perde sua cobertura ideológica, mas não perde seu arraigamento institucional. Antes, a instituição nuclear do direito privado é assumida como instituição socialmente contraditória – concretamente privatizada e, todavia, dotada de essência pública e preche de efeitos públicos. E as classes socioeconômicas, o direito estatal modificado e a estruturação alterada da sociedade como um todo passam a lidar – de modo consciente e expresso, com uma vontade política generalizada – com a propriedade privada dos meios de produção em sua condição social contraditória. O meio institucional para lidar com uma propriedade privada reconhecida e aceita como um poder público privatizado é um novo e crescente ramo do direito estatal, a saber, o direito social. O direito social se destina, acima de tudo, a regular e equilibrar factualmente as relações de poder econômico (ou seja, as relações de propriedade e contratuais) entre empregadores e trabalhadores, entre fornecedores e consumidores, entre locadores e locatários. Dessa maneira, os “direitos de propriedade serão limitados não só pelas já mencionadas intervenções de política econômica, mas também pelas garantias jurídicas que devem reparar materialmente, em situações sociais típicas, a igualdade formal de contrato”; além disso, “foi colocado sob fortes limitações” o pressuposto da “relação contratual clássica” que preconizava uma “plena independência na determinação das condições contratuais” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 341-342). Essa limitação incisiva da propriedade privada e da liberdade absoluta de contratação, no entanto, tem um lado reverso: o aumento do emprego da relação contratual, a qual é uma relação classicamente privada, entre o Estado e as pessoas privadas: “as autoridades, no exercício de suas tarefas concernentes ao Estado de bem-estar social, substituem amplamente a regulamentação jurídica pelo instrumento do contrato”.

Assim, o direito público, notadamente o direito administrativo, é privatizado. E a privatização do direito público corresponde ao aspecto formal de um processo social concreto cujo aspecto substancial é uma volumosa “transferência de tarefas da administração pública para empresas, entidades, corporações, gestores semioficiais do direito privado” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 343-344).

Essa transferência contratualmente mediada de tarefas públicas para empresas tem, é certo, a significação econômico-política de uma inaudita ampliação das oportunidades sociais (política e juridicamente asseguradas) para a mercadorização da vida social, para a extração de mais-valor do trabalho assalariado e para a apropriação de lucro pela classe capitalista. Porém, Habermas passa a focar a significação social mais abrangente da transformação institucional do direito estatal e da sociedade como um todo. Ele passa a focar os processos de profunda mudança pelos quais passam não só a autocompreensão cultural dos indivíduos e das famílias, mas também a formação da opinião pública e da vontade coletiva na esfera pública política. A família se torna ainda mais agudamente privada que no capitalismo liberal e concorrencial, uma vez que as pequenas empresas privadas das famílias burguesas são esmagadas por oligopólios; uma vez que a luta política da classe trabalhadora deixa de ser protagonizada pelas famílias de trabalhadores pessoalmente indignados e coletivamente mobilizados em associações ilegais ou semiclandestinas pouco enrijecidas, sendo arrebatada pelas federações nacionais de sindicatos; e uma vez que o Estado de bem-estar social passa a exercer funções econômicas marginalmente importantes que, antes, haviam sido exercidas principalmente pelas famílias, a saber, o suporte material de idosos, adoentados, acidentados e desempregados. Por conseguinte, os indivíduos, socializados primariamente nas famílias, adotam uma orientação cultural básica para o cultivo e o gozo de um nicho de intimidade e pessoalidade que não só lhes permite retrair-se do mundo desalmado, objetivado, das organizações formais do trabalho social e da administração estatal, mas também os mantém significativamente despolitizados, ou seja, precipuamente orientados para interesses corporativos particularistas em incrementos remuneratórios, em ampliações da capacidade aquisitiva individual e em melhorias em seu padrão doméstico individualizado de segurança e conforto materiais.

Já a esfera pública política se torna estruturalmente permeada por relações de poder e sofre uma mudança de função política. Em primeiro lugar, a esfera pública política passa a ser atravessada e dominada por “instituições que, surgidas a partir da esfera privada, tais como as federações [patronais, sindicais], ou a partir da esfera pública, tais como os partidos, conduzem

internamente, agora, o exercício e o equilíbrio do poder em cooperação com o aparato estatal”; ou seja, o público de cidadãos, isto é, de pessoas privadas que participam argumentativamente numa formação espontânea da opinião pública, é substituído pelas corporações de classe, bem como pelas organizações partidárias. Essa substituição é obtida e perpetuada através dos meios de comunicação de massa, os quais também “se autonomizaram” do público de cidadãos e são, agora, sistematicamente empregados pelas instituições corporativas e partidárias para “obter o consentimento ou, ao menos, a tolerância do público midiaticizado”. Obstruída por federações e partidos e manipulada por meios de comunicação de massa, a esfera pública política perde sua capacidade original de alimentar a criação democrática fundamentada do direito e de criticar a dominação política estabelecida, tornando-se, então, possibilitadora de uma dúplice dominação pseudodemocrática, ou seja, “uma dominação exercida por meio da dominação da opinião não pública” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 388). Desse modo, a esfera pública política se adapta integralmente a um circuito opressivo de circulação social do poder: um Estado socializado de modo capitalista e uma sociedade estatizada também de modo capitalista conseguem impor-se apoiando-se numa esfera pública acrítica, neutralizada por uma cultura de massa passivamente consumida sem cessar pelas pessoas privadas e por uma legitimação aclamativa angariada dos cidadãos de modo manipulador.

Em segundo lugar, essa reestruturação – que é uma lancinante degeneração – da esfera pública política implica que a esfera pública política também passa por uma refuncionalização opressiva: ela deixa de “racionalizar a dominação política” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 393). Em vez de formar a opinião pública mediante discussões espontaneamente estimuladas, cotidianamente difundidas e igualitariamente inclusivas, a esfera pública política da sociedade capitalista organizada ganha a função de propaganda: “Em comparação com a imprensa da era liberal, os meios de comunicação de massa, por um lado, alcançaram uma enorme abrangência e uma eficácia incomparável – com eles, a esfera pública se expandiu – e, por outro, foram cada vez mais deslocados dessa esfera para a velha esfera privada da circulação de mercadorias” (p. 407). Assim, “a esfera pública é monopolizada pela propaganda comercial”, transformando-se mesmo num “*medium* da propaganda”; a dominação econômica consegue, então, converter-se imediatamente em dominação política, já que “as pessoas privadas como proprietários privados passam a atuar imediatamente sobre as pessoas privadas como público” (p. 408). Isso gera uma desorganização da esfera pública política, pois ela passa a atrelar-se a interesses circunstanciais (em vez de a posicionamentos normativos consistentes) e, dependente da representação casual,

calculada e pressionadora desses interesses, “precisa ser produzida circunstancialmente e caso a caso” (p. 429).

É certo, pois, que a interpenetração funcional entre Estado e economia é o componente principal da compreensão do capitalismo organizado elaborada por Habermas em 1962 – o que torna a economia política o prisma primário a partir do qual Habermas interpreta o capitalismo transformado do século XX. A chave das relações entre Estado e sociedade, ou melhor, Estado e economia, é, em última análise, a chave das *relações de produção capitalistas consideradas em sua configuração concretamente assentada*, ou seja, em sua configuração economicamente estabelecida, politicamente instalada e juridicamente assegurada. Trata-se, pois, de considerar como a propriedade privada dos meios de produção e o trabalho assalariado, ainda que formem o durame constante das relações de produção características do modo de produção capitalista como tal, se moldam em determinada constelação histórica ou sofrem determinadas mudanças históricas. Assim, o cerne permanente das relações de produção capitalistas é considerado não simplesmente conceitualmente *in abstracto*, mas em suas conexões históricas, mais ou menos tensas, com o Estado em particular e com a sociedade como um todo. Isso corresponde a dizer que, ao compreender o capitalismo organizado com a chave das relações alteradas entre Estado e sociedade, Habermas está a considerar o capitalismo organizado, em primeiro lugar e acima de tudo, *como um específico regime de acumulação e dominação capitalistas*. A rigor, essa é uma compreensão tipicamente marxista do desenvolvimento histórico do capitalismo.

Inobstante, tal compreensão do capitalismo pós-liberal tem outro componente fulcral, ainda que ele dependa do (ou, ao menos, seja fortemente impactado pelo) desenvolvimento das relações entre aparelho estatal e economia de mercado: as novas configurações estruturais que a esfera privada, a esfera pública e as relações entre essas duas esferas adquirem concretamente na nova moldura institucional de uma democracia de massa. Para Habermas, as novas funções econômicas assumidas e empreendidas pelo Estado no capitalismo organizado e a elevação da determinação do poder estatal pelo poder socioeconômico não são completamente explicáveis apenas através de explanações econômico-políticas relacionadas a desenvolvimentos novos do processo geral de acumulação privada de capital e da luta de classes. A socialização do Estado (que é, sobretudo, uma privatização da agenda pública e das finalidades públicas, das políticas públicas e das capacidades organizatórias públicas) e a estatização da sociedade (que é, acima de tudo, uma gestão marginal socializadora de contradições estruturais, impasses funcionais e efeitos colaterais sociais do processo de acumulação privada de capital, processo ciclicamente

fraturado por crises de acumulação e de realização do capital) apenas podem concretizar-se em conexão estreita e indissolúvel com uma esfera privada e uma esfera pública que garantam uma motivação privada, uma lealdade eleitoral e uma legitimação social que sejam conciliáveis com as novas relações entre Estado e economia e favoráveis a uma continuação estável delas. Se as tendências novecentistas ao aumento da funcionalização econômica capitalista do Estado e ao aumento da burocratização da sociedade na gestão política da economia capitalista constituem o principal componente do capitalismo organizado, a esfera privada e a esfera pública, ligadas intimamente não só entre si, mas também à constelação prevalente das relações entre Estado e economia, sofrem modificações estruturalmente importantes que também compõem o cerne do capitalismo organizado. Assim, já em 1962, Habermas interpreta o capitalismo organizado não meramente pelo prisma prioritário da economia política, mas pelo prisma abrangente da teoria da sociedade, ainda que ele não ofereça, então, uma teoria social plenamente desenvolvida¹⁹. Melhor dito, para o Habermas de 1962, a economia política é, assim como fora para Karl Marx, o prisma teórico a partir do qual uma teoria da sociedade pode ser elaborada.

Surpreendentemente, em todo o caso, a explícita concepção embrionária da sociedade capitalista que Habermas mantém em 1962 corresponde, em seus traços substanciais gerais, à concepção plenamente desenvolvida dessa sociedade que Habermas defenderá em 1981. Em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e em *Teoria da Ação Comunicativa*, a ordem social do capitalismo organizado se compõe: de duas esferas de interações comunicativas linguísticas, a saber, a esfera privada e a esfera pública; de um complexo econômico-político de organizações formais, a saber, uma economia de mercados oligopolizados e um Estado administrativo com novas funções econômicas cruciais para sustentar aquela economia; e das relações tensas entre a esfera privada e a pública, de um lado, e o entrelaçamento funcional entre Estado e economia,

¹⁹ Denilson Luís Werle enfatiza o caráter teórico-social da abordagem de Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, observando, não obstante, que o tipo de teoria social presente nessa obra é o da crítica marxista da ideologia: “A investigação sobre a categoria esfera pública segue o modelo marxista da crítica imanente da ideologia e da dominação que, ao mesmo tempo, apresenta os potenciais de emancipação e mostra que a sociedade democrática burguesa contradiz as premissas essenciais de sua própria autocompreensão normativa – ou seja, cria os próprios obstáculos que impedem a realização desses potenciais. Para mostrar isso, o método de investigação entrelaça a economia, a cultura e a política a fim de explicitar a dinâmica da esfera pública como categoria central para entender a própria formação das sociedades modernas, explicando sua evolução, suas tensões internas e transformações, sem cair em algum tipo de reducionismo, seja ele materialista ou culturalista. O resultado é uma teoria crítica da sociedade que aponta para os potenciais e os limites da moderna forma de vida democrática” (WERLE, 2014, p. 16-17).

Assim, a teoria social esboçada em 1962 não é do mesmo tipo que a teoria social que Habermas elaborará em 1981: a teoria da ação comunicativa não será concebida por Habermas como crítica da ideologia; ao invés disso, ela romperá expressa e fundamentadamente com a crítica da ideologia.

de outro – tensas porque, de um lado, o Estado e a economia tendem a avançar sobre as esferas privada e pública, provocando nelas modificações deturpadoras, enquanto, de outro lado, essas esferas podem, em princípio, resistir ao avanço do Estado e da economia a partir de sua própria autocompreensão normativa, historicamente construída, bem como podem, em princípio, levar a uma modificação estrutural do complexo estatal-econômico.

Afora as enormes diferenças teóricas (em 1962, ainda não há, a rigor, a teoria da ação comunicativa), a diferença substantiva crucial entre ambas as obras é que, em 1962, Habermas, partindo da compreensão marxista tradicional da sociedade como uma totalidade material que se divide modernamente em duas classes econômicas antagônicas, politicamente conflituosas, sustenta a possibilidade de uma democratização radical da sociedade como um todo, inclusive da economia capitalista e do Estado burocrático. Em 1981, entretanto, ele rejeita, de todo, essa possibilidade e se adstringe a propugnar que a economia de mercado e a administração estatal podem ser democraticamente circunscritas aos contextos (os únicos apropriados para elas) da reprodução material da sociedade, a fim de permanecerem intactos os contextos da reprodução simbólica da sociedade, de modo que a esfera privada e a pública, então, não sejam expostas a deformações externas. De fato, para Habermas, em 1962, a autonomia dos cidadãos destituídos da propriedade privada dos meios de produção e, assim, economicamente dependentes exigiria que “o controle democrático se difundisse sobre o processo econômico como um todo”; além disso, “a ideia do Estado de bem-estar social deveria servir como alavanca para um reformismo democrático radical que mantivesse aberta pelo menos a passagem para um socialismo democrático” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 55). Em suma, em 1962, Habermas concebia a “evolução do Estado democrático e social de direito em direção à democracia socialista” (p. 67). Em 1981, no entanto, Habermas desnuda e põe em relevo “as fragilidades do modo de pensar hegeliano-marxista a partir de conceitos de totalidade” (p. 56), um modo de pensar preso a “um conceito – que, nesse ínterim, se tornou questionável – de sociedade e auto-organização social pensados como totalidades” (p. 67). Assim, em 1981, Habermas se põe a negar a possibilidade de uma democratização abrangente e integral da sociedade como uma idealização errônea de um pensamento metafísico que não se dá conta de que a sociedade moderna é profundamente diferenciada, quer dizer, atravessada pela cisão evolucionária entre mundo da vida e sistema. O sistema, encarregado da reprodução material da sociedade e diferenciado do mundo da vida para dar conta desse encargo com a máxima eficiência possível, possui um funcionamento autônomo, proporcionado pelo dinheiro e pelo poder burocrático, e não pelo

compartilhamento de normas e pela troca de razões. O sistema, pois, é avesso ao controle democrático completo de seu funcionamento, já que seu funcionamento só pode realizar-se através dos *media* de controle dinheiro e poder burocrático.

Neste momento, em todo o caso, interessa principalmente ressaltar que o diagnóstico do capitalismo organizado foi, em 1962, elaborado por Habermas preponderantemente pelos prismas da economia política marxiana e de uma análise empírica de desenvolvimentos sociais que não se apresentaram claramente durante o período oitocentista no qual Marx viveu. Ainda que, mais tarde, Habermas viesse a adotar definitivamente um conceito de sociedade moderna profundamente destoante do conceito de sociedade capitalista de Marx e viesse a compreender que os novos desenvolvimentos sociais que não foram testemunhados nem teorizados por Marx não podiam ser elucidados adequadamente pela economia política marxiana, o diagnóstico de 1962, ainda assim, manteve-se, em seus traços substanciais gerais, nas obras ulteriores. *Teoria da Ação Comunicativa*, sobretudo, herda integralmente o núcleo substantivo do diagnóstico de 1962, apesar das profundas diferenças teórico-sociais e filosóficas que tal obra tem em relação a *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Efetivamente, em 1981, Habermas “toma como base um modelo com dois subsistemas complementares que determinam os problemas um do outro [a saber, a economia de mercado e a administração estatal]”. Tal complementaridade funcional entre dois subsistemas significa que, “malgrado os problemas sistêmicos surjam de um padrão de encaminhamento do crescimento *econômico* que tende a entrar em crise, os desequilíbrios econômicos podem ser balanceados pela intervenção auxiliar do Estado nas lacunas funcionais do mercado”. Que o Estado complemente funcionalmente o mercado não significa, assim, que aquele desbancaria este: “Todavia, a substituição de funções do mercado por funções do Estado se encontra sob a restrição da soberania de investimento das empresas privadas, soberania que tem de ser fundamentalmente salvaguardada”. A reprodução material da sociedade se mantém, então, configurada capitalistamente, sem embargo do intervencionismo econômico do Estado: “O crescimento econômico teria de perder sua *dinâmica inerente* capitalista, e a economia teria de perder seu primado, caso o processo de produção fosse *controlado* pelo *medium* poder”. Em última análise, concretamente, a complementaridade funcional entre dois subsistemas tem “três dimensões centrais”, que são: a “*asseguração* militar e institucional-jurídica dos *pressupostos de existência* do modo de produção, a *influenciação da conjuntura* e, visando às condições de valorização do capital, a *política de infraestrutura*”. No desempenho dessas três funções vitais para a economia capitalista, “as intervenções estatais mantêm a forma *indireta* da manipulação

de condições marginais das decisões empresariais privadas e a forma *reativa* de estratégias de evitação ou compensação de efeitos colaterais” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 505-506).

Cinco anos antes de *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas não havia, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, alterado minimamente o diagnóstico do capitalismo “tardio” que ele, em íntima cooperação e sintonia com Claus Offe, já propusera três anos antes, em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*. Na obra de 1976, a principal realização teórica de Habermas foi um considerável desenvolvimento da teoria da evolução social que ele havia referido e introduzido na obra de 1973. No entanto, a obra de 1976 não apresenta qualquer inovação quanto aos componentes econômico-político e analítico-empírico do diagnóstico do capitalismo “tardio” contido na obra de 1973. Em 1976, Habermas reitera e, portanto, reafirma o novo esclarecimento econômico-político e analítico-empírico que ele já havia elaborado em 1973: o esclarecimento de que o Estado, na fase “tardia” do desenvolvimento capitalista, passa a desempenhar intensamente um quarteto de indispensáveis funções econômicas. É justamente nessa quádrupla funcionalidade econômica do Estado que consiste concretamente o aumentado intervencionismo marginal do Estado na economia capitalista de mercado, particularmente na Europa Ocidental e nos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial. Trata-se das funções de *constituição*, *complementação*, *substituição* e *compensação* da economia de mercado. As funções de constituição significam que o Estado realiza as “condições de existência” que têm de ser realizadas “para *constituir* o modo de produção e mantê-lo enquanto tal” (HABERMAS, 1973, p. 77); tais funções abrangem a criação e a imposição do direito privado, o combate a desenvolvimentos autodestrutivos da própria economia de mercado (por exemplo, jornadas de trabalho excessivas e cartelização), a realização de pré-condições da produção econômica (tais como o sistema escolar e o sistema de transporte), a promoção da competitividade internacional das empresas nacionais e a reprodução do próprio Estado (imprescindível para a constituição e a manutenção da economia de mercado) por meios militares e até paramilitares. Já as funções de complementação significam que o Estado satisfaz uma exigência fundamental do processo de acumulação privada de capital, a saber, “adaptações do sistema jurídico a formas novas de organização empresarial, de competição, de financiamento etc.”, adaptações que, porém, não podem interferir na dinâmica do próprio processo de acumulação privada de capital, de modo que “tanto o princípio de organização como a estrutura de classes permanecem intocados” (p. 77-78). As funções de substituição, todavia, atingem o princípio de organização da sociedade capitalista, já que elas significam que o Estado empreende ações que, “*em reação às fraquezas*

das forças propulsoras econômicas, possibilitam a continuação de um processo de acumulação não mais abandonado a sua própria dinâmica e, assim, criam novos fatos econômicos”; essas ações do Estado abrangem “a criação e o melhoramento de oportunidades de investimento” e “formas alteradas da produção de mais-valor” (p. 78). Por último, as funções de compensação significam que o Estado “*compensa* as consequências disfuncionais do processo de acumulação que podem gerar, no interior de frações específicas do capital ou em organizações trabalhistas e outros grupos organizáveis, *reações capazes de ser politicamente impostas e implementadas*” (p. 78)²⁰.

Em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, cinco anos antes, Habermas havia apontado “*duas tendências de desenvolvimento*” que, “desde o último quarto do século XIX, se tornam perceptíveis nos países capitalistas mais avançados”: a primeira dessas tendências é justamente “um crescimento do intervencionismo estatal que procura assegurar a estabilidade do sistema”, enquanto a segunda tendência é “uma interdependência crescente da pesquisa e da técnica que transformou a ciência na principal força produtiva”. Essas duas tendências (distintas, mas não dissociadas uma da outra, e sim complementares) “destroem aquela constelação entre o quadro institucional e os subsistemas de ação racional com respeito a fins que distingue o capitalismo em sua fase liberal” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 102-103). Assim, nessa obra de 1968, Habermas, de um lado, reafirma o diagnóstico do capitalismo organizado elaborado em 1962, mas, de outro, introduz nele um novo esclarecimento econômico-político e analítico-empírico: o esclarecimento de que o capitalismo organizado é não somente um capitalismo administrado pelo Estado, mas também um capitalismo no qual ciência e técnica alcançam um grau inaudito de desenvolvimento próprio, passam a ser implementadas massivamente no processo produtivo e passam a propulsionar sistematicamente o aumento da produtividade do trabalho humano, a ponto que elas, ciência e técnica, se tornam as principais forças produtivas. Por conseguinte, o diagnóstico habermasiano da mudança estrutural das esferas privada e pública no capitalismo organizado também é acrescido de um novo esclarecimento: o de que a cultura sofre um amplo e profundo processo de cientificização, com o predomínio das ciências empírico-analíticas e a

²⁰ Cabe notar que, em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, Habermas explica mais claramente algo que ele já havia tentado explicar em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, a saber: a profunda transformação das relações de produção na passagem do capitalismo liberal para o “tardio”. Se, na obra de 1962, Habermas emprega as figuras da socialização neocorporativista do Estado e da estatização da sociedade, ele, na obra de 1973, analisa a alteração da forma da produção de mais-valor, a estrutura quase-política de determinação dos salários, bem como a crescente concorrência entre as demandas políticas por valores de uso e as necessidades econômicas da realização do capital: ver Habermas (1973, p. 79-84).

priorização do interesse técnico e da racionalidade com respeito a fins; ao passo que a política tende a tornar-se crescentemente tecnocrática, à medida que as questões de autocompreensão histórica e de emancipação social são cada vez mais reduzidas a questões meramente técnicas, resolúveis somente pelo emprego eficiente de meios adequados e/ou pela escolha perspicaz de estratégias profícuas.

Mesmo três décadas depois, permanecem nitidamente em *Facticidade e Validade* os traços substanciais gerais do diagnóstico do capitalismo “tardio” elaborado em 1962, apesar de o regime capitalista de acumulação de capital e dominação de classe não ser mais, em 1992, o “tardio”, e sim o neoliberal. Também na obra de 1992, Habermas concebe uma “administração pública do tipo da ‘instituição estatal racional’ que se formou no começo da modernidade junto com o sistema europeu de Estados e que se desenvolveu em entrelaçamento funcional com um sistema econômico capitalista” (HABERMAS, 1994 [1992], p. 360). Além do mais, Habermas continua a conceber o capitalismo em 1992 como “um capitalismo organizado, dependente das realizações infraestruturais e do planejamento estrutural do Estado” (p. 485). Sem embargo da crise do Estado de bem-estar social por ele mesmo tão enfatizada, Habermas sustenta que não há, mesmo em pleno neoliberalismo, qualquer alternativa empiricamente disponível ao Estado de bem-estar social: o impasse essencial do neoliberalismo, aliás, reside precisamente em que “o capitalismo desenvolvido não pode viver sem o Estado de bem-estar social – como também não pode viver com mais uma ampliação dele” (HABERMAS, 2015a [1985b], p. 225). Como, pois, solucionar tamanho impasse? Segundo Habermas, o que seria necessário é que “o projeto do Estado de bem-estar social não fosse simplesmente sancionado ou interrompido, mas antes prosseguido numa etapa reflexiva mais elevada” (p. 232). Assim, compreende-se por que, em 1992, Habermas continua a referir-se a um capitalismo organizado. Para ele, é preciso construir uma forma reflexiva e emancipatória do Estado de bem-estar social que possa domesticar um capitalismo neoliberalmente asselvajado, manter a incolumidade do mundo da vida e propiciar uma esfera pública política democraticamente vibrante e influenciadora: o intento principal do próprio paradigma procedimental do direito proposto por Habermas reside em “domesticar o sistema econômico capitalista, quer dizer, ‘cercá-lo’ social e ecologicamente de modo que, ao mesmo tempo, o emprego de poder administrativo possa ser ‘domado’, isto é, possa ser, quanto à efetividade, treinado em formas contidas de controle indireto, além de, quanto à legitimação, reconectado ao poder comunicativo e imunizado contra o poder ilegítimo” (HABERMAS, 1994 [1992], p. 494).

Por último, cabe salientar que o diagnóstico do capitalismo “tardio” introduzido por Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* tem profundos e duradouros efeitos para a própria autocompreensão teórica habermasiana. Juntamente com o capitalismo, modifica-se, ao mesmo tempo e inevitavelmente, a teorização crítica do capitalismo. Essa modificação, sem dúvida, foi iniciada por Habermas na obra de 1962, mas ela será tematizada de modo explícito e prioritário apenas um ano mais tarde, em *Teoria e Práxis*, e sofrerá, em 1968, uma mudança ainda mais radical, uma mudança de paradigma. Já em 1962, de fato, Habermas faz a teorização crítica do capitalismo girar em torno não apenas da análise de classe, da crítica da ideologia e da crítica da economia política, mas também em torno das categorias de esfera privada e esfera pública – em torno da investigação de sua estruturação e de seu funcionamento, historicamente cambiantes em consonância com as transformações epocais da sociedade capitalista como um todo. Nisso, aliás, Habermas retoma o fio da meada de Horkheimer e Adorno em *Dialética do Esclarecimento*, enfatizando, assim como eles, a importância profunda das mudanças políticas e culturais do capitalismo “tardio” – com a diferença básica, repleta de consequências, de que, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, o conceito de razão não é o mesmo de Horkheimer e Adorno, um conceito cindido em razão objetiva (mítica, religiosa, metafísica, pré-capitalista) e razão subjetiva (instrumental, positivista, capitalista), mas o conceito de uma racionalidade intersubjetiva efetiva (embora só parcialmente) tanto na esfera privada como na esfera pública. Diferentemente, pois, de Horkheimer e Adorno, Habermas diagnostica no capitalismo “tardio” uma racionalidade outra, não completamente absorvida na facticidade da sociedade capitalista nem reduzida à lógica da astúcia autoconservadora, uma racionalidade que, mesmo manietada, se contorce, não verga, se opõe à reificação, não é abocanhada pela administração integral do mundo, senão que nutre persistentemente o ideal de uma democracia radical.

Em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, portanto, Habermas introduz, de maneira incipiente, mas significativa, uma transformação da teorização crítica do capitalismo, que passa a ter as tarefas centrais de teorizar: (a) a racionalidade comunicativa, bem como a racionalidade instrumental, além da relação complexa e tensa entre ambas; (b) as esferas sociais de interações e discussões nas quais são reproduzidas criticamente expressões e tradições culturais, opiniões e vontades políticas – as esferas privadas e públicas –, bem como a ligação indissolúvel entre ambas, além da relação densa e problemática delas com a economia e o Estado capitalistas; (c) o entrelaçamento funcional entre economia de mercado e Estado burocrático para a preservação das relações capitalistas de produção e sob o imperativo da acumulação privada ilimitada de

capital; (d) os desenvolvimentos concretos pelos quais passa a sociedade capitalista como um todo e que podem provocar mudanças epocais nas esferas privadas e públicas, na economia e no Estado.

Em 1963, não obstante, Habermas dá um passo além na transformação da teorização crítica do capitalismo. Agora, ele mira direto na relação entre teoria e práxis e, por conseguinte, na autocompreensão social da teoria: já no “Prefácio à Primeira Edição”, ele frisa que o núcleo do livro é composto de “estudos históricos preparatórios para uma investigação sistemática da relação entre teoria e práxis nas ciências sociais” (HABERMAS, 2013 [1963], p. 23). Depois, na “Introdução à Nova Edição” de 1971, ele esclarece que essas investigações “destinam-se a desenvolver uma teoria da sociedade projetada com um propósito prático e delimitar seu *status* diante de teorias de outra proveniência”. Noutras palavras, o tipo de teoria que Habermas tanto propugna como desempenha – a saber, o que “encontramos configurado pela primeira vez em Marx” – é: uma *teoria da sociedade* (inteira), e não de uma ou algumas esferas específicas da sociedade (a economia, a política ou a cultura), isoladamente consideradas; (b) com *propósito prático*, de orientação emancipatória indireta da ação e da mudança políticas (uma orientação bastante abstrata, falível e submetida à própria reflexão crítica dos cidadãos e dos movimentos sociais), e não apenas com propósito descritivo e/ou interpretativo, puramente teórico em todo caso; (c) distinto dos tipos tradicionais de teoria, preponderantes nas ciências e na filosofia. Esse tipo de teoria é, assim, *reflexivo*: reflete sobre seu próprio surgimento social e sua própria aplicação política; *esclarecedor*: investiga a práxis social da qual surge, a fim de elucidar sua estruturação e seu funcionamento, principalmente suas possibilidades emancipatórias e seus bloqueios repressivos; *transformador*: investiga a práxis política à qual se aplica, a fim de orientá-la indiretamente para a possível superação da coerção sistemática preponderante; e *crítica*: “renuncia à pretensão contemplativa de teorias construídas monologicamente e vê que também a filosofia existente até o momento, apesar de sua própria pretensão, arroga-se meramente um caráter contemplativo”. Em última análise, o tipo de teoria iniciado por Marx e assumido por Habermas, o materialismo histórico, é crítico porque “sua pretensão de validade só pode ser cumprida em processos bem-sucedidos de esclarecimento, ou seja, no discurso prático dos concernidos” (p. 25-27).

Em *Teoria e Práxis*, portanto, Habermas defende uma teoria social crítica que não poderia senão adotar: (a) um conceito de racionalidade não monológico, mas intersubjetivista; (b) um conceito de sociedade capitalista não petrificado, mas minimamente aberto a mudanças

estruturais e funcionais politicamente realizáveis, principalmente a mudanças emancipatórias, ainda que elas apenas sejam viáveis na medida em que possam passar por fendas institucionais bastante estreitas, pelo orifício de agulha que é a democracia de massa do capitalismo “tardio”; (c) um conceito de política nem convencional, nem instrumental (como no marxismo vulgar, que observa a política como mero epifenômeno da economia e o Estado como simples alavanca da dominação capitalista), nem negativista (como em Horkheimer desde o final dos anos 1930), senão que radicalmente democrático.

A reflexão de Habermas sobre a relação entre teoria e práxis será aprofundada cinco anos mais tarde, na obra *Conhecimento e Interesse*. Se Habermas, em 1963, punha em relevo um *propósito prático* da teoria social crítica, ele frisarà, em 1968, um *interesse emancipatório* como condutor do conhecimento elaborado não apenas pela psicanálise freudiana, mas também pela Teoria Crítica, projetada por Horkheimer em contraposição expressa à “teoria tradicional” e ao positivismo. Ao reconstruir, pois, a relação indissolúvel entre conhecimento psicanalítico e interesse emancipatório, Habermas, ao mesmo tempo, ratifica a notável tese de Horkheimer segundo a qual é precisamente o interesse na emancipação o que distingue fundamentalmente a Teoria Crítica da tradicional. Desse modo, “o que Habermas tenta realizar em *Conhecimento e Interesse* é, em grande medida, uma fundamentação da Teoria Crítica” (REPA, 2014, p. 17).

Nada obstante, como Habermas mesmo escreverá na “Introdução à Nova Edição” de 1971 de *Teoria e Práxis*, a relação entre teoria e práxis, especialmente “o aspecto empírico da relação entre ciência, política e opinião pública” (HABERMAS, 2013 [1963], p. 27), não pode ser adequadamente investigada e elucidada sem que sejam, em primeiro lugar, investigadas e elucidadas as questões centrais da *teoria do capitalismo “tardio”*. Escreve Habermas: “Todas essas investigações sobre as relações empíricas entre ciência, política e opinião pública nos sistemas sociais do capitalismo tardio permanecem insatisfatórias na medida em que ainda não foram oferecidas abordagens sérias sobre uma teoria do capitalismo tardio” (p. 33). Mesmo no “Prefácio” de *Conhecimento e Interesse*, aliás, Habermas frisa que “a crítica do conhecimento [temática capital dessa obra] só é possível como teoria da sociedade”; todavia, ele mesmo não elabora, em tal obra, uma teoria da sociedade, pois não se sentia em condições intelectuais de fazê-lo: “somente ao preço do diletantismo, eu poderia recorrer a uma teoria da sociedade à qual gostaria de obter acesso, primeiro, por meio de uma autorreflexão da ciência”. Assim, ele ressalta que a referida obra de 1968 “não pode, por isso, pretender mais do que o valor relativo de prolegômenos” (HABERMAS, 2014a [1968a], p. 23-24).

Ainda no ano de 1968, entretanto, Habermas publicará outra obra, a saber, *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, na qual ele já introduz o esboço de uma nova teoria da sociedade. Além dessa nova teoria da sociedade, apenas sugerida em *Conhecimento e Interesse*, Habermas acaba realizando também uma reviravolta paradigmática no interior do marxismo e da Teoria Crítica. Enquanto, nas obras de 1962 e 1963, ele ainda estava ligado ao paradigma metateórico de Marx e do marxismo ortodoxo, o paradigma do trabalho, ele terminará por desvencilhar-se de tal paradigma em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, introduzindo clara e marcantemente um novo paradigma que, subsequentemente, ele próprio se dedicará a desenvolver e a tornar teoricamente frutífero, a saber: o paradigma comunicativo.

2.2 UMA MUDANÇA DE PARADIGMA NA TEORIA CRÍTICA

É certo que *Mudança Estrutural da Esfera Pública* define os mais largos traços econômico-políticos e analítico-empíricos do diagnóstico habermasiano do capitalismo “tardio” considerado, de um lado, como novo regime capitalista de acumulação privada de capital e dominação de classe que se estabelece institucionalmente após a Segunda Guerra Mundial (a partir do decênio de 1950); e considerado, de outro lado, como nova constelação política e cultural. No entanto, é só a partir de *Técnica e Ciência como “Ideologia”* que tal diagnóstico começa a ser desenvolvido em sua profundidade filosófica e teórico-social de maneira prioritária e inteira²¹. Não era tarefa assumida como primordial pela obra de 1962 conceituar e explicar o capitalismo “tardio” nem como um estado descompensado de *racionalização social*, marcado por um funcionamento material que produz uma repressão sistemática das possibilidades emancipatórias imanentemente alojadas na estruturação simbólica da sociedade; nem como uma formação social *moderna* que, embora seja moderna, não esgota o quadro de possibilidades sociais aberto pelo nível moderno de aprendizagem tanto cognitiva como normativa, mas antes só aproveita o nível moderno de aprendizagem de modo seletivo e distorcivo, expandindo a dimensão cognitiva em detrimento da normativa, isto é, a preço da autonomia individual e coletiva. Essas duas formas de consideração do capitalismo “tardio” – a primeira, concernente ao estágio abstrato e ao estado concreto da racionalização social, é filosófica; e a última, relativa ao estágio moderno da evolução social e às formações sociais modernas concretas, é teórico-social – não são, de maneira alguma, os prismas principais

²¹ Sobre essa obra de 1968, ver Celikates & Jaeggi (2017).

a partir dos quais Habermas analisa e critica o capitalismo “tardio” em 1962. Em vez disso, os esforços predominantes de Habermas, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, se concentram, quanto ao capitalismo “tardio”, na economia política e na análise empírica.

Os esforços empregados por Habermas para analisar criticamente o capitalismo pós-liberal e pós-concorrencial só convergirão predominantemente à filosofia e à teoria social seis anos depois, quando ele publica uma coletânea de ensaios cujo título já anuncia uma guinada não substancial, mas formal, quer dizer, não de temas, mas de formas de consideração de uma mesma problemática central, o capitalismo “tardio”. *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, por um lado, é um título que indica de saída uma preocupação primordial com a função social que a técnica e a ciência desempenham numa sociedade racionalizada num grau tão elevado que a ideologia como falsa consciência se torna implausível, tendendo a ser plenamente substituída, em seu papel definidor de mediação cultural da dominação social, justamente pelas esferas de saber reputadas como as mais racionalizadas e mais comprometidas com a verdade, a saber, a técnica e a ciência²². *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, por outro lado, é um título que subentende a decisiva importância teórica que Habermas passa a dar à necessidade de esclarecer os estágios abstratos sob os quais podem ocorrer os processos concretos de racionalização social; e esclarecer a pressuposição de que a modernidade representa a época em que se alcança o estágio superior da racionalização social – afinal de contas, Habermas precisa substanciar sua consideração da sociedade da tecnificação e da cientificização como uma sociedade altamente racionalizada e na qual não apenas a religião, mas também a própria ideologia, se tornam incapazes de prover à dominação social uma sustentação cultural ampla, generalizada²³. O que

²² Essa é uma problemática que Habermas aborda numa discussão explícita com Marcuse. Embora Habermas discorde profundamente de Marcuse quanto à *elaboração teórica* da problemática, aquele concorda plenamente com este quanto à *formulação heurística* da problemática. Essa formulação inicial é a seguinte: “nas sociedades capitalistas industriais desenvolvidas, a dominação tende a perder seu caráter de exploração e opressão e tornar-se ‘racional’, sem que desapareça, por isso, a dominação política [...]. A racionalidade da dominação se mede pela manutenção de um sistema que permite ter o aumento das forças produtivas atrelado ao desenvolvimento técnico-científico como fundamento de sua legitimidade” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 77-78).

²³ Habermas, seguindo a formulação inicial de Marcuse, compreende que, nas sociedades capitalistas altamente industrializadas, a dominação política permanece e até se intensifica, “embora o estágio das forças produtivas indique a potencialidade” de uma diminuição considerável da dominação política. Assim, surge um paradoxo social, a saber: “O crescimento das forças produtivas institucionalizado com o desenvolvimento técnico e científico extrapola todas as proporções históricas”; porém, em vez de eliminar a “repressão objetivamente supérflua”, “é [do crescimento inaudito das forças produtivas propulsionado pela técnica e pela ciência] que o quadro institucional retira sua oportunidade de legitimação” para conservar as relações capitalistas de produção, as quais são relações de dominação classista. Em última análise, “a ‘racionalidade’, no sentido empregado por Max Weber, mostra aqui sua dupla face: ela é não só um parâmetro crítico para o estágio de desenvolvimento das forças produtivas, permitindo desmascarar a repressão objetivamente supérflua das relações de produção

cumprir, então, notar é que a preocupação com a função “ideológica” que passa a ser desempenhada pela técnica e pela ciência no capitalismo “tardio” tem um caráter eminentemente filosófico, pois a principal problemática associada a tal preocupação é: Como um altíssimo nível de racionalização social e formas de saber frequentemente vistas como o auge da racionalidade e o epítome da busca da verdade são compatíveis com a dominação social, isto é, reforçam culturalmente o capitalismo “tardio”? Como pode a racionalização social levar a um paradoxo social em que justamente o estágio mais racionalizado da sociedade é também o da dominação social mais racional? Como pode a racionalidade ser tão ambígua, a ponto de tornar-se, sob a forma da técnica e da ciência, equivalente funcional da ideologia? Em última análise, a problemática é: Que é racionalização social? E em que consiste a racionalidade? Trata-se, assim, de uma problemática que só pode ser tratada adequadamente por uma teoria da racionalização social e da racionalidade, ou seja, por uma teoria filosófica. Tal teoria filosófica, inobstante, tem de ser elaborada em estreita conexão com uma teoria social que dê conta de uma problemática distinta, mas inseparável da anterior: trata-se da incontornável necessidade de esclarecer a evolução social e a modernidade como seu estágio superior.

Técnica e Ciência como “Ideologia”, entretanto, não se exaure em seu título: seu teor filosófico e teórico-social é bem mais rico e complexo do que é possível vislumbrar através da abertura de um título. Como, pois, Habermas analisa e critica o capitalismo “tardio” em 1968, ao considerá-lo, desde o princípio, como um estado paradoxal da racionalização social e como uma formação social moderna que prejudica sistematicamente a efetivação adequada da dimensão normativa da própria modernidade? A primeira (introduzida já no primeiro ensaio), mais abrangente e mais profunda mudança que Habermas efetua em sua crítica do capitalismo “tardio” no bojo de *Técnica e Ciência como “Ideologia”* corresponde a uma genuína *mudança de paradigma*: recorrendo ao jovem Hegel, Habermas passa, em primeiro lugar, a propor uma distinção forte entre trabalho e interação como categorias diversas da ação e da racionalidade; e passa, em segundo lugar, a defender a igual primazia social do trabalho e da interação, isto é,

historicamente atrasadas, mas também, ao mesmo tempo, o parâmetro apologético por meio do qual essas mesmas relações de produção podem ser justificadas como um quadro institucional funcionalmente necessário” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 78-79). O que Habermas se propõe, então, a elucidar é a seguinte percepção de Marcuse: “A ‘racionalização’ de Max Weber não é só um processo de transformação das estruturas sociais de longo prazo, mas também, ao mesmo tempo, uma ‘racionalização’ no sentido de Freud: ela oculta seu motivo verdadeiro, a manutenção objetiva de uma dominação historicamente caduca por meio da invocação de imperativos técnicos” (p. 80).

que ambos possuem importância central para a constituição, a configuração e a transformação das formações sociais e, como consequência, para uma perspectiva imanente da emancipação humana em geral. Ao distinguir entre trabalho e interação tanto formal como substancialmente²⁴ e ao elevar a interação a um estatuto categorial e a uma posição concreta (estrutural e institucional) tão teórica e socialmente decisivos quanto os que atribui ao trabalho, Habermas rompe, de fato, com o paradigma do trabalho, predominante na Teoria Crítica anterior, e inicia um novo paradigma, o da ação comunicativa²⁵.

A significância da reviravolta paradigmática de Habermas pode ser demarcada num contraste com a teorização iniciada por Horkheimer a partir de sua abdicação do materialismo interdisciplinar dos anos 1930 em favor duma crítica radical da razão baseada numa filosofia negativista da história²⁶. Por um lado, segundo Horkheimer, “a linguagem foi reduzida a outra ferramenta no gigantesco aparato de produção na sociedade moderna”, quer dizer, foi reduzida a mais um instrumento “para calcular, de modo óbvio, probabilidades tecnicamente relevantes ou para outros propósitos práticos” (HORKHEIMER, 2015, p. 30). Por outro lado, Habermas defende a “semitranscendência de uma linguagem que, ainda que possamos empregá-la como um meio da comunicação, não está a nosso dispor: nós nos movemos incessantemente em seu *medium* e jamais podemos, performativamente – enquanto falamos –, deslocá-la inteiramente para o âmbito dos objetos” (HABERMAS, 1996d, p. 87). Consoante Horkheimer, a linguagem foi absorvida pela “razão subjetiva”, a qual, além de ser essencialmente formal e instrumental, foi “completamente mobilizada pelo processo social” (HORKHEIMER, 2015, p. 29); logo “a linguagem é considerada uma mera ferramenta tanto para o armazenamento e a comunicação dos elementos intelectuais da produção como para dirigir as massas” (HORKHEIMER, 2015,

²⁴ A distinção entre trabalho e interação é não só uma distinção entre tipos formalmente distintos de ação e de racionalidade. Ela é também uma distinção entre projetos substancialmente distintos de existência: trabalho e interação, para Habermas, também são categorias antropológicas, isto é, “projetos da espécie humana em seu conjunto, e não de uma época, de uma classe, de uma situação em si mesma superável” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 85).

²⁵ Seyla Benhabib chega a dizer que, tendo em conta “a primazia histórica e epistemológica do trabalho como modelo de atividade”, uma primazia que é assumida igualmente por Hegel, Marx, Horkheimer e Adorno, “a contribuição de Jürgen Habermas é ter iniciado, na Teoria Crítica, a virada que leva do trabalho como modelo de atividade à ação comunicativa. Para ele, a autonomia significa a competência comunicativa de examinar e justificar as razões de nossas ações a partir de um ponto de vista universalista; e, além disso, a possibilidade de agir de acordo com razões assim examinadas e justificadas” (BENHABIB, 1986, p. xi).

A literatura secundária sobre a virada paradigmática efetuada por Habermas é bastante desenvolvida. Ver, por exemplo, Baynes (2008), Bohman (1997), Brunkhorst (1983), Melo (2007), Melo (2013) Melo (2016), White (2008).

²⁶ O sentido geral da filosofia negativista da história e da crítica radical da razão de Horkheimer é expresso lapidarmente por ele próprio: “A esperança de que o horror terreno não detenha a última palavra é, sem dúvida, um desejo não científico” (HORKHEIMER, 2016, p. 26).

p. 31). Habermas, por seu turno, sustenta que a linguagem é neutra em relação à racionalidade: “A força de abertura do mundo que a linguagem tem não é nem racional nem irracional; como condição possibilitadora do comportamento racional, ela mesma é arracional” (HABERMAS, 1996d, p. 88); e, a despeito da natureza arracional da linguagem, a racionalidade se ancora na linguagem: “Nem as racionalidades epistêmica e teleológica têm uma natureza pré-linguística, nem a racionalidade comunicativa pode ser equiparada à racionalidade em geral, corporificada na linguagem” (HABERMAS, 1996d, p. 67). Portanto, a concepção que Horkheimer apresenta da linguagem se diferencia da de Habermas em dois aspectos fundamentais: (a) de acordo com Horkheimer, a linguagem foi engolida pelo capitalismo e reduzida a uma função instrumental em favor do modo de produção predominante, ao passo que, para Habermas, a linguagem não pode ser completamente manipulada, coisificada, funcionalizada, de maneira que ela não pode sucumbir totalmente ao capitalismo; (b) segundo Horkheimer, a linguagem foi arrastada pela vitória histórica, consumada na era industrial do capitalismo liberal, da razão subjetiva sobre a razão objetiva, enquanto, para Habermas, a linguagem é logicamente anterior à racionalidade, além de ser o solo no qual se radica a racionalidade, de maneira que a linguagem não pode ser tragada pela predominância das racionalidades epistêmica e teleológica sobre a racionalidade comunicativa na modernidade capitalista²⁷.

Diferentemente de sua concepção da linguagem como uma simples ferramenta útil ao modo de produção capitalista²⁸, Horkheimer adota uma concepção de trabalho como a atividade social decisiva, central (não obstante mercadorizada, reificada), sob o capitalismo: “O trabalho produtivo, manual ou intelectual, tornou-se respeitável – e, na verdade, a única forma aceitável de dispendir a vida –, e qualquer ocupação, a busca por qualquer fim que posteriormente traga algum rendimento, é chamada de produtiva” (HORKHEIMER, 2015, p. 50). Como, no fundo,

²⁷ Traduzindo esse resumo na visão de Habermas, pode-se constatar que “Horkheimer se tornou um filósofo da história excessivamente negativista, um crítico da razão excessivamente radical, para ainda poder descobrir um lampejo de razão na ação comunicativa cotidiana” (HABERMAS, 2015b [1991], p. 164-165).

²⁸ Ainda mais enfaticamente, Horkheimer, numa de suas anotações de 1953-1955, registra: “a linguagem está morta porque o indivíduo que fala a outro não tem mais, enquanto indivíduo, enquanto, digamos, sujeito pensante, nada a dizer – [...] ou seja, ele jaz impotente, não pode realizar nada, nada sucede em decorrência de sua palavra. [...] O falar está ultrapassado. Decerto, também o fazer, na medida em que ele se encontrava relacionado ao falar”. Esse diagnóstico lúgubre da liquidação da linguagem baseia-se na constatação da impotência política dos cidadãos (“o diálogo entre dois cidadãos não produz qualquer cadeia de causas e efeitos no mundo, ao contrário de outrora, quando, [do confronto] de argumento e contra-argumento, [...] o novo advinha”); e na constatação do poderio da cultura de massa (“a palavra é instrumento de condução da sociedade de massas por míseros líderes [*Führergestalten*], o martelo hipnótico que eles empregam para, das bocas dos aparelhos de rádio e na solidão das prisões preventivas, juntamente com outros métodos de tortura, compelir à obediência”) (HORKHEIMER, 1991, p. 212-213).

para “a sociedade do século XX”, “o sentido só pode ser encontrado de uma forma – servindo a um propósito”; quer dizer, como, “na visão da razão formalizada, uma atividade só é razoável quando serve a outro propósito, por exemplo, a saúde ou o relaxamento, que ajudam a repor as energias para o trabalho” (HORKHEIMER, 2015, p. 46-47); então, é o trabalho produtivo que fornece o modelo generalizado, predominante, de atividade social na sociedade capitalista.

Já em seu célebre ensaio de 1937, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, Horkheimer enfatizava:

Na verdade, a vida da sociedade resulta do trabalho total dos diferentes ramos da produção; e, embora a divisão do trabalho sob o modo de produção capitalista só funcione mal, seus ramos, inclusive a ciência, não podem ser vistos como autônomos e independentes. Eles são especializações do modo pelo qual a sociedade lida com a natureza e se conserva em sua forma dada. Eles são momentos do processo social de produção, ainda que sejam pouco ou nada produtivos em sentido próprio (HORKHEIMER, 1968b, p. 146).

Além do mais, para Horkheimer, é no trabalho que reside a matriz da emancipação social: “Os pontos de vista que a Teoria Crítica depreende da análise histórica como objetivos da atividade humana são imanentes ao trabalho humano, sem se encontrarem manifestos em forma correta para os indivíduos e o espírito público” (HORKHEIMER, 1968b, p. 162). Na verdade, dado que Horkheimer considera o trabalho como o modelo único, maciçamente dominante, de atividade social, ele não poderia encontrar senão no trabalho a possibilidade de uma sociedade racional, conscientemente organizada para permitir a liberdade individual; mais ainda, é apenas no trabalho que Horkheimer pode encontrar a matriz de uma organização racional da sociedade e da verdadeira liberdade do indivíduo. Tanto que, junto com Adorno, dez anos depois, ele frisarà que o indivíduo excluído do trabalho é um indivíduo mutilado, e a sociedade baseada na exclusão do trabalho (ou melhor, a sociedade baseada numa divisão do trabalho segundo a separação entre, de um lado, o mando e a fruição do trabalho e, de outro, a obediência e o trabalho alienado, reduzido a meio de autoconservação e impermeável à felicidade) é uma sociedade sistematicamente mutiladora: “Na situação dada, estar excluído do trabalho também significa mutilação, tanto para os desempregados como para os que estão no polo social oposto. Os chefes, que não precisam mais se ocupar da vida, não têm mais outra experiência dela senão como substrato e deixam-se empedernir integralmente no eu que comanda” (ADORNO, HORKHEIMER, 2014, p. 40).

Habermas, por outro lado, apresenta uma compreensão bastante diferente do trabalho, compreensão conforme a qual o trabalho não é o modelo acachapante de ação social (nem na

formação social capitalista, nem na modernidade em geral) e tampouco é o modelo exclusivo, absoluto, de ordem social, muito menos é a fonte única (represada, porém, no capitalismo) dos potenciais emancipatórios realmente existentes. Ele introduz essa compreensão em “Trabalho e Interação” (o primeiro dos ensaios de *Técnica e Ciência como “Ideologia”*) sob a forma de uma tese interpretativa do Hegel de Jena conforme a qual: “não é o espírito que, no movimento absoluto de reflexão sobre si mesmo, manifesta-se também, entre outras coisas, na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas é unicamente a relação dialética de simbolização linguística, de trabalho e de interação que determina o conceito de espírito” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 36). Nenhuma dessas três categorias poderia ser subalternada, substituída ou suprimida por nenhuma das outras: “o espírito é uma organização de meios cooriginários” (p. 50), ou seja, de três dialéticas igualmente fundamentais e fundamentalmente interconectadas, a saber, dialética da representação linguística, dialética do trabalho e dialética da luta por reconhecimento.

Como Hegel, todavia, reduz a linguagem a sua função de representação, omitindo-lhe a função de comunicação, Habermas focaliza a relação entre trabalho e interação. Ele ressalta, então, que “as normas sob as quais as ações complementares são institucionalizadas e ganham durabilidade no âmbito de tradições culturais mostram-se independentes da ação instrumental”; além disso, Habermas ressalta que as regras técnicas do emprego de instrumentos de trabalho “não possuem nada em comum com as regras comunicativas da interação”; logo “não podemos nem reduzir a interação ao trabalho, nem derivar o trabalho da interação” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 60). No entanto, que trabalho e interação sejam categorias autônomas não significa que não tenham relações entre si e sejam estanques, senão que “Hegel estabelece uma conexão entre os *processos de trabalho* e as *normas jurídicas*”, conexão que se torna evidente na relação de propriedade: “A posse como substrato do reconhecimento jurídico resulta dos processos de trabalho. Assim, no produto reconhecido do trabalho, acham-se vinculadas a ação instrumental e a interação” (p. 61). E Habermas nota que, “sem nenhum conhecimento dos manuscritos de Jena, Marx redescobre na dialética entre forças produtivas e relações de produção esse vínculo entre trabalho e interação” (p. 72). Para Habermas, porém, Marx acaba reduzindo a interação ao trabalho, a ação comunicativa à ação instrumental: “tudo é dissolvido no automovimento da produção” (p. 73). O que, então, Habermas, em última análise, pretende é dar um passo atrás: do paradigma produtivista de Marx para o Hegel de Jena, mas não para ficar preso na filosofia da consciência nomeadora, astuta e reconhecida, senão que para, reconstruindo-a fundamente, dar um grande pulo adiante, procedendo à construção de um paradigma comunicativo que seja

capaz de preservar a intuição hegeliana de que “não existe uma conexão evolutiva automática entre o trabalho e a interação” (p. 74), mas também seja capaz de esclarecer adequadamente a linguagem, dando centralidade a sua função comunicativa, a sua dimensão pragmático-formal.

O que implica, então, essa mudança de paradigma (do trabalho para a comunicação) para a crítica do capitalismo? As implicações são múltiplas e profundas, compreendendo:

(a) Uma *rejeição forte da hipótese da administração total*, hipótese segundo a qual a razão instrumental permearia a sociedade inteira, provocando a centralização monopolista e a planificação estatal da economia, o enrijecimento burocrático e a condução tecnocrática da política, a massificação padronizadora e a funcionalização conformista da cultura, a assolação da espontaneidade e da autorrealização do indivíduo. Horkheimer (2015, p. 115) põe em foco a “completa transformação do mundo num mundo de meios, e não de fins”. Já Adorno (2003, p. 117) nota que todas as necessidades humanas foram concretamente funcionalizadas para o aparato produtivo, ao invés de “o aparato produtivo ser funcionalizado para as necessidades humanas”, concluindo disso que “as pessoas se encontram, agora, totalmente controladas”. Juntos, Adorno e Horkheimer (2014, p. 9-10) ratificaram o diagnóstico do mundo totalmente administrado em 1969, na abertura da nova edição alemã de *Dialética do Esclarecimento*: “O desenvolvimento [...] em direção à integração total está suspenso, mas não interrompido; ele ameaça completar-se através de ditaduras e guerras. O prognóstico da correlata conversão do esclarecimento no positivismo, o mito dos fatos, a identidade, por fim, entre a inteligência e a hostilidade ao espírito, encontrou uma confirmação avassaladora”. A absolutização social da razão instrumental é tão acachapante que “a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal que serve para a fabricação de todos os demais instrumentos. Rigidamente funcionalizada, ela é tão fatal quanto a manipulação calculada com exatidão na produção material, cujos resultados para os seres humanos escapam a todo cálculo” (p. 37). Ressoando essas palavras de Horkheimer e Adorno, Marcuse (1972a, p. 1) diagnostica a difusão mundial de uma impiedosa contrarrevolução capitalista a partir da superpotência estadunidense: “O mundo ocidental atingiu um novo estágio de desenvolvimento: agora, a defesa do sistema capitalista requer a organização da contrarrevolução nacional e internacionalmente. Em suas manifestações extremas, ela pratica os horrores do regime nazista”. Esses horrores se atualizaram nos “amplos massacres na Indochina, na Indonésia, no Congo, na Nigéria, no Paquistão e no Sudão”; na “cruel perseguição [que] predomina nos países latino-americanos sob ditaduras fascistas e

militares”; na tortura como “instrumento normal de ‘interrogação’ em todo o mundo”; no reavivamento da “agonia de guerras religiosas”; no “constante fluxo de armas dos países ricos para os pobres”; nos vários assassinatos de estudantes resistentes e militantes negros. Noutras palavras, Marcuse diagnostica uma “reorganização global e neoimperialista do capitalismo” que implica que “o estágio mais elevado do desenvolvimento capitalista corresponde, nos países capitalistas avançados, a um caimento do potencial revolucionário” (p. 4), o que, por sua vez, condiz com a “tendência dominante do capitalismo monopolista: organizar a sociedade *inteira* em seu interesse e segundo sua imagem” (p. 11). Contudo, de acordo com Habermas, a hipótese da administração total perde completa e definitivamente sua sustentabilidade filosófica e sua plausibilidade teórico-social quando é levada a sério a radical e ineliminável importância da comunicação linguística, da ação comunicativa e da racionalidade comunicativa para a reprodução simbólica, a estruturação institucional concreta e as possibilidades de transformação estrutural da sociedade como um todo;

(b) Uma *transformação radical da tese da reificação*, que, para Horkheimer, Adorno e Marcuse, significaria um processo social primordial e abrangente na sociedade pós-liberal. Horkheimer (2015, p. 193-194) anota: “Se quisermos falar de uma doença afetando a razão, essa doença deveria ser entendida não como algo que assolou a razão em algum momento histórico específico, mas como inseparável da natureza da razão na civilização como até agora a conhecemos”. Como é a própria natureza da razão que é inerentemente patológica, “a loucura coletiva que se alastra hoje dos campos de concentração até as reações aparentemente mais inofensivas da cultura de massa já estava presente em germe na objetivação primitiva, na contemplação calculista, pelo primeiro homem, do mundo como uma presa”. Ele ressalta, pois, o arraigamento e a permanência da doença que acomete a razão: “Logo o transtorno da razão vai muito além das óbvias deformações que a caracterizam no presente”. Em fina sintonia, Adorno e Horkheimer (2014, p. 13) escrevem: “a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, [...] o próprio conceito desse pensamento, assim como as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais ele está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar em toda parte”. Assim, “a tendência não só ideal, mas também prática, à autodestruição caracteriza a racionalidade desde o início e, de modo nenhum, apenas a fase em que essa tendência se evidencia sem disfarces” (p. 15). O esclarecimento é, pois, um processo autodestrutivo: recai na mitologia e regride à ideologia. Em última análise, “poder e conhecimento são sinônimos” (p. 18), e “o esclarecimento é

totalitário” (p. 19), pois “a essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os seres humanos sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu” (p. 38). Segundo Habermas, porém, a reificação não chega a ser um processo social primordial e abrangente no capitalismo organizado tecnocraticamente pelo Estado porque a sociedade não pode ser reduzida, de todo, aos subsistemas de ação racional com respeito a fins (à economia e ao Estado capitalistas), mas antes abrange, além desses subsistemas, um quadro institucional cuja reprodução, cuja constituição e cujas tendências de desenvolvimento só são concretamente proporcionadas pela comunicação linguística, pela ação comunicativa e pela racionalidade comunicativa. Assim, como a sociedade não equivale a um sistema total de ações instrumentais e ações estratégicas, de trabalho, dominação de classe e controle tecnocrático, a reificação também não equivale a um processo social congênito à própria sociedade e espreado por toda ela;

(c) Uma *objeção importante à crítica da ideologia*, que, em Horkheimer, Adorno e Marcuse, se destinava a desmascarar os ideais centrais que ocultariam e respaldariam a dominação social. Horkheimer (2015) se refere: ao “princípio abstrato do autointeresse” como “o núcleo da ideologia oficial do liberalismo” (p. 28); à ascensão da razão subjetiva como favorável “à manipulação ideológica e à propagação das mais gritantes mentiras” (p. 32); à razão subjetiva como fornecedora da “ideologia tanto para o lucro e a reação [...] como para o progresso e a revolução” (p. 33); a “ideologias autoritárias” (p. 72); a “ideologias oficiais, progressistas ou reacionárias” (p. 98); à “ideologia moderna” como caracterizada por “absolutos vagos, tais como as ideias de progresso, sucesso, felicidade e experiência” (p. 122); à tendência que “as ideias dos trabalhadores” têm de serem “moldadas pela ideologia empresarial de seus líderes” (p. 164-165)²⁹. O próprio ideal de uma prosperidade transbordante é, segundo Adorno e Horkheimer (2014, p. 14-15), uma ideologia no capitalismo estatal: “Nas condições atuais, os próprios bens da fortuna convertem-se em elementos do infortúnio”, ou seja, não só levam a “uma liquidação estúpida da metafísica”, o que “ainda seria indiferente”, mas também (e muito mais importante) eles próprios se tornam, “no interior do todo social, a metafísica, a cortina ideológica atrás da qual se concentra a desgraça real”, o que “não é indiferente”. Essa desgraça real consiste em que “o aumento da produtividade econômica, que, por um lado, produz as

²⁹ Na coleção de aforismos publicada em 1934, Horkheimer esboça finos exercícios de crítica da ideologia, mostrando o caráter ideológico de platitudes cotidianas da sociedade capitalista, tais como: “Tempo É Dinheiro” (HORKHEIMER, 1978, p. 22-23), “Justo Destino” (p. 26-27), “Regras do Jogo” (p. 33-34), “Todos Têm de Morrer” (p. 38-39).

condições para um mundo mais justo, confere, por outro lado, ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população”. Assim, “o indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos. [...] Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele. Numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentam com a quantidade de bens a ela destinados”. Além disso, Adorno e Horkheimer (2014, p. 53) adotam uma explicação histórica das ideologias capitalistas como reformulações atualizadoras de ideologias pré-capitalistas: “as ideologias mais recentes são apenas reprises das mais antigas, estendendo-se tanto mais aquém das ideologias anteriormente conhecidas quanto mais o desenvolvimento da sociedade de classes desmente as ideologias anteriormente sancionadas”. Já Marcuse dedicou inteiramente sua célebre obra *O Homem Unidimensional* a investigar a ideologia do capitalismo industrial avançado, “a contraparte ideológica do próprio processo material pelo qual a sociedade industrial silencia e reconcilia a oposição”. De acordo com ele, a ideologia é indispensável para a perpetuação do capitalismo porque bloqueia “o poder do pensamento negativo – o poder crítico da Razão”. É através da ideologia que “o impacto do progresso transforma a Razão em submissão aos fatos da vida e à capacidade dinâmica de produzir mais e maiores fatos do mesmo tipo de vida” (MARCUSE, 2015, p. 49). Segundo Habermas, porém, no capitalismo organizado, não é mais a ideologia que exerce a mediação cultural da dominação social, mas a técnica e a ciência, sem que, entretanto, técnica e ciência possam ser reduzidas à ideologia, pois elas não podem mais ser equiparadas a meros epifenômenos da base econômica da sociedade capitalista nem a uma falsa consciência, dado que, no capitalismo altamente industrializado, elas assumiram, de fato, também o posto de principais forças produtivas;

(d) Uma *colisão frontal com a análise de classes*, a qual não foi posta em xeque por Horkheimer, Adorno e Marcuse: ao revés, eles não só a adotaram, mas também a continuaram. Horkheimer (2015, p. 185) alude a “uma classe social que permanece [essencialmente] idêntica, embora suas qualidades e todos os aspectos de sua existência material sofram mudanças”³⁰. Já

³⁰ No volume que publicou em 1934 sob o pseudônimo de Heinrich Regius, é ainda mais clara a adoção firme, mas não dogmática, e sim atualizadora, que Horkheimer faz da teoria marxiana das classes socioeconômicas. Nomeadamente na anotação intitulada de “A Relatividade da Teoria das Classes”, Horkheimer declara: “Para todos os que têm como preocupação primária o desenvolvimento desimpedido do potencial humano e da justiça, essas classes [sociais nas quais a humanidade se encontra dividida] devem aparecer como o princípio estrutural decisivo de nosso tempo, pois a realização daqueles objetivos depende de elas serem eliminadas. Há outras diferenças, outros princípios estruturais que, dado o mesmo interesse no livre desenvolvimento dos seres

Adorno (2003, p. 114) escreve o seguinte acerca da teoria marxiana das classes: “O fato de não podermos falar de uma consciência da classe proletária nos mais influentes países capitalistas não refuta, por si mesmo, a afirmação da existência das classes, mesmo que essa afirmação contrarie a sabedoria prevalente. A classe foi definida pela relação de seus membros com os meios de produção, não pela consciência deles”. Adorno admite que falta à classe trabalhadora a própria consciência de classe, mas replica que “explicações plausíveis para a ausência da consciência de classe não rareiam”. Adorno e Horkheimer (2014, p. 55), aliás, esboçaram uma explicação para a dissolução da consciência de classe do proletariado no capitalismo estatal, dissolução que seria provocada pela integração cultural exitosa do proletariado ao capitalismo estatal e que seria benéfica para a autoconservação da classe dominante: “Todo esclarecimento burguês está de acordo na exigência de sobriedade, realismo, avaliação correta de relações de força. O desejo não deve ser o pai do pensamento. Mas isso deriva do fato de que, na sociedade de classes, todo poderio está ligado à consciência incômoda da própria impotência diante da natureza física e de seus herdeiros sociais, a maioria”. Essa consciência que a classe dominante tem de sua própria fragilidade leva-a, então, a adaptar-se e assimilar a maioria para sobreviver como classe dominante: “Só a adaptação conscientemente controlada à natureza coloca-a sob o poder dos fisicamente mais fracos”. Essa astúcia da dominação de classe no capitalismo estatal é chamada por Adorno e Horkheimer de “princípio da desilusão burguesa”: “O astucioso [...] jamais pode ter o todo; tem sempre de saber esperar, ter paciência, renunciar”. De igual modo, Marcuse (1972a, p. 4-6) põe em relevo a falta da consciência de classe e, portanto, a restrição da perspectiva de uma revolução socialista, isto é, “da emergência da autodeterminação como um princípio da reconstrução da sociedade”: “os objetivos radicais bem como a estratégia radical estão confinados a pequenos grupos minoritários, cujos componentes provêm antes da classe média que da classe proletária; ao passo que uma ampla parte da classe trabalhadora se tornou uma classe da sociedade burguesa”. A “condição da classe trabalhadora na sociedade como um todo milita contra o desenvolvimento de tal consciência [revolucionária]”, tanto que acaba prevalecendo “uma consciência não revolucionária – mais ainda, antirrevolucionária –

humanos e da justiça, podem aparecer como tão fundamentais quanto as classes sociais. [...] Não obstante, a distinção em classes sociais é superior aos outros pontos de vista, pois é possível mostrar que, enquanto a eliminação das classes acarretaria uma mudança das outras antíteses, o inverso não é verdadeiro. Sua resolução não acarretaria a eliminação das classes. [...] A eliminação das classes é, portanto, o princípio decisivo – mas só no que diz respeito à prática revolucionária. Em razão da irracionalidade do mundo, essa prioridade não se aplica a toda e qualquer avaliação do presente” (HORKHEIMER, 1978, p. 103-104). Ver, ainda, a anotação “A Impotência da Classe Trabalhadora Alemã” (HORKHEIMER, 1978, p. 61-65).

entre a maioria da classe trabalhadora”: é que houve uma “integração da maior parte da classe trabalhadora na sociedade capitalista”, uma integração profunda, enraizada “na própria infraestrutura, na economia política do capitalismo monopolista: nos benefícios concedidos à classe trabalhadora metropolitana graças ao lucros excedentes, à exploração neocolonial, ao orçamento militar e a gigantescas subvenções governamentais”. Assim, a luta de classe dos trabalhadores acaba sofrendo uma deformação: ela “é levada a efeito sob as formas de uma contestação ‘economicista’; as reformas não são feitas como passos para a revolução”, pois prepondera uma “consciência reformista ou conformista” (p. 7). Habermas, no entanto, acaba contrapondo-se frontalmente à análise de classes porque seu conceito de sociedade em dois níveis necessariamente subtrai à abordagem marxista clássica das lutas sociais emancipatórias a mais importante de suas pressuposições teórico-sociais, a saber, a de que as classes socioeconômicas traçariam a mais profunda e mais decisiva divisão da sociedade capitalista, ao passo que, segundo Habermas, a cisão mais radical e mais impactante da sociedade capitalista seria, antes, a diferenciação entre quadro institucional e subsistemas de ação racional com respeito a fins;

(e) Uma *contraposição forte à teoria marxiana do valor-trabalho*. Adorno e Horkheimer (2014, p. 102), debruçando-se sobre a indústria cultural do capitalismo “tardio”, ainda ressoavam a teoria marxiana do valor-trabalho: “O critério unitário de valor consiste na dosagem da *conspicuous production*, do investimento ostensivo. Os valores orçamentários da indústria cultural nada têm a ver com os valores objetivos, com o sentido dos produtos”. Até a concepção marcuseana de libertação ainda ecoa a teoria marxiana do valor-trabalho. Segundo Marcuse (2015, p. 220), a libertação, sem dúvida, “depende da existência continuada da própria base técnica. Pois é essa base que torna possível a satisfação das necessidades e a redução da labuta – ela permanece a base real de todas as formas de liberdade humana”. Não obstante, a base técnica teria de ser qualitativamente reconstruída a fim de possibilitar “a *tradução de valores em tarefas técnicas* – a materialização dos valores. Consequentemente, o que está em jogo é a redefinição de valores em *termos técnicos*, como elementos no processo tecnológico”. A ciência teria, pois, de proceder à “quantificação de valores”, ou seja, calcular “o mínimo de trabalho com o qual – e em que medida – as necessidades vitais de todos os membros de uma sociedade poderiam ser satisfeitas”. A teoria marxiana do valor-trabalho, no entanto, acaba sendo agudamente atingida em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, dado que o diagnóstico econômico-político e analítico-empírico de que a técnica e a ciência teriam se tornado as

principais forças produtivas torna cientificamente implausível continuar atribuindo primazia concreta ao trabalho imediatamente produtivo e mercadorizado no interior da produção econômica capitalista e, portanto, abala uma teoria do valor que, como a de Marx, é centrada conceitual e explicativamente nesse tipo de trabalho, unicamente nele;

(f) A *abertura de uma nova teoria das crises* que vai além da hipótese, adotada por Horkheimer, Adorno e Marcuse, de que as crises econômicas capitalistas não apenas teriam perdido seu potencial emancipatório, mas também teriam sido, se não definitivamente superadas pelo êxito administrativo, pelas inovações tecnológicas e pelo consumismo, pelo menos abrandadas em larga medida. Horkheimer (2015, p. 171) chega a escrever o seguinte: “Os tecnocratas frequentemente sustentam que, quando suas teorias forem postas em prática, as crises se tornarão uma coisa do passado, e as desproporções econômicas básicas desaparecerão; todo o mecanismo produtivo funcionará suavemente de acordo com o planejado. Na verdade, a sociedade moderna não está tão longe de ter realizado o sonho tecnocrático”. A gestão tecnocrática das crises da economia capitalista foi, pois, vastamente bem-sucedida: “As necessidades dos consumidores, assim como as dos produtores, que, sob o sistema de mercado liberal, faziam-se sentir de forma distorcida e irracional, num processo que culminava em crises, podem, agora, em larga medida, ser ou previstas e satisfeitas, ou negadas, de acordo com as políticas dos líderes econômicos e políticos”. Adorno (2003, p. 112), por sua vez, escreveu: “Mesmo se a lei marxiana da taxa declinante de lucro, lei que não é, de modo algum, isenta de ambiguidade, tivesse se demonstrado verdadeira, teríamos de convir em que o capitalismo descobriu, em seu próprio interior, recursos que postergaram seu colapso para as calendas gregas”. Os avanços tecnológicos e a superabundância do mercado de consumo são os recursos internos dos quais a economia capitalista dispõe para lidar com suas profundas contradições funcionais: “Esses recursos incluem, acima de tudo, o imenso crescimento do potencial tecnológico e o vasto aumento de bens de consumo disponíveis para todos os membros das nações industrializadas avançadas. Ao mesmo tempo, diante desse desenvolvimento técnico, as relações de produção se mostraram mais flexíveis do que Marx esperara”. Habermas, porém, em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, acabou tornando irreparavelmente problemáticas as principais premissas da teoria marxiana das crises. Em primeiro lugar, o diagnóstico da técnica e da ciência como as principais forças produtivas do capitalismo “avançado” contém a hipótese econômico-política de que o trabalho assalariado explorado no interior da produção industrial perdeu a primazia concreta não só na composição do capital, mas também na constituição do

valor, de modo que a formulação marxiana da tendência de queda da taxa de lucro perde seu embasamento na teoria marxiana do valor-trabalho. E, em segundo lugar, o conceito de uma sociedade estruturada pela cisão entre quadro institucional e subsistemas de ações instrumentais e estratégicas é inteiramente incompatível com a premissa teórico-social marxiana da sociedade como totalidade material cuja transformação radical dependeria crucialmente da agudização empírica da tendência lógica à desestabilização estrutural do modo de produção capitalista, de um lado, e de uma democratização completa da economia, de outro;

(g) O *entabulamento de uma nova compreensão dos movimentos sociais* que vai além do enfoque prioritário que Horkheimer, Adorno e Marcuse sempre deram à luta de classes, ao movimento operário. Ainda em 1968, no prefácio da nova publicação de seus ensaios da 1930, originalmente publicados na extinta *Zeitschrift für Sozialforschung*, Horkheimer (1968a, p. IX-X) conserva sua visão do movimento operário como o principal movimento social. Ele não só diz que, “na primeira metade do século [XX], a sublevação proletária era uma expectativa plausível nos países europeus atingidos pela crise e pela inflação. No início dos anos 1930, os trabalhadores unidos, juntamente com os intelectuais, poderiam ter impedido o nacional-socialismo – e isso não era uma especulação vazia”. Mais ainda, ele diz, cheio de frustração histórica: “Desde os anos posteriores à Segunda Guerra Mundial, a ideia do crescente sofrimento dos trabalhadores, do qual, conforme Marx, deveria advir a indignação, a revolução, como transição para o reino da liberdade, tornou-se, por longos períodos, abstrata e ilusória, ao menos tão obsoleta quanto as ideologias que são desdenhadas pelos jovens”. Já para Marcuse (2015, p. 59), as sociedades capitalistas altamente industrializadas instauram um fechamento político que obstrui mudanças sociais emancipatórias ao engendram a integração política da classe trabalhadora, “satisfazendo as necessidades que fazem a servidão palatável e mesmo imperceptível, realizando esse fato no próprio processo de produção”. Uma vez que o processo de produção se torna altamente mecanizado, administrado, exigente do engajamento positivo dos trabalhadores e tecnologizado, “o novo mundo do trabalho tecnológico reforça, assim, o enfraquecimento da posição negativa da classe trabalhadora, a qual não parece mais ser a contradição viva da sociedade estabelecida” (p. 65). Em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, Habermas, porém, diagnostica que o conflito de classes, embora continue sendo o conflito central e decisivo para a transformação emancipatória das sociedades capitalistas “tardias”, tornou-se, nessas sociedades, latente, arrefecido que foi pela gestão de crises do Estado keynesiano, pelas compensações do Estado de bem-estar social e, em geral, pela ideologia

tecnocrática. No lugar do conflito de classes oculto, reprimido, novos conflitos sociais eclodem, mas, embora abertos e até explosivos, eles são, segundo Habermas, periféricos em relação à divisão nuclear e básica da sociedade em classes socioeconômicas e, pois, não permeiam a sociedade como um todo nem têm potencial revolucionário;

(h) Uma *reinterpretação da democracia constitucional*, cuja significância emancipatória Horkheimer, Adorno e Marcuse jamais investigaram. É certo que Horkheimer (1968a, p. X) se refere ao socialismo como “a ideia da democracia realizada de modo substancial”, e não só formal nem manipulador. Mas como realizar substancialmente a democracia se “a época tende para a liquidação de tudo que se relacionava à autonomia, não obstante relativa, do indivíduo”? Se “o aperfeiçoamento da técnica, a expansão do intercâmbio e da comunicação e o aumento da população impelem à rígida organização”? Se “a resistência, ainda que desesperada, está, ela mesma, incluída no curso das coisas que ela deve modificar”? Embora prefira a democracia à ditadura, Horkheimer jamais tentou explicitar o potencial emancipatório da democracia, precisamente porque sua filosofia negativista da história não conseguia admitir qualquer potencial emancipatório³¹. Conjuntamente, Adorno e Horkheimer (2014, p. 100) só aludem pejorativamente à democracia do capitalismo “tardio”, tomando-a apenas como uma degeneração massificadora e padronizadora do liberalismo individualista e criativo do capitalismo oitocentista: “A passagem do telefone ao rádio separou claramente os papéis. Liberal, o telefone permitia que os participantes ainda desempenhassem o papel do sujeito. Democrático, o rádio transforma-os a todos igualmente em ouvintes, para entregá-los autoritariamente aos programas, iguais uns aos outros, das diferentes estações”. A democracia é implicitamente concebida como o saguão do autoritarismo, como um regime da manipulação e do controle que tende a converter-se num regime do nivelamento oficializado e da repressão aberta quando o exigirem as “obscuras intenções subjetivas dos diretores gerais” dos “setores mais poderosos da indústria: aço, petróleo, eletricidade, química” (p. 101). Segundo Adorno e Horkheimer, “na Alemanha, a paz sepulcral da ditadura já pairava sobre os mais alegres filmes da democracia” (p. 104), nos quais predomina uma ordem esmagadora, harmônica de antemão. Marcuse, semelhantemente, punha em relevo o endurecimento da contrarrevolução capitalista no seio mesmo das instituições da democracia constitucional: “A nova composição da Suprema

³¹ Nas palavras de Habermas (2015b [1991], p. 180): “Nas ideias de uma tradição republicana materializada em termos de direito constitucional, por mais maltratadas que sejam, revela-se um fragmento de razão existente a que a ‘dialética do esclarecimento’ nunca cedeu a palavra porque esse fragmento escapa do olhar nivelador da filosofia negativa da história”.

Corte [estadunidense] institucionaliza o progresso da reação. E o assassinato dos Kennedys mostra que mesmo os liberais não estão a salvo se eles parecerem muito liberais...”. Segundo ele, a contrarrevolução, inflamada pelo medo de uma revolução mundial radical, “abrange a escala inteira que vai da democracia parlamentar, passa pelo Estado policial e chega à ditadura aberta” (MARCUSE, 1972a, p. 1-2). Para Habermas, porém, a democracia constitucional é crucial não somente para a asseguuração institucional do capitalismo “tardio”, mas também para delimitá-lo e superá-lo institucionalmente.

Tais posicionamentos críticos gerais de Habermas, tomados em relação a Horkheimer, Adorno e Marcuse, traduzem-se em importantes teses que Habermas adota explicitamente no segundo e central ensaio de *Técnica e Ciência como “Ideologia”* (ensaio que, aliás, carrega o mesmo título do livro), a saber:

(a) *A tese da tecnocracia*, a qual substitui a tese da administração total, tendo em conta que “a dominação ostensiva de um Estado autoritário se vê progressivamente substituída pelas pressões manipuladoras da administração técnico-operacional”. Assim, após a Segunda Guerra Mundial, particularmente na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, estabelece-se “uma nova política dirigida à solução de problemas técnicos e que suspende as questões práticas”, política que se atrela a tendências gerais de uma “lenta erosão do quadro institucional”. De um lado, o quadro institucional da sociedade só pode reproduzir-se através da ação comunicativa, isto é, através da internalização espontânea e da discussão reflexiva de valores e normas; todavia, de outro lado, a ação comunicativa é crescentemente substituída por “formas de comportamento condicionado, enquanto as grandes organizações se submetem cada vez mais à estrutura da ação racional com respeito a fins”. Assim, a ação comunicativa tende a perder espaço, enquanto “um modelo de controle do comportamento conduzido mais por estímulos externos que por normas” tende a ganhar espaço e, finalmente, predominar. De mais a mais, essa transformação estrutural do Estado é acompanhada por uma transformação estrutural da personalidade, a qual deixa de ser autoritária e passa a ser tecnocrática: “O perfil psicossocial da época é caracterizado menos por uma personalidade autoritária que por uma desestruturação do superego”, de modo que há um “crescimento do *comportamento adaptativo*” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 111-112);

(b) *A tese da reificação tecnocrática do quadro institucional da sociedade*. Essa reificação consiste em que “a estrutura de um dos dois tipos de ação, a saber, a esfera funcional da ação racional com relação a fins, não apenas possui predominância diante do quadro institucional, mas também absorve gradativamente a ação comunicativa enquanto tal”. Em

última análise, o próprio quadro institucional “é *absorvido* pelos subsistemas de ação racional com respeito a fins que nele se assentavam”. A tecnocracia equivale à “última etapa desse desenvolvimento” reificador do quadro institucional. No que diz respeito aos indivíduos e aos grupos sociais, ocorre “uma autorreificação dos seres humanos sob categorias da ação racional com respeito a fins e do comportamento adaptativo”. Esse processo de reificação tecnocrática da sociedade capitalista “tardia”, no entanto, não se realizou completamente. Não obstante, ele se realiza lentamente, como uma prolongada corrosão que progride não de modo triunfal nem despercebido, mas enfrentando resistências provindas do mundo da vida social (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 110-111). Trata-se, pois, de um processo acidentado e intersubjetivamente ameaçador cujo êxito relativo depende da medida empírica em que “os modelos reificados da ciência imigram para o mundo da vida e ganham um poder objetivo sobre a autocompreensão social” (p. 119);

(c) *A tese da dissolução da ideologia da troca justa e de sua substituição pela ideologia tecnocrática.* Para Habermas, as crises de acumulação e de realização do capital que arruinaram economicamente o capitalismo liberal e concorrencial significaram que a ideologia fundamental desse capitalismo oitocentista, a saber, a ideologia da troca justa, foi esvaziada de sua aparência de verdade e de seu poder de convencimento pelo desenvolvimento concreto da própria economia de mercados liberalizados que ela justificava: “a ideologia básica da troca justa, que Marx havia desmascarado teoricamente, desmorona também na prática”. Isso denota que os mercados liberalizados não conseguiram, de per si, manter-se liberalizados, pois, de seu interior, vieram à luz cada vez mais monopólios que, avolumando-se em oligopólios, ganharam cada vez mais o poder de interferir na formação dos preços, ameaçando a chamada lei da oferta e da procura, o que tornou cada vez mais oco e infundado o lema burguês da troca justa. Além disso, os mercados não conseguiram manter-se apoliticamente como o mecanismo primordial do funcionamento da economia, pois se revelaram persistentemente disfuncionais e prenes de efeitos colaterais sociais, arrasando ciclicamente o sucesso e a continuidade dos negócios, bem como a segurança e a subsistência dos trabalhadores. Assim, “a forma da valorização do capital da economia privada apenas pôde ser mantida por meio dos corretivos estatais de uma *política* social e econômica estabilizadora”. Como consequência da destruição de seu suporte material, “a ideologia da troca justa é dissolvida”, de maneira que “a dominação política passa a requerer uma nova legitimação”. O Estado keynesiano não pode legitimar-se, obviamente, com base na ideologia da troca livre, cujo lugar é, então, ocupado por um “*programa compensatório*” que

“combina o momento da ideologia burguesa do desempenho (que desloca a atribuição de *status*, consoante o desempenho individual, do mercado para o sistema escolar) com a garantia de um bem-estar mínimo, de segurança no posto de trabalho e de estabilidade da renda”. O programa compensatório, no entanto, precisa excluir a problematização pública da própria gestão estatal da economia capitalista de mercado: “A nova política do intervencionismo estatal requer, assim, uma *despolitização* das massas populares”. Essa despolitização só é alcançada através de “uma nova função da técnica e da ciência, que passam a assumir *também* o papel de ideologia”, isto é, passam a legitimar uma condução tecnocrática das questões práticas da reprodução material da sociedade: passam a legitimar uma dominação tecnocrática (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 103-107);

(d) *A tese da contenção e da latência do conflito de classes socioeconômicas*. Uma das características básicas do capitalismo “tardio” é a evitação dos “perigos que o antagonismo aberto de classes representava para o sistema”, melhor dito: a promoção de um “abrandamento dos conflitos de classes” através de uma “política compensatória que assegura a lealdade das massas assalariadas”. Imprensada pela forma maciça do Estado de bem-estar social, a luta de classes “possui maior probabilidade de permanecer latente” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 112-113). Além disso, despontam conflitos sociais outros que são protagonizados por grupos subprivilegiados que não formam uma classe e não podem transformar o sistema. Esses novos conflitos sociais se tornam mais prováveis, mais visíveis e mais acirrados que a luta de classes, mas permanecem socialmente marginais e meramente apelativos: suas reivindicações podem ser menosprezadas pelo sistema. A luta de classes, então, não perde sua centralidade social, senão que apenas se torna tibia e inofensiva, ao menos temporariamente;

(e) *A tese da perda de atualidade da economia política marxiana*, perda de atualidade ocasionada pelas mudanças abrangentes e profundas pelas quais a sociedade capitalista passou desde o final do século XIX, com o processo de declínio do capitalismo liberal e concorrencial e de ascensão do capitalismo administrado pelo Estado. Segundo Habermas, a constelação das relações entre quadro institucional da sociedade e subsistemas de ação racional com respeito a fins é, no capitalismo “tardio”, fundamentalmente diferente da constelação que prevaleceu no capitalismo liberal e concorrencial: enquanto, no capitalismo liberal e concorrencial, “a política é dependente da base econômica”, tal dependência não ocorre no capitalismo “tardio”, no qual a economia de mercado “tem de ser considerada como função da atividade estatal e de conflitos disputados politicamente”. As relações bastante alteradas entre os dois domínios da sociedade,

por sua vez, têm enormes implicações teóricas, pois “deixam de existir condições de aplicação relevantes para a economia política na versão que Marx havia concebido, com razão, em vista do capitalismo liberal”. Em lugar da economia política marxiana, o contexto teórico apropriado para a teorização do capitalismo passa a ser um complexo contexto interdisciplinar composto pela teoria social (pela teoria da racionalização social e da modernidade capitalista) de Weber; por uma versão nova, atual, da economia política marxiana, isto é, uma economia política cujo ponto de partida reside nos escritos econômicos de Marx, mas que não se restringe a aplicar as teses de Marx à nova constelação sócio-histórica, senão que critica e reformula os conceitos e as explicações fundamentais de Marx; e por uma teoria política que visa dar conta da burocracia expandida, da democracia (meramente formal) de massa e do Estado keynesiano e de bem-estar social, teoria política cuja chave é a dominação tecnocrática. É precisamente nesse sentido que Habermas propõe que “a chave para a análise da nova constelação encontra-se, segundo penso, na tese fundamental de Marcuse de que a técnica e a ciência assumem, hoje, também a função de legitimar a dominação” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 103-104);

(f) *A tese da alteração das tendências de crise social no capitalismo “tardio”*. Para Habermas, no capitalismo “tardio”, o plano das forças produtivas se modificou agudamente, pois a técnica e a ciência se tornaram as principais forças produtivas. Isso implica que “o progresso técnico-científico se transformou numa fonte de mais-valor independente. A única fonte de mais-valor propriamente considerada por Marx, a força de trabalho dos produtores imediatos, tem cada vez menos peso” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 108). A constituição de uma fonte nova e exuberante de mais-valor, no entanto, implica que a teorização marxiana das crises econômicas necessita ser reformulada. Essa necessidade de reformulação também é provocada pela profunda alteração do quadro das relações de produção no capitalismo “tardio” em razão da “*regulação prolongada do processo econômico por meio da intervenção estatal*” como “reação contra os riscos de disfuncionalidade sistêmica de um capitalismo abandonado a si mesmo”. Assim, “a política já não é apenas um fenômeno superestrutural” (p. 103). Se o Estado ganha, pois, uma importância inaudita no capitalismo “tardio” por realizar intervenções econômicas destinadas a evitar ou, ao menos, amenizar as disfuncionalidades sistêmicas, então também é necessário reformular a compreensão do Estado no interior de uma teoria das crises sociais aplicável ao capitalismo “tardio”. Mais ainda, para Habermas, “é necessário reformular também o quadro categorial segundo o qual Marx desenvolveu as *hipóteses fundamentais do materialismo histórico*”. O nexo das categorias marxianas de forças de produção e relações de

produções teria de ser “substituído pela relação mais abstrata entre trabalho e interação” (p. 120). Isso, porém, implica que as crises sociais não podem mais ser elucidadas apenas a partir da dialética interna do modo de produção entre suas forças produtivas crescentes e explosivas e suas relações de produção estreitas e cada vez mais desnudadas como inaceitáveis;

(g) *A tese da ascensão de “novos” movimentos sociais que substituem o movimento proletário.* O capitalismo “tardio” não é uma sociedade desprovida de conflitos sociais: ainda que a luta de classes tenha sido contida pelo Estado de bem-estar social, deflagram-se conflitos decorrentes de “condições de *subprivilégio*”, pois o Estado de bem-estar social nem consegue levar a efeito uma completa igualdade fática, nem dispense seus limitados recursos de modo indiscriminado, senão que os concentra no ponto conflituoso mais perigoso para o sistema, ou seja, na luta de classes. Esses conflitos periféricos de grupos dispersos que “não representam categorias que perpassam toda a população” não são gravemente preocupantes para o sistema, “pois o sistema não vive de seu trabalho”, de modo que o sistema pode até dispensar “uma desatenção prolongada a suas pretensões legítimas”. Mesmo que os grupos subprivilegiados, privados de direitos e pauperizados, bem como desatendidos pelo Estado de bem-estar social, reajam com “destrutividade e autodestrutividade disparatadas”, eles não apresentam uma força revolucionária (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 115-116);

(h) *A tese da democracia constitucional como institucionalidade ambígua,* já que ela serve à legitimação política do novo regime capitalista de acumulação oligopólica e dominação tecnocrática, de um lado, mas é emancipatória para todos os cidadãos, de outro: “os resultados da emancipação burguesa contra a dominação política imediata (os direitos fundamentais e os mecanismos de eleições gerais) só podem ser plenamente ignorados nas sociedades industriais avançadas em períodos de reação” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 104-105).

Essas teses apresentadas em *Técnica e Ciência como “Ideologia”* serão reelaboradas posteriormente por Habermas até o ponto em que assumem formas consolidadas em *Teoria da Ação Comunicativa*, treze anos depois. Então, a tese da tecnocracia será substituída por uma tese mais abstrata, a de uma modernização parcial, seletiva, capitalistamente capitaneada, que sobrepõe a racionalização funcionalista da reprodução material à racionalização comunicativa da reprodução simbólica do mundo da vida, mesmo que não seja possível transformar o mundo da vida num subsistema. Já a tese da reificação tecnocrática, de maneira semelhante, dará lugar a uma tese também mais abstrata, a saber, a de uma colonização sistêmica do mundo da vida, quer dizer, a tese de que o mundo da vida é submetido à monetarização e à burocratização, em

que pese ele só poder reproduzir-se através da ação comunicativa. Quanto à tese da ascensão de uma nova ideologia, a ideologia tecnocrática, sucederá a ela um abandono pretensamente total da crítica da ideologia, pois Habermas assumirá que a modernidade chegara a uma altura tão reflexiva e tão transparente, que já não seriam viáveis ocultações ideológicas da dominação social; no entanto, entraram em cena uma consciência fragmentada e uma cultura empobrecida funcionalmente equivalentes à ideologia. No tocante à tese da contenção e da latência da luta de classes, Habermas hesita bastante em seu desenvolvimento ulterior; afinal, perfilha, porém, a tese de que o conflito de classes já não é importante para a estruturação do mundo da vida e, assim, para a emancipação. Em relação à tese da não atualidade da economia política marxiana, Habermas a manterá inteiramente e, além do mais, sustentará que a economia política em geral se tornou uma ciência especializada que não é adequada para a teorização crítica da sociedade. Já a tese da alteração das tendências de crise social será não só reafirmada, mas completamente desdobrada numa nova teoria das crises sociais, apresentada em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*. No que diz respeito à tese da emergência de “novos” movimentos sociais, Habermas a modificará significativamente, passando, então, a defender que, em lugar de pouco decisivos para a transformação social emancipatória, eles são centrais: são eles que incorporam a resistência espontânea do mundo da vida à colonização sistêmica. Por fim, também a tese da democracia constitucional como institucionalidade ambígua será mantida; no entanto, ela será bastante desdobrada por Habermas, até que, em *Facticidade e Validade*, a autocompreensão normativa da democracia constitucional, centrada no vínculo indissolúvel entre autonomia privada e autonomia pública, será reconstruída por Habermas³².

É importante enfatizar que essas teses tão características da crítica habermasiana do capitalismo (e que tanto o distanciam de Horkheimer, Adorno e Marcuse) somente podem ser adequadamente compreendidas quando conectadas ao paradigma da ação comunicativa. E, ao mesmo tempo, o estatuto “paradigmático” que Habermas mesmo atribui expressamente a sua teoria da ação comunicativa (que, então, rompe com os paradigmas existentes da teoria social e da filosofia social, passando a corporificar, ela mesma, um novo paradigma) se justifica e se mostra apropriado por ser tão profícuo para a gênese e a articulação de teses centrais da crítica habermasiana do capitalismo. A recusa da hipótese da administração total, principalmente, só pode ser feita por Habermas porque ela se mostra implausível diante dos conceitos básicos de linguagem, ação comunicativa e mundo da vida: a dominação capitalista somente poderia ser

³² Essas teses posteriores de Habermas serão abordadas mais adiante, principalmente no Capítulo 4 desta tese.

tão penetrante, abrangedora e intratável quanto Horkheimer, Adorno e Marcuse supunham se ela neutralizasse completamente a liberdade comunicativa que os falantes têm de dizer sim ou não às pretensões de validade implícitas em seus atos de fala: se o próprio fluxo de pretensões de verdade, correção e autenticidade que corre constantemente através da fala fosse assoreado pela ideologia, pela mentira, pela violência, pelo terror – por uma funcionalização integral da fala para o capital através de um aparato ubíquo de manipulação e repressão. Para Habermas, porém, uma dominação capitalista ubíqua não pode ocorrer porque nem a linguagem, nem a ação comunicativa, nem o mundo da vida pode ser inteiramente representado, objetificado, instrumentalizado, controlado.

O pensar e o agir só são possíveis no *medium* linguístico, quer dizer, a linguagem é logicamente anterior a todo conhecimento e todo *télos*, de maneira que, aquém da linguagem, somente há um amálgama disforme de sensações fugazes, pulsões cegas, reações instintuais e comportamentos rudimentares; somente há, pois, a não espontaneidade e a não liberdade³³. Só com a aquisição da linguagem é que ocorre a *abertura do mundo*, o qual se torna suscetível, pois, à cognição e à agência humanas só mediante proposições linguísticas e atos de fala. Em sua função de abertura do mundo, a linguagem é insubstituível; o dinheiro, o capital ou o valor não poderiam jamais tomar seu lugar e tornar-se um equivalente funcional dela; no máximo, eles poderiam distorcer sistematicamente o mundo linguisticamente aberto; mas mesmo essa distorção sistemática só poderia ser parasitária da linguagem, não conseguiria neutralizá-la em sua função de *entendimento mútuo* e, portanto, não seria capaz de eliminar a possibilidade do

³³ Adorno e Horkheimer, de certo modo, chegam a adotar essa mesma compreensão da linguagem como *medium* (a) de representação da realidade, (b) de articulação, elaboração e reflexão do pensamento e (c) de comunicação na sociedade; ao mesmo tempo, eles a compreendem enfaticamente como *medium* de dominação: “Quando a linguagem penetra na história, seus mestres já são sacerdotes e feiticeiros. Quem viola os símbolos fica sujeito, em nome das potências supraterras, às potências terrenas, cujos representantes são esses órgãos comissionados da sociedade. O que precedeu a isso está envolto em sombras” (ADORNO, HORKHEIMER, 2014, p. 29). O que, em todo caso, cabe ressaltar aqui é que, também para eles, o que é anterior à linguagem (mesmo empregada dominantemente) é obscuro: ainda não podendo ser dito (ou mediado linguisticamente), também não pode ser consistentemente discernido como real, nem pensado a não ser de modo descoordenado e incipiente, nem comunicado a não ser de modo casual e balbuciante. É nesse sentido que também se pode entender a seguinte frase deles: “Através da divindade, a linguagem passa da tautologia à linguagem” (p. 26). Ou seja, o mero grito de terror perante uma natureza desconhecida deixa de ser somente “o eco da real supremacia da natureza nas almas fracas dos selvagens” (p. 25) quando o desconhecido é fixado como transcendente, como divino; assim, há a passagem da tautologia, da simples repetição da natureza, para a linguagem, a qual é permeada por uma distinção latente entre o ser e o nome, a coisa e o conceito, a realidade e o pensamento, o objeto e o sujeito. Eles insistem em que “a astúcia, contudo, consiste em explorar a distinção, agarrando-se à palavra, para modificar a coisa. Surge, assim, a consciência da intenção: [...] a palavra idêntica pode significar coisas diferentes” (p. 57-58). Note-se bem: a consciência da intenção, segundo Adorno e Horkheimer, só surge quando surge a distinção entre palavra e objeto, quando a palavra é, pela racionalidade da sobrevivência, separada da natureza.

posicionamento divergente, da negação contextualizada de consensos estabelecidos e normas vigorantes, da reivindicação consciente de razões legitimadoras.

Obras de Habermas posteriores a *Técnica e Ciência como “Ideologia”* introduzirão a mudança de paradigma – do trabalho à comunicação linguisticamente mediada – de formas diferentes e complementares. Em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, assim como em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, Habermas introduz o paradigma comunicativo no âmbito de uma reconstrução sistemática do materialismo histórico marxiano. Em *Problemas de Legitimação*, ele leva a efeito a mudança de paradigma a fim de poder reformular o conceito de crise social e, assim, formular um novo quadro de tendências de crise social, explicativo do funcionamento varado por contradições graves e, contudo, não abaladiço do capitalismo “tardio”. Esse novo quadro de tendências de crise social é mais amplo, mais heterogêneo e mais complexo que o quadro concernente ao capitalismo liberal e concorrencial, elaborado por Marx: ele compreende não apenas tendências de crise econômica, mas também tendências de crise política e tendências de crise cultural; e, sem reduzir, de modo algum, o que é política e culturalmente crítico ao que é economicamente crítico no funcionamento do capitalismo “tardio”, o novo quadro de tendências de crise social inclui a hipótese fundamental de que o que passa a ser primordialmente crítico no capitalismo administrado pelo Estado é (em lugar da realização do capital) a racionalidade burocrática e a legitimação democrática; mesmo a reprodução cultural passa a ser, quanto à motivação das massas sociais para o desempenho continuado e docilizado dos papéis sociais de trabalhadores, consumidores, cidadãos e clientes, mais ameaçadora para o capitalismo “tardio” que a própria reprodução econômica. Habermas, entretanto, só consegue propor uma teoria das crises sociais alternativa à de Marx, mas que continua marxista, porque se apoia num paradigma alternativo ao de Marx: com o paradigma marxiano do trabalho, Habermas não teria podido elaborar consistentemente os mais importantes conceitos de sua nova teoria das crises sociais, a saber, os de legitimação política e reprodução cultural. O próprio Habermas, aliás, enfatiza a ligação de sua teoria das crises sociais com o paradigma comunicativo ao sublinhar que há “estreitas conexões entre questões materiais de uma teoria da formação social hodierna e problemas basilares, os quais [...] podem ser clarificados no quadro de uma teoria da ação comunicativa” (HABERMAS, 1973, p. 7).

Já em *Para a Reconstrução*, Habermas procede à mudança de paradigma (do trabalho para a comunicação) a fim de poder reformular as bases conceituais e explicativas do programa marxiano do materialismo histórico, o qual se baseava em conceitos e explicações formulados

nos limites da economia política marxiana e, portanto, nos limites do paradigma do trabalho. É a mudança de paradigma que possibilita a Habermas tematizar, acima de tudo, as estruturas normativas e a racionalização comunicativa do mundo da vida, bem como o direito positivo e a moralidade, apresentando sua importância crucial para a evolução social. É, pois, por adotar o paradigma comunicativo que Habermas pode realizar o triplo salto de abstração, abrangência e complexidade temáticas que o conduz da problemática do desenvolvimento econômico para a tripla problemática: da evolução da sociedade (cuja reprodução integral abrange reprodução simbólica e reprodução material, ou seja, assecuração da identidade coletiva e assecuração da produção e da distribuição de valores de uso); do desenvolvimento da personalidade (que tem uma dimensão cognitiva e uma dimensão moral); e do nexo entre a aprendizagem da sociedade e a aprendizagem dos indivíduos socializados. Mais especificamente, Habermas pode, com o paradigma comunicativo, prestar três contribuições para a teoria da evolução social: (1) superar o “objetivismo histórico” marxiano; (2) clarificar “os fundamentos normativos da teoria social de Marx”; (3) considerar o papel evolutivo “de processos de aprendizagem que se manifestam em formas cada vez mais maduras de integração social, em *relações de produção*, tornando possível, então, o emprego, pela primeira vez, de novas forças de produção” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 26-29).

Em *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas introduz explicitamente sua reviravolta paradigmática no capítulo V, intitulado “Mudança de Paradigma em Mead e Durkheim: Da Atividade Orientada por Fins à Ação Comunicativa”: aqui, no âmbito de uma reconstrução da história da teoria social, aquela reviravolta toma a forma de uma reconstrução de Weber, Marx, Lukács, Horkheimer e Adorno à luz de Mead e Durkheim. Mead e Durkheim, por sua vez, são relidos por Habermas (1982b [1981b], p. 9) como os “pais fundadores da sociologia moderna” que “desenvolveram conceitos nos quais a teoria weberiana da racionalização pode ser recebida e libertada das aporias da filosofia da consciência”. Habermas encontra, portanto, em Mead e Durkheim, conceitos que, de um lado, dão conta da problemática fundamental que, segundo ele, cabe a uma teoria social crítica tratar, a saber, a problemática da racionalização social; e que, de outro lado, superam as limitações básicas da filosofia da consciência, permitindo que a reificação não seja mais concebida como reificação *da consciência*³⁴, mas antes como reificação

³⁴ Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer concebem a reificação enfaticamente como reificação da consciência: “O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que, finalmente, ela possa substituí-lo. O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar

da reprodução simbólica da sociedade, ou seja, como reificação dos processos de reprodução cultural, integração social e socialização que se desenvolvem no mundo da vida – em última análise, como patologias sociais. Assim, Habermas intenta reconstruir o marxismo weberiano, introduzido por Lukács e continuado por Horkheimer e Adorno, de maneira a superar tanto o paradigma marxiano do trabalho como a teoria weberiana da ação com respeito a fins e da racionalidade teleológica.

Baseado nessa reconstrução do marxismo weberiano, Habermas pode, então, esboçar uma teoria comunicativa dos sistemas para ocupar o lugar quase completamente esvaziado da economia política; delinear uma alternativa à crítica da ideologia, ou melhor, um equivalente atualizado dela; realizar uma transformação radical da tese da reificação pela qual a reificação passa a ser compreendida como um problemático processo social que, no capitalismo “tardio”, é empiricamente crucial e, ao mesmo tempo, logicamente secundário³⁵; elaborar a tese nova da juridificação como um ambíguo processo social que é indispensável para a institucionalização dos subsistemas político e econômico, mas também para a resistência institucional às interferências desses subsistemas; e interpretar inovadoramente os “novos” movimentos sociais.

o pensamento – a filosofia de Fichte é seu desdobramento radical – porque ela desviaria do imperativo de comandar a práxis, imperativo que o próprio Fichte, no entanto, queria obedecer. O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. Apesar da autolimitação axiomática, ele se instaura como necessário e objetivo: ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento”. O que Adorno e Horkheimer miram especialmente, portanto, é “a identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade”, identificação com a qual o esclarecimento “confunde o pensamento e a matemática” e, pois, recai na inverdade. A matematização do pensamento não é submetida ao pensamento, mas “se vê, por assim dizer, solta, transformada na instância absoluta” (ADORNO, HORKHEIMER, 2014, p. 32).

Já em *História e Consciência de Classe*, Lukács relaciona a reificação enfaticamente à consciência: para ele, a reificação surge da “essência da estrutura da mercadoria”, baseada “no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, desse modo, o de uma ‘objetividade fantasmagórica’ que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo traço de sua essência fundamental: a relação entre os seres humanos” (LUKÁCS, 2016, p. 194). A reificação surge, pois, do fato de “a mercadoria como forma universal de conformação da sociedade” (p. 196) ser um “invólucro reificado” (p. 197). Essa “reificação surgida da relação mercantil adquire uma importância decisiva tanto para o desenvolvimento objetivo da sociedade como para a atitude dos seres humanos a seu respeito, para a submissão de sua consciência às formas nas quais essa reificação se exprime, para as tentativas de compreender esse processo ou de voltar-se contra seus efeitos destruidores, para libertar-se da servidão da ‘segunda natureza’ que surge desse modo” (p. 198).

³⁵ Vale notar que, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Habermas não havia conseguido superar a tese da reificação como um processo social primário e abrangente. De fato, esse livro chega à conclusão pessimista de que não só a esfera pública política burguesa havia se degenerado estruturalmente no capitalismo organizado, mas também as perspectivas de uma regeneração estrutural dessa esfera pública eram extremamente reduzidas, dado que os interesses corporativamente organizados que, nela, se digladiavam uns contra os outros de maneira inconciliável tenderiam a permanecer assim: intrinsecamente insuscetíveis a um entendimento mútuo racional. O diagnóstico negativista (tão próximo da dialética do esclarecimento de Horkheimer e Adorno) de uma esfera pública política duradouramente engolfada num “particularismo generalizado” só poderá ser posteriormente revertido por Habermas contra o pano de fundo do paradigma comunicativo, o qual ele ainda não havia erguido minimamente na obra de 1962.

Em *Consciência Moral e Ação Comunicativa*, a mudança de paradigma permite a Habermas reformular, de maneira profunda e reabilitadora, a ética cognitivista deontológica kantiana, livrando-a das fortes objeções erguidas por Hegel, bem como fundamentando-a solidamente contra o ceticismo. A reformulação do imperativo categórico com o auxílio do princípio do discurso possibilita a Habermas conferir ao princípio da moralidade uma formulação nova e consistente que o torna essencialmente intersubjetivista e dialógico, em vez de subjetivista e monológico: “O princípio moral é compreendido de tal maneira que exclui como inválidas as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos possíveis” (HABERMAS, 1989a [1983], p. 84). Além disso, a concepção da moralidade como um saber cultural comunicativamente reproduzido no mundo da vida e, pois, indissolúvelmente ligado não só às tradições, às instituições e às identidades existentes, mas também à crítica contextualizada das injustiças e das dominações predominantes, possibilita a Habermas explicitar a ancoragem da moralidade na práxis comunicativa cotidiana da sociedade moderna. Habermas enfatiza que “as morais universalistas dependem de formas de vida que, por sua vez, sejam a tal ponto ‘racionalizadas’, que possibilitem a aplicação inteligente de discernimentos morais universais e propiciem motivações para a transformação dos discernimentos em agir moral”: é sob as estruturas abstratas altamente racionalizadas do mundo da vida moderno que formas de vida concretas que vão “‘ao encontro’ de morais universalistas” (p. 131) podem, em princípio, desenvolver-se plenamente.

Já em *Textos e Contextos*, a mudança paradigmática propugnada por Habermas é introduzida sob a forma de uma proposta (múltipla e complexa, mas una) de superação: (a) do fundamentalismo filosófico, especialmente em Husserl e Heidegger; (b) da crítica radical da razão embasada numa filosofia negativista da história, especialmente em Horkheimer; (c) da dissolução da identidade cognoscitiva da sociologia como teoria da sociedade, especialmente no contexto alemão da República de Weimar. Aqui, no âmbito de uma clarificação abrangente do contexto sócio-histórico das teorias filosóficas e científicas contemporâneas, bem como da Teoria Crítica (que pretende superar a separação entre a filosofia e as ciências e as cisões entre ciências agudamente especializadas), a mudança habermasiana de paradigma toma a forma de um diagnóstico do tempo. Consoante esse diagnóstico, “até meados do século XIX, a filosofia podia continuar segura de sua supremacia – como enciclopédia de todas as ciências ou, pelo menos, como teoria do conhecimento que legitima as ciências em suas possibilidades”. Porém, desde então, tornou-se extremamente difícil sustentar a primazia da filosofia sobre as ciências

e o senso comum: “Por um lado, a psicologia e as ciências humanas [a exemplo das ciências naturais] também tinham se autonomizado; por outro lado, conceitos cotidianos, tais como linguagem, cultura e forma de vida, narrativa e práxis, história e tradição, tinham adquirido o estatuto de conceitos fundamentais da teoria do conhecimento” (p. 61-62). Portanto, desde meados do século XIX, a dominância da filosofia sobre as ciências e o senso comum só pode ser defendida por meio do obscurecimento arbitrário da nova constelação histórica dos saberes culturais. Tal constelação, entretanto, fora percebida por Charles Sanders Peirce já na segunda metade do século XIX. E se pode partir dele para construir um paradigma comunicativo que gire em torno da práxis simbólica estabelecida no mundo da vida moderno e que seja capaz de: (a) articular as conexões novas entre filosofia e ciências; (b) permitir à Teoria Crítica a elaboração de um conceito não fundamentalista de racionalidade comunicativa que torne filosoficamente sustentável e cientificamente plausível a transcendência imanente da sociedade moderna; (c) proporcionar à sociologia um quadro conceitual e explicativo básico que reconstrua sua trincada identidade cognoscitiva.

Por último – para finalizar os exemplos aqui dados dos ricos prolongamentos da mudança de paradigma efetuada por Habermas –, em *Facticidade e Validade*, é a mudança de paradigma que possibilita a Habermas não reduzir o direito positivo a sua dimensão de facticidade, mas considerar também sua dimensão de validade e, então, tematizar as tensões entre facticidade e validade jurídicas. Também é a mudança de paradigma que possibilita a Habermas restabelecer o nexos abscindido entre uma sociologia do direito desencantada e uma filosofia do direito normativista, entre a teoria do subsistema jurídico e a teoria da justiça igualitária. Também é a mudança de paradigma que possibilita a Habermas reconstruir a relação de cooriginariedade entre autonomia privada e autonomia pública, entre direitos humanos e democracia; bem como reconstruir a gênese lógica das categorias de direitos fundamentais através do princípio do discurso, da forma do direito e do princípio da democracia. É, ainda, a mudança de paradigma que possibilita a Habermas reconstruir a relação interna entre direito e política, entre direitos fundamentais e Estado de direito; articular um conceito procedimental, deliberativo, de democracia; apresentar a ligação socialmente efetiva entre poder comunicativo e poder administrativo, entre esferas públicas e aparato burocrático, entre sociedade civil e Estado; e desenvolver o paradigma procedimental do direito a fim de superar a dicotomia entre os paradigmas formal e material do direito.

A mudança de paradigma perfeita por Habermas é, pois, tão consequente, propagando suas implicações para tantos contextos teóricos e tantas problemáticas substanciais, que pode levantar-se a questão de se Habermas não teria, assim, se ejetado a si mesmo da Teoria Crítica e do marxismo. Seria, afinal, o paradigma comunicativo irreconciliável com a Teoria Crítica e com o marxismo?³⁶ Se a Teoria Crítica e o marxismo forem figurados como predefinidos pelo paradigma do trabalho, ou seja, se o paradigma do trabalho for fixado como o único paradigma sob o qual podem ser elaborados modelos de Teoria Crítica e desenvolvido o marxismo, então Habermas, certamente, será visto como um não teórico crítico e um não marxista. Sem dúvida, muito notoriamente a partir de *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, não perdura em Habermas qualquer predisposição ortodoxa para acatar o paradigma do trabalho nem para continuar a teorizar o capitalismo sob as assunções essenciais desse paradigma. Contudo, caso a Teoria Crítica seja concebida como uma inovadora vertente do marxismo permanentemente aberta à apreensão de novos desenvolvimentos e novas configurações da sociedade capitalista, bem como à autorreflexão sobre seu próprio embasamento filosófico e científico e seu próprio procedimento metodológico; e se o marxismo for concebido como uma matriz de pensamento crítico que enfoca a estruturação concreta da sociedade capitalista (fortemente dependente das relações de produção capitalistas e das forças de produção liberadas e implementadas sob essas relações), sua especificidade histórica, suas tendências predominantes de crise e seus diversos estágios de desenvolvimento, sua imposição colonial e imperialista, sua diferenciação espacial

³⁶ Muito recentemente, Alex Demirović levantou tal questão e a respondeu assim: “Habermas, diferentemente [de Horkheimer, Adorno e Marcuse], se distanciou claramente da primeira Teoria Crítica e do marxismo desde os anos 1970 e falou de uma mudança de paradigma que ele levou a efeito mediante uma adaptação da teoria social crítica. Do ponto de vista da teoria da ciência, houve, assim, uma ruptura entre, de um lado, a Teoria Crítica mais velha e o marxismo e, de outro lado, sua própria teoria [a de Habermas]” (DEMIROVIĆ, 2021, p. 360). Semelhantemente, Stefan Müller-Doohm defende que Habermas desenvolveu “a concepção independente de uma *teoria comunicativa da sociedade* que compreende a si mesma – o que é frequentemente negligenciado – *não como uma transformação, mas como uma alternativa completa à teoria crítica da sociedade*”. Assim, “o que os intentos críticos de Habermas compartilham com as perspectivas da Teoria Crítica é, na verdade, restrito a um nível muito geral”, a saber, ao interesse na emancipação social (MÜLLER-DOOHM, 2017, p. 257). Um pouco antes, Tom Rockmore sugeriu que Habermas “teve e tem um efeito crucial sobre o declínio dessa forma de neomarxismo [que é a Teoria Crítica]”. O efeito exercido por Habermas sobre a Teoria Crítica não é de somenos importância, mas uma verdadeira inutilização: “Habermas, que, por um tempo, foi assistente de Adorno, é a figura central da segunda geração de teóricos sociais críticos que, não importando suas intenções, inutilizou decisivamente seu desenvolvimento posterior. É até possível que ele tenha acabado prematuramente com a teoria social crítica reintegrando-a à teoria tradicional”, fazendo da Teoria Crítica “apenas outra forma de teoria tradicional, mas fundamentalmente sem um potencial emancipatório” (ROCKMORE, 2015, p. 191-192).

e sua integração global, bem como a práxis política emancipatória³⁷; então, decerto, Habermas será visto como um teórico crítico e um marxista³⁸.

De fato, por um lado, Habermas, de certo modo, não fez senão aplicar à própria Teoria Crítica às intuições teóricas fundamentais, radicalmente dinâmicas, de seu programa de 1937 (“Teoria Tradicional e Teoria Crítica”), ao retomar as problemáticas fulcrais levantadas por Horkheimer, Adorno e Marcuse e buscar imprimir-lhes uma elaboração de maior consistência filosófica, maior plausibilidade científica e mais estreita conectividade com a práxis política: nomeadamente, a problemática da reificação capitalista, originalmente tratada por Lukács em *História e Consciência de Classe*; a problemática da ascensão da razão subjetiva e do declínio da razão objetiva na modernidade capitalista, com o penetrante desgaste dos conceitos centrais de verdade e justiça – problemática que, aliás, foi posta em relevo por Horkheimer em *Eclipse da Razão*; a problemática do entrelaçamento entre razão e dominação, tematizada por Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*; a problemática da integração completa, isto é, econômica, política e cultural, do proletariado ao novo estágio do capitalismo, monopolista e de significativa intervenção estatal em prol do capitalismo – problemática que Marcuse, aliás, tanto enfatizou em *O Homem Unidimensional*. O paradigma comunicativo não é destinado senão a abordar sistematicamente tais problemáticas tão peculiares do marxismo weberiano,

³⁷ Para uma concepção alargada e dinâmica do marxismo como modelo de teoria social introduzido por Marx, ver Torres (2020). Segundo o sociólogo argentino, a teoria social de Marx compreende três motores centrais (ou núcleos abstratos) que não são redutíveis uns aos outros nem separáveis uns dos outros, a saber: o motor científico-social, o motor crítico-moral e o motor transformativo-político. Conforme Torres, Marx parte sempre do primeiro motor, o qual jamais pode ser fixado numa explicação empedernida e imutável das estruturas sociais concretas e do desenvolvimento social, mas requer a atualização da explicação sociológica e histórica sempre que a sociedade sofrer mudanças estruturais e ganhar uma nova organização concreta. “Desativar a lógica de atualização contínua do motor científico leva irremediavelmente a aprofundar a obsolescência e o erro” (p. 174).

³⁸ Nesse sentido, é emblemática a compreensão geral de *Teoria da Ação Comunicativa* cedo formulada por David Rasmussen: “Em certo sentido, o livro pode ser lido como uma tentativa de reabilitar um tipo crítico de teoria social. Nesse sentido, a obra pode ser lida como uma continuação da chamada Escola de Frankfurt de Teoria Crítica. Todavia, os leitores se surpreenderão com o quão pouco de positivo é dito sobre essa tradição. De igual modo, o livro pode ser lido, dado seu enorme escopo, como uma tentativa de reabilitar Marx num tempo em que o pensamento marxiano, por numerosas razões, se encontra sob suspeita. De fato, o pensamento de Marx é reabilitado, mas – e isso surpreenderá os leitores de Marx, tanto os favoráveis como os contrários a ele – de um modo bastante inusual. Marxismo sem uma teoria da história. Marxismo também sem uma teoria do valor ou só levemente dependente de uma teoria do valor. Marxismo despojado de suas ligações com uma filosofia da consciência. Marx não como o inimigo tradicional de Weber a guardar o materialismo histórico contra o idealismo. Em vez disso, Marx e Weber são lidos em ligação um com o outro. Lidos numa leitura de uma leitura numa tradição de tradições” (RASMUSSEN, 1982, p. 3-4).

Também Honneth tem uma compreensão semelhante da relação de Habermas com a “primeira geração” e com Marx: “Diferentemente do que Horkheimer pôde reconhecer [ao criticar privadamente, em carta a Adorno, o jovem Habermas por supostamente se vincular cegamente ao jovem Marx], era precisamente a atualização de Marx [empreendida por Habermas] que haveria de, em sua casa [no Instituto de Pesquisa Social], preparar o caminho para a única abordagem teórica [a do próprio Habermas] que conseguiria realizar a tarefa superior de uma renovação das velhas pretensões da Teoria Crítica” (HONNETH, 2009, p. 55).

tentando superar estreitamentos conceituais, obscuridades explicativas e impasses da relação da teorização crítica com a práxis política.

Por outro lado, Habermas não compreende suas fortes objeções ao marxismo clássico como uma mera abdicação da tradição marxista, mas como parte da “autocrítica do marxismo ocidental”, autocrítica que se alimenta do próprio “potencial sugestivo que ainda representa a tradição que parte de Marx”. Portanto, Habermas compreende sua crítica do marxismo clássico como uma crítica reconstrutiva, isto é, como “a plataforma a partir da qual hoje ainda se podem colher estímulos na tradição marxista” (HABERMAS, 1991d [1990], p. 53-54).

2.3 A ASSUNÇÃO PROGRESSIVA DA TEORIA DOS SISTEMAS

Outra mudança fundamental que ocorre em *Técnica e Ciência como “Ideologia”* é o primeiro passo firme³⁹ que Habermas dá para adotar a teoria dos sistemas, abrindo-lhe a porta de entrada do incipiente projeto de uma teoria da sociedade que, só treze anos depois, ganhará sua conformação madura, a saber, a teoria da ação comunicativa. Na obra de 1968, Habermas já esboça um conceito duplo de sociedade que, prefigurando a distinção madura, consolidada em 1981, entre mundo da vida e sistema, compreende o *quadro institucional da sociedade*, de um lado, e os *sistemas de ação racional com respeito a fins*, de outro.

Contudo, a concepção de sistema adotada por Habermas em *Técnica e Ciência como “Ideologia”* veio a demonstrar-se problemática para o próprio Habermas, pois essa concepção era *maciçamente baseada numa teoria da ação*, e não propriamente numa teoria dos sistemas. Conforme tal teoria da ação, no interior do quadro institucional da sociedade, somente ações comunicativas é que poderiam ser levadas a efeito; já no interior dos sistemas de ação racional

³⁹ Seria possível, porém, aventar que o primeiro passo que Habermas dá para adotar a teoria dos sistemas já se encontraria em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*: no Capítulo V dessa obra, Habermas procede, mais precisamente no § 17, a uma distinção entre o complexo das organizações sociais, de um lado, e a rede das interações simples, de outro. Poder-se-ia sugerir, então, que o complexo das organizações sociais equivaleria, muito incipientemente, ao que Habermas, posteriormente, chamará de sistema, já que Habermas aponta uma “tendência à objetivação de um domínio outrora submetido a uma disposição privada, seja a esfera da posse própria, no caso dos proprietários, seja a esfera da posse alheia, no caso dos trabalhadores assalariados”. Essa tendência à objetivação toma forma concreta no “desenvolvimento da grande empresa industrial”, o qual “depende do grau de concentração de capital, e o [desenvolvimento] da burocracia depende indiretamente dele” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 346). Porém, para o Habermas de 1962, o complexo das organizações sociais compreende, além das empresas privadas pequenas e grandes, os partidos políticos e as associações civis. Partidos e associações, no entanto, não podem ser, de modo algum, reduzidos a organizações formais de um subsistema político-burocrático, segundo o próprio Habermas em suas obras de 1981 e 1992.

com respeito a fins, só ações instrumentais e ações estratégicas é que poderiam ter lugar⁴⁰. Em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, de fato, os sistemas formam “a esfera funcional da ação orientada para o êxito como a associação de decisão racional [ou seja, ação estratégica] e ação instrumental” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 83). Noutras palavras, os sistemas equivalem ao mundo do trabalho social, dado que: “Por ‘trabalho’, ou *ação racional com respeito a fins*, entendo a ação instrumental ou a escolha racional, ou ainda uma combinação entre ambas” (p. 90). Assim, enquanto o quadro institucional da sociedade, ou “mundo da vida sociocultural”, é formado por “normas que dirigem as interações linguisticamente mediadas”, os sistemas, entre os quais “o sistema econômico e o aparato estatal”, são domínios da sociedade “nos quais são institucionalizadas principalmente proposições acerca de ações racionais com respeito a fins”, de modo que, na medida em que as ações “são determinadas pelos subsistemas de ação racional com respeito a fins, elas seguem os padrões da ação instrumental ou da estratégica” (p. 93).

Em última análise, pois, a concepção de sistema de Habermas em 1968 negligenciava as fundas e irredutíveis diferenças metateóricas e substantivas que, ele discernirá ulteriormente, há entre teoria da ação e teoria dos sistemas. Habermas, pois, acabará concluindo que teoria da ação e teoria dos sistemas são dois tipos de teoria díspares e inconfundíveis por fortes razões: de um lado, por razões relativas à consistência interna do próprio teorizar; e, de outro lado, por razões que dizem respeito à capacidade da teoria de elucidar a sociedade em sua complexidade concreta. Do ponto de vista metateórico, a teoria da ação se caracteriza por uma abordagem da sociedade feita a partir de uma perspectiva específica, a *perspectiva do participante*, a qual é histórico-hermenêutica e crítica. Mesmo quando se trata das ações instrumentais, mediante as quais os atores sociais lidam com algum objeto, estado de coisas ou processo natural a fim de alcançar eficazmente algum objetivo pragmático, o sentido epistêmico e a validade cognitiva dessas ações não podem ser compreendidos e eventualmente problematizados senão a partir da perspectiva dos participantes, por exemplo, na divisão do trabalho social e num discurso sobre uma pretensão de verdade problematizada. Por outro lado, a teoria dos sistemas se caracteriza por uma abordagem diversa da sociedade, feita a partir de uma perspectiva distinta da anterior, a saber, a *perspectiva do observador*, a qual é objetivadora e empírico-analítica.

⁴⁰ A repartição dos três tipos de ação (ação instrumental, ação estratégica e ação comunicativa) entre os dois tipos de domínio da sociedade (quadro institucional e sistemas de ação racional com respeito a fins) era tão rígida e exata que Habermas chegou a sintetizá-la num diagrama despojado de toda ambiguidade: ver Habermas (2014d [1968], p. 92).

Além disso, de um ponto de vista não metodológico, mas substantivo, a teoria da ação apenas pode ocupar-se de problemáticas sociais relativas a *produtos e processos concretos da reprodução cultural, da solidariedade político-jurídica e da socialização de indivíduos* – por exemplo, tradições e críticas, identidades grupais e dissensos intergrupais, experiências e crises pessoais; e de problemáticas sociais relativas a *produtos e processos concretos da reprodução material da sociedade* – por exemplo, costumes, regras e ordens vigentes no local de trabalho; pressões, abusos, riscos, compensações, auxílios e incentivos ligados a ambientes de trabalho, rotinas de trabalho e carreiras; adequação pragmática, significação ética e aceitabilidade moral de bens e serviços oferecidos no mercado de consumo; posições, condições e perspectivas de vida, individuais ou grupais, determinadas pela configuração prevalente da economia política. A teoria da ação, não obstante, não é capaz de tratar das problemáticas sociais concernentes à *estruturação abstrata e ao funcionamento geral da sociedade* – ela não é capaz de esclarecer adequadamente, por exemplo, o núcleo institucional da sociedade, as relações de produção, a evolução social, a diferenciação da sociedade, as tendências de crise, a causação de patologias sociais⁴¹. Apesar disso, a teoria da ação ainda é capaz de fornecer uma contribuição importante para o esclarecimento de tais problemáticas sociais, pois, mesmo que as categorias da teoria da ação não sejam simplesmente idênticas às categorias da teoria do mundo da vida, aquelas são homólogas a estas e, além disso, têm conexões profundas com estas⁴². Por outro lado, a teoria dos sistemas não consegue dar conta das problemáticas sociais que podem ser tratadas pela teoria da ação, mas apenas de problemáticas sociais concernentes à *automanutenção material da sociedade pelo processo econômico abrangente de adaptação da sociedade ao ambiente natural e pelo processo político abrangente de consecução de metas de organização social*.

⁴¹ Quanto aos limites do escopo substancial da teoria da ação, Habermas é bastante claro numa minuciosa crítica a Alexander Mitscherlich: em geral, a qualquer tentativa de empregar a psicanálise e/ou a psicologia social para dar conta de problemáticas sociais que, segundo Habermas, não podem ser adequadamente tratadas pela teoria da ação – a psicanálise e a psicologia social, porém, se locomovem precisamente no âmbito da teoria da ação. Ver Habermas (2015b [1991], p. 253-271): trata-se do ensaio “A Psicologia Social de Alexander Mitscherlich”.

⁴² É precisamente por isso que Habermas, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, sustenta que há, entre o desenvolvimento do eu e a evolução da sociedade, homologias lógicas e conexões estruturais. De um lado, a lógica de desenvolvimento do eu é homóloga à lógica de desenvolvimento da sociedade; ou seja, os estágios de desenvolvimento do eu são homólogos aos níveis evolucionários da sociedade. De outro lado, a evolução social só é historicamente realizada na esteira do desenvolvimento concretamente alcançado pelas identidades dos indivíduos e dos grupos sociais: é só quando as identidades individuais e coletivas atingem um novo grau de reflexividade e autonomia e, no entanto, são socialmente impedidas de exercitá-lo livremente que os limites estruturais da sociedade são, por assim dizer, levados a ampliar-se através da mudança cultural e através de lutas coletivas que acabam conseguindo introduzir transformações inovadoras no núcleo institucional da sociedade. Ver, sobretudo, a Parte II de *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*: Habermas (2016d [1976], p. 97-179).

Tendo reconhecido as limitações da elaboração do conceito de sistema a partir de uma teoria da ação, Habermas passa, assim, a assumir que não pode haver qualquer confusão entre ambos os tipos de teoria. Por conseguinte, Habermas também passa a assumir que, ao par de uma teoria da ação, é necessária uma teoria dos sistemas propriamente dita, ou seja, uma teoria dos sistemas autônoma, tanto metateórica como substantivamente, em relação a uma teoria da ação. Um passo mais decisivo ao encontro de uma teoria dos sistemas com estatuto metateórico e escopo substantivo próprios será, então, dado por Habermas numa desbravadora obra de 1973, a saber, *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*. A marcante importância desse livro para o aprimoramento do conceito de sistema delineado em 1968 foi frisada retrospectivamente pelo próprio Habermas no “Prefácio à Nova Edição (1990)” de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*:

Em *Técnica e Ciência como “Ideologia”* (1968), eu ainda procurei diferenciar o sistema de ação do Estado do da economia seguindo a perspectiva de uma teoria da ação e adotando o critério da ação racional com respeito a fins, ou orientada para o êxito, por um lado, e o da ação comunicativa, por outro. Esse paralelismo entre sistema de ação e tipos de ação conduziu a um curto-circuito e a alguns disparates, o que me levou a articular, em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio* (1973), o conceito de mundo da vida, introduzido em *A Lógica das Ciências Sociais* (1967), com o conceito de sistema que mantém seus limites. É daí que emerge, em *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), o conceito de sociedade em dois níveis, como mundo da vida e sistema (HABERMAS, 2014b [1962], p. 67-68).

De fato, na obra de 1973, Habermas introduz a teoria dos sistemas não na esteira da teoria da ação e no contexto teórico de uma distinção entre as categorias trabalho e interação; mas antes na esteira de uma diferenciação entre integração social e integração sistêmica e no contexto teórico da elaboração de um conceito científico-social de crise social: “Um conceito de crise que seja científico-socialmente adequado deve captar a interconexão entre integração sistêmica e integração social. As expressões ‘integração sistêmica’ e ‘integração social’ advêm de tradições teóricas diferentes. [...] Ambos os paradigmas, mundo da vida e sistema, têm seu direito próprio; mostrar como eles se interconectam é que é o problema” (HABERMAS, 1973, p. 13-14). Em comparação com *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, o projeto teórico no qual são levantadas, formuladas e tratadas as questões fundamentais da teoria da sociedade ganhou, assim, um escopo muito mais amplo e complexo em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*. Ao pôr em foco a integração social e a integração sistêmica, Habermas não tematiza, em primeiro lugar, o agir e o falar de indivíduos e grupos sociais, mas antes os modos básicos e imprescindíveis pelos quais a sociedade como um todo consegue constituir-se, estabilizar-se,

perpetuar-se e desenvolver-se enquanto tal, enquanto sociedade. E esses modos são justamente a integração social e a integração sistêmica. A integração social diz respeito a “um *mundo da vida* que é simbolicamente estruturado”; às “estruturas normativas (valores e instituições)” de uma sociedade, as quais são as “estruturas da intersubjetividade”; e às funções de reprodução cultural, integração político-jurídica e socialização de indivíduos; mas não aos “componentes não normativos do sistema”. Já a integração sistêmica concerne a “um *sistema* autorregulado” que é formado de “mecanismos de controle” da “complexidade de um ambiente cambiante” e da “ampliação do escopo de contingência”; concerne às funções de adaptação da sociedade ao ambiente natural e consecução de metas coletivas; mas não concerne aos “valores vinculantes [*Sollwerte*]” da sociedade, noutras palavras, não concerne ao “aspecto da validade”, ao aspecto da “facticidade de pretensões de validade reconhecidas, amiúde contrafactuais” (p. 14-15).

Além de ser importantíssima para uma adequada tematização da integração sistêmica da sociedade, a teoria dos sistemas, conforme Habermas, também é importantíssima para uma elucidação do aspecto objetivo das crises sociais. Segundo Habermas, as crises sociais não são separáveis das experiências de crise dos indivíduos e grupos sociais, mas também não podem ser reduzidas a fenômenos da consciência: uma crise social não se deflagra meramente porque determinados indivíduos e grupos sociais sentem, pensam e dizem que ela está ocorrendo. Há, pois, nas crises sociais, um aspecto objetivo que não pode ser idealistamente omitido por uma abordagem teórica das crises que focasse unilateralmente os aspectos subjetivo e intersubjetivo delas. É com a teoria dos sistemas que Habermas pretende, então, dar conta dessa objetividade constitutiva ineliminável das crises sociais: “Processos de crise devem sua objetividade ao fato de que surgem de problemas de controle não resolvidos. Crises de identidade estão conectadas com problemas de controle. Os sujeitos agentes não são cômicos, em geral, dos problemas de controle; estes, todavia, criam problemas secundários que repercutem na consciência daqueles [...] de modo a arriscar a integração social” (HABERMAS, 1973, p. 13). É justamente a teoria dos sistemas que, segundo Habermas, pode elucidar adequadamente os problemas de controle e os mecanismos de controle, ressaltando sua objetividade, já que ela tematiza prioritariamente um sistema autorregulado, diferenciado do mundo da vida, ou seja, o “aspecto do controle”, e, portanto, “concebe todo sistema social a partir de seu centro de controle” (p. 15).

Ocorre, contudo, que, em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, a teoria dos sistemas é claramente associada por Habermas a uma teoria política tecnocrática. Isso não é, de modo algum, surpreendente, dado que, dois anos antes, em obra escrita em coautoria com

Luhmann, Habermas havia criticado a teoria dos sistemas por ser tecnocrática: por encarnar a “forma suprema de uma consciência tecnocrática que hoje dá licença para, de antemão, definir questões práticas como questões técnicas e, assim, subtrai-las da discussão irrestrita e pública” (HABERMAS, LUHMANN, 1971, p. 145). Assim, há uma oposição fundamental entre Teoria Crítica e teoria dos sistemas, pois a Teoria Crítica defende e busca não uma ligação tecnocrática da teoria com a práxis, mas uma ligação emancipatória que consiste em apresentar as questões práticas estruturalmente decisivas para uma transformação democratizadora da sociedade que realize uma liberação da dominação sistemática prevalente: “a teoria dos sistemas como teoria da sociedade chega a compartilhar o plano da construção teórica [a saber, o plano da teorização da sociedade como um todo e da evolução social] com a teoria crítica da sociedade, mas, nesse plano, ela segue uma estratégia contrária” (p. 143). Enquanto, pois, a Teoria Crítica submete a democracia de massas, meramente formal, do capitalismo “tardio” a uma crítica que tem como ideal normativo básico uma democracia radical, a teoria dos sistemas é “apropriada para, num sistema político que é dependente da despolíticação de uma população mobilizada, assumir as funções de legitimação da dominação que, até agora, foram executadas por uma predominante consciência positivista”. Nesse sentido, a teoria dos sistemas é um sucedâneo do positivismo⁴³: ela preconiza e se centra na “tese falsa” de que “a análise funcionalista aponta o único caminho admissível para a racionalização de decisões”; de que, portanto, ela “tem de tomar o lugar do suposto discurso sobre questões práticas (que, em todo o caso, são incapazes de verdade) onde quer que as ilusões de uma realização da razão prática, isto é, as tendências de democratização, ainda não tenham sido completamente desfeitas” (p. 144).

Em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, Habermas retoma essa crítica. Ela tem três vertentes. Em primeiro lugar, Habermas critica a teoria dos sistemas por observar a evolução social unicamente de um ponto de vista objetivista que torna a evolução social num incremento constante da complexidade social, dos problemas de controle e dos mecanismos de controle: em última análise, num crescimento ininterrupto do poder administrativo. “No quadro analítico da teoria dos sistemas, a evolução social, a qual se realiza em três dimensões, a saber,

⁴³ Essa crítica à teoria dos sistemas (ao menos em sua versão luhmanniana) como uma teoria positivista é mantida por Habermas mesmo em *Teoria da Ação Comunicativa*, em cujo capítulo dedicado à reconstrução da teoria social de Talcott Parsons Habermas escreve: “Um exemplo atual dessa estratégia conceitual positivista é a proposta de Luhmann de considerar expectativas normativas e cognitivas basicamente como equivalentes funcionais e de só diferenciar entre elas através do critério de se um ator (ou um sistema de ação) se ‘decide’ a estabilizar contrafaticamente uma expectativa dada ou a mantê-la aberta a revisões” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 313).

desdobramento das forças produtivas, aumento da autonomia sistêmica (poder) e modificação das estruturas normativas, é projetada no plano único da ampliação de poder através da redução da complexidade ambiental” (HABERMAS, 1973, p. 16). Assim, a teoria dos sistemas se torna tecnocrática por adstringir a teoria da evolução social ao aprimoramento permanente da gestão da complexidade social e, portanto, a um desenvolvimento de capacidades de controle através da progressiva diferenciação da sociedade em sistemas especializados. Em segundo lugar, uma crítica conexa que Habermas faz à teoria dos sistemas é que ela “admite unicamente eventos e estados empíricos em seu âmbito de objetos e deve transpor *questões de validade* para *questões de comportamento*”. Essa incapacidade que a teoria dos sistemas tem de tratar adequadamente das pretensões de validade e da reprodução simbólica da sociedade torna a teoria dos sistemas numa teoria organicista que sistematicamente reconceitua “conceitos tais como conhecimento e discurso, ação e norma, dominação e justificação ideológica, aquém do limiar que precisa ser ultrapassado para que se torne possível diferenciar entre as performances de sistemas orgânicos e as performances de sistemas sociais”. Em terceiro lugar, outra crítica conexa que Habermas, então, faz à teoria dos sistemas é que ela somente consegue teorizar a sociedade como um todo empreendendo um “imperialismo conceitual” ao submeter a sociedade inteira a um único ponto de vista objetivista, observando-a exclusivamente sob o “aspecto do controle”.

Não obstante essa tripla crítica à teoria dos sistemas, Habermas não pretende deitá-la fora e trabalhar só com a teoria da ação, já que a teoria da ação, embora consiga esclarecer as estruturas normativas da sociedade, não consegue esclarecer o substrato material de condições limitadoras da sociedade. Antes, o que Habermas pretende é interconectar análise estrutural e análise funcionalista, o esclarecimento da validade e o esclarecimento do controle: trata-se de uma “complementação da análise das estruturas normativas com uma análise das limitações e das capacidades concernentes ao controle”. O que Habermas, pois, se põe a buscar é “um plano de análise no qual a *interconexão* entre estruturas normativas e problemas de controle se torne clara” (HABERMAS, 1973, p. 17). Esse plano de análise é encontrado por Habermas na teoria da evolução social, à qual cabe esclarecer os limites abstratos dentro dos quais uma sociedade pode modificar-se sem desaparecer de todo ou transformar-se numa sociedade outra, partindo da tese central de que tais limites são tanto níveis de aprendizagem normativa como níveis de aprendizagem cognitiva, isto é, níveis de reflexividade da estruturação normativa da sociedade e níveis de complexidade do funcionamento material da sociedade.

Tal teoria da evolução social, porém, só será plenamente desenvolvida por Habermas três anos mais tarde, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, há só um esboço de uma aproximação inicial a uma teoria da evolução social, esboço concentrado nos Capítulos 2 (“Alguns Constituintes dos Sistemas Sociais”) e 3 (“Ilustração dos Princípios de Organização Social”) da Parte I daquele livro. A tese central, contudo, já foi aí apresentada nitidamente: “As sociedades são *também* sistemas, mas seu modo de desenvolvimento não segue só a lógica da autonomia sistêmica (poder); a evolução social ocorre, antes, nos limites de uma lógica do mundo da vida, cujas estruturas são determinadas pela intersubjetividade linguisticamente produzida e se assentam sobre pretensões de validade criticáveis” (HABERMAS, 1973, p. 27). Em todo caso, como o próprio Habermas frisa, “tais observações soltas não devem simular nem substituir uma teoria da evolução social” (p. 31).

Será, pois, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* que a contribuição da teoria dos sistemas para a teorização da evolução social será mais largamente desenvolvida por Habermas. Habermas procede, nessa obra de 1976, a uma comparação minuciosa da teoria dos sistemas com outras teorias sociológicas para explicitar e delimitar como a teoria dos sistemas pode específica e apropriadamente contribuir para a teoria da evolução social. São três as outras teorias sociológicas com as quais Habermas coteja a teoria dos sistemas, a saber: o materialismo histórico, a teoria da ação e a teoria da aprendizagem. Ao materialismo histórico, cabe, segundo Habermas, elucidar três problemas: “a passagem para as civilizações avançadas e, com isso, o surgimento de sociedades de classes; a passagem para a modernidade e, com isso, o surgimento de sociedades capitalistas; finalmente, a dinâmica de uma sociedade mundial antagônica” que está na iminência de surgir em virtude da globalização econômica. Já à teoria da ação, incumbe, segundo Habermas, “reconstruir os pressupostos universais e necessários da comunicação, ou seja, as estruturas universais da ação orientada para o entendimento e a capacidade universal de ação de sujeitos socializados”. Quanto à teoria da aprendizagem, Habermas lhe atribui a tarefa de “remontar a evolução social a processos de aprendizagem” e, nisso, utilizar o “conceito de lógica do desenvolvimento demonstrado na psicologia cognitivista do desenvolvimento, o qual permite distinguir entre o nível de aprendizagem a ser formalmente caracterizado e os processos de aprendizagem possíveis a cada vez nesse nível”. Nenhuma dessas tarefas pode ser realizada pela teoria dos sistemas, à qual compete unicamente proceder a uma “análise de problemas de controle”, enfocando uma única “dimensão de desenvolvimento possível”, a saber, o “aumento

de complexidade”. À teoria dos sistemas, compete, pois, clarificar “a capacidade de adaptação e de assimilação da complexidade” da qual a sociedade dispõe para manter-se como tal a cada vez (HABERMAS, 2016d [1976], p. 184-186).

Habermas, no entanto, confere à teoria da ação e à teoria da aprendizagem a primazia na determinação do domínio de objetos da teoria da evolução social. É que, por um lado, só a teoria da ação pode clarificar “o surgimento da forma de vida sociocultural”, cuja característica definidora primordial é a “aquisição da comunicação linguística”: e é precisamente à teoria da ação que cabe explicitar “as propriedades formais da ação comunicativa” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 186-187). Por outro lado, somente a teoria da aprendizagem é que pode clarificar a conjunção entre a ontogênese e a filogênese, isto é, entre o desenvolvimento do eu e a evolução da sociedade: e é precisamente à teoria da aprendizagem que é atribuída a tarefa de “indicar as relações de troca entre sistema de personalidade e sociedade [como um todo] que são relevantes para o desenvolvimento” (p. 188-189). Assim, a contribuição que a teoria dos sistemas presta à teoria da evolução social é, em comparação com as contribuições prestadas pela teoria da ação e pela teoria da aprendizagem, uma contribuição secundária, mas não prescindível. Secundária porque, como Habermas faz questão de frisar, processos de diferenciação sistêmica não podem ser confundidos com processos evolutivos: “Processos de diferenciação podem ser *indícios* de processos evolutivos, mas igualmente *causas* para enredar-se em becos sem saída na evolução” (p. 189). Noutras palavras, aumento de complexidade não equivale a desenvolvimento social. Isso não significa, entretanto, que a teoria dos sistemas seria supérflua para a teoria da evolução social: levando em conta que a evolução social contém uma dimensão específica de solução de problemas de controle, a teoria dos sistemas é imprescindível para a teoria da evolução social, já que a ela compete precisamente prover análises de problemas de controle. Em todo caso, a solução de problemas de controle pressupõe a existência e a operatividade de “mecanismos de aprendizagem subjacentes” (p. 190). Assim, é necessário explicar “os avanços evolucionários dos sistemas sociais por meio de uma ligação de duas problematizações”. A primeira é: “quais problemas de controle são solucionados de maneira inovadora?”; e a segunda é: “graças a quais competências de aprendizagem tais inovações foram possíveis?” (p. 192).

Em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, porém, Habermas apresenta, de modo destacado, uma crítica específica da teoria dos sistemas, a par das demais críticas que já haviam sido feitas antes por ele. Trata-se da crítica do diagnóstico luhmanniano da emergência de uma sociedade mundial que seria integrada somente sistemicamente. Essa crítica específica

é inserida por Habermas no bojo de uma crítica mais ampla que já havia sido articulada por ele em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, a saber, a crítica de que o funcionalismo sistêmico luhmanniano desconsidera ou menospreza a importância das identidades individuais e coletivas para a conformação historicamente específica de qualquer formação social concreta e, mais ainda, para o próprio processo evolucionário abrangente da sociedade enquanto tal. Se, de acordo com Luhmann, surgiu uma sociedade mundial que é integrada só sistemicamente, as identidades individuais e coletivas se tornam secundárias, supérfluas mesmo, já que já não são mais os pontos de apoio de uma integração social de indivíduos e grupos sociais que detivesse, por sua vez, uma importância essencial para a estruturação da sociedade. Habermas, porém, se posiciona fortemente contra a tese luhmanniana de um sistema social mundial que prescindisse de uma integração social: “uma integração sistêmica suficiente da sociedade não é equivalente funcional algum para uma medida necessária de integração social”; quer dizer, “a conservação de um sistema social não é possível se as condições de conservação dos membros dos sistemas não forem preenchidas” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 166-167). A tese luhmanniana de um sistema social mundial desprovido de integração social, no entanto, se sustenta no diagnóstico de que, “na esteira da imposição do modo de produção capitalista, a economia se desvencilhou dos limites da economia doméstica e, finalmente, de uma integração mediante normas de ação” (p. 161). Esse é um diagnóstico do triunfo globalmente maciço e maciçamente globalizador da economia capitalista: um diagnóstico que Habermas, porém, considera errôneo, pois, para ele, o capitalismo “tardio” ainda não se tornou globalmente selvagem, ainda não se desatrelou total ou amplamente dos controles administrativos estatais e das regulações jurídicas democráticas, de modo que a sociedade mundial capitalistamente integrada ainda não se estabeleceu, mas só se encontra “em surgimento” (p. 160), “prestes a surgir” (p. 173). Considerando que ainda não se instaurou uma sociedade mundial capitalistamente engendrada e mantida, “as estruturas do mundo da vida têm de ser levadas em consideração como *constituintes* dos sistemas sociais e inseridas, a título de *delimitações*, na análise sistêmica de soluções de problemas” (p. 170).

Já em *Teoria da Ação Comunicativa*, certamente, a teoria dos sistemas é incorporada por Habermas sob as várias reservas que ele, até então, guardou em relação a ela. Aliás, as três reservas fundamentais são bastante nítidas na obra de 1981, a saber: a circunscrição do alcance conceitual e explicativo da teoria dos sistemas aos domínios clara e rigorosamente delimitados da reprodução material da sociedade, isto é, à economia e à política burocrática; a restrição da pertinência temporal da análise empírica baseada na teoria dos sistemas à modernidade, pois é

somente na modernidade que a sociedade se cinde concretamente em mundo da vida e sistema; e a atribuição do primado metodológico às teorias da ação e do mundo da vida, e não, de modo algum, à teoria dos sistemas, na elaboração do quadro de conceitos e explicações fundamentais da teoria da sociedade. Em todo o caso, a incorporação que Habermas faz da teoria dos sistemas em *Teoria da Ação Comunicativa* é preponderantemente neutra. É que o objetivo principal de Habermas nessa obra, no que diz respeito à teoria dos sistemas, é mostrar como, observadas as três reservas acima mencionadas, a teoria dos sistemas é útil para a apreensão teórico-social de três processos sociais que seriam, consoante Habermas, não só peculiares à modernidade, mas também extremamente salientes no capitalismo “tardio”, a saber: o caráter bastante objetivado, diferenciado e até autonomizado da economia de mercado e da administração estatal, entre as quais há uma rigorosa diferenciação funcional, mas também um indissolúvel entrelaçamento funcional; a eficiência enorme, historicamente inusitada, não apenas da economia de mercado na elevação da produção de bens e serviços, mas também da administração estatal no aumento da realização de metas e planos; e a tecnicização econômica e administrativa das ciências e das artes, da política e do direito, da educação e do lazer.

2.4 O CIRCUITO TEORIA DAS CRISES SOCIAIS – TEORIA DA EVOLUÇÃO SOCIAL – TEORIA DA RACIONALIZAÇÃO SOCIAL – TEORIA DAS PATOLOGIAS SOCIAIS

Mudança Estrutural da Esfera Pública já suscitava uma problemática teórico-social sobre a qual Habermas, todavia, não podia, então, debruçar-se extensamente, visto que ela não correspondia à temática principal do livro de 1962. Só onze anos mais tarde, em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, tal problemática, a saber, a das crises sociais capitalistas, passará ao primeiro plano e constituirá o objeto principal da teorização habermasiana⁴⁴. De fato, em 1962, Habermas dirigiu seus esforços à investigação do processo histórico de degeneração normativa da estruturação concreta da esfera pública política burguesa, que, de um âmbito de reflexões privadas, posicionamentos individuais, discussões abertas e opiniões públicas sobre temas políticos, tornava-se, a partir da segunda metade do século XX, num circuito de fluxos comunicativos cuja capacidade intrínseca de instituir espontaneamente um poder democrático

⁴⁴ Já o Capítulo 1 da Parte I, intitulada “Um Conceito Científico-social de Crise”, principia com o seguinte parágrafo: “Quem emprega a expressão ‘capitalismo tardio’ avança a hipótese de que, mesmo no capitalismo estatalmente regulado, os desenvolvimentos sociais envolvem ‘contradições’, ou crises. Eu gostaria, pois, de começar elucidando o conceito de crise” (HABERMAS, 1973, p. 9).

distinto do e contraposto ao poder administrativo estatal e ao poder empresarial capitalista era sistematicamente bloqueada pela mídia de massa submetida à pragmática da lucratividade e da manipulação, por partidos políticos autonomizados da sociedade civil e por instâncias estatais apenas aparentemente democráticas. Esse processo histórico específico, segundo Habermas, se explicava em conexão com o processo histórico abrangente do estabelecimento do capitalismo estatalmente administrado após um prolongado período de dissolução econômica e política do capitalismo liberal e concorrencial – após uma transição desastrosa, de destruição excruciante e subjugação bárbara. O novo regime capitalista de acumulação e dominação implantado após a Segunda Guerra Mundial, entretanto, não constituía uma superação completa e definitiva das crises do regime capitalista anterior. Em vez disso, mesmo o capitalismo ativamente amparado e promovido pelo Estado carregava um enorme potencial de crises profundamente arraigado, de modo que era necessário elucidar não só a história de decadência da esfera pública política burguesa, mas também as perspectivas de desenvolvimento de tal esfera pública atreladas, em última análise, às tendências cardiais de desenvolvimento do capitalismo fordista-keynesiano e social-democrata, nomeadamente suas tendências de crise⁴⁵.

Não obstante, as tendências de crise do capitalismo administrado pelo Estado não eram as mesmas do capitalismo liberal e concorrencial e, pois, não podiam ser explicadas através do instrumentário teórico que mais bem havia explicado as tendências de crise anteriores, a saber, a economia política marxiana, cujo eixo era uma teoria crítica do valor-trabalho. Por volta do ano de 1962 e, no fundo, até o ano de 1971, Habermas, porém, ainda se mostrava estreitamente filiado à teoria do valor-trabalho de Marx e, além disso, a uma interpretação hegelianizante da teoria marxiana das crises do capitalismo. Essa filiação a Marx e a um marxismo hegelianizado era patente em *Teoria e Práxis*, obra publicada inicialmente em 1963. A quarta edição dela, de 1971, acrescentava um novo ensaio que passou a constituir o capítulo sexto da referida obra e, por isso, deslocou para o final do livro o antigo capítulo sexto, que se compunha de uma vasta e profunda revisão bibliográfica da literatura marxista do fim dos anos 1950. Tal deslocamento era significativo porque o novo capítulo sexto ia muito além de um sobrevoo de mapeamento das vertentes do marxismo ocidental postas, então, em relevo. Nele, o que Habermas intentava

⁴⁵ Por isso, Habermas escreverá em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*: “A investigação das tendências de crise nas sociedades capitalistas tardias e nas sociedades pós-capitalistas – e ambas são sociedades de classe – fundamenta-se no interesse de explorar as possibilidades de uma sociedade ‘pós-moderna’, o que quer dizer não meramente uma nova alcunha para o surpreendente vigor do capitalismo envelhecido, mas um princípio de organização historicamente novo” (HABERMAS, 1973, p. 31).

era um voo muito mais ousado que consistia numa tentativa de atualização da chamada lei da queda tendencial da taxa de lucro, elaborada originalmente por Marx. O que o preocupava era precisamente a clara e incontornável percepção de que a teoria do valor-trabalho, tal como fora formulada por Marx, não permitia uma compreensão adequada da tendência de queda da taxa de lucro e, além disso, impedia o marxismo de dar conta das tendências de crise econômica (e de suas contratendências) introduzidas pelo capitalismo estatalmente administrado.

A raiz última da inadequação da compreensão marxiana da tendência da taxa de lucro ao declínio residia, consoante Habermas, na estreiteza substancial de seu conceito de trabalho, que não abrangia o chamado trabalho intelectual. Se essa circunscrição do conceito de trabalho ao trabalho imediatamente produtivo, submetido à exploração física (submetido especialmente à aceleração do trabalho e ao prolongamento do tempo de trabalho), era, talvez, materialmente plausível para o capitalismo oitocentista, ela perdia completamente sua plausibilidade material no capitalismo “tardio”, no qual a ciência e a técnica haviam assumido a condição concreta de principais forças produtivas. Para Habermas, era preciso, assim, ampliar o conceito de trabalho a fim de abranger e dar a devida importância ao que ele passava a chamar *trabalho de segunda ordem*: “os trabalhos de racionalização [da produção] deveriam ser compreendidos e valorados como trabalhos produtivos de segunda ordem – na forma de uma fonte de configuração de valor que, embora não seja independente, porque se refere ao trabalho produtivo de primeira ordem, é, porém, uma fonte adicional”. Habermas até concede que “esses trabalhos não são produtivos no sentido da produção imediata de bens; contudo, modificam seus pressupostos de forma tal que, deles, já não procede apenas mais-valor, mas sim valores de troca em geral (HABERMAS, 2013 [1963], p. 397). Caso o conceito de trabalho não fosse assim ampliado, “a lei do valor em sua forma clássica seria válida somente para um estágio dado das forças técnicas de produção. A fim de apreender também seu desenvolvimento e seu incremento próprios, seria necessária a complementação [da lei do valor em sua forma clássica] por uma conexão funcional da taxa de mais-valor com a taxa de lucro por intermédio de uma expressão de valor que varie com o grau da produtividade do trabalho” (HABERMAS, 2013 [1963], p. 399).

Tal questão conceitual a respeito da teoria do valor-trabalho de Marx, a rigor, já havia surgido três anos antes, em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, obra em que Habermas adota a hipótese da primazia concreta da ciência e da técnica como forças produtivas no denominado capitalismo organizado. Mas a referida questão havia permanecido latente na obra de 1968, só se patentando no ensaio “Entre Filosofia e Ciência: Marxismo como Crítica”, introduzido em

1971 em *Teoria e Práxis*. Se essa questão ganhou importância decisiva em 1968 e foi abordada de modo direto em 1971, ela, no entanto, foi inteiramente abandonada por Habermas dois anos depois, em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*. É que, nessa obra de 1973, será introduzido por Habermas um rompimento inequívoco não só com a teoria marxiana das crises capitalistas, mas também com o âmago conceitual e explicativo de toda a teorização crítica do capitalismo do Marx maduro, a saber, sua teoria do valor-trabalho. O rompimento do Habermas de 1973 em diante (pois esse rompimento será mantido até hoje) com o Marx d'*O Capital* será tão sério e levado tão a sério pelo próprio Habermas que tal cisão atingirá o nível teórico mais vasto do projeto teórico marxiano, ou seja, atingirá o materialismo histórico, a teoria marxiana da evolução social. Habermas, assim, assumirá o projeto de uma reconstrução do materialismo histórico. Por que, no entanto, Habermas, partindo da problematização da teoria marxiana das crises capitalistas, acaba assumindo a necessidade de reconstruir o materialismo histórico? Que conexão geral há, para Habermas, entre a teoria das crises sociais e a teoria da evolução social?

No breve “Prefácio” de *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, Habermas patenteia uma tese metateórica decisiva para sua estratégia de teorização crítica da sociedade capitalista, a saber, a tese de que a teoria da sociedade se embasa na teoria da evolução social: “uma teoria da evolução social, ainda hoje, só se encontra escassamente desenvolvida, embora ela devesse ser a base da teoria da sociedade” (HABERMAS, 1973, p. 7). Se, no entanto, uma teoria da evolução social é a base da teoria da sociedade, ela também será a base da teoria das crises sociais. De fato, Habermas traça uma conexão estreita e indissolúvel entre a teorização das crises sociais e a da evolução social: segundo ele, uma crise social não se deflagra e sucede somente porque indivíduos e grupos sociais sentem que suas identidades pessoais e coletivas estão sob pressões externas e ameaçam sofrer modificações sensíveis; nem somente porque o funcionamento de subsistemas sociais se depara com dificuldades internas e está na iminência de assimilar mutações consideráveis. Para Habermas, uma crise social só se configura quando os limites do nível de aprendizagem das estruturas simbólicas da sociedade se esgotam e, por isso, um nível novo de aprendizagem, superior ao anterior, têm de ser instaurado, a fim de que os problemas de identidade cultural e de legitimação política e os problemas de funcionamento material que não puderam ser resolvidos anteriormente possam ser resolvidos. No entanto, só uma teoria da evolução social pode reconstruir a sequência progressiva dos níveis abstratos de aprendizagem das estruturas simbólicas da sociedade: “Escopos de variações para mudanças estruturais, evidentemente, só podem ser introduzidos no interior do quadro de uma teoria da

evolução social” (HABERMAS, 1973, p. 18). Assim, para Habermas, é inviável desenvolver uma teoria das crises sociais sem o desenvolvimento prévio de uma teoria da evolução social: os conceitos mais básicos de uma teoria das crises sociais (nomeadamente, crise social e níveis estruturalmente delimitados de aprendizagem cognitiva e normativa) bem como as explicações mais fundamentais de tal teoria (a saber, complexificação funcional da reprodução material da sociedade e reflexivização estrutural da reprodução simbólica da sociedade) só são elaboráveis numa teoria da evolução social.

Uma teoria da evolução social, por seu turno, se entrelaça tão indissolúvelmente com uma teoria da racionalização social⁴⁶, que até se faz possível apreender “a evolução social sob os pontos de vista da racionalização” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 132). Esses pontos de vista, nitidamente, são consideravelmente mais abstratos que os prismas empregados por Marx para apreender a evolução social. Aliás, a chave da estratégia teórica usada por Habermas para reconstruir o materialismo histórico marxiano consiste numa ampliação do enfoque teórico, ou seja, num aumento do nível de abstração teórica que corresponde a um aumento da amplitude e da complexidade substanciais da teoria: a teoria conscientemente se torna mais abstrata para alargar, diversificar e aprofundar sua compreensão de fundo e sua análise crítica da sociedade, ou melhor, da evolução social. Marx elaborou o materialismo histórico com um preponderante enfoque *econômico-político*. Ele visou, assim, manter-se prioritariamente num nível *científico* de abstração teórica, ainda que, inevitavelmente, tenha procedido recorrentemente a reflexões filosóficas e a observações teórico-sociais. Abordando, em todo caso, a evolução social, acima de tudo, como uma problemática atinente à reprodução material da sociedade e que, suscetível a um tratamento científico sistemático, poderia ser conceituada e explicada com base na crítica das limitações classistas, burguesas, do mais avançado conjunto de saber científico-econômico

⁴⁶ Bastante cedo, a interconexão metateórica articulada por Habermas entre teoria da evolução social e teoria da racionalização social foi claramente percebida por David Rasmussen: “A progressiva proliferação de possibilidades humanas, a institucionalização de novas formas de vida social, a continuada diferenciação de estruturas do mundo da vida e o desenvolvimento de novos sistemas sociais apresentam a possibilidade de uma forma positiva de racionalidade que transcende o horizonte baço de Weber e seus discípulos. Tal discernimento, por sua vez, leva a duas preocupações: mostrar o que é a razão de um ponto de vista evolucionário e desenvolver uma teoria contemporânea da racionalidade social baseada na nova filosofia da linguagem considerada como uma alternativa à velha filosofia da consciência”. A essa clara percepção, Rasmussen adiciona, ainda, uma apreciação crítica: “A fim de fazer uma defesa do caráter da racionalidade moderna, Habermas parece crer ser necessário mostrar o que a racionalidade moderna é mediante um contraste com seu passado, uma versão de um argumento oitocentista que fascinou Sir James Frazer e muitos outros, inclusive Karl Marx. Desvelando o caráter fetichista do pensamento arcaico, podemos mais bem compreender a superioridade de nossa modernidade; era mais ou menos assim que o argumento se apresentava. Certamente, não estou sugerindo que Habermas faça um argumento tão desabrido. Mas ele parece incapaz de exorcizar de si tais resíduos” (RASMUSSEN, 1982, p. 8).

de seu tempo, a saber, a economia política clássica, Marx acabou concentrando o materialismo histórico, numa medida demasiada e de modo unilateral, nos *modos de produção econômica* e, portanto, na dialética histórica entre forças de produção e relações de produção. Habermas, em sua obra de 1976, avalia que Marx não pode ser criticado por atribuir ao materialismo histórico a tarefa teórica de reconstruir a evolução especificamente socioeconômica, isto é, a sequência progressiva de níveis abstratos de possibilidades estruturais de desenvolvimento econômico da sociedade e de satisfação de necessidades humanas. Apesar dessa receptiva avaliação de Marx, Habermas, de outro lado, também avalia, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, que não se pode deixar de criticar Marx por circunscrever o materialismo histórico unicamente a tal tarefa teórica. Habermas defende, então, que a reconstrução da evolução especificamente econômica da sociedade é somente uma das duas abrangentes tarefas teóricas do materialismo histórico: a outra delas é tão importante quanto essa que é enfatizada por Marx e, portanto, só pode ser desconsiderada ou subestimada ao preço de uma elaboração inacabada e mambembe do materialismo histórico, como ocorreu, de fato, no marxismo vulgar.

Essa outra tarefa teórica do materialismo histórico, tão enfatizada por Habermas, é a reconstrução da sequência progressiva de estágios abstratos de reflexividade e descentramento das estruturas simbólicas da sociedade – ou seja, estágios abstratos de escopos estruturalmente delimitados de possibilidades efetivas de aprendizados (cognitivos e normativos) concretos. O que, segundo Habermas, ainda faltava ao materialismo histórico focar é, pois, a reconstrução dos estágios abstratos de abertura simbólica da sociedade (especialmente das visões de mundo, das instituições nucleares e das identidades coletivas) à reflexão, à crítica, à experimentação e à transformação conduzidas de modo argumentativo. O que está em questão para Habermas é, em última análise, a pendência da tarefa teórica de uma reconstrução dos estágios abstratos da “linguistificação do sagrado”. De acordo com o discernimento básico ao qual Habermas chega aqui, a teoria da evolução social não pode reduzir-se a abordar a lógica de aumento continuado da complexidade funcional da economia, lógica que pode ser vislumbrada historicamente pela constatação científico-histórica e econômico-política de uma sofisticação crescente dos modos de produção surgidos empiricamente, sofisticação crescente que, por sua vez, pode provar-se (de novo, através da ciência histórica e da economia política) pela multiplicação continuada de forças produtivas e pela racionalização progressiva das relações de produção – racionalização que é requerida para a implementação de novas forças produtivas já disponíveis e a criação de outras. No entanto, a lógica incremental da complexidade interna da produção e da distribuição

econômicas não pode ser dissociada de uma lógica outra de desenvolvimento não estritamente econômico, mas social em sentido amplo: a própria racionalização progressiva das relações de produção, que é pressuposta para que o aumento concreto das forças produtivas seja possível, não pode ser inteiramente compreendida apenas como uma função direta do aumento concreto das forças produtivas. A racionalização das relações de produção não pode ser compreendida, portanto, meramente como *adaptação funcional* das relações de produção a avanços das forças produtivas. Como as relações de produção são um componente central do *quadro institucional* (ou seja, do *núcleo institucional*, ou da *base jurídica*) da sociedade, elas estão sujeitas não só à *racionalização funcional*, mas também à *racionalização comunicativa*.

A racionalização comunicativa significa, acima de tudo, um processo abrangente de racionalização *formal* dos três núcleos estruturais do mundo da vida; ela se processa, portanto, não somente na cultura, mas também na sociedade em sentido estrito e na personalidade: “A racionalização das imagens de mundo” – a qual equivale a “um processo de abstração que sublimadoramente transforma os poderes míticos em deuses transcendentais e, por fim, em ideias e conceitos e que, à custa de um domínio sagrado encolhido, acarreta uma natureza desendeusada” – ocorre “em conexão estreita com uma generalização das normas morais e jurídicas e com a progressiva individuação dos indivíduos” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 127). Esse triplo processo de “abstração da representação de deus” (que chega tão longe que produz “uma ciência completamente secularizada”, bem como uma moralidade plenamente humanizada e uma arte inteiramente autônoma), de “universalização do direito e da moral” e de “valorização do indivíduo” (cujos critérios são “a diferenciação de identidades singulares e o aumento da autonomia pessoal”) (p. 128-129) implica fundamentalmente que os núcleos estruturais do mundo da vida são progressivamente separados das formas de vida concretas e particulares, tornando-se estruturas *abstratas e gerais* sob as quais múltiplas formas de vida podem não meramente justapor-se pragmaticamente umas às outras, mas podem muito mais: podem reconhecer-se de modo respeitoso e inclusivo, bem como realizar autonomamente suas identidades coletivas. Isso significa, pois, um processo de *reflexivização estrutural* do mundo da vida: a cultura, a sociedade em sentido estrito e a personalidade deixam progressivamente de ser, em sociedades arcaicas, as estruturas mitológica, parental e patriarcal, respectivamente, de uma única forma de vida tribal; passam a ser, em sociedades tradicionais, as estruturas de uma comunidade cuja constituição e cuja reprodução dependem crucialmente de uma imagem de mundo religiosa ou metafísica geralmente partilhada, da autoridade ética e da superioridade

bélica de um Estado e de uma identidade coletiva religiosa ou metafisicamente fixada, além de hierarquizada em classes políticas; e chegam a ser, em sociedades modernas, as condições de possibilidade socioestruturais completamente formais de uma convivência pacífica, tolerante, justa, solidária, aberta e autocrítica de múltiplas formas de vida. O processo de reflexivização estrutural do mundo da vida, por sua vez, significa um processo de *linguistificação do sagrado*: de “fluidificação comunicativa do [que Durkheim chama de] consenso básico religioso” (p. 131); de “fluidificação comunicativa de instituições tradicionalmente fixadas, assentadas sobre uma autoridade sacral” (p. 139); bem como de fluidificação comunicativa de identidades enrijadas por papéis sociais dados e regras sociais inquestionadas e atribuídas de um modo heterônomo. Trata-se, noutras palavras, de um processo de crescente abertura da tradição cultural como um todo, da ordem político-jurídica e da identidade coletiva da sociedade para a crítica discursiva. Aliás, de acordo com Habermas, na modernidade, o *medium* do discurso, o qual possibilita que os atores sociais capazes de falar e agir recriem, pela cooperação argumentativa, entendimentos mútuos racionalmente aceitáveis, se torna um *medium* primordial, imprescindível e até habitual da reprodução cultural, da solidariedade social e da socialização dos indivíduos.

Ao mesmo tempo, o triplo processo de racionalização comunicativa do mundo da vida implica fundamentalmente, de igual maneira, que os três núcleos estruturais do mundo da vida são *progressivamente diferenciados uns dos outros*. Na medida em que foram linguisticamente perdendo o feitio temível e admirável de natureza encantada e foram estruturalmente ganhando reflexividade e formalidade, as imagens de mundo míticas, religiosas e metafísicas, as ordens parentais e estatais que, como poderosos cinturões patriarcais e estamentais, apertavam todos os membros da coletividade e as identidades coletivas enrijecidas e hierarquizadas foram, ao mesmo tempo, desagregando-se umas das outras e, assim, ficando profundas diferenciações no amálgama ético de uma totalidade de laços familiares ou políticos. Os flutuantes agregados de saberes teóricos, práticos e estéticos, essencialmente incapturáveis, por um lado; as normas e as instituições coercitivas estavelmente estabelecidas e confiavelmente operantes, por outro lado; e os simples indivíduos e seus espontâneos grupos sociais, por outro lado ainda – esses três diferentes componentes estruturais do mundo da vida foram desconfundindo-se uns dos outros e, então, assumindo suas profundas especificidades sociais. Do ponto de vista estrutural, a cultura constitui um estoque inabarcável de conhecimentos cotidianamente triviais; tradições interpretativamente recebidas e autocriticamente continuadas; procedimentos argumentativos gerais; e pressuposições comunicativas básicas. Já a sociedade em sentido estrito constitui uma

teia inescapável de comportamentos normalizados; regulações sancionatórias; procedimentos usuais de formação institucional da vontade coletiva; e ideais subjacentes de justiça e boa vida. E a personalidade constitui um carregamento indeclinável de necessidades predefinidas e pré-interpretadas; papéis sociais previamente talhados e heteronomamente atribuídos; capacidades interativas elementares; e a idealização de uma autorrealização tanto individual como coletiva. Já do ponto de vista funcional:

A reprodução cultural garante que (na dimensão semântica) situações novas sejam ligadas a estados mundanos existentes: assegura a continuidade da tradição e uma coerência do saber que seja suficiente para as necessidades de entendimento da práxis cotidiana. *A integração social* garante que situações novas (na dimensão do espaço social) sejam ligadas a estados mundanos existentes; encarrega-se da coordenação de ações através de relações interpessoais legitimamente reguladas e perpetua a identidade de grupos. *A socialização* de membros, por fim, garante que situações novas (na dimensão do tempo histórico) sejam ligadas a estados mundanos existentes; garante, para gerações posteriores, a aquisição de capacidades generalizadas de ação e se encarrega da conciliação entre histórias de vida individuais e formas de vida coletivas (HABERMAS, 1985, p. 398).

O processo de racionalização comunicativa do mundo da vida, não obstante, não tem só essa dupla (estrutural e funcional) dimensão, digamos, macrosocial. Ele também comporta uma dimensão, digamos, microssocial que, em todo caso, é igualmente básica e decisiva: trata-se da *progressiva liberação do potencial de racionalidade embutido na ação comunicativa*. A crescente desobstrução desse potencial de racionalidade tem, na verdade, uma conexão íntima com a dimensão estrutural e funcional da racionalização comunicativa da sociedade, pois, para Habermas, ação comunicativa e mundo da vida são conceitos complementares: por um lado, o mundo da vida constitui o pano de fundo das situações concretamente delimitadas nas quais os atores sociais agem e falam voltados para o entendimento mútuo; por outro lado, o mundo da vida não paira, independente e alheio, sobre as correntes entrecruzadas de ações comunicativas que são desempenhadas profusa e quase constantemente pelos atores sociais e que compõem e mantêm o cotidiano deles; em vez disso, o mundo da vida apenas pode reproduzir-se pela ação comunicativa, através de seu fluxo inesgotável. Que mundo da vida e ação comunicativa sejam complementares, inseparáveis, tem a implicação fundamental de que “a racionalidade inerente à linguagem se torna empiricamente efetiva na medida em que os atos comunicativos assumem a condução das interações sociais e exercem funções da reprodução social, da manutenção de mundos da vida sociais”. A conexão íntima entre mundo da vida e ação comunicativa, além do mais, tem outra implicação fundamental: a de que a liberação do potencial de racionalidade da ação comunicativa é homóloga à dupla racionalização da estruturação e do funcionamento do

mundo da vida. É que as funções desempenhadas pela linguagem são homólogas às funções do mundo da vida: “O potencial de racionalidade da ação orientada para o entendimento pode ser liberado e convertido na racionalização dos mundos da vida de grupos sociais à medida que a linguagem exerce funções de entendimento, coordenação da ação e socialização de indivíduos, tornando-se, assim, um *medium* pelo qual se realizam a reprodução cultural, a integração social e a socialização” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 132). Essa homologia entre funções, como não poderia deixar de ser, se enraíza numa homologia entre estruturas – a estruturação triádica dos atos de fala (e, portanto, da dimensão pragmática da linguagem) é homóloga à estruturação triádica do mundo da vida. Os atos de fala são formados por: (1) um componente proposicional que corresponde, no mundo da vida, aos conteúdos semânticos da cultura; (2) um componente ilocucionário que corresponde, no mundo da vida, ao ordenamento normativo institucional da sociedade em sentido estrito; (3) um componente intencional que, no mundo da vida, tem como correspondente as histórias de vida e as subjetividades dos indivíduos socializados.

A racionalização funcional, por sua vez, significa, acima de tudo, o duplo aumento de complexidade e controle sociais e a progressiva autonomização de subsistemas funcionalmente especializados na assegurar a reprodução material da sociedade, isto é, de “sua manutenção física tanto para fora como para dentro”: portanto, subsistemas encarregados “da economia, da condução da guerra, da luta pelo poder político”. A racionalização funcional, a propósito, não pode ser entendida como desconectada da racionalização comunicativa do mundo da vida, pois aquela é, na verdade, requerida por esta: a racionalização funcional ocorre precisamente onde a racionalização comunicativa do mundo da vida chega a seus limites, ou seja, aos “limites da capacidade integrativa da ação orientada para o entendimento”. Tais limites são exatamente os da reprodução simbólica da sociedade, de modo que é só para além da reprodução cultural, da integração social e da socialização que entra a racionalização funcional. Assim, a racionalização do mundo da vida é necessariamente complementada por uma “*história do sistema* que só pode ser apreendida por uma análise funcionalista” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 169). Por que, todavia, apenas uma análise funcionalista pode apreender a história do sistema (da reprodução material da sociedade)?

Porque, para Habermas, uma implicação fundamental da racionalização funcionalista é que a reprodução material da sociedade tende a processar-se de um único modo básico que é inteiramente distinto do modo básico unicamente pelo qual se processa a reprodução simbólica da sociedade: enquanto a sociedade somente se reproduz simbolicamente na medida em que a

integração social é reproduzida pela ação comunicativa, a sociedade tende, segundo Habermas, a reproduzir-se materialmente apenas na medida em que uma integração funcional dos âmbitos econômico e administrativo da sociedade é reproduzida pelo dinheiro e pelo poder burocrático. Diferentemente da reprodução simbólica, a reprodução material da sociedade tende a deixar de depender direta e essencialmente do entendimento mútuo e da linguagem; tende a contrair uma dependência direta e essencial só de mecanismos que operam, impessoal e objetivadoramente, o encadeamento de consequências externas e inclusive não intencionadas da ação (tais como o mecanismo de mercado), mecanismos impelidos por *media* de controle deslinguisticados (tais como o *medium* monetário). Ainda que mercados e burocracias, bem como o dinheiro e o poder burocrático, não possam deixar de ser institucionalizados no mundo da vida através, sobretudo, de regulações jurídicas, os âmbitos da reprodução material da sociedade, conforme Habermas, tendem a tornar-se extremamente (mas não totalmente) independentes do entendimento mútuo e da linguagem. E eles alcançam essa extrema independência na modernidade, o que é bastante nítido particularmente no caso da economia capitalista (o que Durkheim percebeu claramente): “A diferenciação do sistema altamente complexo da economia de mercado para fora do mundo da vida destrói as formas tradicionais da solidariedade; e, concomitantemente, não desenvolve orientações normativas que pudessem assegurar uma forma orgânica da solidariedade”. Nem mesmo um mundo da vida democraticamente pulsante e moralmente sensível poderia substituir satisfatoriamente esse subsistema econômico: “As formas democráticas da formação coletiva da vontade e a moral universalista são, segundo o próprio diagnóstico de Durkheim, demasiado fracas para confrontar os efeitos desintegradores da divisão do trabalho” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 178). Ao, na modernidade, se autonomizarem dos núcleos estruturais do mundo da vida e se deslinguisticarem, os subsistemas se tornam, pois, integrados de um modo próprio, ou seja, passam a integrar-se sistemicamente, de maneira que seu funcionamento interno passa a prescindir de normas e discursos. Por isso, segundo Habermas, só uma análise funcionalista (em contraposição a uma análise estruturalista) poderia apreender o sistema: é que unicamente uma análise funcionalista pode, para Habermas, abstrair inteiramente de elementos estruturais, normativos e discursivos, enfocando só imperativos e processos de automanutenção diante de um entorno complexo, vantagens e lacunas funcionais, equilíbrios e desequilíbrios de sistemas.

O materialismo histórico propriamente habermasiano é, pois, “uma teoria da evolução social que distingue entre a racionalização do mundo da vida e a aumento da complexidade de sistemas sociais, a fim de tornar apreensível o nexos, mirado por Durkheim, entre formas de

integração social e níveis de diferenciação sistêmica, ou seja, a fim de torná-lo passível de uma análise empírica”. Essa teoria da evolução social, notavelmente, pressupõe uma concepção das “sociedades *simultaneamente* como sistema e mundo da vida”; e tem de ser capaz de esclarecer o “paradoxo da racionalização” percebido por Weber nas sociedades modernas através de uma “nova formulação” (numa teoria da comunicação) da “problemática da reificação” introduzida por Lukács (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 180-181). Na modernidade, não ocorre, de fato, uma harmonia maciça ou geral entre sistema e mundo da vida; nem simplesmente os processos de racionalização funcional e de racionalização comunicativa alcançaram um estado aprumado e escoreito de compatibilização mútua. Em vez disso, o acoplamento do sistema com o mundo da vida na modernidade mostra-se renitentemente como provocador de “desintegração social” para o mundo da vida; e os processos de racionalização funcional na modernidade ocasionam, de modo persistente, “distúrbios na reprodução de um mundo da vida cujos núcleos estruturais se diferenciaram amplamente”; e as “deformações do mundo da vida” causadas por processos de diferenciação sistêmica correspondem a “fenômenos de reificação” (p. 222). Assim, a teoria da racionalização social, em Habermas, é não uma teoria positivista, mas uma teoria dialética: a dinâmica do nexo entre racionalização comunicativa e racionalização funcional é, em vez de uma história linear de progressiva estabilização entre estruturação simbólica e funcionamento material da sociedade, uma *dialética da racionalização*. A racionalização social, pois, não pode ser separada das patologias sociais, as quais são causadas por estados descompensados do nexo entre racionalização comunicativa e racionalização funcional nos quais esta perturba aquela e nos quais, pois, a liberação do potencial de racionalidade da ação comunicativa é obstruída por desenvolvimentos invasivos do sistema que surtem efeitos desintegradores sobre o mundo da vida. A teoria da racionalização social, portanto, é inseparável da teoria das patologias sociais: esta teoria, na verdade, tem de ser compreendida como um capítulo especial daquela teoria, ou seja, como o capítulo dedicado a apresentar o preço, o gravame, da dialética da racionalização como distorções da reprodução cultural, da solidariedade social e da socialização, tais como “a perda de sentido, a anomia e a alienação”.

O elo elementar entre a teoria da racionalização social e a teoria das patologias sociais, em Habermas, é, então, a concepção de uma “incessante ironia do processo histórico-mundial de esclarecimento: a racionalização do mundo da vida possibilita um aumento da complexidade do sistema, a qual se hipertrofia tanto, que os imperativos sistêmicos desencadeados arrombam o horizonte do mundo da vida, instrumentalizando-o” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 232-

233). Esse elo que liga a teoria da racionalização social à teoria das patologias sociais também religa a teoria das patologias sociais à teoria da evolução social: a teoria das patologias sociais elucidada por que e como, no estágio moderno da evolução social, a assegução abstrata de tão avançadas condições socioestruturais de possibilidade da emancipação (a saber, a fluidificação linguística e a diferenciação dos núcleos estruturais do mundo da vida) não é acompanhada por uma implementação concreta da emancipação. Noutras palavras: a teoria das patologias sociais elucidada o hiato concreto entre lógica de desenvolvimento e dinâmica de desenvolvimento numa modernidade sistemicamente atravancada – na modernidade capitalista. Levando em conta que a teoria da evolução social tem uma conexão estreita com a teoria das crises sociais – como se mostrou acima, são as crises sociais que precipitam, por assim dizer, a evolução social, já que, segundo Habermas, as crises sociais representam desafios evolucionários cuja resolução requer um nível mais amplo de possibilidades socioestruturais –, pode-se esperar de Habermas que a teoria das patologias sociais também seja por ele religada à teoria das crises sociais. E isso, de fato, ocorre em *Teoria da Ação Comunicativa*.

A conexão entre patologias sociais e crises sociais é elaborada por Habermas sob uma formulação nova do conceito de reificação: a reificação passa a ser conceitualmente entendida por Habermas como colonização sistêmica do mundo da vida. A “*colonização interna*” ocorre à medida que “os desequilíbrios críticos da reprodução material (ou seja, as crises de controle, cuja análise a teoria dos sistemas possibilita) só podem ser evitadas ao preço de distúrbios da reprodução simbólica do mundo da vida (ou seja, à custa de crises ameaçadoras da identidade, ‘subjétivamente’ experimentadas, ou patologias)” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 452). As patologias sociais equivalem, pois, ao preço pago pelo mundo da vida para que sejam evitadas crises econômicas e crises de racionalidade administrativa. Do ponto de vista estruturalista, tal preço significa perturbações da reprodução simbólica do mundo da vida. Do ponto de vista da ação comunicativa, o mencionado preço significa crises de motivação sociocultural e crises de legitimação política; melhor dito, significa “manifestações de crise sob a forma de perturbações da reprodução” simbólica do mundo da vida (p. 215). O que Habermas objetiva sublinhar com o uso da expressão “manifestações de crise” é que “as perturbações da reprodução [simbólica de cada um dos três componentes estruturais do mundo da vida] se manifestam nos respectivos âmbitos da cultura, da sociedade em sentido estrito e da personalidade como perda de sentido, anomia ou doença da alma (psicopatologias)” (p. 216). Em palavras mais claras: a perturbação da reprodução cultural se manifesta na própria cultura como perda de sentido; já a perturbação

da solidariedade social se manifesta na própria sociedade em sentido estrito como anomia; e a perturbação da socialização se manifesta na própria personalidade como doenças psíquicas. A perturbação da reprodução própria de cada um dos núcleos estruturais do mundo da vida, além do mais, também respinga nos respectivamente outros núcleos estruturais; esses respingos nos núcleos estruturais vizinhos equivalem a “fenômenos de privação” (p. 216). Em palavras mais claras: a perturbação da reprodução cultural afeta a sociedade em sentido estrito como “perda de legitimação” e, ainda, afeta a personalidade como “crise de orientação e crise educacional”; já a perturbação da solidariedade social afeta a cultura como “esgarçamento [*Verunsicherung*] da identidade coletiva” e, ainda, afeta a personalidade como “alienação”; por fim, a perturbação da socialização afeta a cultura como “ruptura da tradição” e, ainda, afeta a sociedade em sentido estrito como “perda de motivação” (p. 215). Esses fenômenos de privação, ademais, Habermas os relaciona ao empobrecimento cultural do mundo da vida: trata-se, pois, dos “fenômenos de privação de uma práxis cotidiana culturalmente empobrecida e unilateralmente racionalizada” (p. 580).

A relação da teoria das patologias sociais com a teoria das crises sociais em Habermas é, portanto, uma relação dupla. Por um lado, ela auxilia a teoria das crises sociais na elucidação sistemática de por que e como concretamente as crises econômicas e as crises de racionalidade administrativa no capitalismo “tardio” não são direta e conscientemente experienciadas como tais pelos indivíduos e grupos sociais e, portanto, não provocam um processo de aprendizagem cultural e de transformação política pelo qual os indivíduos e grupos sociais levassem a efeito uma superação histórica do capitalismo “tardio” orientada para a emancipação universal. Por outro lado, a teoria das patologias sociais apresentada por Habermas em 1981, em *Teoria da Ação Comunicativa*, insere uma considerável restrição na teoria das crises sociais apresentada por Habermas em 1973, em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*: toda a parte da teoria das crises sociais de 1973 relacionada às crises “subjetivas” de motivação sociocultural e de legitimação política é substituída pela teoria das patologias sociais de 1981. Melhor dito, Habermas realiza uma profunda comutação conceitual e explicativa quanto à problemática da perda de motivação e da perda de legitimação no capitalismo “tardio”, as quais não atingiriam, consoante Habermas, uma intensidade suficiente para que, sobretudo, o privatismo cívico e a democracia formal fossem postos em questão, e, então, o capitalismo “tardio” sofresse, de fato, a possibilidade concreta de uma transformação estrutural emancipatória. Essa interpretação da cultura e da política do capitalismo “tardio” são essencialmente mantidas em 1981, mas seus

meios conceituais e explicativos se alteram: em vez de articulá-la no idioma da teoria das crises sociais, Habermas a articula no da teoria das patologias sociais, o que, por sua vez, indica que Habermas mudou significativamente parte de sua interpretação dos desenvolvimentos culturais e políticos do capitalismo “tardio”. Esses desenvolvimentos, ao que tudo indica, não são mais interpretados por Habermas como apresentando contornos graves suficientemente claros para que fosse plausível referi-los imediatamente às tendências à crise de motivação sociocultural e à crise de legitimação política. Em lugar disso, os desenvolvimentos mais amplos da cultura e da política teriam contornos, sim, preocupantes, mas embaçados por uma “nova obscuridade” (para empregar uma expressão posterior do próprio Habermas). Eles apontariam não para uma possibilidade de mudança estrutural emancipatória da ordem social capitalista “tardia”, senão que para um estado reificado, prenhe de distorções simbólicas sistemáticas, dessa ordem social. O capitalismo “tardio” seria, agora, menos uma ordem social ameaçada por suas tendências de crise e mais uma ordem social obdurada, capitalistamente conservada como capitalista a preço de múltiplos adoecimentos simbólicos.

Essa alteração sutil, mas significativa, da interpretação habermasiana da problemática cultural e política do capitalismo “tardio” imprime ainda outra marca profunda na teorização de 1973 sobre as crises sociais: Habermas abandona, em 1981, a perspectiva emancipatória de uma pós-modernidade nem capitalista, nem socialista-burocrática, mas socialista-democrática, sem classes socioeconômicas. O horizonte utópico encolheu-se: foi invadido pela colonização sistêmica e quase integralmente ofuscado por patologias sociais. “Hoje, parece que as energias utópicas foram consumidas, como se tivessem se retirado do pensamento histórico. O horizonte do futuro se encolheu e alterou, a fundo, o espírito do tempo, bem como a política”. No interior dessa configuração histórica “objetivamente obscura”, “uma perplexidade resolutamente aceita entra cada vez mais no lugar das tentativas de orientação dirigidas ao futuro” (HABERMAS, 2015a [1985b], p. 212-213). O horizonte utópico não foi extinto, mas se tornou um orifício de agulha: a democracia constitucional capitalista; é por ela que terão de passar reformas radicais contra o princípio capitalista como tal ou, ao menos para começar, regulações protetivas contra um capitalismo asselvajado.

Assim, a partir de *Teoria da Ação Comunicativa*, a teoria das crises sociais ficou no pano de fundo, enquanto seu lugar eminente foi ocupado pela teoria das patologias sociais, uma vez que as tendências de crise que, no capitalismo “tardio”, seriam, do ponto de vista estrutural, bem como do ponto de vista da ação, as mais decisivas para a emancipação universal, a saber,

as tendências à crise de motivação sociocultural e à crise de legitimação política, sofreram uma paralisação capitalista, cedendo lugar a patologias sociais. Sem dúvida, as crises sistêmicas, ou seja, as crises econômicas e as crises de racionalidade administrativa, continuaram a deflagrar-se ameaçadoramente no capitalismo “tardio”⁴⁷, mas elas seriam meramente objetivas: segundo Habermas, elas eram bastante amenizadas pelas intervenções econômicas do Estado, não mais atingindo diretamente os indivíduos e os grupos sociais com toda sua intensidade nefanda. Tal rearranjo teórico de Habermas, pois, não é, de modo algum, arbitrário, mas bastante consistente com o diagnóstico elaborado em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio* e bastante plausível do ponto de vista analítico-empírico. Como, segundo Habermas na obra de 1973, não se deflagrava uma crise de legitimação no capitalismo “tardio”, surgindo apenas problemas de legitimação, uma questão teórica muito importante era justamente explicar por que não eclodia uma crise de legitimação apesar de terem eclodido ameaçadoras crises econômicas (a crise do petróleo, a estagflação, a crise das finanças públicas) e uma consequente crise de racionalidade político-burocrática (decadência do keynesianismo e questionamentos da eficiência do Estado de bem-estar social). A explicação foi elaborada por Habermas precisamente através da teoria das patologias sociais: num mundo da vida acometido de um vasto quadro de patologias sociais (deturpações externas da reprodução cultural, da integração social e da socialização) causadas pela monetarização e pela burocratização das esferas privadas e públicas, as capacidades, tanto as individuais como as coletivas, de indignação moral, compreensão social e crítica política se encontravam concretamente expostas à distorção e ao bloqueio sistemáticos. Assim, a mudança de foco que Habermas realiza das crises sociais para as deformações simbólicas impostas pelo sistema econômico-político do capitalismo “tardio” a um mundo da vida colonizado por esse sistema (ou seja, para as patologias sociais) equivale a uma tentativa de Habermas de explicar por que o capitalismo “tardio” não sofria uma crise de legitimação.

Assim como Lukács, nos estertores do capitalismo liberal e concorrencial, recorre ao conceito de reificação para, entre outras coisas, explicar por que a revolução proletária não se deflagrava ou acabava soçobrando quando conseguia deflagrar-se no Ocidente, Habermas, no ocaso do capitalismo estatalmente administrado, recorre ao conceito de reificação para explicar

⁴⁷ O caráter ameaçador das crises econômicas e das crises de racionalidade administrativa no capitalismo “tardio”, especialmente no contexto do abalo do Estado de bem-estar social, foi, em *Teoria da Ação Comunicativa*, sutilmente frisado por Habermas numa nota de rodapé na qual ele chama a atenção para o declínio concreto do modelo keynesiano, ou seja, para “o colapso da política econômica keynesiana nas sociedades ocidentais” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 565).

por que a sociedade capitalista “tardia”, inobstante suas contradições estruturais, suas lacunas funcionais e suas crises concretas, continuava a obter legitimação política (pseudodemocrática – obviamente) de modo consideravelmente estável.

Recentemente, contudo, em face do neoliberalismo, Habermas colocou novamente a teoria das crises sociais em primeiro plano, juntamente com a teoria das patologias sociais. A teoria das patologias sociais tem de permanecer no primeiro plano ainda hoje porque, como no capitalismo “tardio”, ainda não há, no capitalismo neoliberal, segundo Habermas, uma crise de legitimação, mas só problemas de legitimação. Em todo caso, a teoria das crises sociais tem de ganhar novamente um lugar teórico destacado, pois o neoliberalismo mostrou ser um contexto de crises: uma sociedade capitalista mundial cuja insustentabilidade inerente (e profundamente nefasta) se tornou completamente visível nas esferas públicas desde a crise financeira mundial de 2008-2009.

2.5 DO CAPITALISMO ADMINISTRADO PELO ESTADO AO CAPITALISMO FINANCEIRIZADO TRANSNACIONAL

A teoria da ação comunicativa foi elaborada por Habermas fundamentalmente tendo o capitalismo “tardio”, isto é, o capitalismo estatalmente administrado, como seu contexto social de surgimento, seu contexto político de aplicação e seu objeto. Todavia, o capitalismo “tardio” não durou muito tempo. “Com a Guerra da Coreia [no começo da década de 1950], o período do *New Deal* chegou ao fim; com Reagan e Thatcher e o enfraquecimento da Guerra Fria [ao longo do decênio de 1980], teve fim a época do programa do Estado de bem-estar social. Hoje, com o fim da era Bush e dos últimos blablablás neoliberais [em 2009], também a programação de Clinton e do *New Labour* se esvaziou”. Portanto, durante a década de 1980, estabeleceu-se politicamente a “agenda neoliberal”; “esse programa todo de sujeição inescrupulosa do mundo da vida aos imperativos do mercado” triunfou durante as décadas de 1990 e 2000, mas chegou a uma crise objetivamente terminal em 2008. Assim, em lugar da agenda social-democrata de uma economia nacional de mercados regulados, pleno emprego e crescimento industrialmente propellido, com um Estado interferente para substituir os mercados onde eles mostravam falhar sistematicamente e para compensar os cidadãos onde os mercados mostravam prejudicá-los ou abandoná-los materialmente, surgiu uma nova agenda econômico-política:

a agenda que concede aos interesses dos investidores um predomínio sem escrúpulos, que aceita passivamente a desigualdade social crescente, o surgimento de um ‘preariado’, a pobreza infantil, os salários aviltantes e assim por diante, que solapa, com sua loucura de privatizar, as funções centrais do Estado, que retalha os restos de deliberação da esfera pública política para facilitar a ampliação dos rendimentos dos investidores financeiros, que torna a cultura e a educação dependentes dos interesses e dos humores de patrocinadores melindrosos com a conjuntura” (HABERMAS, 2012 [2011], p. 110-111).

É n’*A Constelação Pós-nacional*, livro de 1998, que Habermas, pela primeira vez, dispensa ao neoliberalismo um tratamento teórico direto, minucioso e propositivo, colocando novamente em primeiro plano a crítica do capitalismo⁴⁸. Ao focar o capitalismo neoliberal, *A Constelação Pós-nacional*, aliás, difere de outras importantes obras que Habermas, desde a década de 1980, dedicou a temáticas não imediatamente relativas à crítica do capitalismo, mas de ampla importância social e, por conseguinte, de enorme relevância teórica para a crítica do capitalismo. Por exemplo, *Consciência Moral e Ação Comunicativa*, de 1983, *Facticidade e Validade*, de 1992, e *A Inclusão do Outro*, de 1996, são obras nas quais Habermas se dedica prioritariamente a temáticas morais, jurídicas, políticas e éticas – nas quais, portanto, ele acaba empurrando para o pano de fundo (mas não, de forma alguma, desconsiderando ou relegando) as questões imediatamente concernentes à crítica do capitalismo.

Ainda assim, nessas obras de filosofia prática crítica, por assim dizer, a elaboração de uma ética do discurso, de uma teoria discursiva do direito e da democracia e de uma abordagem teórico-discursiva de problemáticas ético-políticas de elevado grau de gravidade, notadamente o nacionalismo, o multiculturalismo e a solidariedade transnacional, proporciona contribuições

⁴⁸ Inobstante, não se deve perder de vista que, n’*A Nova Obscuridade*, de 1985, Habermas já se defrontara com o neoliberalismo, ainda que sob a rubrica de “neoconservadorismo”. E é digno de nota que, em importante entrevista acadêmica inserida naquela obra, Habermas revelara que, quanto à psicologia da investigação, o pano de fundo de *Teoria da Ação Comunicativa* consistia de uma tomada de partido “no conflito político da ordem do dia”, protagonizado por neoconservadores (ou seja, neoliberais), de um lado, e críticos do crescimento, de outro: “Se tomarem em conjunto os dois fenômenos políticos, talvez os senhores entenderão que se formou na época, em minha cabeça, o esquema da interpretação que indicou a direção talvez não do livro todo, mas daquilo que desenvolvo ali na Consideração Final” (HABERMAS, 2015a [1985a], p. 259).

No entanto, apesar de Habermas até fornecer uma instrutiva caracterização geral do neoconservadorismo no ensaio central d’*A Nova Obscuridade*, ele ainda não chegara ali a elaborar e propor uma solução política clara e robusta para confrontar o neoconservadorismo; e, além disso, mantinha a perspectiva de um prosseguimento reflexivo do Estado de bem-estar-social. Apenas n’*A Constelação Pós-nacional*, treze anos depois, Habermas viria a apontar e desenvolver a solução política consistente em ampliar e aprofundar a democracia deliberativa no nível transnacional; e viria, além disso, a constatar a “morte” do Estado de bem-estar social.

Por último, talvez não seja preciso dizer que *Teoria da Ação Comunicativa* não lida, de modo algum, com o neoliberalismo, pelo menos não de modo explícito, direto e empiricamente clarificador, dado o altíssimo grau de abstração inerente à própria teoria social em geral (e o que aquela obra contém é uma teoria social). Ademais, o problema por excelência da aludida obra em termos de diagnóstico – e que também será, quatro anos depois, o mesmo d’*A Nova Obscuridade* – é a crise do Estado de bem-estar social, e não o estabelecimento de uma “nova constelação pós-nacional”, pronunciadamente neoliberal.

de grande monta para a crítica do capitalismo. Por exemplo, a elaboração ético-discursiva do princípio da moralidade é mais que proveitosa para a crítica da distribuição injusta da riqueza socialmente produzida no capitalismo enquanto tal: essa crítica específica, no fundo, requer a prévia explicitação do ponto de vista moral a partir do qual a distribuição econômica capitalista pode ser criticada como injusta; em última análise, o que está em questão aqui é: Que é justiça? Outro exemplo: a reconstrução da autocompreensão normativa da democracia constitucional como tal tem inevitavelmente que tratar da questão específica da autocompreensão normativa socioeconômica do Estado democrático de direito, questão que Habermas aborda ao elaborar, em geral, a gênese lógica dos direitos fundamentais e ao elaborar, em particular, a gênese lógica dos “direitos fundamentais ao preenchimento de condições de vida que sejam social, técnica e ecologicamente asseguradas – e o sejam tanto quanto necessário, sob as condições prevalentes, para a fruição, em igualdade de chances, dos direitos civis [a liberdades subjetivas de ação; ao *status* de membro da comunidade político-jurídica; à tutela judicial; e à participação política]” (HABERMAS, 1994 [1992], p. 156-157); desse modo, o que está na tela da discussão aqui é: Como a justiça socioeconômica pode ser político-juridicamente compreendida e democrático-deliberativamente efetuada? Um último exemplo: a crítica histórica e teórico-democrática que Habermas faz do nacionalismo (patenteando como o nacionalismo funcionou, do fim do século XVIII ao fim do XIX, como um reforço ou um catalisador cultural da solidariedade política no contexto europeu de consolidação ou formação de Estados nacionais, mas passou a funcionar, desde o final do século XIX, como uma ideologia repressora e belicista que absolutiza a forma de vida atribuída à maioria da população e até promove a guerra contra as ameaças externas a uma cultura nacional sacralizada) é necessária para compreender um dos principais obstáculos atuais à construção de instituições democráticas transnacionais que superem a impotência dos Estados nacionais diante da globalização capitalista neoliberal.

No livro de 1998, no entanto, Habermas procede nitidamente a um *remonte temático* que torna seu enfoque teórico mais englobador e mais abstrato, guindando-o de problemáticas mais específicas, prevalentemente relativas à moralidade, ao direito, à política e ao pluralismo moderno de formas de vida concretas, a *uma problemática abrangente de teoria da sociedade*, diretamente referente à *transformada configuração concreta da ordem social capitalista como um todo em tempos neoliberais*. N’A *Constelação Pós-nacional*, Habermas focaliza a ascensão de uma nova constelação econômica, política e cultural de alcance mundial e famigeradamente denominada de *globalização*. Sob tal constelação, em primeiro lugar, o arranjo de capitalismo

administrado pelo Estado e Estado de bem-estar social (no qual se centrara sua *Teoria da Ação Comunicativa* no que diz respeito ao diagnóstico de tempo) veio a ruir e não mais poderia ser recuperado simplesmente nos mesmos moldes do compromisso socialdemocrata predominante no Norte Global, mormente na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, após a Segunda Guerra Mundial. Essa ruína irrevogável seria devida, segundo Habermas, a um novo desenvolvimento da economia capitalista que a desprendera ainda mais (talvez não totalmente, mas numa medida considerável e repleta de efeitos) tanto do poder burocrático como do poder comunicativo, ou seja, da administração estatal e da domesticação democrática. Assim, a economia capitalista se pôs a funcionar com um grau desproporcional de desacoplamento do mundo da vida, ou seja, com um descomunal recrudescimento do processo de ilimitada acumulação privada de capital, propulsão de modo acentuadamente financeiro e, além disso, marcadamente transnacional.

Em segundo lugar, sob a constelação neoliberal, a institucionalidade democrática, que se mantém nacionalmente incubada e circunscrita, veio a perder, segundo Habermas, uma parte expressiva e importante de suas capacidades de ação e de transformação: enquanto a economia capitalista passa a trafegar maciça e fluidamente em rotas transnacionais, a democracia se atém às plataformas nacionais e, como consequência, permanece de mãos atadas em face dos novos desafios socioeconômicos resultantes da globalização econômica neoliberal.

Em terceiro lugar, a nova constelação se caracteriza por uma dupla e ambígua mudança ameaçadora que é sofrida pelas culturas políticas nacionais⁴⁹: ao mesmo tempo que tais culturas políticas são inteiramente mergulhadas no mesmo caldo de uma cultura de massa globalizada, elas apresentam uma prolífica fragmentação cultural que aquele caldo alimenta dentro de cada território nacional. Noutras palavras, as culturas políticas nacionais passam a sofrer uma ameaça de reificação neoliberal e, ao mesmo tempo, um risco de se mostrarem unilaterais e impotentes perante uma variedade crescente de formas coletivas de vida e estilos individuais de vida.

Inobstante sua tridimensionalidade (econômica, política e cultural), a dimensão fulcral da nova constelação, ou seja, sua dimensão mais problemática e mais desafiadora, é, conforme Habermas, a *globalização econômica*⁵⁰, da qual quatro processos empíricos são especialmente sintomáticos: “expansão e intensificação do comércio internacional de bens industrializados”;

⁴⁹ Por “cultura política”, Habermas entende o âmbito da vida “em que, como Hegel teria dito, a vida ética do povo se desenrola, em que a crença dos cidadãos na legitimação se regenera a partir das convicções morais”. Esse âmbito da vida “se estrutura normativamente *embaixo* do umbral das normatizações jurídicas” e constitui o “chão em que o Estado de direito se enraíza moralmente” (HABERMAS, 2015a [1985a], p. 168).

⁵⁰ “A dimensão mais importante é uma globalização econômica cuja nova qualidade quase não é posta em dúvida atualmente” (HABERMAS, 1998a, p. 102).

“rápida proliferação e crescente influência de empresas transnacionais com cadeias produtivas mundiais”; “aumento dos investimentos estrangeiros diretos”; “aceleração sem precedente das movimentações de capital em mercados financeiros interligados em redes eletrônicas” e, mais que isso, “a tendência à autonomização das circulações financeiras, as quais desenvolvem uma dinâmica própria desacoplada da econômica real”. O efeito global que esses quatro processos, juntos, produzem é uma “considerável agudização da competição internacional”. Em que pese a especificidade da globalização econômica, Habermas frisa que processos outros, associados, de globalização, não estritamente econômicos, mas estreitamente entrançados com a economia, não são negligenciáveis e fazem dela *um macroprocesso abrangente e complexo*: por exemplo, a disseminação mundial das telecomunicações; os riscos transnacionais da tecnologia de ponta e da técnica pesada, bem como os gerados pelo tráfico de drogas e armas; os efeitos colaterais, transnacionalmente impactantes e sentidos mundialmente, do progressivo sobrecarregamento de ecossistemas; as redes transnacionais de cooperação de organizações governamentais e não governamentais, redes, aliás, cada vez mais extensas e densas (HABERMAS, 1998a, 102-103). Tamanho macroprocesso econômico atinge o Estado nacional e a democracia a ele circunscrita de quatro modos importantes, quer dizer, ele atinge:

(a) *A efetividade do Estado administrativo*, pois os novos problemas acarretados pela globalização, tais como “a perturbação dos ciclos ecológicos e a labilidade das instalações de tecnologia de ponta e técnica pesada” (HABERMAS, 1998a, 105), não podem ser tratados nem resolvidos adequadamente dentro de fronteiras nacionais, uma vez que excedem as capacidades de ação dos Estados nacionais isoladamente atuantes. Além disso, “a acelerada mobilidade do capital” (cada vez mais financeirizado) e “a agudizada competição local” (acentuada por força das elevadas pressões da competição internacional) diminuem a capacidade de coletar tributos (e, pois, de manter-se financeiramente) dos Estados nacionais isoladamente atuantes (p. 106);

(b) *A soberania do Estado territorial*, pois “um mundo cada vez mais densamente interconectado ecológica, econômica e culturalmente” (HABERMAS, 1998a, p. 108) torna cada vez menos legítimas as normas isoladamente criadas e as decisões isoladamente tomadas pelos Estados nacionais a respeito dessas questões, uma vez que os efeitos que elas surtem afetam não somente o território e o contexto social do Estado nacional que as produz, mas também seus entornos territoriais e sociais. Além disso, as organizações governamentais e não governamentais transnacionalmente atuantes, surgidas para lidar com questões que não se limitam a territórios nacionais e, portanto, escapam à atuação isolada dos Estados nacionais,

suprem parte do déficit de efetividade do Estado administrativo. Porém, tais organizações apresentam altos déficits de legitimidade, dado que elas ainda são muito pouco democratizadas, bem menos até que os Estados nacionais. Assim, não obstante as profundas interdependências da sociedade mundial e o surgimento de novas formas organizacionais de cooperação transnacional relativizem a soberania do Estado territorial, a política transnacional ainda sofre de uma considerável falta de legitimação;

(c) *A identidade coletiva*, pois a globalização afeta o substrato cultural da solidariedade entre os cidadãos no Estado nacional de dois modos. De um lado, ela provoca “um *endurecimento* da identidade nacional”, à medida que formas de vida diferentes, associadas a diferentes origens nacionais, colidem, gerando dissensos éticos interculturais; de outro lado, ao mesmo tempo que as diversas culturas locais são assimiladas a uma única “cultura mundial material que não pode ser evitada”, “diferenciações híbridas” surgem no interior das culturas locais, alimentando um pluralismo intracultural (HABERMAS, 1998a, p. 111). No primeiro caso, a globalização acarreta a intensificação da heterogeneidade cultural dos contextos sociais nacionais e, portanto, a intensificação do potencial de dissenso entre a cultura majoritária e as culturas minoritárias dentro do território de um Estado nacional. No segundo caso, a globalização implica uma cultura de massa globalmente moldada predominantemente pelos Estados Unidos. Essa “cultura unificada e mercadorizada”, de cuja disseminação “os mercados globais, bem como o consumo de massa, a comunicação de massa e o turismo de massa” (p. 114-115) se encarregam, produz o nivelamento das diferenças culturais intranacionais, bem como novas diferenciações, isto é, novas formas coletivas de vida e novos projetos individuais de vida;

(d) *A legitimação democrática do Estado nacional*, pois o Estado nacional se mostra cada vez menos capaz de efetuar a justiça social. Segundo Habermas, a legitimidade do Estado constitucional democrático depende de sua capacidade de preencher as fendas da integração social através da participação política deliberativa de seus próprios cidadãos. Ocorre que, na constelação pós-nacional, o Estado nacional tem falhado sistematicamente em preencher os padrões intersubjetivamente reconhecidos e reivindicados de *justiça social*. Efetuar a justiça social, no entanto, é indispensável para o Estado constitucional democrático porque ela, do ponto de vista normativo, equivale a uma condição de possibilidade *sine qua non* do exercício das autonomias privada e pública dos cidadãos; e, do ponto de vista empírico, ela tem uma “significância existencial para a conformação que os cidadãos imprimem a sua vida”, além de

manter e assegurar a infraestrutura material do “espaço público de uma sociedade civilizada” (HABERMAS, 1998a, p. 118). Segundo Habermas, a causa desse fracasso do Estado nacional seria a contínua perda de capacidade de intervenção econômica do Estado nacional por força de uma onda de liberalização dos mercados globais a partir dos anos 1970 – ou seja, por força de uma neoliberalização que propulsiona a monetarização de cada vez mais esferas sociais, o que as torna impermeáveis à democratização, pois, na expressão de Habermas (1998a, p. 119-120), “somente o poder pode ser democratizado, mas o dinheiro não”.

Em suma, a globalização em geral (não só a econômica, mas especialmente ela) diminui a efetividade do Estado burocrático, o que, por si só, não é necessariamente incorreto do ponto de vista normativo. A tal diminuição de efetividade, no entanto, soma-se um estreitamento da soberania do Estado territorial, dado que surgem organizações não nacionais que passam a lidar com problemas sociais que os Estados nacionais isoladamente atuantes não conseguem mais dirimir adequadamente; tais organizações não nacionais, porém, são muito menos democratizadas que os Estados nacionais, o que é incorreto do ponto de vista normativo. Além disso, a globalização conduz a um novo enrijecimento das culturas majoritárias nos diversos Estados nacionais; e a uma nova fragmentação das identidades coletivas e pessoais. Assim, é só a consolidação de uma cultura política democrática que se desvincule da forma de vida majoritária e, ao mesmo tempo, possibilite a convivência das diversas identidades coletivas e pessoais que poderá manter a integração social. Para que essa cultura política democrática se estabeleça, é necessário que a democracia mantenha sua legitimidade. A legitimidade da democracia, no entanto, está presentemente ameaçada pelo fracasso dos Estados nacionais em realizar a justiça social. É principalmente a globalização econômica *sob uma específica forma capitalista*, a saber, *a forma neoliberal*, que dificulta cada vez mais que os Estados nacionais realizem a justiça social.

A resolução emancipatória desses quatro problemas interligados, segundo Habermas, apenas pode ser alcançada através da democratização dos níveis políticos regional e mundial⁵¹. Apenas uma democratização transnacional pode levar à criação de novas capacidades políticas de ação, de organização e de integração, bem como ajudar a recuperar a legitimidade dos Estados constitucionais democráticos, à medida que eles fossem suplementados e secundados

⁵¹ Já em *Facticidade e Validade*, Habermas havia sugerido, *en passant*, que há uma crucial tarefa política construtiva a ser assumida e levada a efeito contemporaneamente, a saber: “impulsionar energicamente a domesticação social e ecológica do capitalismo nas atemorizantes dimensões da sociedade mundial” (HABERMAS, 1994 [1992], p. 12).

no desempenho de tarefas políticas relacionadas a problemas sociais transnacionais por novos arranjos políticos democráticos regionais e mundiais.

Mais de dez anos após a publicação d’*A Constelação Pós-nacional*, a saber, em *Sobre a Constituição da Europa*, de 2011, Habermas voltará a abordar a temática da democratização transnacional, articulando uma ampla defesa filosófica, sociológica e histórica dela. Essa obra do princípio da segunda década do século XXI é, entre as obras do autor, a que trata a temática da democratização transnacional de modo mais direto, claro, concentrado e desenvolvido. Isso, porque, a ela, convergem importantes contribuições anteriores de Habermas para a discussão teórica de tal temática – por exemplo, a contribuição contida n’*O Ocidente Dividido*, de 2004. Além disso, em *Sobre a Constituição da Europa*, Habermas delinea um modelo democrático de institucionalidade básica para o nível mundial de uma democracia transnacional – o que é atípico num autor que, até então, metodicamente se abstivera de propor orientações práticas e se esforçara para “apenas” reconstruir a normatividade imanente à prática política⁵². Ademais, as teses e a proposta desenvolvidas por Habermas em *Sobre a Constituição da Europa* são por ele reafirmadas em textos posteriores – por exemplo, em *Na Esteira da Tecnocracia*, de 2013.

A todas essas obras, é notável, subjaz o diagnóstico do capitalismo neoliberal elaborado n’*A Constelação Pós-nacional*. Uma pergunta, portanto, se torna necessária: Que significa esse novo diagnóstico para a crítica habermasiana do capitalismo, a qual, até então, se centrara num diagnóstico (o do capitalismo “tardio”) explícita e conscientemente baseado no nacionalismo metodológico⁵³? O diagnóstico da constelação pós-nacional, o qual se baseia numa perspectiva metodológica bastante diferente, a saber, o transnacionalismo metodológico⁵⁴, introduz, de fato, uma prolífica série de novos conceitos decisivos na teorização habermasiana, principalmente os de sociedade mundial (integrada apenas capitalistamente; desprovida de um mundo da vida

⁵² Nisso, Habermas se aproxima bastante do construtivismo político rawlsiano. Para um tratamento das semelhanças e das diferenças entre o procedimento reconstrutivo habermasiano e o procedimento construtivista rawlsiano, ver Werle (2012).

⁵³ Para uma consideração crítica do nacionalismo metodológico, ver, por exemplo, Chernilo (2006) e Chernilo (2011), Beck (2000) e Beck (2003). Chernilo, aliás, critica a caracterização crítica que Beck faz do nacionalismo metodológico como maciçamente triunfante na teoria social: para Chernilo, a tradição da teoria social também contém uma importante perspectiva universalista que não pode ser menosprezada nem ignorada. Além disso, Beck adota uma perspectiva metodológica fortemente cosmopolita que não parece ser compatível com a nova perspectiva metodológica transnacional que Habermas adota desde o final do século XX.

⁵⁴ “A construção de teorias não pode cair na ‘armadilha territorial’” (HABERMAS, 1998a, p. 108). Quer dizer, a teorização da sociedade não pode tornar-se vítima da “falsificação que transforma questões sociais em questões nacionais” (HABERMAS, 2014c [2013], p. 203)

mundial) e múltiplas modernidades⁵⁵. Como esses conceitos novos, tão profundamente distintos dos de sociedades nacionais e modernidade (enquanto estágio socioevolucionário), impactam o programa anterior da teoria da ação comunicativa? Aqui, cabe fazer duas observações sobre a relação entre o novo e o velho diagnósticos: primeiro, uma observação sobre as semelhanças do quadro conceitual e explicativo do novo diagnóstico com o quadro conceitual e explicativo do diagnóstico inicial do capitalismo organizado elaborado em 1962; segundo, uma observação sobre a necessidade de um maior desenvolvimento teórico da base conceitual e explicativa do diagnóstico mais recente.

A crítica do capitalismo neoliberal introduzida por Habermas n'*A Constelação Pós-nacional* é, de certo modo, consideravelmente semelhante à crítica do capitalismo “tardio” que ele elaborara 36 anos antes, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* – ainda que ambas não sejam, de modo algum, idênticas. Sem dúvida, a crítica da ideologia, ainda presente em 1962, não é recuperada em 1998, senão que Habermas nega a pertinência da crítica da ideologia para a teorização do capitalismo neoliberal. Mas a crítica da economia política será novamente bem recebida por Habermas desde o final do século XX, ainda que o próprio Habermas permaneça mantendo múltiplas objeções fortes à crítica marxiana da economia política, principalmente à teoria do valor-trabalho, e, além do mais, não apresente qualquer proposta nova minimamente desenvolvida de crítica econômico-política do capitalismo, nem sequer um programa esboçado de modo claro. Não obstante toda a aridez econômico-política do pensamento amadurecido de Habermas, *A Constelação Pós-nacional* torna imprescindível e mesmo urgente a compreensão econômico-política do capitalismo neoliberal.

Além disso, mesmo que Habermas não tenha retrocedido, de modo algum, à dialética materialista de Marx e não tenha retrocedido a uma compreensão da sociedade moderna como totalidade material, *A Constelação Pós-nacional* e as obras ulteriores que também põem em foco o atual estágio do desenvolvimento histórico do capitalismo propõem e defendem uma compreensão da ordem social capitalista neoliberal como uma sociedade mundial integrada só pelos mercados transnacionais, mas dividida entre Estados nacionais concorrentes: trata-se de “uma sociedade mundial economicamente entabulada” (HABERMAS, 1998a, p. 96).

Ademais, essa sociedade mundial é um verdadeiro “complexo de crises”, expressão usada por Habermas em 1963, em *Teoria e Práxis*, para descrever a compreensão da sociedade

⁵⁵ Quanto à adoção do conceito de múltiplas modernidades por Habermas, ver o Capítulo 13 de *Na Esteira da Tecnocracia*: Habermas (2014c [2013], p. 231-237).

que era defendida pelo materialismo histórico marxiano⁵⁶. De fato, Habermas acabou acedendo à explicação econômico-política marxista que Wolfgang Streeck, numa obra de 2013, a saber, *Tempo Comprado*, elaborou para o desenvolvimento histórico que vai do declínio econômico, político e cultural do capitalismo “tardio” até a ascensão triunfante do capitalismo neoliberal: de acordo com Streeck, tal desenvolvimento histórico é, essencialmente, uma história de crises econômicas com forte e decisivo componente político e com importantes elementos culturais. O próprio capitalismo neoliberal é um regime capitalista de acumulação de capital e dominação de classe que, para Streeck, também é ameaçado por um complexo de graves crises econômicas: crise das finanças públicas, crise bancária e crise da economia real (longa estagnação e elevado desemprego). Habermas deixou claro em sua reação ao livro de Streeck⁵⁷ que ele concorda completamente com essa explicação econômico-política. E, assim, a compreensão da sociedade mundial capitalista neoliberal que, de modo mais ou menos explícito, Habermas passa a adotar é uma compreensão marxista mais próxima da do próprio Marx: tal sociedade, assim como a ordem social liberal e concorrencial sob a qual Marx viveu, é uma sociedade cuja estruturação concreta é amplamente determinada pelo antagonismo econômico e pelo conflito político entre as classes capitalista e trabalhadora; uma sociedade na qual as crises econômicas são diretamente suportadas e sentidas pelos atores sociais, consideravelmente (mas ainda não totalmente) despidos de proteções sociais mínimas após a ruína do Estado de bem-estar social; uma sociedade na qual as crises econômicas são a problemática política principal, de cuja resolução concreta depende o futuro imediato, ou seja, as possibilidades de uma reprodução material eficiente e sustentável da sociedade e de uma subsistência estável e digna dos indivíduos e dos grupos sociais, bem como as possibilidades de uma abundância partilhada de modo democraticamente justo e de uma emancipação da dependência e da sujeição políticas ocasionadas e mantidas pela institucionalidade econômica vigente.

Além dessas semelhanças com *Mudança Estrutural da Esfera Pública, A Constelação Pós-nacional* e os demais textos de Habermas sobre o capitalismo neoliberal acabam erguendo implicitamente várias questões profundas a respeito do quadro conceitual e explicativo que se

⁵⁶ Nesse sentido, é muito sugestiva a seguinte formulação de Habermas (2012 [2011], p. 112): “Desde 1989, 1990, não há mais qualquer escape do universo do capitalismo; trata-se apenas de uma civilização e de uma domesticação da dinâmica capitalista a partir de dentro. Já durante a época do pós-guerra, a União Soviética não representava qualquer alternativa para a massa de esquerda da Europa Ocidental. Por isso, eu falei, em 1973, de problemas de legitimação ‘no interior’ do capitalismo. E, novamente, dependendo do contexto nacional mais ou menos urgente, eles estão na ordem do dia”.

⁵⁷ Ver o Capítulo 9 de *Na Esteira da Tecnoocracia*: Habermas (2014c [2013], p. 183-205).

consolidou com o programa da teoria da ação comunicativa. Talvez a mais central delas seja a questão de como fica a crítica fundamental que Habermas faz do capitalismo “tardio”, a saber, a crítica da colonização sistêmica do mundo da vida. Tal questão contém dois aspectos. De um lado, se a atual sociedade mundial não tem um mundo da vida mundial, se ela é, pois, integrada somente sistemicamente, ou seja, pelo mecanismo de mercados transnacionais funcionalmente autorregulados⁵⁸, isso quer dizer que aquela tese teórico-social fulcral de Habermas segundo a qual novos níveis de integração sistêmica (e diferenciação funcional) pressupõem novos níveis de integração social (e, pois, novos princípios de organização social) estava errada? Quer dizer que aquela tese teórico-social essencial de Habermas conforme a qual a teoria da ação e a teoria do mundo da vida têm uma prioridade metodológica sobre a teoria dos sistemas também estava errada? Quer dizer que ainda outra tese teórico-social fundamental de Habermas, a tese de que a sociedade não pode ser reduzida a um sistema, pois também compreende um mundo da vida, estava errada? Se não há um mundo da vida mundial, será possível criticar a sociedade mundial capitalista neoliberal por causar a reificação do mundo da vida (qual mundo da vida)? De outro lado – e este é o segundo aspecto da questão de como fica a tese da colonização –, se conjecturarmos que a tese da colonização permanece de pé porque o mundo da vida colonizado no capitalismo neoliberal não é um mundo da vida mundial (que inexistente), mas é, precisamente como no capitalismo “tardio”, os mundos da vida das sociedades nacionais, exsurtem, porém, outras questões bastante difíceis. Dado que Habermas abandona o nacionalismo metodológico, ainda cabe conceber o mundo da vida como mundo da vida nacional? Mesmo que ainda fosse cabível conceber mundos da vida nacionais, ou seja, circunscritos a territórios nacionais, o que ocorreria na sociedade mundial capitalista neoliberal não seria um desnível tão medonho entre mundos da vida nacionais e sistema mundial, que, em última análise, aqueles seriam engolidos por este, ou seja, seriam, do ponto de vista da sociedade mundial, componentes do sistema da economia capitalista financeirizada transnacional⁵⁹?

Em última análise, portanto, o tratamento que Habermas dá ao capitalismo neoliberal suscita várias questões profundas sobre sua compreensão do capitalismo como tal e sobre sua

⁵⁸ Trata-se, nas palavras do próprio Habermas (2014c [2013], p. 188), de “uma sociedade mundial em fusão sistêmica, mas, hoje como ontem, politicamente anárquica”.

⁵⁹ Afinal, segundo o próprio Habermas (2014c [2013], p. 188), algo parecido aconteceu com os Estados nacionais: ele ressalta a “impotência soberana da nação atropelada” e diagnostica a “transformação epocal dos Estados nacionais, que tinham seus mercados territoriais ainda sob controle, em cooperadores despotencializados e inseridos também nos mercados globalizados”.

própria compreensão da sociedade moderna. Essas questões, no entanto, somente poderão ser abordadas em capítulos posteriores desta tese.

2.6 LER MARX À LUZ DE WEBER, OU MELHOR, LER WEBER À LUZ DE MARX

Técnica e Ciência como “Ideologia” introduz uma incisiva mudança de rumo na crítica habermasiana do capitalismo: introduz, nas palavras de Marcos Nobre, “um elemento praticamente ausente de *Conhecimento e Interesse*, onipresente no ensaio ‘Técnica e Ciência como >Ideologia<’ e decisivo na *Teoria da Ação Comunicativa* treze anos depois: a teoria da racionalização de Max Weber”. Assim, “a teoria da ação de Weber passa a desempenhar um papel central na construção da nova teoria da sociedade que surgirá em 1981”. A inovação fundamental do ensaio “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’”, portanto, consiste em que, nele, “Habermas deu a Weber a mesma estatura teórica que a Marx na formulação das tarefas críticas colocadas pelo tempo presente”. No entanto, não se trata simplesmente de tornar Weber tão teoricamente importante quanto Marx, pois, naquele ensaio, bem como, mais tarde, em *Teoria da Ação Comunicativa*, “a reformulação da teoria weberiana da racionalização precede, na ordem de apresentação, a reformulação do materialismo histórico marxiano, de maneira que se pode dizer que a primeira tem papel de preparação, de guia e de orientação para a segunda, mesmo se Marx tem precedência lógica, como marco inaugural da Teoria Crítica” (NOBRE, 2014, p. 15-16). É certo que, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, é Marx que aparece primeiro na ordem da apresentação; porém, ele só aparece primeiro porque o primeiro momento da reconstrução do materialismo histórico é um momento desconstrutivo⁶⁰, isto é, de questionamento rigoroso e profundo de bases conceituais e explicativas da teoria marxiana da evolução social que Habermas considera como errôneas ou inadequadas. Pode-se, então, dizer que, apesar de aparecer primeiro na ordem de apresentação no livro de 1976, a reconstrução do materialismo histórico marxiano ocorre, como Nobre propõe, à luz da reconstrução da teoria weberiana da racionalização, teoria que exerce, assim, um papel “de preparação, de guia e de orientação” em relação à teoria marxiana da história. Habermas lê Marx à luz de Weber.

⁶⁰ Nas palavras de Habermas (2016d [1976], p. 25): “*Reconstrução*, em nosso contexto, significa que uma teoria é decomposta e recomposta numa nova forma para que possa, assim, atingir o fim que ela mesma se pôs: esse é um modo normal (quero dizer: normal também para o marxismo) de relacionar-se com uma teoria que, sob diversos aspectos, precisa de revisão, mas cujo potencial de estímulo (ainda) não se esgotou”.

Em *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas, após ter-se dedicado à reconstrução de Weber, Lukács, Horkheimer, Adorno, Mead, Durkheim e Parsons, opera um “retorno a Marx, mais precisamente: à interpretação de Marx que foi engendrada através da recepção de Weber no marxismo ocidental”. Não é, portanto, diretamente a Marx que, a rigor, Habermas retorna, mas ao marxismo weberiano: à leitura de Marx à luz de Weber feita pioneiramente por Lukács e desenvolvida depois por Horkheimer e Adorno. Para Habermas, há duas razões substanciais para voltar ao marxismo weberiano. A primeira é que “a dinâmica das lutas de classes poderia elucidar a *dinâmica própria* inerente à burocratização – portanto, o crescimento hipertrofiado dos subsistemas controlados por *media*”. Noutras palavras: se a burocratização, ou a perda de liberdade, é concebida por Weber como um entranhado paradoxo da modernidade capitalista, as lutas de classes, tal como concebidas por Marx, permitem o esclarecimento histórico dessa contradição abstrata da sociedade capitalista, ou seja, permitem esclarecer como ela surgiu, se arraigou e se desenvolveu a partir do conflito concreto entre a classe dos proprietários privados dos meios de produção e a classe dos trabalhadores assalariados – o que Weber tenta apreender logicamente no plano da teoria da racionalização social também pode e tem de ser apreendido historicamente no plano da teoria da práxis de Marx. A segunda razão é que “a reificação de âmbitos de ação estruturados comunicativamente não causa principalmente efeitos *atribuíveis especificamente às classes*” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 489). Quer dizer: malgrado a dinâmica das lutas de classes permita elucidar historicamente a tendência à intensificação da distorciva interferência burocrática na reprodução simbólica da sociedade capitalista, as patologias sociais que a burocratização causa não atingem só uma das classes nem se reduzem a subprodutos da dominação de classe, mas impedem a efetuação reflexiva do teor normativo da modernidade e, furtando-se ao controle intencional, tornam-se sistemáticas.

Assim, a primeira razão pela qual Habermas volta ao marxismo weberiano é também uma razão para não se deter em Weber, para não se limitar a explicações concernentes à lógica do desenvolvimento da modernidade; e a segunda razão é também uma razão para não se deter em Marx, ou em explicações relativas à dinâmica do desenvolvimento da sociedade capitalista. É nesse sentido (a saber, no que tange à estratégia teórica) que Lukács se torna exemplar para Habermas: “Já Lukács ligara a teoria da racionalização de Weber à economia política de Marx de um modo que lhe possibilitou apreender os *efeitos colaterais* do processo de modernização, *não especificamente relacionados às classes*, como *consequências* de um conflito de classes

estruturalmente formador” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 489)⁶¹. Além disso, ao oferecer essas duas razões para voltar ao marxismo weberiano, Habermas torna explícitos os modos distintos pelos quais sua teoria da ação comunicativa recebe Weber, de um lado, e Marx, de outro. Weber é recebido por Habermas como o autor da principal teoria (tradicional) da racionalização social e da modernidade, ao passo que Marx o é como o autor da principal teoria (crítica) do desenvolvimento econômico e político do capitalismo liberal e concorrencial. Se Weber, para Habermas, é indispensável e central para reconstruir o próprio materialismo histórico enquanto teoria da evolução social, ou seja, enquanto teoria da lógica do desenvolvimento das estruturas normativas da sociedade, Marx é imprescindível e fulcral para Habermas para elucidar como a burocratização diagnosticada por Weber no ocaso do capitalismo liberal e concorrencial é uma consequência não intencionada da história tanto do processo de acumulação privada de capital como do conflito de classes.

Em última análise, as duas razões que Habermas oferece para seu retorno ao marxismo weberiano também justificam a específica precedência que Weber acaba ganhando sobre Marx na teoria da ação comunicativa. Considerando que, para Habermas, o cerne substancial de uma teoria da sociedade é uma teoria da evolução social; considerando também que uma teoria da evolução social equivale, para Habermas, a uma teoria da racionalização social, quer dizer, da racionalização das estruturas normativas da sociedade; considerando, ainda, que uma teoria da racionalização social é, para Habermas, indissociável de uma teoria da racionalidade da ação social; Weber adquire, então, uma importância incomparável para o programa teórico-social de Habermas, pois foi Weber que, segundo Habermas, mais bem teorizou a racionalidade da ação social e a racionalização social⁶². A teoria marxiana da evolução social, em contrapartida, fora

⁶¹ Não obstante, Lukács mantém uma “filosofia da história hegelianizadora” que atribui ao proletariado uma essência material revolucionária. Assim como Horkheimer e Adorno, Habermas, então, entende ser inevitável “abandonar a teoria da consciência de classes. Esses dois autores resolvem o problema da ligação entre Weber e Marx apoiando-se ainda mais claramente em Weber” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 490). Habermas também adotará essa estratégia teórica de apoiar-se ainda mais claramente em Weber; porém, diferentemente de Horkheimer e Adorno, não reduzirá a teoria weberiana da racionalização social a uma crítica da razão instrumental como administração total. Nesse sentido, a diferença teórica fundamental entre Habermas, de um lado, e Horkheimer e Adorno, de outro, é uma diferença interpretativa na leitura de Weber: se Horkheimer e Adorno adotam a interpretação oficial de Weber, de acordo com a qual a teoria weberiana da racionalização social é uma teoria do avanço crescente da racionalidade com respeito a fins, Habermas adota uma interpretação não oficial de Weber segundo a qual a teoria weberiana da racionalização social compreende também uma racionalização prático-moral que possui uma lógica própria e, portanto, não pode ser reduzida à racionalização cognitivo-instrumental – porém, o próprio Weber, ainda que tenha percebido claramente isso, não investigou todas as implicações sistemáticas dessa percepção para sua própria teoria da modernidade capitalista.

⁶² É por isso que Habermas avalia que a teoria weberiana da racionalização social “continua sendo a abordagem mais promissora para a clarificação das patologias sociais que emergem na esteira da modernização capitalista”,

profundamente modificada por Habermas em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* – os conceitos e as teses fundamentais de Marx sobre a evolução social foram demonstrados por Habermas como demasiado estreitos, relativos só à economia e dominados pelo paradigma do trabalho. Mesmo no que diz respeito à teorização do desenvolvimento econômico e político do capitalismo, Marx tem uma importância claramente circunscrita para Habermas: ainda que a explicação histórica do capitalismo liberal e concorrencial não possa prescindir da economia política marxiana, o capitalismo estatalmente administrado não pode mais ser esclarecido com a teoria do valor, a teoria das crises sociais e a análise das classes de Marx⁶³, de modo que, já na “Introdução” de *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas rejeita a economia política como incapaz de prover uma contribuição sistemática e atual para a teorização crítica do capitalismo “tardio”. No final das contas, é possível dizer que, para Habermas, Weber crava sua flecha no coração da teoria da sociedade, mas Marx não, conquanto seja ele o fundador do materialismo histórico e, portanto, o primeiro teórico a ter levantado claramente a problemática da evolução social, formulando-a de modo científico.

A weberianização do marxismo de Habermas (afinal de contas, ele próprio se designa a si como “o último marxista”), no entanto, pode ser apreendida de um terceiro modo: Weber adquiriu primazia para Habermas não só no tocante à ordem da exposição de sua obra magna (*Teoria da Ação Comunicação*); e não só no tocante à teoria da evolução social, que, segundo Habermas, é o coração da teoria da sociedade e em cujo terreno Weber foi mais exitoso (mais substantivamente abrangente, complexo, matizado e elucidativo) que Marx. Weber adquiriu a primazia para Habermas também no tocante à estratégia teórica: enquanto Marx empregou a estratégia de teorizar a sociedade capitalista pelo prisma de uma crítica da economia política, pondo em foco, pois, a base material dessa sociedade, ou seja, o modo de produção capitalista,

ainda que seja necessário submetê-la a “uma reconstrução realizada com instrumentos conceituais aprimorados” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 449).

⁶³ Uma das razões principais pelas quais Habermas critica o marxismo weberiano de Horkheimer e Adorno é que eles “se comportam acriticamente em relação a Marx, na medida em que se aferram às hipóteses fundamentais da teoria do valor como o núcleo de sua [deles] discreta ortodoxia, tornando-se, assim, cegos para as realidades do capitalismo desenvolvido, baseado na pacificação do conflito de classes pelo Estado social” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 491).

Em contrapartida, Habermas pensa que “Marcuse sabe que a análise de Marx não pode mais ser diretamente aplicada aos novos contextos sociais do capitalismo tardio, o que Max Weber já tinha perante os olhos”. Não obstante, Marcuse – e Habermas concorda nisso com ele – critica Weber por desconsiderar a análise que Marx fez do capitalismo liberal e concorrencial com base na teoria do valor-trabalho: “Aquilo que Marcuse critica em Max Weber é justamente a desconsideração dessa intuição marxista em um conceito abstrato de racionalização que não expressa, mas volta a ocultar, o conteúdo de classe específico dessa adaptação do quadro institucional ao progresso dos subsistemas de ação racional com respeito a fins” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 102).

Weber empregou uma estratégia diferente, a de teorizar a sociedade capitalista através de uma teoria da modernização que punha em foco duas distintas problemáticas fundamentais, a saber, a modernização cultural (que levava a uma fragmentação ética e, pois, a uma perda de sentido) e a modernização social (que levava a uma hipertrofia estatal e, pois, a uma perda de liberdade). Noutras palavras: assim como no que tange à teoria da evolução social, Weber, no que tange especificamente à teoria da sociedade capitalista, mostra-se, para Habermas, como um teórico de maior alcance substantivo, de maior sensibilidade para as diferenciações substantivas mais decisivas e, portanto, de maior capacidade explicativa do que Marx. Weber, ao teorizar o capitalismo, põe em relevo não só o modo de produção de mercadorias, mas também o aparelho estatal que o secunda e se expande e se endurece na esteira do desenvolvimento econômico capitalista, bem como as tendências culturais de secularização, decomposição ética, especialização científica, formalização moral e jurídica e autonomização da arte.

Além disso, Weber ganha um estatuto quase absoluto na teoria da ação comunicativa porque Habermas abandona decididamente (e fundamentadamente) os principais elementos de teorização do capitalismo elaborados por Marx, a saber: a teoria do valor-trabalho, a crítica da ideologia e a análise de classes⁶⁴. O estatuto alcançado por Weber na teoria da ação comunicativa só não é absoluto porque Habermas o tempera com fragmentos da crítica marxiana da economia política, nomeadamente os conceitos (soltos, isto é, não integrados à teoria do valor-trabalho, nem à crítica da ideologia, nem à análise de classes) de modo de produção, valor de uso e valor de troca, trabalho concreto e trabalho abstrato, fetichismo da mercadoria, acumulação privada ilimitada de capital, queda tendencial da taxa de lucro. A rigor, portanto, o mais adequado não é dizer que Habermas leria Marx à luz de Weber, mas antes dizer que *Habermas lê Weber à luz de Marx*: para Habermas, a crítica marxiana da economia política é tão problemática (em seu próprio cerne conceitual e explicativo), que Habermas termina por surpreender-se completamente desguarnecido do rachado lastro teórico marxiano, ou seja, acaba tornando-se *radicalmente heterodoxo dentro do marxismo*, sem nem mesmo dispor de uma “ortodoxia secreta” (como ele diz de Horkheimer e Adorno, que discretamente se mantiveram renitentemente atrelados à teoria do valor-trabalho, à crítica da ideologia e à análise de classes). Para não absolutizar Weber, Habermas só pôde, então, valer-se de um punhado de

⁶⁴ Os motivos por que Habermas abandona decididamente esse triplo lastro teórico marxiano serão abordados no Capítulo 4 desta tese. Por enquanto, basta registrar que ele articulou razões fortes para proceder a tal abandono – razões que tornaram a teoria marxiana profunda e insanavelmente problemática para Habermas.

restos sólidos da herança marxiana: é agarrando firmemente tais fragmentos críticos em sua mão esquerda que, com sua mão direita, ele sistematicamente se apoia em Weber⁶⁵.

Apoiar-se sistematicamente em Weber, não obstante, implica abrir-se profundamente para Parsons⁶⁶. Na leitura que Habermas faz da história da teoria social, Parsons representa o principal herdeiro direto da problemática fundamental e do enfoque prioritário de Weber. Por um lado, Parsons herda diretamente de Weber a problemática crucial da sociologia, a saber, a problemática da racionalização social e da modernidade capitalista; por outro lado, ele também herda diretamente de Weber o emprego quase exclusivo e, em última análise, unilateral de um enfoque sociológico subjetivista, isto é, uma abordagem dos problemas sociológicos centrada na ação racional com respeito a fins e na racionalidade com respeito a fins. Essa consideração de Parsons em estreita e indissolúvel conexão com Weber é apresentada por Habermas já em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, obra em que Habermas, no espaço conciso de um único parágrafo, passa diretamente de Weber a Parsons e sustenta que Parsons se ocupa basicamente da mesma temática central de Weber:

Com o conceito de “racionalização”, Max Weber tentou compreender a repercussão do progresso técnico-científico sobre o quadro institucional da sociedade abarcado pelo processo de “modernização”. Ele compartilha esse interesse com toda a

⁶⁵ O que resta de Marx na teoria da ação comunicativa é tão pouco e, ao mesmo tempo, tão importante para essa teoria que Nancy S. Love chega a circunscrevê-lo a um espectro socialista, por assim dizer, pois Habermas mantém um “compromisso ininterrupto com o socialismo”: “O socialismo não está morto, mas não se reerguerá. Em resposta a eventos recentes [relativos ao desmoronamento de regimes socialistas], Habermas propõe uma abordagem diferente, menos dialética, da ressurreição [do socialismo]. As possibilidades do ‘socialismo realmente existente’ se exauriram, mas o ‘socialismo-como-crítica’ permanece sendo uma fonte de esperança: ele retém as ‘intuições’ e os ‘impulsos’ de uma humanidade que faz sua história com vontade consciente. Para Habermas, o socialismo tem de ser mantido como um ‘discurso-no-exílio’. O que resta de Marx nisso é a tradição do misticismo judaico” (LOVE, 1995, p. 46).

Aliás, Pedro A. Teixeira reforçou recentemente a interpretação de Love da relação de Habermas com Marx: segundo ele, Habermas inseriu “uma cesura na conturbada história do marxismo: malgrado ainda válidas como uma fonte de crítica – ainda que equivocadas de vários modos –, ideias concretas em favor de uma sociedade socialista e baseadas no marxismo são, no máximo, úteis para manter à distância variedades desreguladas de capitalismo” (TEIXEIRA, 2021, p. 2). Teixeira, inobstante, tenta mostrar como um modo de produção socialista democrático seria compatível com a teoria habermasiana de uma democracia radical, partindo da defesa de que as autonomias privada e pública dos cidadãos e a formação racional da opinião pública e da vontade coletiva pressupõem necessariamente condições econômicas básicas, tais como a ausência de enormes desigualdades de renda e de riqueza e a ausência de um forte controle das mídias de massa por megaempresas privadas nacionais e transnacionais.

⁶⁶ Wolfgang Schluchter ressaltou recentemente a importância marcante de Parsons na história da recepção de Weber: “Parsons foi o primeiro que realmente introduziu Weber no mundo de língua inglesa com sua tradução de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* e, posteriormente, com A. M. Henderson, com a tradução dos primeiros capítulos de *Economia e Sociedade*, crucial. Sua interpretação em *Estrutura da Ação Social* [*The Structure of Social Action* (1937)] também é bastante interessante, embora ele tenha usado Weber, é claro, como um bloco de construção de sua própria teoria. Portanto, ele não estava interessado em reconstruir Weber em seus próprios termos, ele queria usá-lo para seus próprios propósitos. E, então, temos esse debate sobre desparsonizar Weber, desparsonizar Durkheim e assim por diante” (SCHLUCHTER, 2021, p. 395).

sociologia clássica, cujos pares conceituais giram em torno do mesmo problema: a saber, a construção conceitual da mudança institucional que resulta da expansão dos subsistemas de ação racional com respeito a fins. [...] Mesmo o catálogo de Parsons sobre as possíveis alternativas de orientações de valor não escapa ao conjunto dessas tentativas, ainda que não o admita. [...] Ao olharmos para a lista [de Parsons], entretanto, podemos perceber, sem grande dificuldade, a dimensão histórica do problema que se encontra em sua base (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 88-89).

Conforme Habermas, os pares de orientações alternativas de valor que Parsons aponta “determinam as dimensões relevantes da transformação das atitudes dominantes na passagem de uma sociedade tradicional para uma moderna”. Além disso, as atitudes que, de acordo com o catálogo de Parsons, equivalem às atitudes predominantes na sociedade moderna atrelam-se especificamente à expansão capitalista da ação racional com respeito a fins e da racionalidade com respeito a fins: “Uma orientação para o adiamento das gratificações, para a condução do comportamento segundo normas gerais, para a realização individual e a dominação ativa e, por último, para as relações específicas e analíticas é exigida nos subsistemas de ação racional com respeito a fins em maior medida que as orientações contrárias” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 89). Nesse sentido, a abordagem de Parsons é idêntica à de Weber: ambas se centram na dimensão capitalista da modernidade capitalista, deixando de lado, porém, a dimensão não capitalista da modernidade como tal.

É por isso que Habermas “gostaria de reformular aquilo que Max Weber chamou de ‘racionalização’ para ir além do enfoque subjetivo que Parsons compartilha com ele e propor um novo quadro categorial” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 90). Não obstante, Parsons é de suma importância para Habermas porque ele foi além de Weber, ele explorou uma direção que não foi minimamente explorada por Weber: de fato, Parsons foi o primeiro teórico social que “elaborou um conceito de sistema que era tecnicamente rigoroso e, além disso, fecundo para a reflexão da teoria da sociedade”. Em todo o caso, Parsons não caiu “na tentação de esquecer a *constituição* do campo de objetos ‘ação’, ou ‘sociedade’, ao proceder à *aplicação* do modelo sistêmico a esse campo de objetos”, isto é, ele não caiu, como seu discípulo Luhmann com seu “funcionalismo sistêmico autonomizado”, na tentação de “*derivar* dos conceitos fundamentais da teoria dos sistemas (tais como decisão, informação, escolha, complexidade etc.) os conceitos fundamentais das ciências sociais, os quais servem para a interpretação empírica de sistemas no nível de desenvolvimento das sociedades humanas e, portanto, para a constituição do campo de objetos” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 299-300). Dessa maneira, Parsons preservou o legado teórico-social de Weber ao resguardar a teoria da ação de um imperialismo conceitual da teoria dos sistemas: “A variante parsoniana do funcionalismo sistêmico permanece atrelada

ao patrimônio massivo de uma teoria da cultura que provém da herança de Durkheim, Freud e, sobretudo, Max Weber” (p. 303). Ao mesmo tempo, Parsons vai bem além de Weber ao tentar conectar a teoria da ação à teoria dos sistemas. Poder-se-ia, então, dizer que Parsons pensa com Weber para além de Weber.

A conexão parsoniana entre ambos os paradigmas, inobstante, parece profundamente problemática para Habermas. Se “é certo que o próprio Parsons afirmou, até o último momento, a primazia metódica da teoria da ação [sobre a teoria dos sistemas]”, “Parsons parece, em sua própria construção teórica, ter respondido a essa questão [a de qual dos dois paradigmas tem a primazia] de modo diferente” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 301): ele, de fato, torna primaz a teoria dos sistemas. Assim, em última análise, segundo Habermas, é necessário reconstruir a teoria parsoniana para: (1) superar a perspectiva subjetivista de Parsons em relação à teoria da ação (limitação que Parsons compartilha com Weber) – superá-la através de uma perspectiva intersubjetivista em cujo centro se encontram os conceitos de racionalidade comunicativa e ação comunicativa; (2) superar a predominância da teoria dos sistemas sobre a teoria da ação no curso do desenvolvimento da obra de Parsons – superá-la através de uma reelaboração da conexão entre ambos os paradigmas, reelaboração que gira em torno do conceito de mundo da vida. Em todo caso, Parsons permanece centralmente fundamental para Habermas, tanto que a teoria parsoniana da sociedade tem de ser reconstruída, e não simplesmente posta de lado.

A importância superior que Weber e Parsons acabam, então, assumindo no programa da teoria da ação comunicativa deixa três marcas profundas e visíveis nesse programa, marcas que dizem respeito especialmente à relação de tal programa com o Marx maduro. Trata-se, em última análise, de marcas que estabelecem os contornos externos e a direção geral do programa habermasiano de teorização crítica do capitalismo (do “tardio”, sobretudo). Em primeiro lugar, no programa da teoria da ação comunicativa, a economia política não goza centralidade teórica: certamente, ela ainda permanece ali, mas apenas de um modo nem sistemático, nem prioritário. Em segundo lugar, no programa da teoria da ação comunicativa, Habermas tenta substituir, de todo, a crítica da ideologia por uma análise da modernidade cultural cujos conceitos principais são a fragmentação da consciência e o empobrecimento cultural. Em terceiro lugar, o programa da teoria da ação comunicativa abrange não apenas uma teoria da ação social e uma teoria das estruturas sociais, mas também uma teoria dos sistemas sociais: sua problemática fundamental pode ser compreendida como a da elaboração das conexões entre ação, estrutura e sistema; ou, de uma perspectiva mais filosófica, a da elaboração do nexos entre racionalidade comunicativa

e racionalidade sistêmica. Não é à toa que, de um lado, o subtítulo do Volume 1 de *Teoria da Ação Comunicativa* é “Racionalidade da Ação e Racionalização da Sociedade”; enquanto, de outro lado, o subtítulo do Volume 2 é “Para a Crítica da Razão Funcionalista”.

3 A CRÍTICA HABERMASIANA DO CAPITALISMO (I): SEUS DISTINTOS NÍVEIS TEÓRICOS

A importância da primeira Teoria Crítica, do ponto de vista da história da ciência, não consiste, evidentemente, apenas na produtiva vinculação com Lukács e com a esquerda freudiana, mas, sobretudo, no fato de Horkheimer elevar a teoria da sociedade a um programa de investigação interdisciplinar. Ele pretendia levá-lo a efeito em vários níveis simultaneamente: no plano da reflexão filosófica sobre os fundamentos, no plano da formação teórica das disciplinas particulares e no plano da investigação social empírica (HABERMAS, 2015b [1991], p. 298-299).

Para compreender criticamente o rico e nuançado teor da crítica habermasiana do capitalismo, é imprescindível que essa crítica seja sistematizada, dado que ela mesma não se apresenta sob uma forma sistemática, quer dizer, ela não foi concatenada numa exposição unificada por seu próprio autor. A razão dessa falta de sistematização expositiva (mas não de sistematicidade lógica) é inteiramente de caráter histórico: como realçado no capítulo anterior, a crítica habermasiana do capitalismo foi elaborada ao longo de um espaço de tempo bastante vasto e, mesmo após a consolidação de seu amplo e complexo programa em 1981, foi mantida aberta à modificação, já que a própria *Teoria da Ação Comunicativa* não objetivava fornecer uma investigação teórica exaustiva, mas antes os contornos, as bases e as teses principais de um programa teórico a ser desenvolvido e posto à prova pela investigação teórica ulterior: não só pelas elaborações conceituais e explicativas realizadas pelas diversas ciências sociais, pela teoria social e pela filosofia, mas também pela pesquisa e análise empíricas postas em prática pelas ciências sociais. Sem, pois, que a crítica habermasiana do capitalismo seja sistematizada, corre-se o risco de compreendê-la de modo fragmentário, truncado, incoerente ou impreciso⁶⁷.

O primeiro passo para uma sistematização da crítica habermasiana do capitalismo é clarificar que a abordagem pela qual Habermas critica a sociedade capitalista como um todo

⁶⁷ Perry Anderson, em seus apontamentos históricos sobre o marxismo pós-1968, também é enfático quanto à necessidade de sistematizar o marxismo propriamente habermasiano, o qual, para ele, constitui “um imponente *corpus* que, nas próprias palavras de Habermas, procura ‘reconstruir’ o materialismo histórico em harmonia com a transformação crítica da tradição de Frankfurt que ele mesmo efetuou. A escala arquitetônica e a envergadura do edifício teórico resultante – que sintetiza investigações epistemológicas, sociológicas, psicológicas, políticas, culturais e éticas num único programa de pesquisa – não têm paralelo na filosofia contemporânea, seja de que inspiração for. A percepção adequada da distinção desse feito deve ser o ponto de partida para qualquer avaliação da obra de Habermas” (ANDERSON, 2019, p. 205). Anderson, no entanto, não se incumbe de realizar qualquer sistematização do marxismo habermasiano. Mesmo assim, ele corre a fazer (a) uma caracterização geral, (b) uma avaliação substancial e (c) uma comparação do marxismo habermasiano com o estruturalismo e o pós-estruturalismo franceses – tudo no espaço de uma dezena de páginas. A realização dessas três tarefas falha em larga medida – e falha porque, flagrantemente, falta a Anderson o desenvolvimento de uma compreensão sistemática e adequada do “imponente *corpus*” teórico elaborado por Habermas.

não é monolítica, mas sim diferenciada – ela se desdobra em *quatro níveis de teorização diferentes e interligados*, a saber:

(a) O primeiro nível é o da filosofia, aqui considerada, acima de tudo, como teoria da racionalidade⁶⁸. A filosofia retém uma contribuição imprescindível e ímpar que pode e precisa ser prestada à crítica do capitalismo – pois é unicamente através da teoria da racionalidade que a irracionalidade específica, persistente e entranhada do capitalismo pode ser consistentemente esclarecida. Somente a teoria da racionalidade pode fornecer os conceitos-base à luz dos quais a sociedade capitalista pode ser elucidada como uma sociedade que se estrutura e funciona sob formas gerais irracionais: como uma sociedade cuja reprodução material sistematicamente se processa sob uma lógica irracional (a da autovalorização do capital), sob relações de produção irracionais (a apropriação privada dos meios sociais de produção, bem como a mercadorização da natureza, do trabalho, do dinheiro e dos saberes), com uma dinâmica irracional (a produção sem fim de lucro e o crescimento ciclicamente fraturado por crises) e com efeitos distributivos irracionais (desigualdades de patrimônio e de renda, pobreza e miséria alastradas e contínuas); e como uma sociedade cuja reprodução simbólica (cultural, institucional e pessoal) se submete a deformações sistemáticas (perda de sentido, anomia e psicopatologias), quer dizer, é tornada sistematicamente irracional pela monetarização e pela burocratização de âmbitos da sociedade que não podem ser reproduzidos adequada e emancipatoriamente pelo dinheiro e pelo poder;

(b) O segundo nível é o da *teoria da sociedade*, a qual, aliás, não pode ser dissociada da *teoria da evolução social* e até se confunde com ela, já que, de acordo com Habermas, uma formação social qualquer (por exemplo, a capitalista) não pode ser compreendida inteiramente, mas só parcialmente, sem referência às possibilidades estrutural-normativas circunscritas pelo estágio socioevolucionário em que ela surge e se estabelece. A crítica do capitalismo, segundo

⁶⁸ Segundo Delamar José Volpato Dutra, é “possível definir parte da produção teórica [em geral] de Habermas como sendo filosófica, e não somente científica (sociológica)”, porque ela “visa, por um lado, expor os elementos que constituem a racionalidade comunicativa, o que é feito mediante a pragmática universal, e, por outro lado, estabelecer uma prova da necessidade intrascendível desses elementos que a constituem e a tornam possível” (DUTRA, 2005, p. 9). Sobre a filosofia em Habermas, ver, além do ensaio “Natureza e estatuto da filosofia em Habermas”, que é o primeiro capítulo do mencionado livro de Dutra, também a apresentação feita por Manfredo Araújo de Oliveira da filosofia habermasiana como uma “pragmática universal” que integra, juntamente com a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer e a pragmática transcendental de Karl-Otto Apel, uma “reviravolta hermenêutico-transcendental” na filosofia contemporânea, reviravolta subsequente a outra, a “reviravolta pragmática” realizada diversamente pelo segundo Ludwig Wittgenstein, por John Langshaw Austin, por John Searle e por Martin Heidegger: ver Oliveira (2006, p. 293-348). Oliveira, além disso, também apresenta a filosofia habermasiana como um “pensamento pós-metafísico” que parte de “objeções fundamentais ao pensamento dialético”: ver Oliveira (2002, p. 59-78). Ainda, Oliveira também apresenta a filosofia habermasiana como uma “leitura pragmática da filosofia transcendental”: ver Oliveira (2012, p. 87-106). Ver, sobretudo, a extensiva e minuciosa investigação empreendida pela tese de doutorado de Luiz Repa: ver Repa (2008a).

Habermas, não pode restringir-se à crítica da economia capitalista, pois a crítica da economia capitalista é inseparável da (e, portanto, inviável sem a) crítica de determinada formação social emergente e estabelecida na modernidade, dado que aquela economia é uma parte constitutiva e característica desta formação social⁶⁹. Assim, a crítica do capitalismo carece da (ou requer a) teorização das formações sociais modernas, de modo que ela somente pode ser elaborada com o auxílio sistemático da teoria da sociedade e da teoria da evolução social;

(c) O terceiro nível é o da economia política: mais precisamente, o nível dos *vestígios econômico-políticos que ainda se acham em Habermas*. Sem dúvida, Habermas consigna uma renúncia explícita e motivada da centralidade da economia política para a teorização crítica da sociedade capitalista na abertura de *Teoria da Ação Comunicativa*. Isso não significa, contudo, que ele se propusesse a não tomar em conta, a ignorar absolutamente, a não haurir de qualquer contribuição advinda da tradição da economia política e, em particular, do Marx maduro. Esse propósito extremo seria não só contrário à autocompreensão da Teoria Crítica, mas também inviável e, por isso, disparatado. Por um lado, o teorizar crítico não pode, enquanto teorizar crítico, desprezar *a priori* qualquer contribuição teórica em geral, uma vez que não está dado qualquer critério *a priori* para tanto; além disso, o teorizar crítico é interdisciplinar, quer dizer, busca ininterruptamente superar os estreitamentos disciplinares oficiais, a fim de compreender a sociedade presentemente estabelecida como um todo, de maneira que o teorizar crítico está inerentemente constrangido a sempre tomar em devida conta os vários saberes especializados. Já que a configuração atualmente preponderante da sociedade é uma configuração capitalista; e já que a economia política trata especialmente da economia capitalista; o teorizar crítico não pode simplesmente proceder a um descarte sumário e total da economia política, a não ser que também jogue fora, ao mesmo tempo, sua perspectiva de compreender a sociedade capitalista em sua especificidade capitalista. Por outro lado, os legados da economia política em geral e do Marx maduro em particular são imprescindíveis, no sentido de que as ciências sociais e as ciências humanas se encontram embebidas deles: aqueles legados se encontram enredados nestas ciências de um modo praticamente irreversível, eles as permeiam, subjazem a inúmeros

⁶⁹ “A estrutura econômica de determinada sociedade deveria ser investigada em dois âmbitos de análise: inicialmente, em termos de modos de produção, que são introduzidos em sua vinculação concreta; e, em seguida, em termos da formação social à qual pertence cada modo de produção dominante. É mais fácil propor do que satisfazer tal postulado; eu posso apenas tentar esclarecer e tornar plausível o programa de pesquisa” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 243).

de seus desenvolvimentos, funcionam até como pressupostos profundos delas⁷⁰. Dadas essas duas razões, mesmo Habermas ainda apresenta diversos vestígios da economia política em sua crítica do capitalismo, ainda que não designe à economia política qualquer papel central, nem recorra a ela de modo sistemático. Assim, o “abandono” habermasiano da economia política é semelhante ao “abandono” marxiano da filosofia. Enquanto a tentativa de Marx de deixar a filosofia é, na verdade, uma tentativa de transformação da filosofia, de elaborar uma filosofia nova⁷¹, a tentativa de Habermas de deixar a economia política é, na verdade, uma tentativa de transformação da economia política: Habermas tenta, na verdade, integrar a economia política (ou: os vestígios de uma economia política marxista) a uma teoria dos sistemas e, pois, a uma teoria social, a fim de superar as limitações da economia política como ciência especializada;

(d) O quarto nível é o da *análise empírica de desenvolvimentos históricos do capitalismo*. Importa para Habermas também lidar diretamente com o empírico porque é nele que se manifestam as patologias sociais causadas pelo sistema econômico-político capitalista (tanto as causadas pela monetarização como as causadas pela burocratização do mundo da vida). Além disso, é no terreno empírico do desenvolvimento capitalista que se realizam as tendências específicas de crise e suas contratendências: é nele que se concretizam, de um lado, as tendências específicas de crise suscitadas por determinada formação social e, de outro, os mecanismos de abrandamento ou desativação de crises. Ainda, é no terreno empírico que se configuram os modos específicos do processo de acumulação capitalista, bem como as relações de complementaridade e de primazia entre esses modos – e são tais modos e suas relações que moldam e caracterizam um regime de acumulação específico (o mercantilista, o liberal, o pós-liberal ou o neoliberal). Por último, são empíricos os movimentos sociais que se formam em

⁷⁰ Na pena do próprio Habermas em entrevista de 1983, “a teoria social, [...] desde Marx, evidentemente, concentra-se em torno de categorias como práxis e trabalho”. Porém, em face do “fim da sociedade do trabalho”, isto é, em face do fato de que “os componentes do trabalho, da produção e da remuneração marcam cada vez menos a constituição da sociedade em seu todo”, Habermas tomou para si a tarefa de reconstruir a teoria social: “Foi por isso que propus utilizar o conceito de ação comunicativa como uma chave para a formação de teorias, a fim de que alcancemos melhor as estruturas do mundo da vida, dotadas de sentidos intrínsecos, e, sobretudo, a ameaça que sofre esse mundo da vida por parte de imperativos burocráticos e econômicos, os perigos que surgem pelo fato de que as relações pessoais, os serviços e os tempos de vida se transformam cada vez mais em objeto de administração ou em mercadorias. Mesmo o que os filósofos gregos honraram outrora como o elemento basilar da natureza é preciso hoje, como turista, *comprar* aos tantinhos – água, terra, ar, sol e sombra” (HABERMAS, 2015a [1985a], p. 115-116). Inobstante, mesmo essa reconstrução habermasiana da teoria social continua sendo profundamente tributária de Marx, devido, sobretudo, a sua preocupação central com a reificação em geral e com a mercadorização e a monetarização em particular – o que se patenteia nas próprias palavras dele acima.

⁷¹ “Questionar o sentido da filosofia e seu direito de existir é parte e parcela da própria filosofia; ela constitui o *medium* do pensamento livre e não administrado” (HABERMAS, 2003a [1999], p. 277). Sobre a permanência rica e central da filosofia em Marx, ver a interpretação elaborada por Emmanuel Renault nos três capítulos da Segunda Parte de *Ler Marx* (RENAULT, DUMÉNIL & LÖWY, 2011, p. 105-204).

contraposição política às patologias sociais e às crises concretamente geradas pela formação social capitalista – e até em contraposição a um regime de acumulação prevalente.

Como, então, Habermas realiza a crítica da sociedade capitalista em cada um desses quatro níveis?

3.1 FILOSOFIA

No nível da filosofia, o capitalismo é criticado por Habermas, em suas variadas obras, como processo histórico de descompensação deformadora e bloqueio sistemático do processo socioevolutivo de racionalização social; isto é, como uma configuração econômica, política e cultural da sociedade que, nada obstante tenha surgido em ligação estreita com a modernidade, impede que a capacidade de aprendizagem normativa que a sociedade adquire na modernidade bem como as perspectivas normativas de autoconsciência, autorrealização e autodeterminação que são abertas pelas estruturas simbólicas modernas da sociedade sejam realizadas de formas adequadas (não deturpadas nem repressivas) e emancipatórias. Ainda assim, ao mesmo tempo, a configuração capitalista da sociedade se aproveita ampla e permanentemente da capacidade de aprendizagem teórica (sobretudo, técnica e científica) e da capacidade de controle funcional (sobretudo, mercantil e estatal) que a sociedade adquire na modernidade, o que é requerido por um princípio de organização da sociedade que eleva a autovalorização do capital a imperativo fundamental da reprodução material e até da reprodução simbólica da sociedade; a apropriação privada dos meios de produção a cerne intangível do ordenamento político-jurídico; a produção sem fim de lucro a motor fulcral da prosperidade e a objetivo primordial dos empreendimentos privados e da gestão pública; as desigualdades de patrimônio e de renda, a pobreza e a miséria a meros efeitos colaterais de um modo de produção e distribuição econômicas essencialmente fechado a questões normativas.

Portanto, por um lado, o capitalismo, sem qualquer dúvida, permite e fomenta que as ciências e as técnicas se desenvolvam (para que se barateie, se avolume e se acelere o processo de produção de mercadorias); que os mercados se liberem de estritos controles estatais, tomem o posto de principal mecanismo da economia nacional e, por fim, se expandam mundialmente; e que os Estados nacionais ganhem soberania interna e externa (para assegurar os pressupostos sociais da economia de mercado), regulem marginalmente os mercados (para gerir as crises da economia de mercado e amenizar seus efeitos colaterais sociais) e sejam, por último, limitados drasticamente pelos mercados globais. Por outro lado, o capitalismo não permite nem fomenta

que a autonomia moral, política e ética dos atores sociais capazes de falar e agir se desenvolva plenamente; não permite nem fomenta que ela seja protegida e liberada de invasivos controles mercantis e burocráticos, nem que ela se torne no critério básico da produção e da distribuição da riqueza social, nem que ela se expanda mundialmente (tomando a forma de uma democracia transnacional); assim como ele não permite nem fomenta que ela se torne na linha mestra dos arranjos institucionais político-jurídicos nacionais, transnacionais e supranacionais. Em vez de permitir e fomentar o desenvolvimento pleno da autonomia moral, política e ética perante todo mercado e todo aparato burocrático e em todos os espaços institucionais, o capitalismo acomete contra ela e lhe impõe duradouramente deformações, ou patologias, sobretudo perda de sentido cultural, anomia social e adoecimentos psíquicos pessoais. Em última análise, as perspectivas normativas de autoconsciência cultural, autodeterminação social e autorrealização pessoal são impedidas de realizar-se e até invertidas em fenômenos cotidianos difusos de heteronomia.

3.2 TEORIA DA SOCIEDADE

No nível da teoria da sociedade, o capitalismo é criticado – sobretudo, em *Teoria da Ação Comunicativa* – por produzir efeitos colaterais sobre o mundo da vida que o distorcem, ou seja, geram nele patologias sociais⁷². Mais precisamente, trata-se de uma crítica da expansão dos *media* dinheiro e poder para contextos de ação não integrados sistemicamente, e sim mediante a integração social em sentido estrito; posto de modo ainda mais preciso: trata-se de uma crítica do emprego dos *media* dinheiro e poder no lugar da comunicação linguística para a reprodução simbólica, sendo que o dinheiro e poder só podem ser empregados (adequadamente) para a reprodução material, enquanto a reprodução simbólica só pode engendrar-se (sem ser externamente deturpada) por meio da linguagem. Assim, a crítica realizada por Habermas nesse nível baseia-se em dois critérios: um é funcional, a saber, a adequação ou a inadequação da monetarização e da burocratização de contextos de ações sociais; ao passo que o outro é normativo, a saber, a incolumidade ou a deturpação externa do entendimento intersubjetivo – e aqui se está diante de um critério normativo porque é só via entendimento intersubjetivo que são possíveis a autoconsciência, a autodeterminação e a autorrealização, isto é, as perspectivas

⁷² “A tenacidade sistêmica do capitalismo pode ser explicitada pela teoria da sociedade através da fórmula de que as necessidades funcionais dos âmbitos de ação integrados sistemicamente devem ser preenchidas, se necessário for, à custa de uma tecnicização do mundo da vida” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 507-508)

normativas abertas pelas estruturas simbólicas do mundo da vida moderno. Esses dois critérios são, além disso, inseparáveis um do outro: que o dinheiro seja inadequado para a reprodução simbólica é devido a que somente a linguagem é adequada para a reprodução simbólica; e isso, por sua vez, é devido a que apenas a linguagem pode levar ao entendimento mútuo entre os atores sociais – apenas ela, assim, possibilita aos atores sociais que criem e partilhem saberes culturais, formem e mantenham grupos sociais, comunidades políticas e ordens jurídicas e concebam e construam identidades pessoais e coletivas – em última análise, porque e ao mesmo tempo que medeia o entendimento mútuo, a linguagem também torna possível a realização prática daqueles potenciais de autonomização dos atores sociais que são suscitados pelo entendimento mútuo na época moderna⁷³.

Quando esse mesmo nível de teorização é considerado do ponto de vista da teoria da evolução social, o capitalismo é criticado – de modo claro em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, mas não mais tão claramente cinco anos depois, em *Teoria da Ação Comunicativa* – por girar em torno de um modo de produção e distribuição econômicas cujas relações de produção, ao serem instaladas no núcleo institucional (através, principalmente, do direito privado), jogam um papel central e decisivo na constituição de uma específica formação social que bloqueia sistematicamente a realização plena das possibilidades disponíveis de autonomização dos indivíduos e dos grupos sociais – possibilidades abertas pelas estruturas normativas do tipo moderno de sociedade. O foco da crítica é posto aqui sobre as relações de produção capitalistas, e não sobre a monetarização e a burocratização do mundo da vida, ainda que não esteja excluída aqui a crítica da colonização sistêmica do mundo da vida, pois aquelas

⁷³ Defendendo que Habermas emprega tanto um critério funcional como um critério normativo para criticar a colonização sistêmica (a monetarização e a burocratização) do mundo da vida – e defendendo, além do mais, que esses dois critérios não podem ser divorciados um do outro porque a explicação de um conduz, de modo necessário, à explicação do outro –, oponho-me a certa interpretação da tese da colonização: a de que ela seria uma tese meramente funcionalista. Tal interpretação é defendida, por exemplo, por Timo Jütten: “O que há de realmente problemático na tese da colonização é que ela é incompleta. Habermas oferece uma *explicação funcionalista da reificação*, mas sua crítica normativa da reificação resta, em larga medida, implícita. Em particular, Habermas jamais explica o que há de errado com a reificação a partir da perspectiva das pessoas cujas relações sociais são reificadas. O que há de problemático nesse destaque dado à explicação funcionalista é que ele é *essencialmente* incompleto. É impossível explicar por que efeitos reificadores resultam da juridificação de domínios de ação estruturados comunicativamente, mas não da mercadorização da força de trabalho (o que é alegado por Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa*), a não ser que sejam tomadas em conta as expectativas normativas das pessoas afetadas” (JÜTTEN, 2011, p. 702).

Contrariamente a Jütten, defendo que o aspecto normativo da crítica habermasiana da reificação é explícito e consiste nos três ideais normativos impregnados nas três estruturas abstratas do mundo da vida moderno: autoconsciência, autodeterminação e autorrealização. Esses critérios normativos foram claramente apontados e explicados por Habermas no último capítulo de *O Discurso Filosófico da Modernidade* – não levado em conta (pelo menos, não explicitamente), porém, por Jütten.

relações de produção correspondem, acima de tudo, à monetarização do trabalho. As relações de produção capitalistas estão, pois, atreladas a (ou: embutidas em) uma formação social que, se é modernamente possível, nem é *a única* formação social possível no estágio moderno da evolução social (outras formações sociais modernas, não capitalistas, podem, em princípio, emergir e estabelecer-se), nem é uma formação social que esteja *à altura das possibilidades normativas modernas* (possibilidades cuja realização só é compatível com a formação social capitalista de modo parcial, distorcido). Em última análise, o capitalismo é criticado aqui por, devido a suas próprias relações de produção, impedir a encarnação plena da normatividade moderna nas e através das instituições nucleares.

3.3 ECONOMIA POLÍTICA

Passando para o terceiro nível – o nível dos vestígios da economia política em Habermas –, a crítica do capitalismo se vale aqui de conceitos e explicações marxianos, advindos da crítica marxiana da economia política⁷⁴. Em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, de 1973, já se tornara patente o modo como a economia política subsiste e tem de subsistir na crítica habermasiana do capitalismo: trata-se de um modo não sistemático e difuso que pode ser apreendido na imagem de uma coleta *ad hoc* e, inobstante, reiterada de contribuições teóricas frutíferas e ainda indispensáveis; trata-se, além disso, de um modo não prioritário e substancial no qual as contribuições provindas da economia política, apesar de emprestarem a Habermas um rico vocabulário teórico de base, são subordinadas à regência da

⁷⁴ Juan Alberto Fraiman chega a sustentar que “a crítica da economia política exposta principalmente n’*O Capital*, de Marx, particularmente sua teoria do valor ligada ao trabalho, não ocupa um papel menor em *Teoria da Ação Comunicativa*”; assim, “negligenciar isso conduz a mal-entendidos fundamentais na compreensão de *Teoria da Ação Comunicativa*” (FRAIMAN, 2019, p. 47). No citado artigo, aliás, Fraiman esboça uma proposta de articulação da teoria habermasiana da ação comunicativa com a teoria marxiana do valor-trabalho. No entanto, é necessário ressaltar, contra Fraiman, que Habermas faz uma crítica implacável à teoria marxiana do valor-trabalho em *Teoria da Ação Comunicativa*: ver Habermas (1982b [1981b], p. 498-504).

Outra tentativa recente de ressaltar e recuperar a importância da economia política no interior do pensamento habermasiano é a que faz J. F. Dorahy. Para ele, “além de a explícita reflexão de Habermas sobre [a crítica marxiana da economia política] ser uma das mais substanciais no interior da tradição dominante da Teoria Crítica, sua compreensão teórico-social inicial da emergente ‘primazia do político’ no capitalismo tardio pode ser considerada como *representativa* de várias tendências intelectuais mais amplas da segunda metade do século XX a ir além das premissas e das categorias das obras econômicas de Marx” (DORAHY, 2020, p. 2). Contudo, Dorahy vai por uma vereda estranha: ele adentra o pensamento econômico do jovem Habermas através de *Teoria e Práxis*, obra de caráter eminentemente propedêutico e dedicada a uma temática sumamente metateórica, a saber, a da relação entre teoria e práxis na história intelectual moderna. É muito mais frutífero adentrar o pensamento econômico do jovem Habermas através de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

teoria dos sistemas. Esse duplo perfil do modo necessário de subsistência da economia política em Habermas emerge nitidamente, por exemplo, na seguinte passagem: “Porque a produção de valor é controlada pela apropriação privada de mais-valor, engendra-se uma espiral de contradições que pode ser reconstruída pelo prisma da teoria dos sistemas. A acumulação de capital total realiza-se através de desvalorizações periódicas de parcelas do capital; essa forma de desenvolvimento é a das crises cíclicas” (HABERMAS, 1973, p. 46-47). Nessa passagem, já à primeira vista, constata-se que alguns importantes conceitos da crítica marxiana da economia política (valor, mais-valor, capital, contradições, crises) são empregados de um modo farto, mas dependente da teoria dos sistemas: não se torna claro, no entanto, como aqueles conceitos podem ser conectados com esta teoria. Como, afinal de contas, a economia política, fornecedora de contribuições teóricas que não podem ser negligenciadas, pode ser adaptada à batuta da teoria dos sistemas?

Uma análise mais atenta da passagem acima, entretanto, conduz à constatação de que não se trata só de uma subordinação da economia política à teoria dos sistemas: trata-se, muito mais que isso, de uma peculiar “subsunção” da primeira sob a última: a economia política é dissolvida por Habermas, já em 1973 (e esta dissolução permanecerá daqui em diante), no solvente da teoria dos sistemas. É certo que conceitos e explicações oriundos da economia política se conservam flutuando, mais ou menos intactos, mais ou menos avariados, nesse solvente, não podendo mais se reagrupar numa teoria econômico-política inteira, como se, de um naufrágio, fossem estilhaços à deriva: nessa condição em que se encontram, não totalmente dissolvidos, mas só apartados e dispersos, tais conceitos e explicações são mantidos numa relação de subordinação com a teoria dos sistemas, à qual se confere a dupla posição de uma carapaça paradigmática superposta, por um lado, e de um amálgama teórico envolvente, por outro. Não obstante, essa especial relação de subordinação só pode ser compreendida como uma relação de dissolução. O modo como Habermas emprega a teoria dos sistemas para tratar da economia capitalista tanto espedaça a integridade teórica da economia política como recolhe seus pedaços restantes para impor-lhes, então, uma nova aglutinação. Mesmo assim, não fica suficientemente clara a relação da economia política com a teoria dos sistemas: justamente a relação de dissolução que Habermas estabelece entre elas evidencia que a economia política é consideravelmente intragável para a teoria dos sistemas, ou seja, que aquela não pode ser inteiramente consumida por esta – nem pode a economia política ser propriamente subsumida sob a teoria dos sistemas.

Apesar dessa falta de clareza (indo à raiz: apesar da dissolução incompleta da economia política no solvente da teoria dos sistemas), Habermas persistirá, até hoje, nessa “subsunção” falha. Assim, quando Habermas insere sua crítica do capitalismo no nível dos vestígios da economia política, ela assume um caráter dúbio, equívoco. Por um lado, na medida em que esses vestígios aparecem e são colocados em foco, a crítica é dirigida contra as bases funcionais do modo de produção capitalista: contra a subordinação dos valores de uso aos valores de troca (ou: contra a subordinação da definição, da interpretação e da satisfação das necessidades humanas à autovalorização do valor); contra a vinculação do sustento individual e familiar ao trabalho assalariado e, portanto, contra a mercadorização do trabalho e o mercado de trabalho⁷⁵; contra a utilização unilateral das forças produtivas (acima de tudo, a técnica e a ciência) em favor do aumento da lucratividade dos investimentos privados; contra o modo de desenvolvimento econômico recorrentemente fraturado por crises; contra o dogma de um crescimento ininterrupto. Por outro lado, esse tipo de crítica econômico-política residual é submetido, ao mesmo tempo em que emerge, ao filtro (ou ao gargalo) da teoria dos sistemas: essa teoria corta a fluidez da crítica econômico-política em Habermas, permitindo-lhe somente uma vazão controlada. É que, em Habermas ao menos desde 1973, os conceitos e as explicações tributários da economia política são dosados na medida determinada pelos conceitos e pelas explicações da teoria dos sistemas. Isso ganha eloquência, por exemplo, na seguinte passagem:

[A] ideologia residual secularizada do fetichismo da mercadoria é, ao mesmo tempo, o princípio condutor [*Steuerungsprinzip*] realmente operante no sistema econômico. Por isso, as crises econômicas perdem seu caráter fatídico, acessível à autorreflexão, [que elas tinham nas sociedades tradicionais] e adquirem a *objetividade de inexplicáveis eventos naturais contingentes*. Antes que o núcleo ideológico, deslocado para o rés do chão, possa ser despedaçado pela reflexão, as crises econômicas necessitam da investigação objetivadora de processos sistêmicos. Isso se reflete na crítica marxiana da economia política (HABERMAS, 1973, p. 48).

Aí se lê a peculiar duplicação habermasiana de um conceito marxiano tão importante como o fetichismo da mercadoria: esse conceito passa a ter, além da camada de sentido que Marx lhe emprestara originalmente n’*O Capital*, outra camada de sentido, que é sobreposta à primeira e que é fornecida pela teoria dos sistemas. É assim que o fetichismo da mercadoria, além de ter o sentido de uma ideologia econômica própria do modo de produção capitalista, se reveste do sentido de um “princípio condutor realmente operante no sistema econômico”.

⁷⁵ Nesse sentido, Habermas já mostrou simpatia pela ideia de uma renda mínima porque, “através dela, a base material do autorrespeito e da autonomia política dos cidadãos se tornaria independente da contingência do sucesso do indivíduo no mercado de trabalho” (HABERMAS, 1996a, p. 7).

Ademais, não só esse conceito tão central para o quadro categorial d’*O Capital* é duplicado através da nova leitura que Habermas faz dele pelo prisma da teoria dos sistemas, mas também todo *O Capital* é, em última análise, retraduzido por Habermas no vocabulário dessa teoria sociológica, sob a rubrica geral de “processos sistêmicos”.

Além disso, Habermas ensaia, aqui e acolá, uma leitura peculiar da crítica marxiana da economia política de acordo com a qual ela ter-se-ia realizado, ainda que inconscientemente, nos termos (pré-históricos, poder-se-ia talvez dizer) de uma teoria dos sistemas: o próprio Marx já teria teorizado, de uma forma ou de outra, a economia capitalista pelo prisma de uma teoria dos sistemas ainda não suficientemente desenvolvida. Nisso, Habermas poderia talvez ter-se apoiado em passagens sugestivas d’*O Capital*, tais como a seguinte: “A oposição entre o poder da propriedade fundiária, baseado nas relações de servidão e de dominação pessoais, e o poder impessoal do dinheiro é claramente expressa em dois provérbios franceses: ‘*Nulle terre sans seigneur*’ [‘Nenhuma terra sem senhor’] e ‘*L’argent n’a pas de maître*’ [‘O dinheiro não tem senhor’]” (MARX, 2014, p. 223). Nessa passagem⁷⁶, Marx sublinha que um poder impessoal operaria, exercer-se-ia, no dinheiro; bem como sublinha que o próprio dinheiro não se permite domar. Em todo o caso, passar, por exemplo, da observação marxiana da impessoalidade e da indomesticabilidade do dinheiro à observação funcionalista-sistêmica do dinheiro como *medium* de controle é, no mínimo, demasiado e, na pior avaliação, tropeçar num anacronismo.

3.4 ANÁLISE EMPÍRICA

Passando, enfim, para o quarto nível – o da análise empírica de desenvolvimentos históricos da sociedade capitalista –, as armas da crítica do capitalismo são distribuídas entre quatro frentes. Na primeira delas, o capitalismo é criticado em relação aos efeitos patológicos *concretos* produzidos por uma monetarização e uma burocratização inadequadas, extrapoladas, de contextos de ação intrinsecamente avessos à monetarização e à burocratização. Se cabe à

⁷⁶ Tal passagem foi mais bem desenvolvida pelo jovem Marx exilado em Paris. Ele explica que o provérbio “Nenhuma terra sem senhor” expressa “o modo de ser concrecente da magnificência [senhorial] e da posse fundiária”, ou seja, expressa uma relação direta entre dominação política e dominação econômica, relação efetivada na propriedade fundiária feudal: “a dominação da propriedade fundiária não aparece como dominação do mero capital”, mas como dominação do senhor da terra. Já o provérbio “O dinheiro não tem senhor” expressa “a pura dominação da propriedade privada, do capital, dissociado de toda a coloração política”; expressa, pois, “a dominação [do capital] tanto sobre a classe trabalhadora como sobre os próprios proprietários [dos meios de produção], na medida em que as leis do movimento do capital os arruinem ou promovam”; expressa, em última análise, “a completa dominação da matéria morta sobre o ser humano” (MARX, 2019b, p. 74-75).

teoria da sociedade a definição abstrata desses contextos de ação – os do mundo da vida – e até dos tipos estruturalmente possíveis de deturpação externa do mundo da vida; e se cabe à economia política, por sua vez, a definição abstrata dos aspectos constitutivos da economia e do Estado capitalistas que originam e cravam neles mesmos uma tendência à monetarização e à burocratização do mundo da vida; é unicamente a pesquisa empírica que pode definir concretamente, por um lado, as extrapolações atuais dos *media* dinheiro e poder e, por outro, as patologias sociais que decorrem atualmente de tais extrapolações. Para dar um exemplo: se Habermas consegue, no nível da teoria da sociedade, definir a alienação como um tipo possível de patologia social que consiste fundamentalmente no impedimento normativo/institucional da autorrealização individual e coletiva; se, ademais, Habermas consegue, com recursos tomados de empréstimo à economia política, definir o mercado de trabalho como gerador ou propulsor de um efeito alienante que, acometendo os indivíduos e as famílias na esfera privada, reduz os indivíduos ao duplo papel de virtuais preenchedores de eventuais vagas para empregados e de possíveis compradores de mercadorias, bem como circunscreve as famílias à dupla função de “chocadeiras” da força de trabalho e de unidades de renda e consumo; Habermas, não obstante, só conseguiria analisar as formas atualmente instauradas de uma alienação capitalista se se valesse de algum tipo apropriado de pesquisa empírica. É certo que Habermas não se dedica a qualquer pesquisa empírica da alienação capitalista; não obstante, não é cabível perder de vista que precisamente tal alienação é um componente central do *privatismo cívico*, que equivale à configuração específica com que a alienação política se estabelece concretamente, segundo Habermas, no capitalismo organizado. Tal *privatismo cívico* consiste na “abstinência política combinada com uma orientação [gestada primordialmente no mercado de trabalho] para a carreira, o tempo livre e o consumo”; ele promove uma peculiar expectativa de manutenção e bem-estar materiais, “a expectativa de adequadas recompensas conformes com o sistema (sob a forma de dinheiro, tempo sem trabalho e segurança)”. Reforçando a implantação do *privatismo cívico*, o Estado de bem-estar social “incorpora elementos de uma ideologia da performance transferida para o sistema educacional”. Em última análise, o *privatismo cívico* corresponde ao “complemento necessário” das “decisões de investimento privadamente autônomas”, isto é, da apropriação privada dos meios de produção, cuja necessária contraparte é a expropriação dos trabalhadores, a mercadorização do trabalho, o mercado de trabalho (HABERMAS, 1973, p. 55-56).

Numa segunda frente de análise empírica, o capitalismo é criticado em razão das crises econômicas, políticas e culturais em curso, bem como em razão dos mecanismos em funcionamento desenvolvidos pela própria sociedade capitalista para neutralizar ou ao menos abrandar essas crises. No nível da teoria social, o autor não poderia diagnosticar propriamente (e isso quer dizer: de modo a clarificar detalhadamente) tais crises e mecanismos, tampouco o poderia no nível da economia política. Por quê? De um lado, porque, enquanto teórico social, Habermas tem de limitar-se a apontar a possibilidade abstrata de crises econômicas, políticas e culturais e de seus correlatos remediadores. Num primeiro passo, ele tem de apontar tal possibilidade por força de ser ela amplamente verificável na história da sociedade capitalista – uma história crivada de crises e pontilhada por remédios contra a deflagração ou a virulência de crises. Num segundo passo, ele tem de cingir-se a manter a referida possibilidade abstrata diante de um pronunciado e denso pano de fundo histórico porque ele confere prioridade sistemática à teoria dos sistemas quando se trata de, no nível da teoria da sociedade, abordar a economia e o Estado capitalistas: como ele próprio defendera em 1973, a teoria dos sistemas é inapta para proporcionar uma clarificação consistente, não meramente objetivista, da dinâmica de crises da economia e do Estado capitalistas – uma dinâmica que tem não somente um aspecto objetivo, mas também um aspecto intersubjetivo/subjetivo. De outro lado, na medida em que recorre à economia política, Habermas chega, num primeiro momento, a perfilhar e reformular a tese marxiana da tendência de queda da taxa de lucro (na quarta edição de *Teoria e Práxis*, de 1971); e, num momento posterior, ele consegue, de certo modo, pôr de lado tal tese marxiana e montar um novo quadro teórico para esclarecer as novas tendências de crise e as respectivas contratendências operantes no capitalismo organizado (em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, de 1973). Ocorre que, em ambos os momentos, em que pese a profícua diminuição do grau de abstração do teorizar que se dá neste nível em comparação com o anterior, só se trata de *tendências*, e não de crises e remediações concretamente estabelecidas. De crises e remediações atuais, Habermas só conseguiria tratar com o auxílio da pesquisa empírica. Certamente, Habermas não leva a efeito uma pesquisa empírica de tal objeto sumamente empírico. Mesmo assim, ele tece importantes considerações empíricas sobre a crise do Estado de bem-estar social nos anos 1970 – uma crise que tem como componentes centrais a crise fiscal do Estado e o estreitamento concreto da taxa de lucro –, bem como sobre a crise financeira de 2008-2009.

Numa terceira frente de análise empírica, o capitalismo é criticado em relação a cada um de seus regimes de acumulação historicamente constituídos. Diante do caráter contingente que eles têm, imersos que são na dinâmica de crises cíclicas da economia capitalista e na luta de classes, é só se valendo da pesquisa empírica – abertamente, da pesquisa empírica realizada por outrem – que Habermas consegue criticar o capitalismo liberal e concorrencial, que vicejara no século XIX; o capitalismo estatalmente regulado e monopolista, cuja “idade de ouro” compreendeu os trinta anos “gloriosos” após o fim da Segunda Guerra Mundial; e o capitalismo neoliberal, que lança raízes nos anos 1980 e que, tendo tropeçado na crise de 2008-2009, cambaleia até hoje. Essa trinca de regimes de acumulação é, ao mesmo tempo, uma trinca de regimes de dominação: é que um regime de acumulação só tem condição de estabelecer-se e predominar tanto econômica como, em geral, socialmente se e na medida em que dispuser de modelagem, imposição, promoção e legitimação políticas. Também cada um dos regimes de dominação constituídos na história do capitalismo só pode ser adequadamente investigado com o auxílio da pesquisa empírica; e, de novo, Habermas se vale da pesquisa empírica – sobretudo, a feita por outrem – para lançar luz sobre as relações de poder predominantes em cada estágio do desenvolvimento capitalista. Os múltiplos e marcantes rastros dessa dupla análise empírica – a de regimes de acumulação e de dominação – no teorizar crítico de Habermas abarcam, por exemplo: o nítido enfoque histórico com que ele torna explícita, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, a significação política (isto é, para a formação deliberativa da opinião pública e da vontade coletiva) que tem a transição do capitalismo liberal e concorrencial para seu sucessor no século XX; as incursões históricas que ele empreende em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio* para tornar cientificamente plausíveis suas elaborações conceituais com respeito ao novo curto-circuito de crises do capitalismo organizado; as considerações empíricas em que ele tem de apoiar-se para, n’*A Nova Obscuridade*, sustentar a tese da profunda e irrecuperável perda de centralidade do trabalho na estruturação do chamado capitalismo “tardio”; as análises empíricas a que ele, em *Na Esteira da Tecnocracia*, tem de recorrer para dar conta de como o capitalismo neoliberal é econômica e politicamente ameaçador.

Já na quarta frente de análise empírica, o capitalismo é criticado a partir da perspectiva dos movimentos sociais atuais. Não é que Habermas endosse e empregue exatamente a mesma perspectiva desses movimentos sociais. Não é uma perspectiva interna a eles, a de um apoiador ou membro, que Habermas adota e usa, mas uma perspectiva *criticamente imanente* – a de um

teórico crítico que interpreta as orientações práticas fulcrais em vista das quais se definem e se impulsionam os novos movimentos sociais; que, a partir daí, interpreta a significação profunda que eles expressam e encarnam no que concerne a mudanças sociais e, pois, no que concerne a progresso, estagnação, impasse e/ou retrocesso sociais; e que, nesses dois passos interpretativos (que são, como têm de ser, analíticos quanto à exposição e falíveis quanto às pretensões de verdade que levantam), também articula um duplo posicionamento crítico – tanto perante a autocompreensão prática dos movimentos sociais presentes como perante as mudanças sociais por eles apoiadas e/ou suscitadas⁷⁷. Esse tipo de crítica imanente dos movimentos sociais contemporâneos recebe especial atenção de Habermas: dá nas vistas que ele ocupa um lugar destacado não só no ensaio principal d’*A Nova Obscuridade*, mas também no último e importantíssimo capítulo de *Teoria da Ação Comunicativa*. Criticar imanentemente tais movimentos sociais, por sua vez, equivale a uma maneira empírica de criticar o capitalismo. Um par de exemplos: n’*A Nova Obscuridade*, Habermas, ao mesmo tempo que elabora uma crítica imanente dos movimentos sociais por ele denominados de “críticos do crescimento” e, ainda, de “aliança antiprodutivista”, elabora uma crítica tanto do capitalismo pós-liberal então em crise, escudado pelos “legitimistas”, como do capitalismo neoliberal então em ascensão, recomendado pelos “neoconservadores”; trata-se, a rigor, de uma crítica do capitalismo como tal (ou: do modo de produção capitalista), sobretudo, por sua dependência concreta de um dogma econômico concretamente insustentável, o dogma do crescimento incessante, e por sua necessidade concreta de condicionar a renda individual e familiar (e mesmo as compensações, os bens e os serviços públicos fornecidos pelo Estado de bem-estar) ao emprego, necessidade que, contudo, só pode ser satisfeita ao preço da duradoura marginalização econômica e, em geral, social de um crescente exército de reserva. Quatro anos antes, em *Teoria da Ação Comunicativa*, os mesmos movimentos sociais, os “dissidentes” dos imperativos produtivistas, são semelhantemente expostos a uma crítica imanente e, ao mesmo tempo, proporcionam uma crítica empírica do capitalismo – que, desta vez, porém, é formulada por Habermas, principalmente, como uma crítica da colonização sistêmica do mundo da vida. N’*A Nova Obscuridade*, portanto, a crítica do capitalismo via crítica imanente dos movimentos sociais existentes põe em foco disfuncionalidades concretas da economia capitalista, ao passo que, em

⁷⁷ Nas palavras sintéticas de Habermas (1996c [1989], p. 467): “A característica distintiva dessa formação discursiva [a saber, a esfera pública política] é que as regras que constituem a autocompreensão dos participantes fornecem, ao mesmo tempo, os recursos para uma crítica de sua própria seletividade, dos pontos cegos e da incompletude de suas transitórias formas concretas”.

Teoria da Ação Comunicativa, esse mesmo tipo de crítica do capitalismo faz sobressair a relevância concreta da deturpação monetária e burocrática do mundo da vida, à qual reagem atores sociais na esfera pública do mundo da vida sob a forma de movimentos sociais defensivos.

3.5 INTERLIGAÇÕES ENTRE OS QUATRO NÍVEIS DA CRÍTICA DO CAPITALISMO

Explicitado, ainda que muito resumidamente, o teor de cada um dos quatro níveis de teorização em que se articula a crítica habermasiana do capitalismo, cabe agora explicitar as interligações que há entre eles e que tornam essa crítica uma crítica coesa e coerente, embora complexa e assimétrica. Talvez convenha começar frisando justamente a complexidade e a assimetria da crítica em questão para, depois, ressaltar a surpreendente medida de coesão e coerência que ela apresenta.

Do ponto de vista da complexidade, salta aos olhos que os quatro níveis de teorização vão de um grau de abstração máximo (o da filosofia), passam por dois graus de abstração intermediários (o da teoria da evolução social e da sociedade moderna, de um lado, e o da economia política, de outro) e chegam a um grau de abstração menor (o da análise empírica de desenvolvimentos históricos). Mesmo que o objeto central em todos esses níveis seja um e o mesmo (a sociedade capitalista como um todo), ele é abordado com estratégias teóricas distintas e complementares. Uma delas, a da teoria da evolução social e da sociedade moderna, beira a filosofia da história, mas impõe a si mesma a proibição de atravessar esse umbral e, assim, visa assegurar para si própria um estatuto *científico* e, pois, visa manter-se não metafísica, falível, suscetível à pesquisa empírica e à argumentação analítica. Essa mesma estratégia pressupõe outra, a saber, a estratégia filosófica, quer dizer, a estratégia da teoria da racionalidade, já que, de um lado, a evolução social é compreendida por Habermas como uma sequência de estágios de racionalização social, enquanto, de outro, a sociedade moderna é compreendida por ele como o estágio de racionalização social presentemente estabelecido (e ainda não esgotado): teorizar estágios de racionalização social, no entanto, pressupõe que seja teorizada a racionalidade. A estratégia filosófica, portanto, é imprescindível à estratégia teórico-social: esta não pode ser empregada sem o desenvolvimento logicamente prévio daquela. A teoria da evolução social e da sociedade moderna, precisamente porque quase adentra a câmara proibida da filosofia da história, é de altíssima abstração, mas ainda é menos abstrata que uma teoria filosófica da

racionalidade que precisa esclarecer que é a racionalidade, os distintos tipos de racionalidade (associados ao pensar, ao agir e ao falar), bem como os nexos entre as racionalidades diversas e as conexões delas com a práxis.

Uma terceira estratégia emprega, sobretudo, recursos clássicos extraídos da crítica marxiana da economia política, mas também, de modo decisivo, recursos novos fornecidos pela crítica do capitalismo “tardio” feita por Claus Offe. Ambos os conjuntos de recursos giram em torno de um mesmo eixo conceitual e explicativo, embora ele seja posicionado e torneado em Marx de modos diversos dos que em Offe: trata-se do eixo das *contradições fundamentais* que o capitalismo apresenta em sua fase liberal e concorrencial, de um lado (Marx), e em sua fase regulada pelo Estado e monopolista, de outro (Offe). Em Marx, as contradições fundamentais do capitalismo são analisadas através de uma economia política que parte de e se sustenta numa teoria do valor; já em Offe, a economia política deixa de lado e nega o caráter fundamental da teorização do valor na nova fase do capitalismo, bem como é complementada pelas teorias do Estado e da democracia⁷⁸. Em Marx, são só *intraeconômicas* as contradições fundamentais; já em Offe, elas não se restringem a contradições intraeconômicas, mas incluem também contradições *entre a economia e a política* e contradições *intrapolíticas*. Tal estratégia, bifurcada num velho caminho marxiano e num novo caminho offeano, é de uma abstração não pouca, elevada mesmo, já que o que a norteia são as contradições profundamente arraigadas na configuração estrutural que a sociedade capitalista toma em determinado período histórico. Contudo, ela não é tão abstrata quanto a primeira e a segunda estratégias, que se preocupam, respectivamente, com o quadro efetivo da racionalidade em geral na sociedade capitalista e com a estruturação da sociedade capitalista enquanto tal, e não só em determinada fase de seu desenvolvimento, e se preocupa, ainda, com explicitar o lugar que a sociedade capitalista como tal encontra na evolução social como um todo, a qual vai da sociedade arcaica, passa pela sociedade tradicional, chega à sociedade moderna e aponta até para a sociedade pós-moderna⁷⁹. Entretanto, o grau de abstração da estratégia econômico-política é bem maior que o da quarta e última estratégia – que desce para o solo movediço, cambiante, da análise empírica dos desenvolvimentos atuais da economia capitalista.

⁷⁸ Para uma exposição do “‘triângulo mágico’ de Estado, capitalismo e democracia” em Offe, ver Jens Borchert & Stephan Lessenich (2016), Capítulo 2.

⁷⁹ “A investigação das tendências de crise nas sociedades capitalistas tardias e nas pós-capitalistas – e umas e outras são igualmente sociedades de classes – baseia-se no interesse em explorar as possibilidades de uma sociedade ‘pós-moderna’, termo que não se reduz a um novo nome para a espantosa vitalidade do envelhecido capitalismo, mas designa um princípio de organização historicamente novo” (HABERMAS, 1973, p. 31).

Além disso, é possível dizer que é para os dois níveis de maior abstração que são dirigidos, especialmente em *Teoria da Ação Comunicativa*, mas também já em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, os maiores esforços de conceituação e explicação despendidos por Habermas. E o descomunal volume desses esforços é gerado, de um lado, pelo propósito maior perseguido por ele naquelas obras, a saber: o propósito de uma *reconstrução racional* tanto da lógica do desenvolvimento social como da normatividade inerente às estruturas simbólicas da sociedade moderna; e é gerado, de outro lado, pelo método mesmo empregado por Habermas para realizar tal propósito, a saber: o método da *reconstrução* (não no mesmo sentido de “reconstrução racional”) doutras tentativas – abrangentes na intenção, mas unilaterais no gesto – de reconstrução (agora, em sentido similar ao de “reconstrução racional”) da evolução social e da sociedade moderna. De fato, é extremamente amplo e laborioso um projeto de teoria social que visa conceituar e explicar a sociedade em seu todo, tomada tanto em sua globalidade evolutiva como em sua inteireza presente. Além do mais, reconstruir outras teorias da sociedade, tais como as de Weber e Parsons, para, em última instância, chegar a reconstruir racionalmente a sociedade em todo seu evoluir e em seu presente estágio evolutivo é, em tese, e mostrou ser, em *Teoria da Ação Comunicativa*, um empreendimento muitíssimo exigente e até grandioso.

Tomando em conta que são dedicados esforços tão massivos aos níveis mais abstratos da filosofia e da teoria da sociedade, é esperável que os restantes esforços, destinados aos dois outros níveis menos abstratos, sejam, em comparação com aqueles, consideravelmente menores. E, de fato, é assim. A sistematicidade com que Habermas persegue seu propósito de reconstrução racional e, acima de tudo, a própria dimensão colossal desse propósito fazem que o teórico crítico (concentrado, assim, em tão minuciosa realização de tão enorme tarefa) tenha de dar e dê à economia política e à análise empírica não uma importância secundária nem uma atenção desfavorecida, mas, em todo o caso, um desenvolvimento teórico menor. E isso é percebido pelo próprio Habermas, no primeiro “Prefácio” de *Teoria da Ação Comunicativa*, como uma disparidade entre a investigação filosófica, de um lado, e a explicação e a pesquisa sociológicas, de outro:

Quanto mais profundamente eu me embrenhava em investigações de teoria da ação, teoria do significado, teoria dos atos de fala e domínios semelhantes da filosofia analítica, mais se me escapulia o objetivo de todo o projeto em meio aos detalhes. Quanto mais eu buscava satisfazer as pretensões de explicação do filósofo, mais eu me distanciava do interesse do sociólogo, que devia perguntar pela serventia que deviam ter as análises conceituais. Era-me difícil encontrar o plano correto da

exposição [*Darstellung*] para o que eu desejava dizer. No entanto, problemas da exposição, como sabemos desde Hegel e Marx, não são exteriores aos problemas substanciais [*Sachprobleme*] (HABERMAS, 1982a [1981a], p. 7-8).

Triplamente representada, nessa passagem, pelas teorias da ação, do significado e dos atos de fala, a filosofia é percebida por Habermas como sendo de uma abstração tão alta que se torna árdua a tarefa de reconciliá-la com a sociologia, e isso não só no plano da exposição, mas também no plano da elaboração de uma compreensão crítica de problemas substanciais. É que essa alta abstração da filosofia (ou: da teoria da sociedade, na qual estão entremeadas a teoria da evolução social – pretendida como o equivalente funcional científico da filosofia da história – e a teoria da racionalidade) corresponde a uma alta demanda de esforços investigativos que, ao mesmo tempo que e porque são canalizados para *problemáticas muito vastas e intrincadas*, têm também de dar conta de *problemas muito específicos e detalhados* que formam aquelas problemáticas. As próprias investigações nas teorias da ação, do significado e dos atos de fala, que Habermas faz questão de mencionar, podem ser vistas como sendo demandadas para lidar com problemas específicos e detalhados que integram as problemáticas maiores da evolução social e da racionalidade: tais problemas são a conceituação da ação comunicativa, a conexão conceitual entre significado e validade (ou: entre semântica e pragmática – pragmática formal) e o acoplamento entre as teorias dos atos de fala e da ação, respectivamente. Esses problemas, aliás, são tratados, de modo conjunto, na “Primeira Consideração Intermediária” de *Teoria da Ação Comunicativa*.

Voltando a atenção para a economia política e a análise empírica: para Habermas, sem dúvida, elas têm uma importância de primeira ordem, uma importância tão elevada quanto a que ele atribui à filosofia e à teoria da sociedade – entre outras coisas, porque a dedicação habermasiana à filosofia e à teoria social não é, de forma alguma, verborragia intelectualista alheia ao autoesclarecimento dos atores sociais, individual e coletivamente tomados, e/ou irrelevante para a atividade prática por eles mesmos desenvolvida em busca de sua própria emancipação. A teorização social que Habermas empreende só se explica como atividade teórica necessária para o autoesclarecimento dos atores sociais e para sua atividade prática autoemancipatória. Assim é que, para realizar essa pretendida conexão com a práxis, a teorização social habermasiana constrange a si mesma a, justamente por ser altamente abstrata, providenciar uma gradual diminuição de sua própria abstração até atingir um nível mínimo de abstração teórica – o que ela faz através de sua própria passagem a um nível intermediário de abstração. Colocando essa análise formal em termos substantivos: a teorização social encontra

na economia política recursos para, por exemplo, estofar o conceito de sistema com conceitos menos diáfanos, menos magros, por assim dizer – com conceitos um tanto mais palpáveis, um tanto mais encorpados, digamos, tais como os conceitos de valor, mais-valor e capital, os quais ainda são, sem embargo, de uma abstração expressiva. O empréstimo de recursos gerados pela economia política, no entanto, serve também como uma deixa para a análise empírica, já que, de modo nenhum, eles flutuam no ar, mas pretendem apreender, conceitual e explicativamente, o funcionamento concreto (errôneo não só em termos funcionais, mas também em normativos) do modo de produção predominante. À análise empírica, então, o que lhe concerne é registrar e organizar o material empírico relevante. Essa tarefa de registro e organização, inobstante, já é permeada por interpretações de fundo conceitual e explicativo, interpretações que ou provêm de elaborações prévias da economia política, da teoria da sociedade e da filosofia, ou ainda são pré-teóricas e não problematizadas, implicitamente armazenadas e empregadas como válidas no cotidiano, caso em que incumbe à economia política, à teoria social e à filosofia submetê-las a um exame crítico e conferir-lhes uma elaboração reflexiva e revisável, traduzível de volta para a comunicação do dia a dia. Assim, em última análise, a tremenda importância que Habermas dá à teoria social e à filosofia é inseparável da importância igualmente tremenda que ele dá aos níveis de teorização de menor abstração: à economia política e à análise empírica.

Ocorre que, embora se mantenha atento à grande importância da economia política e da análise empírica – o que se evidencia no fato de Habermas recorrentemente entremear sua teorização social com o vocabulário da economia política e com anotações empíricas –, ele só chega a desenvolver esses dois níveis menos abstratos numa medida muito menor que a medida em que desdobra o nível da teoria da sociedade. Isso é especialmente verdadeiro e notório em *Teoria da Ação Comunicativa*, mas também já em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*; mesmo *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio* já apresenta uma forte inclinação ao predomínio do nível da teoria da sociedade. Por isso, ele mesmo insiste, amiúde, no caráter programático de sua própria proposta de teoria social: trata-se de uma proposta, não é exagero dizer, *eminente programática* porque lhe falta, sem dúvida, desenvolver seus níveis menos abstratos numa medida suficiente para torná-la mais legível e plausível tanto em termos científicos como em cotidianos, isto é, para os indivíduos e grupos sociais concernidos.

O resultado é que a crítica habermasiana do capitalismo se torna notoriamente assimétrica: os níveis de maior abstração são, justamente por serem altamente abstratos, os que recebem do teórico crítico a maior medida de esforços de conceituação e explicação. Ao mesmo

tempo, os níveis de menor abstração são, em razão da hiperconcentração de esforços investigativos na teorização da racionalidade, da evolução social e da sociedade moderna, os níveis menos desenvolvidos – e mesmo se poderia dizer que são níveis explorados por Habermas só de modo insuficiente e insatisfatório.

Agora, já frisadas a complexidade e a assimetria da crítica habermasiana do capitalismo, incumbe perguntar: Como, afinal de contas, os quatro níveis de teorização se interligam em termos conceituais e explicativos – em termos propriamente substantivos? Tais interligações deixam-se espreitar no seguinte trecho de uma importante entrevista acadêmica de Habermas, trecho relativo à crise do Estado de bem-estar social:

Em termos econômicos: uns tentam com o neokeynesianismo reforçado, e os outros, com Friedman e os monetaristas, e o que resulta daí inicialmente é um deslocamento de problemas não resolvidos do mercado para o Estado, do Estado para o mercado e do mercado para o Estado de novo. Nesse jogo de soma zero, os participantes, de alguma maneira, não compreenderam que os polos “Estado” e “mercado”, quando vistos da perspectiva histórica da modernização capitalista, são apenas dois lados da mesma moeda: a saber, sistemas de ação diferenciados pelos *media* de controle valor de troca e poder administrativo. Eles se condensaram num complexo monetário-administrativo, autonomizaram-se em relação ao mundo da vida comunicativamente estruturado (com esfera privada e esfera pública) e se tornaram *supercomplexos* a olhos vistos. Com o crescimento econômico, em todo caso, ambos, Estado e economia, tornam-se obrigatoriamente mais complexos (isso é o que os neoconservadores [ou: neoliberais] não veem). Têm a ver com isso, então, os conflitos que hoje possuem, antes de tudo, um conteúdo psicossocial: a defesa das formas de vida ameaçadas pela colonização interna (HABERMAS, 2015a [1985a], p. 260-261).

Tentando formular de modo ostensivo e breve o componente especificamente (mas não meramente) *econômico* do diagnóstico de tempo que perpassa *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas chega a expor a engrenagem complexa desse componente. Por ordem de exposição, são formulados: primeiro, o nível da economia política, representado pelos extremos que são “o neokeynesianismo reforçado” e “Friedman e os monetaristas” – extremos que, por sua vez, constituem, sobretudo, os polos de uma disputa renhida sobre política econômica em particular e políticas públicas em geral; segundo, o nível da teoria da sociedade, ao qual Habermas passa ao adotar a “perspectiva histórica da modernização capitalista”, ao propor, então, um conceito de Estado e mercado como “sistemas de ação diferenciados pelos *media* de controle valor de troca e poder administrativo” e, por último, ao contrapor esses sistemas ao “mundo da vida comunicativamente estruturado”; terceiro, o nível da análise empírica, para o qual Habermas se desloca ao apontar para as evidências empíricas que são o acelerado “crescimento econômico” capitalista, o simultâneo aumento de complexidade que, por força desse tipo de crescimento econômico, ocorre não só na economia, mas também no

Estado, e os movimentos sociais que respondem à dinâmica capitalista de crescimento econômico e a seus efeitos – movimentos sociais que “hoje possuem, antes de tudo, um conteúdo psicossocial”; quarto, o nível da filosofia, que Habermas introduz ao referir-se a “formas de vida ameaçadas pela colonização interna”, deixando implícito que a colonização capitalista do mundo da vida é racionalmente inaceitável, pois ameaça a racionalidade operante nas formas de vida concretas que se desenvolvem no mundo da vida, a saber, a racionalidade comunicativa.

Essa ordem de exposição não é dividida de forma rígida, em momentos estanques: se Habermas dá ênfase a um dos quatro níveis em determinado momento de sua exposição, os outros três já se encontram, no entanto, aí presentes, ainda que de modo não tão enfático. De fato, ao formular o nível da economia política, Habermas já acena, de um lado, para o nível da análise empírica, na medida em que “o neokeynesianismo reforçado” e “Friedman e os monetaristas” são também posicionamentos políticos não só assumidos por especialistas e intelectuais, mas também debatidos, ainda que de forma falha, nas esferas públicas políticas, bem como envolvidos numa luta pelo poder administrativo do Estado que se deflagra também dentro do Estado. De outro lado, ele já acena também para o nível da teoria social ao abordar “o neokeynesianismo reforçado” e “Friedman e os monetaristas” justamente no que diz respeito a suas visões míopes tanto do mercado como do Estado, que só podem ser adequadamente compreendidos se relacionados à “perspectiva histórica da modernização capitalista” e, portanto, à teoria social. Ainda de outro lado, Habermas já acena igualmente para o nível da filosofia, pois “o neokeynesianismo reforçado” e “Friedman e os monetaristas” acabam negligenciando as ameaças mercantis e estatais ao “mundo da vida comunicativamente estruturado” e, portanto, à racionalidade não funcionalista, e sim comunicativa, nele operante.

Quando passa para o nível da teoria social, Habermas faz, não obstante, referência explícita ao nível da economia política quando define o “valor de troca” (conceito próprio da economia política) como sendo o *medium* de controle da economia capitalista (e “*medium* de controle” é conceito próprio da teoria dos sistemas). Ainda no nível da teoria social, Habermas insere uma conexão com o nível da análise empírica ao asseverar que os sistemas “se tornaram *supercomplexos* a olhos vistos” – asserção cuja pretensão de verdade só pode ser confirmada ou infirmada com o auxílio da pesquisa empírica. Além disso, também no nível da teoria social, Habermas faz uma conexão com a filosofia, pois, ao mencionar “sistemas de ação”, ele

pressupõe uma teoria da ação: o conceito fundamental de uma teoria da ação, o conceito de ação, é um conceito filosófico.

Quando se desloca para o nível da análise empírica, Habermas remete explicitamente aos três outros níveis: ao nível da economia política, quando se refere aos “neoconservadores”, sendo “Friedman e os monetaristas” representantes privilegiados deles; ao nível da teoria social e ao da filosofia, quando sustenta uma compreensão dos movimentos sociais contemporâneos como sendo em “defesa das formas de vida ameaçadas pela colonização interna”, exurgindo aí a tese habermasiana da colonização sistêmica do mundo da vida – uma tese de teoria social –, tese à qual subjaz o conceito habermasiano de racionalidade comunicativa – um conceito filosófico.

Quando, por último, chega ao nível filosófico, Habermas se refere implicitamente a todos os demais níveis simultaneamente ao usar uma única expressão: “a defesa das formas de vida ameaçadas pela colonização interna”. Há aí uma referência implícita ao nível econômico-político porque as ameaças sofridas por formas de vida modernas provêm da economia e do Estado capitalistas. Há ali também uma referência implícita ao nível teórico-social porque o conceito de colonização interna depende do conceito de sistema, conceito que advém de uma específica teoria social, a saber, a teoria dos sistemas. Aquela expressão contém, ainda, uma referência implícita ao nível analítico-empírico porque “a defesa das formas de vida” feita por movimentos sociais corresponde a uma práxis política democrática realmente existente.

Se se toma o trecho acima citado e analisado como um exemplo das interligações substanciais que Habermas persistentemente estabelece entre os quatro níveis de sua crítica do capitalismo, torna-se patente, então, que tal crítica é de uma coesão e uma coerência consideráveis. Ela é coesa porque nenhum dos níveis é independente dos demais, mas contém passagens internas aos outros níveis. E ela é coerente porque essas passagens internas que há entre os diferentes níveis são passagens conceituais e explicativas: nenhum dos níveis se compõe de conceitos e explicações que possam ser suficientemente desenvolvidos unicamente dentro desse mesmo nível; ao invés disso, os conceitos e as explicações elaborados de modo próprio e predominante num nível qualquer só podem adquirir um desenvolvimento satisfatório (só podem tornar-se, digamos, filosoficamente consistentes e cientificamente plausíveis) na medida em que sejam desdobrados de modo satisfatório também nos outros níveis.

Certamente, a crítica habermasiana do capitalismo não é de uma coesão e uma coerência absolutas, totais, mas apresenta, antes, fendas, saltos, tensões e reticências que não

podem ser negligenciados. Eles serão explorados no capítulo seguinte desta tese. Por enquanto, basta sublinhar que há ali uma coesão e uma coerência não pequenas, muito pelo contrário. A título de conclusão deste capítulo, cabe agora considerar como a crítica habermasiana do capitalismo pode ser caracterizada quando se têm claramente em mente seus quatro níveis.

3.6 UMA CRÍTICA QUASE TRANSCENDENTAL, FUNCIONALISTA-NORMATIVA, MATERIALISTA HISTÓRICA E NÃO PRODUTIVISTA

Os quatro níveis da crítica habermasiana do capitalismo se referem a quatro níveis do próprio capitalismo: o nível filosófico diz respeito ao capitalismo como *uma específica constelação econômica, política e cultural do processo de racionalização social*; o nível teórico-social diz respeito ao capitalismo como *uma específica formação social moderna*; o nível econômico-político diz respeito ao capitalismo como *uma economia específica*; e o nível analítico-empírico diz respeito ao capitalismo como *um complexo estabelecido*, mas cravejado de contradições e tensões e dinâmico, *de patologias, crises, regimes de acumulação/dominação e movimentos sociais*. Tendo em vista seus quatro níveis, a crítica habermasiana do capitalismo pode ser caracterizada como: *quase transcendental; funcionalista* e, ao mesmo tempo, *normativa; materialista histórica*, de um marxismo weberiano sob o forte influxo de Parsons e até de Luhmann; e *não produtivista*, isto é, desvinculada do paradigma produtivista do marxismo ortodoxo e associada ao paradigma comunicativo, introduzido pelo próprio Habermas.

Essas quatro características marcam, em conjunto, cada nível da crítica habermasiana. Em todo o caso, a primeira delas se torna mais evidente no nível da filosofia. A crítica filosófica do capitalismo elaborada por Habermas se caracteriza como quase transcendental na medida em que põe em foco as condições socioestruturais de possibilidade de uma emancipação que poderia realizar-se através de processos concretos de aprendizagem teórico-empírica e prático-normativa e através da institucionalização político-jurídica da autonomia. Essas condições são abstratamente asseguradas na sociedade moderna, cujas estruturas simbólicas possibilitam que as questões teóricas e empíricas sejam distinguidas das questões práticas e normativas; também possibilitam que ambos os tipos de questões sejam discursivamente tratados e consensualmente resolvidos; bem como possibilitam que um novo nível de justificação da dominação política se estabeleça, a saber, o nível da justificação democrático-deliberativa, ou seja, da justificação

aberta, inclusiva, igualitária, não manipuladora e não submetida a qualquer coerção, a não ser a coerção não coercitiva do melhor argumento, do argumento racionalmente aceitável por cada um dos concernidos. Contudo, as condições socioestruturais de possibilidade da emancipação são concretamente impedidas de realizar-se na modernidade, o que é devido à preponderância de uma obscura constelação econômica, política e cultural que sistematicamente deturpa ou até boqueia de todo os processos concretos de aprendizagem e a institucionalização da autonomia: tal constelação é o capitalismo. Essa crítica filosófica não chega a ser transcendental porque as condições de possibilidade da emancipação que ela põe em foco dizem respeito à estruturação simbólica da sociedade (principalmente da sociedade moderna), de maneira que sua realização concreta pode ou não ocorrer, dependendo de se o princípio de organização da sociedade, que só emerge e só se estabelece historicamente, instaura ou não relações sociais básicas que sejam radicalmente democráticas, ou seja, plena e irrestritamente porosas à aprendizagem cultural, à transformação institucional e à liberdade ética dos indivíduos e dos grupos sociais.

Quanto ao caráter funcionalista-normativo da crítica habermasiana do capitalismo, suas marcas se tornam mais evidentes no nível da teorização social. Por empregar não só a perspectiva do observador, mas também a do participante, a teoria habermasiana da sociedade e da evolução social torna bastante evidente que Habermas critica o capitalismo não só em termos funcionalistas (do ângulo do observador), mas também em termos normativos (do ângulo do participante). Em termos funcionalistas, o que há de errado com o capitalismo é que a economia e o Estado capitalistas colonizam (ou seja, monetarizam e burocratizam) a cultura, a sociedade em sentido estrito e a personalidade, a despeito de que esses três núcleos estruturais do mundo da vida não se reproduzem senão comunicativamente e, pois, de um modo que não é possível alcançar através dos *media* dinheiro e poder. Do ponto de vista funcionalista, portanto, *o capitalismo é errado porque a economia e o Estado capitalistas funcionam de modo prejudicial à reprodução do mundo da vida*, funcionam como um gerador de distúrbios da reprodução simbólica da sociedade, nomeadamente: a *perda de sentido* como patologia cultural, a *anomia* como patologia social e as *psicopatologias* como patologias pessoais. Já em termos normativos, precisamente o que é funcionalmente errado no capitalismo não é errado só funcionalmente, mas também normativamente: ao engendrarem perda de sentido, a economia e o Estado capitalistas bloqueiam a *autoconsciência*; ao conduzirem à anomia, eles tornam a *autodeterminação* mais árdua, mais distante, mais esfumada; e, ao induzirem psicopatologias,

eles inviabilizam a *autorrealização* dos indivíduos e grupos sociais. Assim, as perturbações da reprodução do mundo da vida são, ao mesmo tempo, disfuncionais e normativamente erradas.

É necessário, ainda, sublinhar que *o carácter normativo da crítica habermasiana não é moral nem ético* – e talvez seja justamente isso que leve alguns comentadores a atribuir a ela um carácter unilateralmente funcionalista. Ao impedir a autoconsciência, a autodeterminação e a autorrealização, a economia e o Estado capitalistas não se mostram, já de saída, moralmente incorretos nem eticamente errôneos, pois o que eles impedem diretamente, em primeiro lugar, não é a efetivação da justiça ou da boa vida. O que eles impedem frontalmente é, antes, uma normatividade mais elementar, primária, assaz delgada, ainda não especificada nos termos do justo ou do bom – a *normatividade comunicativa*⁸⁰, embutida nas estruturas abstratas do mundo da vida moderno como o ponto de fuga da tendência lógica geral do desenvolvimento conjunto delas, a tendência de “linguistificação do sagrado”, ou seja, de dissolução comunicativa dos conteúdos petrificados do mundo da vida. Essa normatividade, assim, não é ética porque *não é relativa às formas de vida concretas* que se desenvolvem sob aquelas estruturas; nem é moral porque tais estruturas *não são especificamente morais, mas eminentemente simbólicas*, mais profundas que a moralidade, fornecem à moralidade sua indispensável infraestrutura simbólica (sua conformação num saber compartilhado e reflexivo, sobretudo) e simplesmente não se dão como objetos ao livre dispor da reflexão e dos discursos morais.

Quanto ao carácter materialista histórico da crítica habermasiana, é no nível da economia política que ele se torna mais nítido. Embora divirja bruscamente do Marx maduro ao abandonar o fundo categorial hegeliano no nível da filosofia, ao adotar a teoria dos sistemas no nível da teorização da sociedade e ao negar a centralidade do trabalho no nível da análise empírica, Habermas se torna nitidamente materialista histórico quando critica o capitalismo

⁸⁰ Noutro contexto, o de sua pragmática formal, Habermas se refere a essa “normatividade comunicativa” ao usar a emblemática expressão *coerção não coercitiva do melhor argumento*: ver, por exemplo, Habermas (2001a, *passim*). Noutro contexto ainda, o de sua teoria discursiva do direito e da democracia, Habermas se refere à “normatividade comunicativa” ao situar a *autonomia* logicamente antes das autonomias moral e jurídica, bem como ao definir o *princípio do discurso* como sendo logicamente anterior tanto ao princípio da moralidade como ao princípio da democracia: ver o Capítulo 3 de Habermas (1994 [1992]). Ainda noutro contexto, o de sua ética discursiva, Habermas se refere à “normatividade comunicativa” ao empregar sua teoria da ação comunicativa para explicar a ancoragem social do princípio da moralidade no mundo da vida moderno e, ao mesmo tempo, sustentar o sentido epistêmico forte das normas morais: ver o Capítulo 3 de Habermas (1989a [1983]). Já no contexto próprio de sua teoria social, Habermas é claro: “A teoria da ação comunicativa é mais ampla que uma teoria da moral. Ela é diferente da filosofia prática como a conhecemos de Aristóteles e de Kant. Ela não fundamenta simplesmente normais morais ou ideais políticos. Ela tem um sentido descritivo, identificando na própria prática cotidiana a voz persistente da razão comunicativa, mesmo em situações em que essa está subjugada, distorcida e desfigurada” (HABERMAS, 1989b, p. 9).

usando de recursos disponibilizados pela economia política, visto que é primordialmente n’*O Capital* que ele busca tais recursos. Entretanto, justamente por abandonar o fundo categorial hegeliano, por adotar a teoria dos sistemas e por negar a centralidade do trabalho – justamente por romper com a filosofia do sujeito, por reler Marx através de Weber (e até através de Parsons e Luhmann) e por endossar o diagnóstico de Offe do “fim da sociedade do trabalho” –, a crítica habermasiana do capitalismo é de um materialismo histórico ímpar: contém fragmentos de *uma conjecturável economia política marxista* que, contudo, sequer se propõe como economia política e, por isso, não chega nem a constituir um programa de teoria econômico-política que fosse, pelo menos, delineado de maneira explícita e consistente.

Trata-se de uma economia política marxista que ainda emprega largamente as importantes noções marxianas de valor de uso e valor de troca, trabalho concreto e trabalho abstrato, fetichismo da mercadoria e até queda tendencial da taxa de lucro, mas, por força do diagnóstico de Offe, desemprega terminantemente a teoria com a qual Marx conferia a elas densidade conceitual e latitude explicativa, a saber, a teoria do valor-trabalho. Sem esta teoria, o que, então, Habermas quer dizer quando recorre àquelas noções? Certamente, ele não utiliza delas de maneira meramente retórica, desvinculando-as de todo propósito sistemático. Parece mais plausível, portanto, supor que ele as utiliza de maneira francamente heurística, já que elas ainda exercem certo papel explicativo em sua teorização da sociedade capitalista. Mas como, então, ele pretende desenvolver conceitualmente tais noções? E em que direção explicativa mais precisamente? As duas últimas perguntas são incontornáveis e, no entanto, não podem ser respondidas: Habermas não as responde.

Trata-se, ademais, de uma economia política marxista que, por força da intermediação da teoria dos sistemas, não consegue desenvolver minimamente conceitos e explicações que se prestem a um esclarecimento consistente da *dinâmica da economia capitalista*, especialmente das tendências de crise econômica e dos regimes de acumulação. É certo que, com a teoria dos sistemas, Habermas obtém certo ganho na teorização da racionalização funcionalista, mas esse é um ganho bastante abstrato, ou seja, pertencente a um nível mais abstrato que o da economia política, a saber, o nível da teoria da evolução social. Aí, Habermas não ganha nada em termos de elucidação do aspecto dinâmico, propriamente histórico, da economia predominante, desde o princípio até hoje, na modernidade. Com a noção de racionalização funcionalista, Habermas não consegue clarificar nada sobre: a formação do regime liberal; as crises que o encanastraram e destrambelharam; a transição dele para um novo regime, o estatalmente organizado; as novas

crises que atrapalharam e expuseram o novo regime; a instalação do atual regime, o neoliberal; nem as crises que hoje sacolejam o neoliberalismo. Apesar dessa enorme perda de capacidade conceitual e explicativa que lhe é imposta pela teoria dos sistemas, a economia política que se pode rastrear em Habermas ainda é marxista porque ainda mantém as importantíssimas noções marxianas de modo de produção, forças de produção e relações de produção – sem elas, aliás, seria completamente inviável dizer algo esclarecedor e crítico a respeito da dinâmica econômica capitalista.

Em última análise, a economia política ainda presente em Habermas é marxista apenas num sentido muito mitigado ou extremamente lato. Sua própria “compleição” fragmentária já a torna só genericamente marxista. Talvez fosse mais acertado dizer que Habermas pretendia pôr de lado o que há de econômico-político n’*O Capital*, de maneira que é apenas frustrando (inevitavelmente) essa pretensão que *O Capital* ainda imprime rastros econômico-políticos em Habermas. Nesse sentido, o “último marxista” (HABERMAS, 1996c [1989], p. 469) é também um marxista bastante reticente. Bastante reticente porque, como ele mesmo ressalta, “devemos tentar elaborar uma análise econômica razoável. É espantoso que, nos últimos dez anos [isto é, ao longo do decênio de 1980], não houve qualquer análise econômica com um impacto político duradouro. Afinal, era privilégio da esquerda oferecer essas análises. A meu ver, não devemos simplesmente nos render a Friedman ou a *slogans* populares. Porém, a análise econômica está sendo substituída por *slogans* populares” (p. 470).

Quanto ao caráter não produtivista da crítica habermasiana, é no nível da análise empírica que ele se torna bastante notável, uma vez que, ali, Habermas recusa expressamente que a sociedade ainda se centre em torno do trabalho: para ele, nem as patologias sociais, nem as crises capitalistas, nem o regime de acumulação, nem os movimentos sociais ainda tinham, àquela altura (segunda metade do século XX), como foco o trabalho. As patologias sociais diziam respeito, antes, à monetarização e à burocratização das formas de vida e das histórias de vida, não mais ao trabalho heterônomo e alienado, cuja carga de exploração e dominação havia sido aliviada consideravelmente. As crises capitalistas não eram mais crises econômicas, mas, agora, crises culturais e políticas que diziam respeito, de um lado, à motivação dos indivíduos e grupos sociais para aceitar e sujeitar-se ao novo princípio de organização da sociedade, bem como, de outro lado, à legitimação dada pela massa dos cidadãos ao Estado para administrar a economia capitalista e à própria gestão estatal dessa economia. O próprio regime de acumulação já não era primordialmente dependente do trabalho humano, mas, agora, da técnica e da ciência,

que haviam se tornado nas principais forças produtivas. E os movimentos sociais não mais tinham como carro-chefe o movimento trabalhista, que havia sido admiravelmente domado em sua motivação anticapitalista e se acoplado estreitamente ao complexo do dinheiro e do poder através de sua organização sindical. Já os “novos” movimentos sociais eram reações diferentes não ao complexo monetário-burocrático como tal, mas só às invasões deturpadoras dele sobre o horizonte simbólico da vida cotidiana dos indivíduos e grupos sociais.

Mais que isso: é desse diagnóstico do fim da sociedade do trabalho que dependem, de um lado, a importância e a elaboração dadas por Habermas ao conceito de trabalho no nível da teoria social e, de outro, o abandono habermasiano da teoria do valor-trabalho e da análise de classes no nível da economia política. De um lado, pois, se as estruturas sociais já não são tão condicionadas pelo trabalho como no capitalismo liberal, essas estruturas não mais podem ser conceituadas *em íntima conexão com o conceito de trabalho*: este conceito tem de ser separado da conceituação daquelas estruturas de um modo que possibilite explicar o declínio do trabalho *sem* o desmoronamento da sociedade – explicar como a sociedade sobrevive ao afrouxamento da força estruturante do trabalho. Para tanto, o conceito de trabalho tem de perder centralidade, ainda que se mantenha relativamente importante. Outros conceitos passam, então, a assumir o protagonismo na teorização da sociedade: os conceitos de ação comunicativa e mundo da vida. Além disso, o trabalho passa a ser conceituado de um modo assaz abstrato que permite explicar o declínio do trabalho *sem* o desmantelamento da reprodução material da sociedade. Ele passa a ser conceituado com referência, sobretudo, a outro conceito, o conceito de ação com respeito a fins, cuja abrangência alcança além do trabalho humano, alcança também o desenvolvimento crescente da técnica e da ciência em sua aplicação capitalista. De outro lado, vendo-se perante uma sociedade já não tão estruturalmente condicionada pelo trabalho quanto antes, Habermas passa a ver como infrutífera ou prescindível a análise de classes socioeconômicas, já que elas se definem com respeito, sobretudo, ao trabalho humano: finda a sociedade do trabalho, já não era tão profícuo como antes, nem imprescindível, dedicar-se a analisar as classes trabalhadora e empregadora. Também a teoria do valor-trabalho restava comprometida: o valor já não podia ser definido com respeito, sobretudo, ao trabalho humano, dado que a autovalorização do valor prosseguia de alguma maneira, mesmo *sem* o trabalho humano mostrar-se tão (imediatamente e intensamente) indispensável e alastrar-se tanto quanto na fase inicial do capitalismo.

Feita essa caracterização generalíssima da crítica habermasiana do capitalismo a partir da consideração simplesmente de seus quatro diferentes níveis de teorização, cabe agora

articular uma caracterização dela que a torne mais distinguível e clara, uma caracterização que explicita as teses principais e peculiares de tal crítica. Essa é a tarefa do capítulo seguinte.

4 A CRÍTICA HABERMASIANA DO CAPITALISMO (II): SEUS ASPECTOS CENTRAIS E MAIS DISTINTIVOS

Acho mais elegante e plausível dar ao capitalismo o que é do capitalismo, ou seja, o que ele, de fato, realizou graças a seu grau de diferenciação e suas operações de controle. Demos um golpe em nosso coração marxista: o capitalismo foi inteiramente bem-sucedido, pelo menos no âmbito da reprodução material, e continua a sê-lo. No entanto, de início, ele abusou extremamente das formas de vida tradicionais. E, uma vez que hoje os imperativos inseridos na dinâmica do crescimento capitalista só podem continuar a ser satisfeitos por um crescimento visivelmente elevado do, digamos, complexo burocrático-monetário, observamos, sentimos e sofremos agora um *overspill*, uma usurpação do sistema em âmbitos que não são mais os da reprodução material (HABERMAS, 2015a [1985b], p. 277).

Para desenvolver uma compreensão global e, ao mesmo tempo, penetrante da crítica do capitalismo sedimentada por Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa*, é apropriado examinar seus aspectos centrais e, ao mesmo tempo, mais distintivos. Tais aspectos são os seguintes: (1) a crítica em questão abandona a economia política como disciplina central e se realiza principalmente através da sociologia, especialmente através da teoria da sociedade; (2) em conexão direta com isso, ela não procede a uma crítica da ideologia, mas a uma reconstrução racional e, no regaço dessa reconstrução, a uma crítica de uma racionalização social descompassada e unilateral, invasiva e deformadora; (3) apesar disso, ela não pretende abandonar o materialismo histórico marxiano, senão que pretende reconstruí-lo, o que implica construir um novo materialismo histórico à altura dos novos desenvolvimentos da economia capitalista e da sociedade moderna como um todo, à altura também dos “novos” movimentos sociais e, ainda, à altura do que há de novo em termos de teorização científica e filosófica; (4) nessa orientação atualizadora de Karl Marx, ela substitui, em ampla medida e com significativas consequências teóricas, a economia política pela teoria dos sistemas no que diz respeito particularmente à teorização da economia capitalista e da política burocrática; (5) quanto às esferas culturais de saberes, às ordens normativas/institucionais e aos processos de socialização/individuação dos atores sociais, ela é equipada com uma teoria integrada da ação social e das estruturas sociais, ou seja, uma teoria do mundo da vida como distinto (categorial e concretamente) do sistema; (6) ademais, a crítica do capitalismo consolidada em *Teoria da Ação Comunicativa* oscila entre uma nova teoria da crise, de um lado, e uma nova modelagem e um novo preenchimento do conceito de reificação, de outro lado; (7) por último, a crítica do capitalismo firmada em *Teoria da Ação Comunicativa*, metodologicamente atrelada a um

enquadramento institucional nacional, é chacoalhada por um novo diagnóstico do tempo adotado por Habermas n’*A Constelação Pós-nacional*, diagnóstico que não só sustenta a emergência de uma sociedade mundial capitalisticamente integrada, mas também se atrela metodologicamente a um enquadramento institucional transnacional.

O que, nesses sete aspectos, vem à tona é o *quadro categorial* com cujo auxílio Habermas trata da sociedade capitalista na qualidade de sociedade moderna – quadro categorial que ele desenvolve no seio e por meio dos recursos de uma teoria da racionalização social (ou: da evolução social). Nesse quadro, a *ação comunicativa* e o *mundo da vida* são as categorias primordiais⁸¹, com as quais todas as outras mantêm ou uma relação interna que pode ser mesmo uma conexão generativa, ou uma relação externa que, não obstante seu caráter indireto, é a de uma dupla dependência: lógica e histórica. Exemplificando: a categoria de *ação estratégica* é internamente relacionada à de *ação comunicativa* e, aliás, o é de modo generativo – ela só se constitui categorialmente e só ocorre concretamente porque equivale, respectivamente, a um fenômeno generalizado e a uma forma truncada da *ação comunicativa*; por outro lado, a categoria de *sistema* é externamente relacionada à de *mundo da vida* – malgrado aquela quase encarne a negação total desta, a primeira pressupõe categorialmente a última, e, concretamente, o grau de complexidade e diferenciação funcionais do sistema depende, de modo necessário, do grau de reflexividade e diferenciação estruturais do mundo da vida. Neste capítulo e nesta tese como um todo, no entanto, a atenção não é prioritariamente dirigida ao quadro categorial de *Teoria da Ação Comunicativa* enquanto tal: esse quadro categorial será aqui tratado apenas na medida em que isso for necessário para tratar da crítica habermasiana do capitalismo. E a

⁸¹ É muito frequente certa leitura da teoria da ação comunicativa segundo a qual a ação comunicativa seria a categoria primordial dessa teoria: trata-se, pois, de uma leitura que não considera o mundo da vida como uma categoria igualmente primordial. Nesse sentido, ver, por exemplo, Cooke (1997). Adoto, porém, uma leitura diferente, que toma tanto a ação comunicativa como o mundo da vida como as categorias primordiais daquela teoria. Essa leitura alternativa se baseia, principalmente, na consideração de que a teoria da ação comunicativa não é só uma teoria da ação social, mas também uma teoria das estruturas sociais – e, assim, assume que as estruturas sociais não podem ser reduzidas completamente à ação social, assunção que, aliás, é respaldada pela própria consideração de Habermas de que o mundo da vida não se reduz à ação comunicativa. Hans Joas, por exemplo, ao distinguir entre ação e ordem social, também adota, ao que parece, a leitura alternativa aqui adotada. Ele chega mesmo a dizer que: “entre a contribuição da teoria de Habermas para a teoria da ação, a saber, sua tomada em consideração da ação comunicativa, e a solução que a mesma teoria de Habermas oferece para o problema da ordem social através da dualidade de sistema e mundo da vida, há passos conceituais e empíricos que tornam claro que outras soluções para o problema da ordem social também podem, certamente, brotar do solo da ação comunicativa” (JOAS, 1991, p. 106). Assim, não só Joas distingue claramente entre ação comunicativa e mundo da vida como duas categorias primordiais que Habermas propõe para resolver dois problemas sociológicos clássicos e fundamentais (o da ação e o da ordem social), mas também até propõe que não há um elo inquebrantável entre ambas as categorias, ou seja, que a categoria de ação comunicativa poderia, em princípio, ser complementada, no âmbito da teorização da ordem social, por categorias diferentes das de mundo da vida e sistema.

razão disso é que a atenção aqui é prioritariamente voltada, antes, para as categorias com as quais Habermas critica o capitalismo.

Além do mais, naqueles aspectos, vêm à tona as *linhas mestras do diagnóstico de tempo* do qual Habermas, de um lado, parte para montar seu próprio quadro categorial – e, nesse momento, o diagnóstico ainda é sumamente incipiente e de um tom eminentemente sugestivo, em sentido heurístico; e ao qual Habermas, de outro lado, chega – momento em que se ratifica e refina o esboço inicial de diagnóstico. Os elementos cardeais de tal diagnóstico, pressuposto e posto, são: primeiro, a tese triádica da superação histórica do capitalismo concorrencial e liberal oitocentista, da ascensão e do estabelecimento do capitalismo monopolista e regulado pelo Estado de bem-estar social em meados do século XX e, afinal, da crise do capitalismo organizado nos anos 1980; segundo, a tese de que ainda não se consumou o esgotamento da modernidade, isto é, a tese de que ainda há a possibilidade socioevolutiva de uma formação social *moderna e pós-capitalista* (socialista, em última análise) na qual não mais subsistam e tenham sido, de fato, removidos os óbices sistêmicos à efetuação da expectativa normativa tipicamente moderna de autonomização dos indivíduos e grupos sociais – uma formação social na qual, portanto, a utopia comunicativa de uma democracia radical enraizada no substrato ético, cotidiano, de uma cultura política plena de uma pluralidade espontânea de estilos de vida e formas de vida pós-tradicionais possa realizar-se. Que venham à tona as linhas mestras desse diagnóstico é importante para compreender criticamente a crítica habermasiana do capitalismo: essas linhas mestras – e isto será evidenciado paulatinamente na análise que será feita logo mais – se entrelaçam profundamente com o quadro categorial de *Teoria da Ação Comunicativa*: elas, em última análise, ajudam a conformar tal quadro categorial. Noutras palavras: as categorias com as quais Habermas critica o capitalismo são dependentes de seu diagnóstico de tempo, o qual tanto subjaz àquelas categoriais como é substanciado, no nível do conceito e da teoria, por elas.

Cabe agora explicitar e explorar o teor dos aspectos acima mencionados.

4.1 “ABANDONO” DA ECONOMIA POLÍTICA

Já de saída, nas primeiras páginas da “Introdução” de *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas avança e sustenta uma tese preliminar de importância decisiva para a delimitação e o preenchimento do programa teórico que, nessa obra, ele se dedica a assentar, pelo menos

enquanto programa. Trata-se da tese de que, naquela altura avançada do século XX, a economia política seria consideravelmente inapta para contribuir para a elaboração de uma teoria crítica da sociedade, já que, juntamente com a ciência econômica vulgar⁸², ela ter-se-ia especializado em demasia, preocupando-se exclusivamente com a economia, tratando a economia como se fosse um subsistema autossuficiente e totalmente desvinculado da sociedade, tendo perdido, assim, sua referência inicial à sociedade como um todo:

Enquanto economia política, a ciência econômica, de início, ainda se mantinha referida, via teoria da crise, à sociedade como um todo. Interessava-a a questão de como a dinâmica do sistema econômico afetava as ordens que integravam normativamente a sociedade. Disso se desprende a ciência econômica ao tornar-se ciência especializada. Também ela [assim como a ciência política em relação à política] se ocupa hoje da economia como um subsistema da sociedade e se desonera das questões de legitimidade. A partir dessa perspectiva parcial, ela pode reduzir os problemas da racionalidade a considerações sobre equilíbrio econômico e a questões de escolha racional (HABERMAS, 1982a [1981a], p. 19).

A inaptidão da economia política para contribuir para a elaboração de uma teoria crítica da sociedade, portanto, consistiria, de acordo com Habermas, em que ela, no curso de seu próprio desenvolvimento, teria cortado a conexão da economia com a sociedade como um todo, ter-se-ia tornado, por isso, cega para o todo social e, portanto, não mais serviria como teorização *da sociedade*. Assim, se Marx, no século XIX, pudera contar com a economia política para elaborar uma teoria crítica de toda a sociedade capitalista⁸³, Habermas, no século

⁸² Reemprega-se aqui a distinção feita por Marx entre economia política e ciência econômica vulgar: “Para deixar esclarecido de uma vez por todas, entendo por economia política clássica toda teoria econômica que, desde [William] Petty, investiga a estrutura interna das relações burguesas de produção, em contraposição à economia vulgar, que se move apenas no interior do contexto aparente e ruma constantemente o material há muito fornecido pela economia científica a fim de fornecer uma justificativa plausível dos fenômenos mais brutais e servir às necessidades domésticas da burguesia, mas que, de resto, limita-se a sistematizar as representações banais e egoístas dos agentes de produção burgueses como o melhor dos mundos, dando-lhes uma forma pedante e proclamando-as como verdades eternas” (MARX, 2014, p. 156).

⁸³ Comentando a crítica da economia política iniciada por Marx nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, Marcuse frisa que é pressupondo que a economia política não se reduz a uma ciência especializada que Marx a submete à crítica: “Se a economia política pode ganhar importância tão central, é nítido que, de um ponto de vista crítico, ela deve ser tratada, desde o início, como mais que só outra ciência ou campo científico especializado. Em vez disso, ela deve ser vista como a expressão científica de uma problemática que envolve todo o ser do ser humano. [...] A economia política é criticada como a justificação, ou ocultação, científica do total ‘estranhamento’ e ‘desvalorização’ da realidade humana representada na sociedade capitalista” (MARCUSE, 1972b, p. 5). De fato, o próprio Marx escreveu em seus manuscritos parisienses: “será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre a economia nacional e o Estado, o direito, a moral, a vida civil etc., na medida em que a economia nacional mesma, *ex professo*, trata desses objetos” (MARX, 2019b, p. 19).

Essa compreensão crítica da economia política como ciência que concerne à sociedade inteira foi mantida por Marx ao longo de todos seus escritos econômicos. Aliás, no último deles, as *Glosas Marginais ao Tratado de Economia Política de Adolph Wagner*, manuscritos nos quais Marx defende o Livro I de *O Capital* contra as interpretações errôneas de Wagner, Marx critica Wagner por propor uma teoria do valor centrada no ser humano abstratamente tomado, e não centrada na sociedade capitalista, na qual os seres humanos se encontram

XX, já não estaria em condição de fazê-lo, uma vez que nenhuma teoria da sociedade poderia mais ser elaborada a partir da economia política⁸⁴. E, pode-se acrescentar, a economia política muito menos serviria como teorização *crítica* da sociedade, já que uma teoria crítica da sociedade, justamente por ser crítica, não pode ser economicista: não pode tomar a economia como fora da sociedade, pois isso equivaleria a adotar uma abstração dogmática da ciência econômica vulgar, abstração que, no entanto, é falsa e indefensável; nem pode preconizar a submissão da sociedade a uma economia que residiria fora e acima da sociedade, pois isso equivaleria a assumir uma pretensão de dominação social subjacente às elucubrações da ciência econômica vulgar. Ademais, pode-se acrescentar que Habermas considera que, se a economia política não mais serviria como teorização crítica da sociedade, também não mais poderia servir como o carro-chefe de uma teoria crítica interdisciplinar da sociedade (como ocorrera nos primórdios da chamada Escola de Frankfurt, nos anos 1930⁸⁵), nem mesmo poderia servir como uma das disciplinas primordiais, ou centrais, desse gênero de teoria.

Já implícito na citada passagem da “Introdução”, mas só explicitado no início do Capítulo II (“A Teoria Weberiana da Racionalização”), há, ainda, um motivo adicional pelo qual Habermas aponta a inaptidão da economia política para contribuir para a teorização crítica da sociedade. É o seguinte. Habermas já inicia esse capítulo apontando em Marx (e, ao mesmo tempo, em Weber, Horkheimer e Adorno) uma grave “fragilidade teórica”, a saber: Marx, de um lado, identificaria “a racionalização social com o crescimento da racionalidade instrumental e estratégica de contextos de ação”; porém, de outro lado, ao delinear o conceito de associação

concretamente determinados: “se o ser humano já se encontra numa forma qualquer de sociedade [...], assim, como ponto de partida, deve ser exibido o caráter determinado desse ser humano social, isto é, o caráter determinado da comunalidade na qual ele vive, pois, aqui, a produção, ou seja, o *processo pelo qual ele ganha a própria vida*, já tem algum caráter social” (MARX, 2020, p. 49).

⁸⁴ No último capítulo de *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas ressaltará justamente a não atualidade da economia política (particularmente, da economia política marxiana) para a teorização crítica do capitalismo “tardio”: “a crítica da economia política, não obstante seu conceito de sociedade de dois níveis, o qual combina sistema e mundo da vida, não possibilitou qualquer clarificação satisfatória do capitalismo tardio. A abordagem marxiana promove uma interpretação economicista das sociedades capitalistas desenvolvidas. Quanto a elas, Marx afirmou, com razão, um primado evolutivo da economia: são os problemas desse subsistema que determinam a linha de desenvolvimento da sociedade como um todo. Tal primado, porém, não pode levar a ajustar a relação complementar entre economia e aparelho do Estado à representação trivial de uma relação base-superestrutura” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 504).

⁸⁵ A economia política perde claramente a condição de carro-chefe da teorização da chamada Escola de Frankfurt em *Dialética do Esclarecimento*, em cujo prefácio original Adorno e Horkheimer anotam: “Embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos dedicar-nos a ela, na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento de temáticas especializadas. Nosso desempenho devia restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento” (ADORNO, HORKHEIMER, 2014, p. 11).

de produtores livres, sugeriria “uma *racionalidade social abrangente*” que não coincidiria com a racionalidade específica do desenvolvimento histórico das forças produtivas e que, além disso, serviria para medir “a importância relativa” do processo empírico de racionalização das forças produtivas. Para Habermas, haveria, portanto, uma discrepância entre, de um lado, a ênfase dada pelo materialismo histórico marxiano à racionalização das forças produtivas e, de outro, a infiltração sutil e elusiva, nesse mesmo materialismo histórico, de uma racionalidade mais ampla e basilar que a racionalidade logicamente inscrita na dinâmica de desenvolvimento das forças produtivas. A explicação que Habermas, então, dá a essa discrepância inerente ao materialismo histórico marxiano – explicação que é de interesse especial aqui – é dupla. Em primeiro lugar, tal discrepância se deveria a uma fragilidade de teoria da ação: a conceituação marxiana da ação não seria “suficientemente complexa para apreender, nas ações sociais, *todos* os aspectos aos quais a racionalização social pode engatar-se”. Em segundo lugar, aquela discrepância seria devida a uma “mistura de conceitos básicos da teoria da ação e da teoria dos sistemas: a racionalização de orientações da ação e de estruturas de mundos da vida não é o mesmo que o aumento da complexidade de sistemas de ação” (HABERMAS, 1982a [1981a], p. 209). Em resumo, poder-se-ia dizer que a crítica que Habermas faz à teorização marxiana da racionalização social diz respeito à falta, em Marx, de um trio de conceitos imprescindíveis para uma abordagem complexa e nuançada da racionalização social, a saber, os conceitos de ação comunicativa, mundo da vida e racionalidade comunicativa. Esses três conceitos são mais abrangentes que os de ação instrumental, ação estratégica, sistema, racionalidade instrumental e racionalidade estratégica; e, concomitantemente, proporcionam critérios normativos (nem externos, nem simplesmente internos à sociedade, mas imanentes a ela, podendo transcendê-la a partir de dentro dela mesma) de avaliação de desenvolvimentos sociais empíricos.

O que, neste passo, objetiva-se ressaltar é que, da crítica habermasiana da teorização da racionalização social embutida no materialismo histórico marxiano, pode-se depreender também uma crítica da crítica marxiana da economia política – já que aquele materialismo histórico tem uma ligação estreita com esta crítica da economia política, a qual seria, segundo o próprio Habermas, o capítulo especial do materialismo histórico marxiano dedicado à sociedade moderna, ou melhor, ao modo de produção modernamente prevalente. Essa crítica habermasiana da crítica marxiana da economia política pode ser recuperada e formulada assim:

Mesmo que Marx faça alusão⁸⁶ a uma racionalidade mais abrangente e fundamental que a racionalidade “objetiva” inerente às forças de produção, ele não desenvolve a conceituação de tal racionalidade mais ampla e basilar, nem lhe confere uma clara centralidade teórica – e isso é devido ao fato de que Marx se circunscreve justamente à economia política como contexto teórico central na teorização crítica da sociedade capitalista. De acordo com essa crítica habermasiana da crítica marxiana da economia política, em última análise, não seria possível desenvolver o conceito de racionalidade comunicativa, nem o tornar teoricamente central, nos limites da economia política ou mesmo nos limites de uma crítica da economia política que ainda se fie na possibilidade de ressignificar conceitos e explicações fundamentais da economia política, tais como os de valor e trabalho, modo de produção e forças de produção, de maneira a torná-los a base de uma crítica da sociedade capitalista. Isso decorre de que a compreensão geral da economia política que Habermas acaba assumindo é a de que ela seria essencialmente um antepassado próximo, por assim dizer, da teoria dos sistemas: “Com Adam Smith e [David] Ricardo, desenvolve-se uma economia política que concebe a sociedade civil como uma esfera da circulação de mercadorias e do trabalho social dominada por leis anônimas”. Tal concepção da sociedade civil (da economia capitalista) teria sido adotada por Hegel, que a concebe como “um ‘sistema de necessidades’ no qual os indivíduos são roubados de toda liberdade efetiva”; e teria sido continuada e acentuada por Marx, o qual, “na anatomia da sociedade civil, constata só estruturas em que o processo de autovalorização do capital se realiza independentemente dos indivíduos, alienados de si mesmos, para, assim, produzir formas cada vez mais drásticas de desigualdade social”. Em Marx, portanto, a sociedade civil seria “um sistema *anonimamente dominador* que se torna independente dos indivíduos, inconscientemente socializados; obedece só a sua própria lógica; e submete a sociedade como um todo aos imperativos economicamente decodificados de sua autoestabilização” (HABERMAS, 1994 [1992], p. 64). Assim, é cabível concluir que, já no início do Capítulo II de *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas projeta uma crítica fortíssima que ele faz a toda teorização crítica da sociedade capitalista que se baseie

⁸⁶ Por exemplo, no final do Capítulo I do Livro I d’ *O Capital*, Marx se refere a relações sociais *racionais*, em oposição a relações sociais religiosamente representadas e moldadas, assim como se refere a um modo de produção que seja produto *consciente* de seres humanos socialmente livres: “O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios seres humanos como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de seres humanos livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado. Para isso, requer-se uma base material da sociedade, ou uma série de condições materiais de existência, que, por sua vez, são, elas próprias, o produto natural-espontâneo de uma longa e excruciante história de desenvolvimento” (MARX, 2014, p. 154).

em conceitos e explicações econômico-políticos (notadamente nos de valor e trabalho, modo de produção e forças de produção), a saber: de acordo com Habermas, conceitos e explicações econômico-políticos não seriam suficientemente amplos e basilares para abordar a sociedade capitalista como um todo.

Da “Introdução” de *Teoria da Ação Comunicativa*, já se sabe que Habermas considera conceitos e explicações econômico-políticos insuficientemente *amplos* para dar conta não só da economia capitalista, mas da sociedade capitalista como um todo. No entanto, o que significa que Habermas considere conceitos e explicações econômico-políticos insuficientemente *basilares*? Significa que conceitos e explicações econômico-políticos não conseguiriam elucidar a racionalização social em suas duas bifurcações básicas: a diferenciação entre racionalização do mundo da vida e racionalização sistêmica; e a diferenciação entre racionalização das estruturas de consciência e racionalização das instituições sociais⁸⁷. Segundo o materialismo histórico habermasiano, essas duas diferenciações constituem as bases da racionalização social porque: (a) a racionalização do mundo da vida incorpora uma lógica de desenvolvimento qualitativamente diferente da lógica de desenvolvimento da racionalidade sistêmica, a primeira dizendo respeito ao aprofundamento crescente da reflexividade e da diferenciação das estruturas simbólicas da sociedade, a última dizendo respeito ao aumento progressivo da complexidade e da autonomia do funcionamento material da sociedade; (b) a racionalização das estruturas de consciência não se confunde com a racionalização das instituições sociais, senão que a primeira sempre antecede historicamente à última, não leva “automaticamente” a ela, não a garante e, em vez disso, só implica uma tensão cultural entre indivíduos, grupos sociais e até visões de mundo e utopias reivindicadores de transformações institucionais estruturais, de um lado, e instituições sociais ainda não transformadas estruturalmente, de outro – uma tensão que, em todo caso, é capaz de ocasionar lutas sociais concretas, as quais, por sua vez, podem ocasionar mudanças profundas no núcleo institucional da sociedade.

Além disso, há um terceiro motivo pelo qual Habermas toma considerável distância da economia política. O ponto de referência fundamental no plano da economia política é, para Habermas, Marx, ou seja, a crítica marxiana da economia política clássica: e a razão subjacente

⁸⁷ Essas duas diferenciações foram desenvolvidas minuciosamente por Habermas em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Em todo caso, elas já se encontram, embrionárias, em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*.

decisiva de Marx ser centralmente referenciado por Habermas é que Marx elaborou a reflexão filosófica mais consistente sobre as categorias econômicas fundamentais, bem como a análise crítica científica mais plausível do capitalismo (do concorrencial e liberal, ao menos), além de ser Marx o fundador do materialismo histórico, um programa teórico que o próprio Habermas assume e objetiva reformular. Ao mesmo tempo, porém, Habermas acaba apresentando fortes objeções contra o chassi teórico sobre o qual se assenta a crítica marxiana da economia política, a saber, a teoria do valor-trabalho. Segundo Habermas (1982b [1981b], p. 498-504), a teoria do valor-trabalho tem três falhas profundas. Em primeiro lugar, ela pressupõe a lógica hegeliana e, portanto, a figura de uma totalidade ética. Por conceber a sociedade, em última análise, como um macrossujeito abrangente, ainda que dividido em classes econômicas, Marx nem distingue apropriadamente entre mundo da vida e sistema; nem consegue discernir a aquisição evolutiva que o surgimento dos subsistemas econômico e político, diferenciados do mundo da vida e um do outro na modernidade, acarreta; nem diferencia entre o subsistema econômico como tal e a economia de mercado especificamente capitalista. Em segundo lugar, a teoria do valor-trabalho não fornece a Marx um critério normativo capaz de distinguir claramente entre a destruição de formas de vida tradicionais causada pela liquidação de um modo de produção pré-capitalista, por um lado, e a reificação de mundos da vida pós-tradicionais, por outro. Em terceiro lugar, a teoria do valor-trabalho não permite a Marx dar conta dos processos de reificação induzidos não pela economia capitalista, mas pelo Estado capitalista, conduzindo Marx, antes, a focar unilateralmente a reificação economicamente causada.

Em face dessas importantes objeções de Habermas à economia política, como ele, no entanto, pretende superar a inaptidão da economia política para constituir-se como um contexto teórico central para a teorização crítica da sociedade? Na “Introdução” de *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas observa que, assim como a economia política, também a ciência política teria sido submetida a um processo de especialização disciplinar e estreitamento de seu objeto, de maneira que também ela não serviria ao propósito de teorizar criticamente a sociedade inteira, em vez de só um suposto sistema político tomado como independente e destacado da sociedade. Somente a sociologia, segundo Habermas, teria mantido uma referência sistemática à sociedade em sua integralidade; por conseguinte, apenas a sociologia poderia emprestar-se adequadamente a uma reconstrução destinada à elaboração de uma teoria propriamente crítica da sociedade:

Em contraposição a isso, a sociologia surgiu como uma disciplina incumbida do que puseram de lado as ciências política e econômica no curso de sua transformação em ciências especializadas. Seu tema são as modificações da integração social que foram ocasionadas na estrutura de velhas sociedades europeias pelo surgimento do moderno sistema de Estados e pela diferenciação de um sistema econômico regulado pelo mercado. A sociologia se torna a ciência da crise *par excellence*, ocupando-se, sobretudo, dos aspectos anômicos da dissolução de sistemas sociais tradicionais e da formação de sistemas sociais modernos (HABERMAS, 1982a [1981 a], p. 19).

É possível, no entanto, questionar se a sociologia se mantém mesmo orientada para a sociedade como um todo. Por exemplo, Lukács, em 1955, acusou “a sociologia da época imperialista” não só de ter “crescentemente abandonado a herança da filosofia da história e a própria filosofia como uma ciência universal”, mas também de ter “conscientemente restringido a si mesma, transformando-se numa disciplina específica ao lado de uma pluralidade de outras”. Ao acusar a sociologia da primeira metade do século XX de ter-se tornado uma disciplina especializada, Lukács criticava, acima de tudo, uma separação forte que a própria sociologia manteve da história, assumindo uma concepção relativista da história e proibindo a si mesma teorizar sobre a lógica de desenvolvimento da sociedade em geral: “Os próprios sociólogos – Max Weber na vanguarda – enfatizam que não têm a pretensão de revelar o sentido unitário da história” (LUKÁCS, 1972, p. 386). Mais especificamente, Lukács criticava a relação íntima que a sociologia alemã (Weber, em especial) havia estabelecido com o revisionismo: “O marxismo, que [os sociólogos burgueses], até então, haviam procurado refutar como um sistema unificado, parece, agora, capaz de ser desmembrado em segmentos, como no revisionismo, e o que a sociologia burguesa pudesse usar seria incorporado por ela” (p. 387). Ainda que bem menos atrelado ao marxismo clássico que Lukács (na verdade, ainda que contrário, em grande medida, ao marxismo clássico), Marcuse faria, em 1964, uma crítica semelhante à sociologia estadunidense, considerada tanto em sua veia abstracionista, representada pelo funcionalismo, como em sua veia empirista, representada pela sociologia industrial: em ambos os casos, ainda que em graus de abstração enormemente díspares, “o pensamento conceitual é metodicamente colocado a serviço da exploração e do aperfeiçoamento das condições sociais existentes dentro do quadro das instituições sociais existentes” (MARCUSE, 2015, p. 124). Em ambos os casos, a sociologia estadunidense realiza uma “redução repressiva” do pensamento universal e crítico a um pensamento operacional e terapêutico, um pensamento que se torna “falso na medida em que isola e atomiza os fatos, estabiliza-os dentro de um todo repressivo e aceita os termos do

todo como os termos da análise” (p. 125)⁸⁸. Antes de Marcuse e até de Lukács, Horkheimer, em 1944, já havia esboçado uma crítica à sociologia prevalente nos Estados Unidos: “O declínio da teoria e sua substituição pela pesquisa empírica, num sentido positivista, reflete-se não só no pensamento político, mas também na sociologia acadêmica. [...] Os conceitos teóricos, que poderiam vincular a teoria sociológica com o pensamento filosófico, foram substituídos por signos para grupos de fatos convencionalmente concebidos” (HORKHEIMER, 2015, p. 164-165). Um desses conceitos teóricos que, para Horkheimer, seriam importantes para a sociologia é o de classe, que, porém, foi abandonado pelo enfoque empírico positivista da sociologia estadunidense após a Primeira Guerra Mundial. A questão, portanto, que Horkheimer, Lukács e Marcuse coincidem em levantar diz respeito à especialização disciplinar da sociologia e, além disso, à absorção da sociologia ao *status quo*, de modo que ela se torna *positivista* (diria Horkheimer), ou *aburguesada* (diria Lukács), ou *unidimensional* (diria Marcuse). Essa mesma questão, no entanto, poderia ser dirigida a Habermas em seu intento de empregar a sociologia como uma ciência não engolida pela especialização disciplinar nem pelo pensamento particularista e acrítico. Como Habermas poderia responder a ela?

Ainda outra questão pode ser dirigida a Habermas quanto a seu intento de abandonar a economia política por ela ter-se tornado, segundo ele, uma ciência especializada, incapaz de pensar criticamente a sociedade como um todo. É a seguinte. O processo de especialização e de perda de capacidade crítica que atinge as ciências em geral atinge também a sociologia, mesmo que a sociologia possa (só uma suposição) ter resistido a esse processo mais exitosamente que outras ciências, tais como a economia política e a ciência política. Inobstante, não faria sentido

⁸⁸ Quanto ao funcionalismo, Marcuse escreve: “Na teoria do funcionalismo, o caráter ideológico e terapêutico da análise não aparece; é obscurecido pela generalidade abstrata dos conceitos (‘sistema’, ‘parte’, ‘unidade’, ‘item’, ‘consequências múltiplas’, ‘função’). Eles são, em princípio, aplicáveis a qualquer ‘sistema’ que o sociólogo escolha como objeto de sua análise – do menor grupo à sociedade como tal. A análise funcional é encerrada no sistema selecionado, que, em si, não está submetido a uma análise crítica que transcenda as fronteiras do sistema para o *continuum* histórico, no qual suas funções e disfunções se tornam o que são. A teoria funcional, assim, apresenta a falácia da abstração mal colocada. A generalidade de seus conceitos é atingida através da abstração das qualidades mesmas que fazem do sistema um sistema histórico e dão significado crítico-transcendente a suas funções e disfunções” (MARCUSE, 2015, p. 125, n. 92).

Em sentido semelhante, o próprio Habermas escreve com relação ao funcionalismo de Niklas Luhmann: “Considero a *teoria de Luhmann* excessivamente abstrata (ou seja, o ganho intencional de abstração se transforma subitamente em perda ocasionada pela abstração) e excessivamente complexa (ou seja, as argumentações profundas e brilhantes não resultam da abordagem metódica, mas apesar dela)”. Em última análise, “na verdade, a teoria dos sistemas é como a noite em que todos os gatos são pardos”; e isso, segundo Habermas, se deve a que “Luhmann toma o aspecto funcionalista pelo todo” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 201-202). O cerne da crítica de Habermas a Luhmann, portanto, é a *totalização do aspecto funcionalista e o apagamento dos aspectos linguísticos e normativos da ação social, das estruturas sociais e da aprendizagem evolucionária*. Assim, Habermas pretende, em última análise, reter o conceito de sistema, mas sem totalizá-lo, ou seja, sem reduzir a realidade sócio-histórica a ele.

supor que tal processo se reduziria a um processo meramente interior às ciências em geral, um processo puramente cultural-científico. Supor isso implicaria recair num pensamento incapaz de compreender e criticar a sociedade como um todo. O processo de especialização das ciências só pode ser adequadamente concebido, portanto, como conectado ao processo social como um todo. Aliás, ao criticar a decadência teórica da sociologia estadunidense, Horkheimer nota: “A base desse desenvolvimento deve ser buscada no processo social [...], em vez de no progresso da ciência sociológica” (HORKHEIMER, 2015, p. 165); o processo social ao qual Horkheimer se refere consiste na consolidação de uma sociedade capitalista monopolista e planificadora, demagógica e conformista, massificada e atomizada, pragmática e cientificista, perpassada por uma racionalidade subjetiva e formalizadora. O processo social ao qual Habermas, por sua vez, se refere é o estabelecimento de um capitalismo democrático após a Segunda Guerra Mundial: o estabelecimento, portanto, do capitalismo estatalmente administrado, já abordado e criticado por Horkheimer, mas, agora, com a diferença de que uma democracia representativa de massa e um Estado de bem-estar social ganharam firme estabilidade constitucional. Além disso, para Habermas, o processo social seria culturalmente caracterizado não pela ideologia (isso é o que sustentava Horkheimer), mas por uma cultura empobrecida e uma consciência fragmentada. A questão que, então, se torna cabível fazer a Habermas é: Como a sociologia foi capaz de resistir ao empobrecimento da cultura e à fragmentação da consciência?

Mesmo diante do processo de especialização das ciências em geral e, mais ainda, mesmo diante do empobrecimento da cultura e da fragmentação da consciência na sociedade capitalista “tardia”, Habermas considera que a sociologia não se circunscreve a uma disciplina especializada entre outras, senão que também é capaz de realizar-se como teoria da sociedade, ou seja, como uma ciência social abrangente. Enquanto teoria da sociedade, a sociologia, por assim dizer, retém uma transcendência imanente em relação ao processo cultural capitalista, já diagnosticado por Weber, de perda de sentido:

“Ora, a sociologia não goza, de modo algum, de uma reputação especial no círculo das ciências sociais. Em relação à economia, é considerada uma disciplina ainda não madura; em relação a disciplinas como a ciência política e a etnologia, mantém-se, no melhor dos casos, em pé de igualdade. Não obstante, a sociologia constitui o coração das ciências sociais; pois a sociologia sempre foi, ao mesmo tempo, disciplina e superdisciplina, sociologia e teoria da sociedade. É ela que, com a metodologia e a teoria da ação, realiza uma reflexão sobre os fundamentos. A ela, cabe a tarefa de desenvolver o marco teórico para a vinculação entre cultura e sociedade, entre política e economia. A ela, permanece reservada a manutenção da comunicação com as ciências humanas, com a filosofia e com a história, a teologia e a ciência jurídica. Ela cunha a linguagem do entendimento interdisciplinar e oscila entre ser uma disciplina especializada e um *medium* discursivo. A complexidade dessas tarefas pode também

explicar as tendências de difusão pelas quais sempre foi ameaçada a identidade cognitiva dessa disciplina” (HABERMAS, 2015b [1991], p. 275-276).

É, pois, na qualidade de teoria da sociedade que Habermas pretende apoiar-se na sociologia a fim de elaborar uma teoria crítica da sociedade. Para ele, é possível e necessário realizar a tarefa de reconstruir as teorias da sociedade mais destacadas, reputadas como clássicos do pensamento sociológico. Desse modo, ele passará a ocupar-se minuciosamente, sobretudo, de Max Weber, George Herbert Mead, Émile Durkheim e Talcott Parsons. De Weber, Habermas retomará especialmente os conceitos de ação social, racionalidade com respeito a fins e racionalização social, bem como o diagnóstico da época moderna (perda de sentido e perda de liberdade). De Mead, Habermas receberá, acima de tudo, a noção de um eu autônomo formado socialmente e, não obstante, não reduzido a papéis sociais. Com base em Durkheim, Habermas engendrará uma chave decisiva para sua teoria da evolução social, a saber, a noção de linguistificação do sagrado, isto é, de uma reflexividade e uma diferenciação progressivas das estruturas simbólicas do mundo da vida. Já de Parsons, Habermas reterá o prisma da teoria dos sistemas e, em particular, a chave de uma teoria dos *media* simbolicamente generalizados⁸⁹.

Entretanto, emerge outra questão aqui, a saber: Se, mesmo diante de uma sociologia também exposta à especialização acadêmica, à cultura empobrecida e à consciência fragmentada, Habermas se incumbiu da reconstrução de seus clássicos, por que não se poderia reconstruir também os clássicos da economia política? Aliás, o próprio Habermas defende que a economia política clássica seria uma ciência não especializada, uma ciência a partir da qual seria possível elaborar uma teoria crítica da sociedade como um todo. Por que, então, não seria possível reconstruir os expoentes da economia política clássica? Além disso, não é nem um pouco claro por que Habermas assume implicitamente (não importa se inadvertidamente ou não) que sequer seria possível conectar a economia política com outras disciplinas das ciências sociais a fim de superar interdisciplinarmente suas limitações disciplinares. A justificação obscurecida dessa assunção implícita de Habermas torna-se ainda mais questionável se o olhar retrospectivo se volta para *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, obra de 1962 em cujo “Prefácio à Primeira Edição” Habermas ressalta de saída que, em sua investigação da esfera

⁸⁹ Em resumo: “A reconstrução de Weber está orientada para a elaboração de uma teoria da ação comunicativa baseada na pragmática formal, a qual, por sua vez, pode também resolver problemas da teoria da racionalização social. A reconstrução de Mead e Durkheim, que se complementam, está orientada para a elaboração de problemas evolutivos e vai da explicação da emergência da interação simbolicamente mediada até o desacoplamento entre mundo da vida e sistema, o que depois é atestado com base na reconstrução de Parsons” (REPA, 2012, p. 50).

pública burguesa, realizou uma “tentativa de integrar aspectos sociológicos e econômicos, do direito público e da ciência política, da história social e da história das ideias” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 89).

Esse descarte preliminar que Habermas faz da centralidade da economia política, no entanto, não é nem pôde ser, de fato, total. Habermas continuará servindo-se, aqui e acolá, recorrentemente até, mas não de maneira prioritária nem sistemática, de recursos conceituais e explicativos originados pela economia política (sobretudo, pela crítica marxiana da economia política). O que sucede, então, é que Habermas: (a) do ponto de vista substancial, do ponto de vista das problemáticas que ele põe em foco, tratará a economia política simplesmente como um depósito de recursos conceituais e explicativos que, tendo sido de um valor teórico imenso no passado e tendo perdido grande parte desse valor no presente, ainda podem, eventualmente, ser úteis para o esclarecimento da economia capitalista e da sociedade capitalista como um todo – mas nunca a tratará como um contexto teórico no qual a teorização crítica pudesse, atualmente, deter-se, instalar-se e desempenhar suas tarefas; (b) do ponto de vista expositivo, justamente em decorrência de observar a economia política como uma espécie de ferro-velho teórico do qual a teorização crítica, hoje, somente poderia servir-se de modo subsidiário e fragmentado, não fará da economia política um objeto de seu procedimento reconstrutivo – formulando de modo exemplificativo, Habermas erige a teorização weberiana da ação social e da racionalização social bem como o diagnóstico de época de Weber num objeto de suas investigações críticas em história da teoria social, mas não faz o mesmo em relação à crítica marxiana da economia política clássica, não procede, de maneira alguma, a uma reconstrução d’*O Capital*⁹⁰. Assim, a crítica econômico-política do capitalismo só permanece em Habermas como um discurso marginal e pulverizado.

⁹⁰ Nas palavras de Agnes Heller: “Habermas se volta para Marx com um gesto soberano. Ele jamais empreende uma dissecação das delicadas fibras dos tecidos da *oeuvre* de Marx nem tenta compreender um *cogito* chamado Karl Marx. Seu Marx é o Marx institucionalizado: marxismo, materialismo histórico. A obra de Marx é uma espécie de matéria-prima para ele, em duplo sentido. De um lado, ele reinterpreta o Marx já interpretado pelo marxismo; de outro, ele usa a matéria-prima do ponto de vista de sua teoria, como um contraste ou um pano de fundo. Essa é a razão pela qual é irrelevante apontar que suas explicações dos textos de Marx variam e até se contradizem em diferentes obras (às vezes, até numa mesma obra); ou apontar que ele critica Marx de um ponto de vista que é precisamente o próprio ponto de vista de Marx; ou apontar que ele frequentemente exclui de suas interpretações textos básicos. A matéria-prima é incorporada ao produto, e é o produto que realmente importa. Se avaliarmos o produto, teremos de aceitar a soberania do criador” (HELLER, 1982, p. 22). Divergindo um pouco de Heller, observo que nenhuma soberania é ilimitada. No caso de Habermas, é necessário levar em conta que o voltar-se dele para Marx, particularmente seu esquivar-se da crítica marxiana da economia política, é um fator constitutivo decisivo para a forma e o conteúdo que a teoria da ação comunicativa ganha afinal.

4.2 “ABANDONO” DA CRÍTICA DA IDEOLOGIA

Ao abandonar a centralidade da economia política, Habermas também abandona a crítica da ideologia inculcada na (dito com mais ênfase: da ideologia cientificamente racionalizada e chancelada na) economia política, procedimento empregado por Marx em seus escritos econômicos. E, muito mais que isso, Habermas abandona a crítica da ideologia em geral, uma vez que abandona a própria noção de ideologia. Esse abandono, porém, não é, de maneira alguma, arbitrário. Por que, pois, Habermas abandona a noção de ideologia? Há uma *razão empírica geral* que ele oferece para tanto, a saber, o racionalismo ocidental:

*Com a secularização da cultura burguesa, as esferas valorativas culturais se apartam profundamente umas das outras e se desenvolvem sob a obstinada orientação para uma dimensão específica de validade. Assim, porém, a cultura perde precisamente as propriedades formais que lhe davam condições para assumir funções ideológicas. Na medida em que essas tendências [...] se levam a efeito em sociedades modernas desenvolvidas, a violência estrutural de imperativos sistêmicos que interferem nas próprias formas da integração social não pode mais se *ocultar* sob o desnível de racionalidade entre os âmbitos de ação sagrado e profano. A forma moderna de entendimento intersubjetivo é muito transparente para proporcionar um nicho para a violência estrutural via restrições imperceptíveis à comunicação” (HABERMAS 1982b [1981b], p. 292).*

A razão empírica geral do abandono que Habermas faz da noção de ideologia reside, portanto, em que o processo histórico de desencantamento do mundo, isto é, de secularização, teria avançado tanto na modernidade, em particular nas sociedades modernas mais avançadas, que o âmbito profano de ação teria adquirido tamanhas amplitude e estabilidade, que o âmbito sagrado de ação, por sua vez, teria deixado de constituir um domínio abrangente ou principal. Mesmo que o âmbito sagrado de ação não tenha desaparecido, ele teria se tornado paroquial: teria deixado não só de prover uma legitimação geralmente aceitável da dominação política e de assegurar a lealdade política dos rebanhos plebeus de cidadãos/fiéis, mas também de manar uma motivação cultural consentânea à manutenção da disposição para a conformidade com a ordem social estabelecida e para a aceitação da justificação predominante dessa ordem social. O concreto desencantamento do mundo teria chegado a um ponto tão adiantado que não mais ocorreria nem mesmo uma concorrência entre uma imagem de mundo religiosa e uma cultura moderna dessacralizada – altamente reflexiva (cônsua da falibilidade de todo saber e aberta à problematização pública e à discussão racional) e profundamente diferenciada (em três esferas de saberes: a teórico-empírica, a prático-normativa e a estético-expressiva). Essa concorrência teria até ocorrido num primeiro período da modernidade: mais precisamente, sob o capitalismo

concorrencial e liberal. Durante tal período, a concorrência cultural da religião com as ciências modernas, a moral universalista e as artes pós-auráticas produziu um tipo de saber híbrido que, de um lado, não era simplesmente religioso, mas conservava um fundo dogmático de conteúdos míticos, religiosos e metafísicos; e que, de outro lado, assumia a forma de um discurso secular, tornando-se abertamente criticável nos limites da simples racionalidade comunicativa: tal tipo de saber híbrido era a ideologia. Assim, para Habermas, a ideologia apenas surgiria, grassaria e subsistiria numa constelação cultural historicamente muito específica, na qual a modernidade cultural já se instalou, mas ainda não se desenvolveu suficientemente para que já pudesse haver tornado a consciência concreta dos atores sociais plena ou prevalentemente pós-convencional. Essa constelação cultural deixou de existir, segundo Habermas, a partir da segunda metade do século XX, pelo menos nas sociedades capitalistas mais desenvolvidas. Assim, com o advento e o estabelecimento do capitalismo monopolista e estatalmente administrado, particularmente na Europa e nos Estados Unidos, as cortinas ideológicas se esgarçam tanto que já não servem para a ocultação cultural da dominação da classe capitalista⁹¹.

Além dessa razão empírica geral, há uma *razão empírica específica* que Habermas oferece para abandonar a crítica da ideologia, a saber, o cinismo pós-liberal: a substituição da orientação para normas e valores pelo cinismo na justificação do princípio capitalista de organização social. Tal razão empírica específica, assim como a geral, também diz respeito ao capitalismo “tardio”:

Quando os ideais burgueses são confiscados, quando a consciência se torna cínica, desmoronam aquelas normas e orientações valorativas em torno das quais a crítica da ideologia tem de pressupor algum acordo, se quer apelar para elas. Por isso, propus aprofundar os fundamentos normativos da teoria crítica da sociedade. A teoria da ação comunicativa deve explicitar um potencial da razão inscrito na própria práxis comunicativa cotidiana. Assim, ao mesmo tempo, abre-se o caminho para uma ciência social que procede reconstrutivamente, identifica os processos de racionalização cultural e social *em toda sua extensão*, bem como os rastreia aquém do limiar das sociedades modernas (HABERMAS, 2014b [1962], p. 66).

O capitalismo “tardio” já não conta mais com as justificações ideológicas que seu predecessor, o capitalismo concorrencial e liberal, recebia das doutrinas racionalistas do direito natural. O jusnaturalismo racionalista do início da modernidade foi amplamente substituído por uma dogmática jurídica positivista que não apela para quaisquer fundamentos morais ou éticos a fim de justificar a dominação política exercida por meios jurídicos: ela pode contentar-se com

⁹¹ Sobre a relação entre religião e modernidade em Habermas, ver o estudo minucioso de Araújo (1996). Já Araújo (1994) enfoca a reconstrução que Habermas faz de Weber a respeito de tal temática.

uma conceituação autorreferencial da validade jurídica que torna as normas jurídicas em fatos sociais que existem e surtem efeitos independentemente de sua correção moral ou ética. O que torna essa autonomização do direito positivo em relação à moralidade e às autocompreensões éticas socialmente aceita e cientificamente racionalizada é justamente o recuo da religião a um âmbito paroquial, secundário, no interior de uma sociedade moderna amplamente secularizada, na qual o desencantamento do mundo não só penetrou nas instituições nucleares, mas também trespassou a consciência dos indivíduos e grupos sociais. Como as religiões se tornam formas de vida particulares, nenhuma delas pode legitimar o direito positivo e a política estatal. Isso, certamente, não implica necessariamente que o ordenamento jurídico e o Estado pudessem, com razão, autonomizar-se de uma moralidade universalista e procedimental: na verdade, é apenas essa moralidade que poderia, em última análise, assegurar que a pretensão de legitimidade das normas jurídicas e das decisões políticas não fosse vazia, ou não fosse mero arbítrio, mas fosse resgatável em discursos práticos nos quais todos os concernidos pudessem igualmente participar. Em todo caso, o capitalismo “tardio” representou a institucionalização do arbítrio e da irracionalidade na medida em que se centrou num grande compromisso entre as classes que preservou a apropriação privada dos meios de produção, apesar de o notável caráter público e os profundos efeitos sociais dos meios de produção contradizerem sua apropriação privada; e que, em vez de uma democracia radical com uma esfera pública ativa e inclusiva, instituiu uma democracia formal com uma esfera pública estruturalmente apassivada e excludente. É nesse sentido que, para Habermas, o capitalismo “tardio” é sistematicamente cínico: ele se posiciona visivelmente aquém do nível moderno de justificação democrática da dominação política. Em vez de dominar pela ideologia, ele domina pelo cinismo.

Em suma, Habermas se persuade de que já não pode mais proceder com o auxílio de uma crítica da ideologia porque: (1) esse tipo de saber não inteiramente secularizado não pode reproduzir-se no capitalismo “tardio”, uma sociedade moderna profundamente desencantada, na qual vastos territórios do sagrado foram dissolvidos linguisticamente; (2) esse tipo de saber eminentemente normativo, que se centra em normas morais e valores éticos, não pode subsistir no capitalismo “tardio”, uma sociedade moderna sistematicamente cínica, cujo princípio de organização claramente serve para bloquear a aprendizagem normativa e impedir a realização de uma democracia radical. As duas razões empíricas que Habermas oferece para abandonar a crítica da ideologia, no entanto, podem ser confrontadas com objeções fortes. De um lado, a tese do racionalismo ocidental será, mais tarde, agudamente atenuada pelo próprio Habermas,

precisamente quando ele passa a diagnosticar a emergência de uma sociedade mundial só capitalistamente integrada e na qual o fundamentalismo religioso se torna numa reação cultural globalmente espalhada e ameaçadora⁹²; e quando ele passa a diagnosticar a emergência de um irreduzível multiculturalismo que perpassa desafiadoramente os Estados nacionais e no qual as formas de vida religiosas se insinuam novamente como efervescentes subculturas que subjazem à esfera pública política e a adentram⁹³. Habermas passa, então, a diagnosticar o presente como um tempo “pós-secular”, e não como uma era estritamente secularizada na qual as religiões se retraíram quase de todo⁹⁴. De outro lado, a tese do cinismo pós-liberal também será, mais tarde, submetida pelo próprio Habermas a uma considerável moderação, precisamente quando ele passa a sustentar que as democracias constitucionais carregam uma rica autocompreensão normativa que gira em torno da autonomia privada e da autonomia pública e que se traduz juridicamente em cinco categorias abstratas de direitos fundamentais (à liberdade pessoal, ao pertencimento jurídico, à postulação judicial, à participação política e a garantias sociais, técnicas e ecológicas de vida) que podem ser, *in concreto*, diferentemente interpretadas por comunidades político-jurídicas diferentes⁹⁵. Além disso, Habermas passa, ainda mais tarde, a diagnosticar que a sociedade mundial, embora só integrada capitalistamente, contém um processo histórico de constitucionalização do direito internacional que tem como perspectiva normativa imanente a dignidade humana⁹⁶. Assim, em última análise, as duas razões empíricas oferecidas por Habermas nas décadas de 1970 e 1980 para o declínio social da ideologia e para seu abandono teórico-social da crítica da ideologia foram profundamente debilitadas pelo próprio Habermas nas décadas de 1990, 2000 e 2010.

⁹² Ver, por exemplo, o Capítulo 1 d’*O Ocidente Dividido*: Habermas (2016c [2004], p. 25-51). Inobstante, a ascensão nacional do fundamentalismo religioso especialmente nos Estados Unidos já havia sido registrada por Habermas (2015a [1985b], p. 63): os “fundamentalistas protestantes” são, segundo ele, ao lado dos intelectuais neoconservadores e dos conservadores católicos, um dos “três grupos na clientela do novo presidente [Ronald Reagan]”. E sua importância política decisiva reside em que eles, “durante os anos 1970, se constituíram como a Nova Direita na qualidade de porta-voz da maioria silenciosa”; são, junto com os conservadores católicos, “fenômenos de massa” que alimentam um novo “populismo” de direita; e, além disso, empreendem a “tentativa de misturar religião e política”.

⁹³ Ver, por exemplo, os Capítulos 5 e 8 d’*A Inclusão do Outro*: Habermas (2018a [1996], p. 227-267; p. 341-393); o famoso discurso *Fé e Saber*: Habermas (2016b [2001], p. 135-154); bem como os Capítulos 5, 8 e 9 de *Entre Naturalismo e Religião*: Habermas (2008a [2005], p. 114-147; p. 209-247; p. 251-270); e, não menos relevantes, Habermas (2002a), Habermas (2002b) e Habermas (2005).

⁹⁴ Ver, por exemplo, Habermas (2010 [2008]) e Habermas (2008b).

⁹⁵ Ver, sobretudo, o Capítulo 3 de *Facticidade e Validade*: Habermas (1994 [1992], p. 109-165). Ver também o Capítulo 4 de *Na Esteira da Tecnocracia*: Habermas (2014c [2013], p. 97-115).

⁹⁶ Ver *Sobre a Constituição da Europa*, cujo primeiro ensaio, aliás, trata da dignidade humana: Habermas (2012 [2011], p. 7-37). Ver também o Capítulo 8 d’*O Ocidente Dividido*: Habermas (2016c [2004], p. 161-269); e o Capítulo 7 de *Ah, Europa*: Habermas (2009 [2008], p. 109-130).

De todo modo, Habermas não mais emprega o procedimento da crítica da ideologia, passando a empregar, em seu lugar, o procedimento (familiar) de uma reconstrução de teorias da sociedade como estratégia para, em última análise, elaborar uma *reconstrução racional* da competência linguística dos atores sociais, bem como da interação linguisticamente mediada entre eles; da evolução social e da modernidade; do desenvolvimento do eu e da consciência pós-tradicional; do discurso e da democracia constitucional. E, não mais adotando a noção de ideologia, Habermas adota, então, as noções (familiares) de *fragmentação da consciência e empobrecimento cultural*, as quais podem ser entendidas como os equivalentes funcionais da ideologia no capitalismo “tardio”⁹⁷. Essa dupla substituição (da crítica da ideologia pela reconstrução racional; e da ideologia pela consciência fragmentada e pela cultura empobrecida) também está diretamente conectada com o abandono habermasiano da economia política como uma disciplina especializada e sem referência à sociedade como um todo: já não mais se tratando de criticar a economia política e aprofundar as conceituações e as explicações por ela iniciadas, agora se trata, sobretudo, de reinterpretar os expoentes da tradição da teoria da sociedade que puseram em foco uma problemática fulcral, a problemática da racionalização social – trata-se de interpretá-los sistematicamente e de um modo dialógico e polifônico pelo qual eles se problematizam, aprofundam e suplementam uns aos outros consecutivamente. Tal trabalho interpretativo serve, acima de tudo, à montagem de uma nova teoria da sociedade que objetiva reconstruir os estágios evolutivos da sociedade como estágios do desdobramento da racionalidade imanentemente inscrita nas estruturas normativas do mundo da vida (a saber, a racionalidade comunicativa), um desdobramento que é suscitado materialmente, ou seja, pelos desafios socioevolutivos que emergem do desdobramento doutra racionalidade, a racionalidade imanentemente alojada nas forças produtivas do subsistema econômico (a saber, a racionalidade funcionalista), racionalidade que, por sua vez, só se desdobra até o ponto em que as estruturas normativas do mundo da vida o possibilitam. Assim, reconstrução racional significa, em última análise, reconstrução da lógica do desenvolvimento do mundo da vida⁹⁸.

⁹⁷ Nas palavras de Habermas (1982b [1981b], p. 522), uma “análise da modernidade cultural” serve como um “complemento” da “teoria da reificação capitalista tardia”, cabendo-lhe “esclarecer o empobrecimento cultural e a fragmentação da consciência cotidiana”, bem como “investigar as condições para um reacoplamento da cultura racionalizada com uma comunicação cotidiana dependente de tradições vitais”. Já nas palavras de Habermas (2015a [1985a], p. 356): “Cada vez menos, esses pseudoconsensos [distintos dos consensos racionalmente obtidos pelos próprios concernidos] podem ser assegurados por ideologias; em vez disso, eles podem ser substituídos pela fragmentação da consciência e por barreiras à comunicação que desfiguram a práxis cotidiana de uma maneira discreta”.

⁹⁸ Sobre a reconstrução em Habermas, ver as investigações sistemáticas e minuciosas de Luiz Repa: Repa (2018), Repa (2017), Repa (2016), Repa (2013), Repa (2012), Repa (2008a).

Nesse programa de teoria social, tendo em conta seu especial objeto (a racionalidade comunicativa, as estruturas normativas do mundo da vida e a base normativa de pressuposições pragmático-formais da ação comunicativa), a crítica da ideologia, com efeito, mostra-se, para Habermas, como impertinente, isto é, como fora de lugar. Se o que se tem em mira é contrapor ao fetichismo da mercadoria, ao capital e ao valor (a Marx), à racionalidade com respeito a fins (a Weber) e à razão instrumental (a Horkheimer e Adorno) uma racionalidade outra que, além de ser emancipatória, não meramente chispasse nalgum remanso restrito da sociedade de modo eventual e ameaçado, mas que estivesse constitutivamente enraizada nas próprias estruturas da sociedade – ou seja, se se trata da racionalidade comunicativa como a racionalidade embutida e operante nas estruturas do mundo da vida, torna-se incabível para Habermas recorrer à crítica da ideologia. Recorrer à crítica da ideologia aqui implicaria admitir que as próprias estruturas do mundo da vida pudessem constituir-se, ao menos nalgum grau, ideologicamente; implicaria não afastar a possibilidade de que ideologias se tornassem elementos constitutivos das próprias estruturas do mundo da vida; e, portanto, implicaria que os próprios ideais de autoconsciência, autodeterminação e autorrealização (ideais que são ínsitos àquelas estruturas como seus pontos de fuga normativos) poderiam ser ideais simploriamente ideológicos. Assim, recorrer à crítica da ideologia aqui implicaria, quiçá, recair numa vertente de teorização crítica que descamba na tese de uma reificação totalizante, tese que Habermas, porém, rejeita. Para ele, do que se trata é, antes, contrapor a essa tese tão característica da “primeira geração da Escola de Frankfurt” uma nova recepção de Lukács, diferente da feita, por exemplo, em *Dialética do Esclarecimento*: de acordo com essa recepção inovadora, a reificação, em vez de totalizante e basilar, é apenas invasiva e secundária⁹⁹.

Se, pois, a crítica da ideologia é *programaticamente impertinente* para Habermas no nível da teoria da sociedade¹⁰⁰, como ele lida com a crítica da ideologia no nível da economia

⁹⁹ É nesse mesmo sentido que Honneth (1982, p. 49) interpreta *Teoria da Ação Comunicativa*, a saber, conferindo ao conceito de ação comunicativa prioridade sociológica em relação ao conceito de reificação: “Para Habermas, o modelo da ação comunicativa destina-se a cobrir o máximo possível do campo total da atividade social; em certo sentido, portanto, o conjunto dos processos interpessoais que não podem ser apreendidos dentro desse modelo indica o grau de reificação numa sociedade – a medida em que o contexto da vida social é simplesmente reproduzido ao longo de linhas socioculturais predeterminadas, em vez de ser coordenado por ações orientadas ao entendimento mútuo. Assim, o conceito de ação comunicativa se torna, tanto normativa como empiricamente, o conceito-chave na interpretação habermasiana do materialismo histórico, assumindo, de certa maneira, a mesma posição que o conceito de trabalho detém na teoria marxiana”.

¹⁰⁰ Um exemplo dessa impertinência da crítica da ideologia é oferecido pelo próprio Habermas no tocante à teoria do direito, a qual, para ele, é indissociável da teoria da sociedade, ou melhor, é uma parte central dela: “Faz a diferença se você trata decisões judiciais simples, proferidas em procedimentos na suprema corte na Alemanha

política? No nível da economia política, Habermas procede a uma substituição da crítica da ideologia especificamente por uma *crítica do modo predominante de legitimação democrática* – do modo concretamente estabelecido pelo qual a dominação política obtém uma legitimação mais ou menos substancialmente democrática. Além disso, Habermas também procede a uma substituição da noção de ideologia pelas noções de *democracia formal*, *lealdade de massa* e *privatismo cívico* – e é através dessas noções que ele aponta o que é democraticamente errado, falho ou distorcivo na democracia realmente existente. Em todo o caso, no nível da economia política, a assunção ou o abandono da crítica da ideologia também é uma questão que somente pode ser resolvida empiricamente, quer dizer, em relação ao regime de acumulação/dominação estabelecido, particularmente em relação às relações de produção vigorantes. De acordo com Habermas, a crítica da ideologia encontrara apoio empírico e, dessa maneira, fora necessária e adequadamente exequível no capitalismo clássico, mas se tornou *empiricamente esvaziada de seu objeto* e, portanto, *analiticamente impertinente* no capitalismo “tardio”:

Enquanto o sistema econômico capitalista produzia, a partir de si mesmo, uma ideologia viável, um problema de legitimação comparável [ao que ocorre no capitalismo “tardio”] (que impõe condições restritivas à solução do problema da realização do capital) não podia manifestar-se. Os novos problemas de legitimação não podem ser subsumidos sob um imperativo de automanutenção hiperbolicamente generalizado, pois eles não podem ser resolvidos sem consideração à satisfação de necessidades legítimas, isto é, à distribuição de valores de uso, ao passo que os interesses de realização do capital proíbem precisamente essa consideração. Os problemas de legitimação não podem ser deduzidos do problema da realização do capital. Porque um compromisso entre classes se tornou a base da reprodução, o aparato estatal deve cumprir suas tarefas no sistema econômico sob a condição restritiva de que, ao mesmo tempo, seja assegurada a lealdade de massa na moldura de uma democracia formal e em sintonia com sistemas de valores universalistas prevalentes. Essas pressões de legitimação só podem ser amortecidas pelas estruturas de uma esfera pública despolitizada. Um privatismo cívico estruturalmente assegurado se torna duradouramente necessário porque não há qualquer equivalente funcional para ele (HABERMAS, 1973, p. 84).

Uma questão básica, entretanto, levanta-se aqui: Habermas conseguiu mesmo realizar seu intento de abandono da crítica da ideologia no nível da economia política? Se sim, em que medida e sob que aspectos ele conseguiu fazê-lo? Dirigindo essa questão para *Problemas de*

ou aqui [Estados Unidos], da perspectiva dos *critical legal studies*, na qual você tem somente um interesse em identificar artifícios retóricos que trabalham em desfavor daquilo em cujo favor se considera que eles trabalham. Trata-se de um interesse desmascarador, similar às abordagens formais na crítica da ideologia. [...] Mas, se você se envolve na teoria do direito com certa motivação política, considero mais razoável iniciar com algo que soa mais idealista e abstrato: com a tentativa de reconstruir racionalmente as pressuposições mesmas sob as quais determinado tribunal procede. Apenas se você avaliar a prática estabelecida com suas próprias pressuposições implícitas como algo presumivelmente racional, você terá todos os meios não somente para desmascará-la, mas também para criticá-la politicamente” (HABERMAS, 1996c [1989], p. 471-472).

Legitimação no Capitalismo Tardio: A democracia formal, a lealdade de massa e o privatismo cívico não podem ser compreendidos precisamente como ideologia, isto é, como componentes centrais de uma nova ideologia própria do capitalismo organizado pela via social-democrata? E a crítica do modo predominante de legitimação democrática não constitui precisamente uma nova crítica da ideologia que enfoca a dependência, acentuada e patenteada, que o capitalismo organizado tem de uma legitimação democrática assaz cerceada, ou seja, produzida de maneira distorcida? Dirigindo agora aquela questão para *Teoria da Ação Comunicativa*: Uma crítica da monetarização e da burocratização do mundo da vida não implica necessariamente uma crítica da ideologia, tendo em conta que precisamente a deturpação monetária e burocrática de saberes culturais, de ordens normativas (arranjos institucionais) e de identidades individuais e coletivas requer uma vasta ideologização do mundo da vida que possibilite que os elementos concretos do mundo da vida atingidos pela monetarização e pela burocratização sejam aceitos em sua forma monetarizada e burocratizada (que lhes é deturpadora), bem como sejam reproduzidos nessa forma? Nesse sentido, ao elaborar uma crítica da monetarização e da burocratização do mundo da vida, Habermas não esboça, ao mesmo tempo e subjacentemente, ainda que de modo denegado e bastante incompleto, uma nova crítica da ideologia cujos conceitos e explicações dependem fundamentalmente da teoria da racionalidade comunicativa, do mundo da vida e da ação comunicativa? Por enquanto, é bastante salientar que Habermas não se ocupa, de modo algum, desse questionamento. Sem, no entanto, que tal questionamento seja abordado, não é possível aceder justificadamente à hipótese habermasiana do esvaziamento empírico do objeto da crítica da ideologia e de sua conseqüente impertinência analítica no capitalismo organizado¹⁰¹.

Na verdade, é necessário ainda indagar, no que concerne à economia política, se o objeto da crítica da ideologia, de fato, se esvaziou empiricamente. A questão aqui é: Como Habermas lida com a crítica da ideologia no nível da análise empírica de desenvolvimentos históricos da economia capitalista? Na passagem acima citada, Habermas defende, num primeiro passo, a irredutibilidade dos problemas de legitimação ao imperativo de autovalorização do valor: “Os novos problemas de legitimação não podem ser subsumidos sob

¹⁰¹ Essas questões serão retomadas e respondidas no último capítulo desta tese. Basicamente, será defendido que, tanto em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio* como em *Teoria da Ação Comunicativa*, subsiste implicitamente, contra a própria intenção expressa de Habermas, uma crítica da ideologia que pode ser definida como especificamente habermasiana: uma crítica da ideologia apoiada na teoria da sociedade como mundo da vida e sistema.

um imperativo de automanutenção hiperbolicamente generalizado, pois eles não podem ser resolvidos sem consideração à satisfação de necessidades legítimas, isto é, à distribuição de valores de uso, ao passo que os interesses de realização do capital proíbem precisamente essa consideração”. Nesse primeiro passo, é claro que e por que os problemas de legitimação não podem ser reduzidos ao imperativo fundamental da economia capitalista: enquanto os problemas de legitimação dizem respeito à “satisfação de necessidades legítimas”, isto é, de necessidades definidas e interpretadas de maneira normativa e discursiva pelos próprios indivíduos e grupos sociais concernidos, a realização do capital não pode adotar como finalidade precípua a “satisfação de necessidades legítimas”, nem pode ser condicionada à formação normativa e discursiva das necessidades individuais e coletivas – ao invés disso, a realização do capital tem de contornar o problema da “distribuição de valores de uso” em prol da autovalorização do valor. Vale, então, notar que precisamente tal distinção conceitual entre problemas de legitimação, de um lado, e realização do capital, de outro, não importa qualquer prejuízo conceitual para a crítica da ideologia, uma vez que a crítica da ideologia não precisa, de modo algum, deduzir os problemas de legitimação da realização do capital: ela só precisa mostrar que há um nexos social estrutural que perturba sistematicamente a resolução normativa e discursiva dos problemas de legitimação em nome da realização do capital. Muito mais que isso: a crítica da ideologia *necessita* distinguir conceitualmente entre problemas de legitimação e realização do capital para poder proceder à análise crítica de como, na sociedade capitalista, aqueles são bloqueados, ainda que não de todo, mas de modo sistemático e num grau profundo, por esta. Em última análise, a distinção conceitual entre problemas de legitimação e realização do capital, distinção que Habermas emprega como uma objeção à pertinência analítica da crítica da ideologia no capitalismo organizado, é inteiramente compatível com a crítica da ideologia.

Num segundo passo, Habermas defende que o compromisso social-democrata entre as classes socioeconômicas, ao tornar-se basilar para a configuração capitalista da sociedade, fez emergir o que permanecera ideologicamente submerso, latente, no capitalismo clássico, a saber, a exigência de legitimação política de uma sociedade moderna: “Porque um compromisso entre classes se tornou a base da reprodução, o aparato estatal deve cumprir suas tarefas no sistema econômico sob a condição restritiva de que, ao mesmo tempo, seja assegurada a lealdade de massa na moldura de uma democracia formal e em sintonia com sistemas de valores universalistas prevalentes”. Antes de o “compromisso entre classes” ser formado e estabelecido, a configuração capitalista da sociedade pudera e tivera de assegurar-se e estabilizar-se por

meios ideológicos, os quais mantiveram represos os problemas de legitimação. Na medida, porém, em que os problemas de legitimação foram tornando-se cada vez mais caudalosos e revoltos nas esferas públicas chamadas plebeias e nas lutas proletárias até o ponto da revolução socialista, a barragem ideológica foi tornando-se cada vez mais gretada e fragilizada, o que precipitou que o Estado assumisse funções econômicas que até então não assumira, conforme prescrito pela própria ideologia até então predominante, funções econômicas que a economia capitalista não pudera nem poderia realizar nem com eficiência econômica, nem com justiça social. A assunção dessas funções econômicas (de substituição e compensação) pelo Estado, no entanto, não se produziu “automaticamente”, como um movimento reflexo: ela fora, antes, mediada reflexivamente por um compromisso entre as classes socioeconômicas que, se afastara a revolução socialista, afastara igualmente a ideologia capitalista, de modo que os problemas de legitimação puderam tornar-se coletivamente conscientes, fluidificar-se discursivamente. É essa, em linhas gerais, a narrativa histórica feita por Habermas.

Há, porém, uma questão incontornável da qual essa narrativa histórica não se ocupa e que concerne à passagem explicativa da constatação do estabelecimento de um “compromisso entre classes” para a constatação do *fim da ideologia capitalista*. A esse respeito, não é claro por que, para Habermas, o ganho de reflexividade que as classes socioeconômicas obtiveram quanto aos limites de eficiência econômica e justiça social da economia capitalista, quanto aos limites dessa economia na produção segura e abundante e na distribuição ampla e satisfatória de mercadorias, significou uma extinção da ideologia capitalista. Mesmo que esse ganho de reflexividade tenha se instaurado institucionalmente, remodelando keynesianamente o Estado e a economia, não é possível concluir só disso que a ideologia capitalista tenha desaparecido. Ao invés disso, é possível concluir precisamente o contrário – e a partir da própria constatação subsequente de Habermas de que os problemas de legitimação não podem ser processados íntegra e completamente no capitalismo organizado porque este capitalismo representa um impedimento estrutural a um tratamento não deturpado e não troncho daqueles problemas: “Essas pressões de legitimação só podem ser amortecidas pelas estruturas de uma esfera pública despolitizada. Um privatismo cívico estruturalmente assegurado se torna duradouramente necessário porque não há qualquer equivalente funcional para ele”. Se a esfera pública política é submetida a uma despolitização estrutural, e se a lealdade política é forjada pelo consumismo e pela segurança garantida pelo Estado, é possível concluir que a ideologia capitalista sofreu não um desabamento total, mas uma mudança profunda que remoldou a compreensão coletiva

não só da economia capitalista, mas também do Estado. Basicamente, a economia capitalista passou a ser coletivamente compreendida como compatível com e até dependente da vasta e profunda “intervenção estatal”, enquanto o Estado, como apto para e responsável pela “gestão das crises econômicas”, pelo “pleno emprego” e pela “seguridade social”. Sem essa compreensão coletiva alterada da economia capitalista como sendo, de per si, disfuncional, ineficiente e injusta e do Estado como a administração pública da economia capitalista e de seus pressupostos e efeitos colaterais sociais, o capitalismo organizado não teria podido instaurar-se e reproduzir-se¹⁰².

Em última análise, nesse segundo passo, que vai da evidência do compromisso social-democrata entre a classe capitalista e a classe trabalhadora para a hipótese do fim da ideologia capitalista, Habermas não consegue substanciar uma explicação clara do pé empírico de tal hipótese. Em vez disso, a explicação que ele oferece é inteiramente compatível com a hipótese contrária da permanência da ideologia capitalista, ainda que sob uma forma consideravelmente diferente da forma específica que ela tomara no século XIX. É até possível dizer que a crítica da ideologia, a fim de sustentar sua plausibilidade empírica e sua pertinência analítica no capitalismo organizado, *necessita* tomar em consideração e dar conta das mudanças históricas ressaltadas por Habermas: o compromisso entre classes, as novas funções econômicas do Estado, a lealdade de massa obtida pelo “Estado intervencionista” por meio da democracia formal, a despolitização estrutural da esfera pública política e o privatismo cívico. Nenhuma dessas mudanças históricas traduzem qualquer prejuízo conceitual para a crítica da ideologia.

4.3 RECONSTRUÇÃO DO MATERIALISMO HISTÓRICO

Apesar de “abandonar” tanto a economia política como a crítica da ideologia – em ambos os casos, apenas em parte (em todo caso, em considerável medida) –, Habermas não abandona o projeto marxiano maior: o materialismo histórico. Em vez de rasgar ou engavetar esse projeto, Habermas assume o objetivo de recuperá-lo, ou melhor, reconstruí-lo. Trata-se de propor *um novo materialismo histórico*, um materialismo histórico que, em vez de centrar-se unicamente (ou fundamentalmente) em conceitos e explicações da economia política (tais como

¹⁰² Essa hipótese da subsistência alterada da ideologia capitalista no capitalismo organizado será desenvolvida no último capítulo desta tese. Por enquanto, basta apresentá-la contra o pano de fundo da narrativa histórica de Habermas da transição de um capitalismo clássico ideologizado para um capitalismo organizado desprovido de ideologia.

modo de produção, crise econômica e luta de classes), tem como eixo conceitos e explicações diferentes, não econômico-políticos, conceitos e explicações mais abstratos, mais abrangentes, que não dizem respeito exclusivamente (ou privilegiadamente) ao subsistema econômico da sociedade, mas à sociedade como um todo¹⁰³. Os conceitos e explicações basilares que Habermas passa a desenvolver em sua proposta própria de materialismo histórico são, por exemplo, estes: estruturas normativas da sociedade, formação social, núcleo institucional, desafios evolutivos, níveis diferentes e consecutivamente mais amplos de aprendizagem normativa (sobretudo, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*); mundo da vida, subsistemas econômico e administrativo, colonização sistêmica do mundo da vida, patologias sociais (sobretudo, em *Teoria da Ação Comunicativa*). Para formular tais conceitos e explicações, Habermas deixa de lado a economia política e passa a enfocar e elaborar contribuições prestadas por outras teorias científicas e filosóficas, relacionadas à *teorização da ação, da aprendizagem e dos sistemas*.

Como, então, o materialismo histórico habermasiano se caracteriza? Responder essa questão é essencial para compreender a crítica do capitalismo elaborada paulatinamente por Habermas principalmente nos anos 1970 e 1980: é reconstruindo o materialismo histórico que tal crítica do capitalismo se desenvolve propositivamente. Para responder aquela questão, não obstante, é necessário levar em consideração que há duas autocaracterizações significativamente distintas do materialismo histórico habermasiano: (a) a articulada programaticamente em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*; e (b) a elaborada em *Teoria da Ação Comunicativa* como uma rearticulação do programa anterior. Assim, também é necessário (c) explicar como essas duas autocaracterizações distintas se relacionam uma com a outra.

Sobre (a). Ao propor e delinear o programa de uma reconstrução do materialismo histórico marxiano, Habermas não inclui uma reconstrução da crítica marxiana da economia

¹⁰³ Essa reconstrução de conceitos e explicações fundamentais do materialismo histórico marxiano é feita, sobretudo, no Capítulo 6 de Habermas (2016d [1976]). Em todo caso, ela encontra seu ponto de partida na distinção fulcral entre as categorias trabalho e interação proposta no primeiro ensaio de Habermas (2014d [1968]).

Uma reconstrução do materialismo histórico marxiano menos profunda, quer dizer, levada a cabo num nível conceitual e explicativo menos abstrato, é a tentada no Capítulo 6 de Habermas (2013 [1971]): tal reconstrução, diferentemente da proposta na coletânea de 1976, limita-se a *O Capital*, constituindo uma reformulação da “lei” da queda tendencial da taxa de lucro. Além disso, ela difere da reconstrução de 1976 ao debruçar-se diretamente sobre justamente a crítica marxiana da economia política, ao largo da qual passa a reconstrução de 1976.

política. Ainda que compreenda esta crítica da economia política como uma parte daquele materialismo histórico, como a parte dele que diz respeito especificamente ao modo de produção modernamente prevalente, Habermas não envida esforços especificamente para reconstruir os conceitos e as explicações fundamentais d’*O Capital*¹⁰⁴. Assim é que ele compreende o materialismo histórico como sendo, por excelência, uma *teoria da evolução social*, e não como uma teoria crítica da pré-história e da história própria do capitalismo. E é, pois, unicamente como uma teoria da evolução social (cujo foco não é a formação e o desenvolvimento históricos do capitalismo) que Habermas o reconstruirá. Quais são, então, as teses basilares da reconstrução habermasiana?

As teses centrais que caracterizam o programa habermasiano de materialismo histórico em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* são as seguintes: (1) a tese de que há tanto uma conexão profunda como homologias estruturais entre *evolução social e desenvolvimento da personalidade*; (2) a tese de que a evolução social tem tanto uma *lógica do desenvolvimento* – uma história interna do espírito, ou da racionalização comunicativa do mundo da vida – como uma *dinâmica do desenvolvimento* – uma história de carências, crises, lutas e aprendizagens contingentes; (3) a tese de que a lógica do desenvolvimento se efetiva nas *estruturas normativas* e condiciona os *princípios de organização da sociedade*; (4) a tese de que há uma dependência bilateral e indissolúvel entre *identidade do eu e identidade racional da sociedade* – de que a autoconsciência, a autorrealização e a autodeterminação têm não só uma faceta subjetiva, mas também uma faceta social.

¹⁰⁴ Tentativas de reconstrução d’*O Capital* não são, de modo algum, estranhas à Teoria Crítica de matriz frankfurtiana. A mais recente é a de Nancy Fraser. Ainda que ela dirija sua atenção, acima de tudo, para as condições sociais “extraeconômicas” de possibilidade da economia capitalista, seus esforços de teorização impactam diretamente conceitos centrais d’*O Capital*, sobretudo os de: *trabalho*, que deixa de restringir-se ao trabalho assalariado e passa a compreender o trabalho reprodutivo-social não assalariado, negado como trabalho, privatizado e feminilizado; *exploração*, que deixa de representar o único mecanismo capitalista de extração de valor e passa a ser complementada pela expropriação, que opera entrecruzando feminilização, racialização e colonização/imperialismo; e *acumulação primitiva*, que deixa de ser tida como meramente prévia ao estabelecimento da economia capitalista e passa a ser tida não meramente como um mecanismo persistente que ainda acompanha essa economia, mas que seria eliminado ou cedo ou tarde, senão que como um mecanismo próprio e permanente de tal economia. Notoriamente, essas transformações conceituais levam inevitavelmente a outras que atingem o coração d’*O Capital* – que atingem a teoria do valor-trabalho. Fraser, no entanto, ainda não prestou contas acerca dessas implicações terminais. Além disso, as condições “não econômicas” de possibilidade da economia capitalista (a saber: poderes públicos nacionais e transnacionais eficazes e legítimos; reprodução social; ecologia natural; e racismo estrutural) só são “não econômicas” entre aspas: elas também são econômicas num sentido mais largo e mais profundo de economia do que o sentido convencional, que, de certo modo, ainda foi conservado pelo Marx maduro e, principalmente, pela ortodoxia marxista. Ver Fraser (2017a), Fraser (2018a), Fraser (2020a), Fraser (2021), Fraser (2018b) e Fraser (2020b), bem como, resumidamente, Fraser & Jaeggi (2020).

Evolução social e desenvolvimento da personalidade. Habermas propõe a tese de que a evolução da sociedade nem é totalmente supraindividual, independente dos indivíduos (de sua formação de identidades, de sua fala e sua ação, de suas competências interativas), nem se limita ao desenvolvimento dos indivíduos. Antes, a evolução social é um entrelaçamento entre, de um lado, a formação de estruturas normativas universais da integração social, o desenvolvimento de princípios de organização social com base nos quais as instituições sociais fundamentais se definem concretamente e os avanços técnicos e organizacionais da economia; e, de outro lado, o desenvolvimento comunicativo, moral e cognitivo dos indivíduos socializados. Assim, os “processos de aprendizagem socioevolutivos não podem ser atribuídos unicamente nem à sociedade nem aos indivíduos”. Antes, a evolução social consiste num entrelaçamento entre a sociedade e os indivíduos, entrelaçamento que, por sua vez, consiste em que “sistemas sociais podem, sob o esgotamento das capacidades de aprendizagem dos sujeitos socializados, formar novas estruturas com a finalidade de solucionar problemas de controle perigosos para a estabilidade”. Disso se deixa depreender que “o processo de aprendizagem evolucionário das sociedades é dependente das competências dos indivíduos que lhes pertencem”, competências que, por sua vez, são adquiridas por eles “não na qualidade de mônadas isoladas, mas na medida em que se aprimoram nas estruturas simbólicas de seu mundo da vida” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 244).

Em termos conceituais, o entrelaçamento entre a evolução social e o desenvolvimento da personalidade é apreendido por Habermas com a ajuda dos “conceitos fundamentais de uma teoria genética da ação, os quais podem ser lidos de duas maneiras: eles podem ser lidos na qualidade de conceitos relativos às competências, adquiridas gradativamente, do sujeito capaz de falar e agir habitando um universo simbólico; ou na qualidade de conceitos relativos à infraestrutura dos próprios sistemas de ação”, ou seja, como conceitos “para a caracterização de diferentes formas de integração social”. No entanto, como se pode explicitar os conceitos fundamentais de uma teoria genética da ação? Habermas sustenta que esses conceitos podem ser explicitados pelo caminho (hipotético e falível) da reconstrução racional da lógica do desenvolvimento das instituições especiais que são encarregadas de resolver discursivamente os conflitos de ação, a saber, direito e moral: “Na medida em que os conflitos de ação não são regulados com violência ou meios estratégicos, mas sobre uma base consensual, entram em cena estruturas que moldam, no indivíduo, a consciência moral e, em sociedades, o sistema da moral e do direito” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 246). Essa lógica do desenvolvimento do

direito e da moral, por sua vez, é análoga à lógica do desenvolvimento moral dos indivíduos: ambas equivalem a uma sequência irreversível de estágios de desenvolvimento crescentemente complexos e mutuamente construtivos que vão desde a consciência pré-convencional e as sociedades arcaicas, passam pela consciência convencional e pelas sociedades estatalmente organizadas, até a consciência pós-convencional e as sociedades modernas, apontando, afinal, para a consciência pós-convencional e as sociedades pós-modernas.

Lógica do desenvolvimento e dinâmica do desenvolvimento. Habermas distingue entre a lógica e a dinâmica do desenvolvimento. O conceito de lógica do desenvolvimento “não diz nada sobre os mecanismos de desenvolvimento”, mas “apenas diz algo sobre a margem de variação no interior da qual valores culturais, representações morais, normas etc. podem ser modificados em dado nível de organização da sociedade e encontrados em diferentes expressões históricas”. Trata-se de um conceito que diz respeito à formação de estruturas normativas da sociedade muito abstratas e sob as quais formas de vida concretas podem desenvolver-se. Por sua vez, o conceito de dinâmica do desenvolvimento concerne aos “desafios evolucionários postos por problemas sistêmicos sem solução, economicamente condicionados”, bem como aos “processos de aprendizagem que respondem a tais desafios” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 30).

Por um lado, o conceito de lógica do desenvolvimento serve para “descrever a direção do desenvolvimento na ontogênese e na história da espécie com a ajuda de conceitos como universalização e individuação, descentramento, autonomização e reflexivização” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 59), conceitos que, por sua vez, são tributários do conceito de racionalização comunicativa, o qual significa a “eliminação daquelas relações de poder que penetram imperceptivelmente nas estruturas da comunicação impedindo a solução consciente dos conflitos e uma regulação consensual dos conflitos mediante barreiras intrapsíquicas e interpessoais à comunicação” (p. 63). Por outro lado, o conceito de dinâmica do desenvolvimento serve para apreender os processos históricos contingentes nos quais a lógica do desenvolvimento se ancora, embora ela resida não na superfície factual, mas nas estruturas profundas deles – e embora ela recorrentemente se realize neles apenas de modo heterogêneo e parcial (tal como mostra a pesquisa empírica histórica).

Estruturas normativas e princípios de organização. Habermas atribui às estruturas normativas a precedência lógica (mas não dinâmica) na evolução social: “o desenvolvimento dessas estruturas normativas é o precursor da evolução social porque novos princípios de

organização social significam novas formas de integração social; e estas, por sua vez, possibilitam a implementação das forças produtivas existentes ou a produção de novas forças produtivas, bem como o aumento da complexidade social” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 65). Não é que a história seja plenamente lógica (ou: racionalizada unicamente de modo comunicativo), mas é só que um componente central da história é lógico (ou: comunicativo), ou seja, é formado por padrões de desenvolvimento que consistem em “*regras para possíveis soluções de problemas*, isto é, apenas restrições formais, e não mecanismos que pudessem explicar processos de solução de problemas individuais, nem mesmo a aquisição de capacidades universais para solucionar problemas” (p. 66).

A precedência lógica das estruturas normativas na evolução social deriva de que, “na lógica de surgimento de problemas sistêmicos, não é possível ver qual lógica o sistema social segue quando responde a um desafio evolucionário” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 70). Com relação à sociedade capitalista, isso significa que, na medida em que as crises da economia capitalista se tornam desafios evolucionários, deixando de ser distúrbios sistêmicos ordinários que possam ser resolvidos nos limites das relações de produção capitalistas (ou: nos limites das instituições nas quais essas relações estão incorporadas), as tentativas de solucionar tais crises não podem mais seguir a lógica da autovalorização do valor nem a lógica burocrática do poder estatal, mas têm de seguir uma lógica comunicativa que, em última instância, aponta para a domesticação democrática da economia capitalista e da burocracia estatal.

Sob as estruturas normativas que uma sociedade adquiriu em determinado nível de seu desenvolvimento, são possíveis diferentes formações sociais: por exemplo, sob as estruturas normativas modernas, é possível não só a formação social capitalista, mas também a formação social socialista-burocrática. Por sua vez, as formações sociais se distinguem por seus princípios de organização social, os quais são as “*inovações socioestruturais que se tornam possíveis graças às etapas de aprendizagem passíveis de ser reconstruídas em termos de lógica do desenvolvimento e, com o esgotamento das capacidades de aprendizagem individuais, institucionalizam um novo nível de aprendizagem da sociedade*”. Noutras palavras: os princípios de organização social equivalem à incorporação (não necessariamente perfeita, ou exaustiva) de novas estruturas normativas nas instituições nucleares da sociedade: “eles estipulam margens de ação possíveis e determinam as estruturas no interior das quais são possíveis mudanças do sistema institucional; a extensão em que as forças produtivas existentes podem ser utilizadas ou pode ser estimulado o desenvolvimento de novas operações de controle;

e, assim, a medida em que tais operações de controle podem ser intensificadas” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 193). Os princípios de organização social são, portanto, o equivalente habermasiano, mais abstrato e mais abrangente, para o conceito marxiano de relações de produção.

Identidade racional da sociedade e identidade do eu. Habermas defende a tese de que a identidade do eu “é produzida pela *socialização*, isto é, pelo fato de o adolescente ser integrado primeiramente mediante a apropriação de características simbólicas universais num sistema social determinado, enquanto posteriormente é produzida pela *individuação*, isto é, assegurada e desenvolvida precisamente em virtude da crescente independência em relação aos sistemas sociais” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 107). Assim, a identidade do eu como identidade não limitada aos papéis sociais vigentes, mas ampliada pela capacidade de submeter tais papéis sociais ao crivo de princípios racionais de uma boa vida provida de liberdade moral e política, bem como ampliada pela capacidade de interpretar as próprias necessidades internas¹⁰⁵, não é possível senão como uma construção racional que é, ao mesmo tempo, social e subjetiva – não há qualquer identidade, mesmo que seja a identidade resumida a papéis sociais, que não seja socialmente constituída e mediada. Somente uma sociedade radicalmente democratizada (isto é, uma sociedade na qual se tornaram discursivamente abertos e fluidos o direito positivo, o Estado burocrático e territorial e a economia capitalista e globalizadora) pode possibilitar a cada indivíduo e a cada grupo social orientar-se e agir por princípios racionais universalistas, bem como interpretar e satisfazer suas necessidades particulares de maneira consensual.

Habermas faz questão de enfatizar que “o modelo de uma identidade do eu não forçada é mais exigente e mais rico que um modelo de autonomia que é desenvolvido exclusivamente sob pontos de vista da moralidade” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 131). É que esse modelo também requer uma identidade racional da sociedade, sem a qual a identidade do eu dá lugar a formas de identidade danificada: a identidade do eu “se baseia, por seu turno, na pertença à realidade simbólica de um grupo, na possibilidade de uma localização no mundo desse grupo. Uma identidade de grupo abrangendo as histórias de vida individuais é, por essa razão, condição

¹⁰⁵ “[A] identidade do eu exige não apenas o domínio cognitivo de níveis de comunicação universais, mas também a capacidade de fazer justiça às próprias necessidades nessas estruturas da comunicação: enquanto o eu se isola de sua natureza interna e nega a dependência em relação a necessidades que ainda esperam por interpretações adequadas, a liberdade, por mais que seja conduzida por princípios, continua, na verdade, não sendo livre diante dos sistemas de normas existentes” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 113-114).

para a identidade dos indivíduos” (p. 135-136). Tal identidade de grupo, entretanto, não pode mais ser particularista, mas deve submeter-se a princípios morais para fazer jus à formação de identidades do eu pós-tradicionais. Sem aquela identidade de grupo, “a moral universalista, porém, tanto quanto as estruturas do eu correspondentes, deveria permanecer mera exigência, isto é, poderia ser realizada apenas privadamente e de maneira ocasional, sem determinar substancialmente o contexto de vida social” (p. 140).

Em face dessa questão, Habermas pretende superar a filosofia do direito hegeliana com a proposta de um *conceito comunicativo de identidade racional da sociedade* que: (a) em vez de restringir-se ao Estado constitucional soberano, é universalista e aponta para uma democratização transnacional, isto é, não confinada e não bloqueada pelas fronteiras dos Estados nacionais; (b) em vez de assumir a forma de uma imagem de mundo substancialmente unificadora, “não se defronta com os indivíduos a título de conteúdo tradicional em que a própria identidade pode ser formada como se estivesse apoiada num aspecto solidamente objetivo; pelo contrário, os próprios indivíduos participam no processo de formação [...] de uma identidade comum ainda a ser projetada”. Trata-se, assim, de uma identidade da sociedade cuja racionalidade “é medida somente com base [...] nas condições formais da realização e do exame de uma identidade flexível em que todos os membros da sociedade podem conhecer-se e reconhecer-se reciprocamente, ou seja, *respeitar-se*” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 157). Em suma: para que a identidade do eu se torne possível, é imprescindível uma identidade racional da sociedade que seja *discursivamente diluída* (e não religiosa, metafísica ou ideologicamente solidificada e emperrada), *formal* (e não substancial), *projetada* (e não impositivamente recebida da tradição), bem como *produzida e transformável democraticamente pelos indivíduos*, incorporando-se em procedimentos discursivos institucionalizados de formação de identidades coletivas.

Sobre (b). Sem dúvida, o programa de *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* é, em seus traços gerais, mantido em *Teoria da Ação Comunicativa*. Esta obra ainda conserva os conceitos centrais daquela, os de: estruturas normativas da sociedade, formação social, núcleo institucional, desafios evolutivos, níveis diferentes e consecutivamente mais amplos de aprendizagem normativa. No entanto, surgem algumas diferenças sutis, mas significativas.

Em primeiro lugar, a *ênfase do trabalho conceitual* é deslocada para a elaboração doutros conceitos, os de: mundo da vida, subsistemas econômico e administrativo, colonização sistêmica do mundo da vida, patologias sociais. É certo que esses conceitos já estavam presentes de modo decisivo na obra de 1976, mas, ali, eles eram introduzidos na esteira da elaboração dos conceitos apontados no parágrafo anterior. Já na obra de 1981, os conceitos de mundo da vida, subsistemas etc. são os mais proeminentes. Essa diferença, aliás, já se explicita nos próprios títulos de capítulos duma e doutra obra: enquanto a primeira tem capítulos com os títulos de “Introdução: materialismo histórico e o desenvolvimento de estruturas normativas”, “Desenvolvimento moral e identidade do eu”, “Sociedades complexas podem formar uma identidade racional?” e “História e evolução”, a obra de 1981, por sua vez, tem capítulos intitulados de “De Lukács a Adorno: racionalização como reificação” e “Segunda consideração intermediária: mundo da vida e sistema”.

Em segundo lugar, *alguns dos conceitos centrais em 1976 se esmaecem a olhos vistos em 1981*, isto é, perdem grande parte de sua significância anterior. Esse é o caso dos conceitos de formação social e núcleo institucional. As principais passagens nas quais Habermas trata desses conceitos em *Teoria da Ação Comunicativa* encontram-se no segundo volume da obra. Uma delas é a seguinte:

No entanto, as formações sociais não podem ser diferenciadas só de acordo com o grau da complexidade sistêmica. Elas são, antes, determinadas por *complexos institucionais* que ancoram no mundo da vida cada novo mecanismo da diferenciação sistêmica a aparecer na evolução social. Assim, a diferenciação segmentária é institucionalizada sob a forma de relações de parentesco; a estratificação, sob a forma de ordens hierárquicas; a organização estatal, sob as formas da dominação política; e o primeiro *medium* de controle [o dinheiro], sob a forma de relações entre pessoas de direito privadas. As instituições correspondentes são os papéis sociais definidos de acordo com o sexo e a geração; o *status* do grupo de origem; o cargo político; e o direito privado burguês (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 249).

Outra passagem importante é esta:

As formações sociais se diferenciam, em última análise, segundo os complexos institucionais que definem a base da sociedade, no sentido marxiano. Essas instituições basilares, por sua vez, formam uma sequência de inovações evolucionárias, as quais só podem aparecer sob a condição de o mundo da vida ter sido suficientemente racionalizado; sobretudo, sob a condição de que o direito e a moral tenham alcançado um grau de desenvolvimento correspondente. A institucionalização de novos níveis da diferenciação sistêmica requer reformas no nuclear âmbito institucional da regulação moral-jurídica (portanto, consensual) dos conflitos de ações (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 259).

O que se lê nessas passagens é um tratamento dos conceitos de formação social e núcleo institucional como *conceitos auxiliares aos de mundo da vida e sistema* no tocante ao ancoramento deste naquele no decorrer da evolução social. Ou seja, os conceitos de formação social e núcleo institucional servem, acima de tudo, para suprir a necessidade de explicar como a evolução da sociedade como um todo ocorre, tendo em conta a cisão latente e crescentemente manifesta da sociedade em mundo da vida e sistema. A explicação é feita, então, nos seguintes termos: as formações sociais se diferenciam segundo seus núcleos institucionais, os quais, por seu turno, constituem os pontos de apoio no mundo da vida para a introdução e a estabilização de níveis maiores tanto da complexidade interna do sistema como da autonomização funcional do sistema em relação ao mundo da vida. A transição da sociedade como um todo de um nível evolucionário para outro realiza-se, pois, como *uma reforma estrutural do núcleo institucional de uma formação social* às voltas com uma crise sistêmica grave a ponto de não ser resolvível nos limites estruturais do núcleo institucional até então prevalente.

Esse mesmo tratamento dos conceitos de formação social e núcleo institucional está presente também em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, sem dúvida. Contudo, essa obra não se circunscreve a tal tratamento, ela compreende mais. Nela, os conceitos de formação social e núcleo institucional também são tratados como *conceitos relativamente autônomos em relação aos de mundo da vida e sistema*. É que: (a) num mesmo e único nível evolucionário da sociedade, podem surgir diferentes formações sociais com diferentes núcleos institucionais, uma vez que os níveis da evolução social somente limitam as possibilidades de aprendizagem normativa, mas não determinam, de maneira alguma, uma específica formação social com um específico núcleo institucional; (b) assim sendo, as diferentes formações sociais concretas de um mesmo nível evolucionário da sociedade podem ser avaliadas relativamente ao grau em que elas implementam em seus diferentes núcleos institucionais as possibilidades de aprendizagem normativa delimitadas pelo nível evolucionário em que se encontram; (c) de maneira que uma formação social concreta pode ser caracterizada por um núcleo institucional mais ou menos progressista, considerando-se como medida do progresso a extensão em que a normatividade estruturalmente disponível é concretamente institucionalizada; (d) a medida de progresso de uma formação social concreta é fundamentalmente dependente das lutas sociais nela travadas, bem como das experiências subjetivas de sofrimento causado por ela. Esses quatro importantes aspectos dos conceitos de formação social e núcleo institucional são ofuscados em *Teoria da Ação Comunicativa*, já que os conceitos de mundo da vida e sistema,

prioritários na obra de 1981, são muito mais abstratos que os de formação social e núcleo institucional.

Em terceiro lugar, desaparece em *Teoria da Ação Comunicativa* a antecipação utópica de uma pós-modernidade emancipatória, ou seja, de um nível pós-moderno da evolução social no qual o princípio de organização da sociedade deixasse de ser classista¹⁰⁶. Em 1981, Habermas detém sua teoria da evolução social na modernidade, a qual, no entanto, em 1976, ele definia como essencialmente classista. Muito mais que isso: ele passa a criticar o discurso filosófico pós-modernista, que ele tem na conta de “defesa neoconservadora de uma pós-modernidade que despoja a modernidade de seu teor racional e de suas perspectivas futuras” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 583)¹⁰⁷. Concentrando-se, pois, na defesa de que a modernidade é um projeto inacabado, Habermas procede a um estreitamento significativo do programa anterior de teoria da evolução social: na eliminação do pós-moderno, está embutida a eliminação do não classista.

Em quarto lugar, são introduzidas outras teses centrais, as quais, dizendo respeito, acima de tudo, à modernidade, passam a ser tão características do materialismo histórico habermasiano quanto as teses de 1976. Quais são essas teses que passam ao primeiro plano em 1981? São as seguintes: (1) a tese de que a modernização, assim como toda a evolução social, constitui um processo de *racionalização social* – a *modernidade* é precisamente o nível mais elevado, mas ainda não esgotado, desse processo; (2) a tese de que a modernização torna *o sistema parcialmente desacoplado do mundo da vida* – e esse desacoplamento parcial é, por um lado, dependente do e baseado no próprio mundo da vida e, por outro, é principalmente impellido pelo e operante no *media* de controle *dinheiro*; (3) a tese de que a modernidade é acompanhada de *uma reificação parcial do mundo da vida* – e essa reificação parcial ocorre como monetarização e burocratização e gera um amplo e diversificado quadro de *patologias sociais*.

Racionalização social e modernidade. Habermas alinha-se expressamente com Weber na conceitualização da “modernização da sociedade europeia arcaica como resultado de um processo histórico-universal de racionalização”, conceitualização que torna “os processos de

¹⁰⁶ A esse respeito, Seyla Benhabib (1985).

¹⁰⁷ Tão impressionantemente aguda é a deterioração semântica que as noções de pós-modernidade e pós-moderno sofrem no decurso do desenvolvimento intelectual de Habermas que, n’*A Constelação Pós-nacional*, ele chega a anotar que Margaret Thatcher “é, entre os políticos, o fenômeno verdadeiramente ‘pós-moderno’” (HABERMAS, 1998a, p. 92).

racionalização abertos a uma ampla investigação empírica, sem dar-lhes uma reinterpretação empirista que fizesse desaparecer precisamente os aspectos de racionalidade dos processos de aprendizagem” (HABERMAS, 1982a [1981a], p. 207). Noutras palavras: Habermas recebe de Weber não só a noção de modernização como racionalização social, mas também a estratégia teórica consistente em franquear a temática da racionalização social à pesquisa empírica – e, assim, renunciar cabalmente à “herança especulativa” da “filosofia da história [em especial, a do Marquês de Condorcet] e do evolucionismo oitocentista impregnado de filosofia da história [em especial, o de Herbert Spencer]” (p. 209). Ao mesmo tempo, tal estratégia teórica veda as reduções empiristas da racionalização social, em especial a levada a efeito por Spencer através da concepção de “tendências tais como o desenvolvimento científico, o crescimento capitalista, a fundação de Estados constitucionais, o surgimento de administrações modernas etc.” somente como fenômenos empíricos resultantes simplesmente da “diferenciação estrutural de sistemas sociais” (p. 219). Porém, Habermas critica Weber por, ao teorizar a modernidade, recair noutra tipo de reducionismo: “Weber analisa o *processo histórico-religioso de desencantamento*, que deve efetuar as condições internas necessárias para o aparecimento do racionalismo ocidental, com um conceito de racionalidade complexo, ainda que amplamente inexplicado; contudo, ao analisar a *racionalização social* que se leva a efeito na modernidade, ele recorre à limitada ideia de racionalidade com respeito a fins” (p. 207- 208). Em sua própria teorização da modernidade como racionalização social, portanto, Habermas intenta evitar, além do reducionismo empirista e da postura não científica da filosofia da história, uma circunscrição da racionalidade a seus aspectos instrumental, estratégico e funcionalista. Ele se propõe, então, a dar conta do aspecto comunicativo da racionalidade (e, por conseguinte, da racionalização social e da modernidade): “precisamos de uma teoria da ação comunicativa caso queiramos retomar, de forma adequada, a problemática da racionalização social, a qual, depois de Weber, foi largamente recalcada da discussão sociológica especializada” (p. 24).

Mais que isso: a racionalidade comunicativa é entendida por Habermas como o aspecto primordial da racionalidade e, portanto, da racionalização social (logo da modernidade). Ela é o aspecto primordial da racionalidade porque os demais aspectos (o instrumental, o estratégico e o funcionalista) são dela dependentes ou parasitários. A racionalidade instrumental depende da racionalidade comunicativa porque a validade das pretensões de verdade inseridas em ações instrumentais e a eficácia de tais ações só podem ser alegadas, admitidas ou negadas com e na comunicação linguística, bem como podem ser (e, amiúde, são) discutidas pelos atores sociais

aos quais tais ações concernem: elas são permanentemente abertas à discussão porque o próprio aprimoramento das ações instrumentais depende da aprendizagem pragmática discursivamente proporcionada e impelida (especialmente nas ciências modernas); já a racionalidade estratégica é parasitária da racionalidade comunicativa, pois se utiliza da comunicação linguística para dar vazão a “pretensões de poder” e alcançar êxitos unilateralmente predefinidos; e a racionalidade funcionalista depende da racionalidade comunicativa porque só pode operar através de *media* de controle que não podem substituir inteiramente a linguagem e, por isso, não podem espalhar-se por toda a sociedade, mas antes necessitam da linguagem, da qual são especializações que conservam as estruturas de código e mensagem, bem como necessitam de sua própria garantia institucional (uma garantia linguística, pois) para se tornarem o que são, *media* de controle. Ademais, a racionalidade comunicativa é o aspecto primordial da racionalização social porque a racionalização funcionalista da política e da economia depende da racionalização da cultura, da sociedade em sentido estrito e da personalidade, isto é, depende da racionalização do mundo da vida, cujas estruturas abstratas e cujos componentes concretos só podem reproduzir-se com e na ação comunicativa, de maneira que a racionalização do mundo da vida só pode constituir uma racionalização comunicativa – uma crescente liberação da racionalidade comunicativa.

É precisamente na modernidade que a racionalização do mundo da vida atinge seu ápice – é na modernidade que as estruturas abstratas do mundo da vida (ou seus núcleos estruturais), e não só componentes concretos seus, são, de todo, racionalizadas comunicativamente. Elas se tornam completamente reflexivas e completamente diferenciadas umas das outras, o que torna possível não somente que as diferentes pretensões de validade (a saber, as de verdade, correção e autenticidade) sejam discernidas e interpeladas em sua especificidade e elaboradas de formas específicas, mas também a “solubilidade discursiva” de toda tradição cultural, toda instituição pré-estabelecida e imposta, toda identidade pré-formada e atribuída. Torna-se possível, assim, a efetivação discursiva da autoconsciência, da autodeterminação e da autorrealização.

Sociedade moderna e dinheiro. A modernidade, no entanto, não se caracteriza somente pela completa reflexivização e pela completa diferenciação das estruturas abstratas do mundo da vida. Ela se caracteriza igualmente por uma inusitada complexificação da economia que se tornou possível por seu parcial desacoplamento do mundo da vida, inédito na evolução social até então. Assim, a par da política burocrática, a economia se torna um subsistema *funcionalmente autonomizado* (cujo funcionamento interno não pode ser determinado pelo

mundo da vida nem primordial, nem preponderante, nem significativamente), *formalmente constituído* (por meios do direito positivo, o qual, ao constituir esse subsistema, também o ancora no mundo da vida) e *integrado funcionalmente* (pelo encadeamento monetário de consequências de ações sociais)¹⁰⁸.

O desacoplamento é parcial porque a economia não pode desacoplar-se totalmente do mundo da vida: o desacoplamento ocorre basicamente como autonomização funcional, a qual, entretanto, requer que – só pode ocorrer caso – a economia seja constituída de modo formal e integrada monetariamente. A constituição formal da economia, por sua vez, torna possível que seu funcionamento interno seja desvinculado da *formação privada e pública das necessidades individuais e coletivas*, bem como da *pretensão de justiça inerente à produção e à distribuição de valores de uso*: essa desvinculação significa que o funcionamento interno da economia não é talhado para a efetivação da autoconsciência, da autodeterminação e da autorrealização dos indivíduos e grupos sociais no que diz respeito a sua reprodução material, senão que, acima de tudo, para a automanutenção da própria economia como subsistema¹⁰⁹. Habermas, todavia, não explica como a automanutenção do subsistema econômico, por seu turno, poderia desvincular-se da formação das necessidades no mundo da vida e da pretensão de justiça socioeconômica: ele até explica que, na economia capitalista, essa desvinculação dá-se pela prioridade funcional da autovalorização do capital (uma explicação primeiramente proposta por Marx); todavia, tal explicação não ascende ao nível da teorização do subsistema econômico como tal, e não como historicamente configurado capitalisticamente – aqui, Habermas não consegue diferenciar uma

¹⁰⁸ A esse triplo respeito, é bem clara a seguinte observação de Habermas: “[...] a integração desses sistemas de ações não é baseada, *em última análise*, no potencial de integração social das ações comunicativas, nem no mundo da vida como seu pano de fundo – e esses sistemas fazem uso de ambos. Não são forças vinculantes que mantêm concatenado o sistema econômico de ações e o sistema administrativo de ações, mas antes *media* de controle. Isso pode ser visto, por exemplo, no fato de, em lugar de a estrutura comunicativa interna desses domínios de ação meramente receber uma superestrutura jurídica, tais domínios de ação serem *constituídos no direito*” (HABERMAS, 1991a [1986], p. 257).

¹⁰⁹ Em termos mais pronunciadamente sociológicos: a referida desvinculação significa que a economia moderna não tem seu funcionamento interno condicionado (ao menos não numa medida significativa, tampouco de modo prioritário, muito menos primordial) por processos comunicativos e discursivos de compartilhamento e elaboração cultural, de inserção e transformação institucional e de atribuição e reconstrução de identidades. Esses processos são, numa medida significativa, interrompidos no e pelo funcionamento interno da economia. E o são por obra da constituição formal dela: o direito positivo torna possível que a economia seja constituída de tal forma que seu funcionamento interno se torne consideravelmente independente daqueles processos. O estabelecimento político e a formalização jurídica dos mercados como mecanismos fulcrais dos processos produtivo e distributivo – é primordialmente para as trocas nos mercados que se orienta e se desenvolve a produção, e é primordialmente através delas que se realiza a distribuição –, bem como das organizações empresariais como peças executoras dos processos produtivo e distributivo, proporcionam que a economia, assim constituída, abstraia-se funcionalmente, numa medida decisiva, dos cotidianos processos culturais, institucionais e identitários. Isso, conforme Habermas.

categoria da teoria da evolução social, a categoria de subsistema econômico, de uma categoria da história da sociedade moderna, a categoria de economia capitalista, o que, em última análise, põe em dúvida a sustentabilidade dessa diferenciação traçada por Habermas. Por enquanto, não é necessário mais que notar essa lacuna explicativa. Neste passo, importa, antes, ressaltar que, ainda que o direito positivo torne possível que a economia internamente funcione desvinculada das necessidades formadas no mundo da vida e da pretensão de que a economia seja justa, essa desvinculação não pode ser total. Não o pode porque o próprio direito positivo que fornece os meios para tal desvinculação opera, ao mesmo tempo, o ancoramento da economia no mundo da vida, já que o direito positivo é uma ordem normativa e institucional do mundo da vida, não um subsistema. Ao ancorar o subsistema econômico no mundo da vida, o direito positivo pode, entretanto, funcionar, paralelamente a seu funcionamento engendrador da autonomia funcional da economia, como uma correia para transmitir à mesma economia reivindicações de satisfação de necessidades formadas no mundo da vida e reivindicações de justiça (por exemplo, salarial). Aqui, contudo, Habermas não torna claro como o funcionamento “intervencionista” do direito positivo, não desfaz a autonomização funcional da economia, engendrada pelo próprio direito positivo; quer dizer, ele não explica até que ponto o direito positivo pode carrear reivindicações normativas geradas no mundo da vida para dentro do subsistema econômico sem destruí-lo na qualidade de subsistema parcialmente desacoplado do mundo da vida. Ele até explica que esse ponto residiria nas relações de produção capitalistas, notadamente na propriedade privada dos meios de produção, mas essa explicação é de caráter histórico, atinente à economia capitalista, e não uma explicação elaborada no nível da teoria da evolução social. Assim, Habermas recai, de novo, numa equiparação do subsistema econômico à economia capitalista¹¹⁰.

Também a integração monetária do subsistema econômico, assim como a constituição formal dele pelo direito positivo, torna possível que seu funcionamento interno se desvincule do mundo da vida, em especial das pretensões de correção embutidas nas ações sociais. É que, de acordo com Habermas, o dinheiro substitui a linguagem no subsistema econômico na função básica de mediar as ações sociais. Ao fazê-lo, o dinheiro, cuja estruturação semiótica própria se resume a código e mensagem, bloqueia a dimensão pragmática das ações sociais, redu-las a mero comportamento observável externamente, pinça apenas suas consequências juridicamente

¹¹⁰ A dificuldade que Habermas continuamente sofre para diferenciar, conceitual e explicativamente, a categoria de subsistema econômico da categoria de economia capitalista será criticamente retomada e explorada no próximo capítulo.

formalizadas como economicamente relevantes, codifica-as quantitativamente e transmite-as como mensagens de quantidades. Puras e simples quantidades, no entanto, não podem carregar nem levantam pretensões de correção, ou seja, não podem ser compreendidas nem criticadas como ética ou moralmente erradas.

Todavia, não haveria o dinheiro como *medium* de controle sem o direito positivo que o estabelece institucionalmente. A constituição do dinheiro como *medium* de controle não é um processo puro ou primordialmente sistêmico que pudesse ter prescindido de estabelecimento institucional, que houvesse ocorrido, em essência, à margem da institucionalidade e que só se houvesse estabelecido institucionalmente como uma autoimposição do sistema sobre o mundo vida, ou como um epifenômeno no mundo da vida de um fenômeno originariamente sistêmico. Admitir isso, em todo o caso, forçaria a admitir o absurdo de que, mesmo antes de o subsistema econômico ter surgido como tal, já houvesse processos econômicos de natureza sistêmica, isto é, processos econômicos desvinculados do mundo da vida – mesmo quando a economia inteira ainda estava inteiramente vinculada ao mundo da vida, sendo um arranjo institucional dele. A constituição do dinheiro como *medium* de controle é, antes, uma parte central da constituição formal, por meios jurídicos, da economia como subsistema. Foi através do direito positivo que se tornaram viáveis e concretizaram: a generalização doméstica de uma moeda única, soberana, num território político economicamente heterogêneo, assimétrico e conflituoso; a conformação do câmbio; e a garantia da moeda única como dotada de substância econômica, ou seja, como expressão plausível da riqueza socialmente produzida e disponível. Não podendo constituir-se, pois, como *medium* de controle das consequências econômicas das ações sociais sem que seja fincado juridicamente no mundo da vida, o dinheiro, por outro lado, também ajuda a manter o subsistema econômico aberto, de certo modo, ao mundo da vida. Em contrapartida, tal abertura produz a monetarização das próprias reivindicações normativas que, geradas no mundo da vida, sejam transmitidas para o subsistema econômico, de modo que é só enquanto monetarizadas que tais reivindicações normativas podem ser (quando vêm a ser) processadas e atendidas pelo subsistema econômico.

Colonização sistêmica e patologias sociais. O ancoramento do subsistema econômico no mundo da vida através do direito positivo, porém, torna possível também a monetarização do próprio mundo da vida, ou seja, a substituição da linguagem pelo dinheiro na mediação das ações sociais no bojo dos âmbitos do mundo da vida. Essa intromissão do dinheiro no mundo da vida, porém, é inadequada, pois a própria estrutura semiótica reduzida do dinheiro é incapaz

de substituir a linguagem na mediação de ações sociais cuja dimensão simbólica apresenta um nível de reflexividade e diferenciação que só a dimensão pragmática da linguagem pode tornar possível, sustentável e elaborável – um nível de reflexividade e diferenciação que não pode ser jamais alcançado pela mera quantificação operada pelo dinheiro. Tal intromissão é, além disso, patológica, precisamente porque reprime a reflexividade e a diferenciação simbólicas das ações sociais ao sujeitá-las a uma mediação avessa à reflexão crítica e ao discernimento e à resolução de problemas normativos enquanto *normativamente* problemáticos.

O que resulta dessa repressão monetária do simbólico é um quadro de patologias sociais que Habermas delineia tomando em consideração a relação que cada uma das estruturas do mundo da vida (cultura, sociedade em sentido estrito e personalidade) mantém com cada uma das formas de reprodução simbólica do mundo da vida (reprodução cultural, integração social e socialização). É dessa maneira que ele consegue apontar as patologias sociais geradas quando a cultura, a sociedade em sentido estrito e a personalidade, cada uma por sua vez, são afetadas triplamente pelos *distúrbios da reprodução simbólica*, ou seja, por perturbações na reprodução cultural, na integração social e na socialização. Além disso, ele discerne que surgem *fenômenos de crise* quando a cultura é afetada pelo travamento (pela monetarização e pela burocratização) especificamente da reprodução cultural e, então, ocorre *perda de sentido*; quando a sociedade em sentido estrito é afetada pelo travamento (pela monetarização e pela burocratização) especificamente da integração social e, em decorrência, ocorre *anomia*; e quando a personalidade é afetada pelo travamento (pela monetarização e pela burocratização) especificamente da socialização e, então, ocorrem *psicopatologias*.

Sobre (c). Sem dúvida, as teses acima apontadas como características da versão do materialismo histórico habermasiano elaborada em *Teoria da Ação Comunicativa* já se encontram presentes em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* – mas apenas em certa medida, e não em toda a amplitude em que são desenvolvidas em 1981. A diferença básica é que, em 1976, elas ainda tinham um aspecto eminentemente incipiente, de modo que só eram conceituadas e explicadas muito abreviadamente, como hipóteses heurísticamente assumidas e que teriam de ser posteriormente substanciadas. Foi justamente isso que Habermas obrou em *Teoria da Ação Comunicativa*; e o fez com o auxílio de uma reconstrução de teorias sociais anteriores à dele.

Apesar dessa conexão genética entre as duas obras, a última desdobrando, com grande rigor, importantes teses assumidas na primeira, mas nela não desenvolvidas suficientemente, *Teoria da Ação Comunicativa* rompe com *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* na medida em que leva a efeito o mencionado desdobramento. Esse rompimento se realiza através da grande (se não total) perda de autonomia que a parêntese conceitual formação social/núcleo institucional sofre em relação a outra parêntese, a composta pelos conceitos de mundo da vida e sistema; bem como através do abandono da pós-modernidade como estágio utópico e máximo da evolução social, cujo estágio último Habermas passa a identificar com a modernidade já em curso, mas não esgotada quanto à realização histórica de sua normatividade estrutural.

De um lado, com a forte e estreita dependência que os conceitos formação social/núcleo institucional passam a ter dos de mundo da vida e sistema, produz-se uma consequência teórica maiúscula e altamente problemática em *Teoria da Ação Comunicativa*, a saber: A noção-chave de um *desacoplamento parcial* do subsistema econômico em relação ao mundo da vida replica, em termos mais abstratos e de um ponto de vista evolucionário, um desenvolvimento histórico, concreto, da economia – o surgimento e o estabelecimento da economia *capitalista*. É o próprio Habermas que repara que o grau desse desacoplamento só pode ser verificado empiricamente: “É certo que, nos âmbitos de ação formalmente organizados, o mecanismo de coordenação do entendimento intersubjetivo é parcialmente destituído; mas a determinação dos pesos relativos da integração social e da integração sistêmica é uma questão difícil e que só pode ser resolvida empiricamente” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 462). Um problema importante que poderia ser levantado a partir dessa mesma observação de Habermas é o seguinte: A própria destituição parcial do entendimento intersubjetivo no sistema (o próprio desacoplamento parcial com que o sistema se distancia do e, ao mesmo tempo, se ancora no mundo da vida), e não apenas o grau dessa destituição parcial, é uma questão eminentemente empírica. É que, se o desacoplamento é só parcial e, portanto, é uma questão de grau, de medida, e não uma questão absoluta, de tudo ou nada, então não se pode excluir de antemão que o próprio desacoplamento ocorra em graus insuficientes para que se opere propriamente um desacoplamento. Habermas, no entanto, não procede a uma investigação empírica para estimar o grau do desacoplamento, nem para avaliar se há um desacoplamento propriamente dito, o que infunde um caráter altamente hipotético em sua tese do desacoplamento parcial. Não obstante, Habermas não resvala numa má especulação porque parte da economia *capitalista* para tornar minimamente plausível, de um ponto de vista

empírico, sua tese do desacoplamento parcial: é a economia *capitalista* empiricamente “dada” que permite a Habermas falar de desacoplamento parcial¹¹¹. Aqui, porém, acode a consequência teórica problemática supramencionada: A hipótese básica, mas empiricamente não investigada, de que a economia *capitalista* é parcialmente desacoplada do mundo da vida não possibilita ao teórico social, de imediato, falar em desacoplamento parcial da economia *tour court* na época moderna, pois o ponto de partida se limita à economia capitalista; muito menos possibilita ao teórico social, de imediato, falar numa tendência socioevolutiva à progressiva autonomização funcional do subsistema econômico. O hiato a saltar, daquela hipótese empírica para estas duas teses de teoria social, é demasiado largo. Porém, é exatamente um salto tal que Habermas dá¹¹².

Cumprе ressaltar que essa consequência teórica problemática é *resultante da* perda de autonomia dos conceitos formação social/núcleo institucional em relação aos de mundo da vida e sistema. Se Habermas tivesse conservado a autonomia dos conceitos formação social/núcleo institucional, ele poderia ter tomado em conta que a hipótese analítico-empírica básica de que a economia *capitalista* é parcialmente desacoplada do mundo da vida somente possibilita falar em desacoplamento parcial e autonomização funcional do subsistema econômico, no máximo, *na formação social capitalista*, e não em toda formação social moderna – portanto, não como uma característica evolucionariamente distintiva da sociedade *moderna*. Mais que isso: para sequer poder falar em *subsistema* econômico na formação social capitalista, Habermas teria de evidenciar empiricamente que e como o núcleo institucional definidor dessa formação social – de modo especial, a sagração jurídica da propriedade privada dos meios de produção – é capaz de proporcionar desacoplamento parcial e autonomia funcional à economia capitalista. Talvez a principal questão que Habermas teria de esclarecer seja a de se e como o vasto e ramificado ancoramento institucional da economia capitalista, que abrange um elevado número de ramos diversos e sub-ramos especializados do direito positivo – desde o velho direito civil, passando por rebentos seus que rejuvenescem quase constantemente, tais como o direito empresarial e o direito dos títulos de crédito, até o direito internacional privado, cada vez mais complexificado com a progressiva globalização econômica –, não impede falar propriamente de um subsistema econômico. Noutras palavras: Como a economia capitalista constituiria um subsistema se ela

¹¹¹ É precisamente isso que é sugerido pela seguinte passagem: “o amplo desacoplamento entre sistema e mundo da vida é uma condição necessária para a passagem das sociedades classistas estratificadas do feudalismo europeu para as sociedades classistas econômicas do princípio da modernidade” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 420).

¹¹² Essa consequência problemática será retomada no próximo capítulo.

permanece tão amarrada juridicamente ao mundo da vida, se até seu funcionamento interno se conserva tão vinculado à conformação, à regulação, ao processamento e à imposição jurídicas – se a economia sequer pode funcionar capitalisticamente de modo contínuo e estável sem sua larga base jurídica, reformada múltiplas vezes e em variegados aspectos, inclusive em detalhe? Nesse sentido, os conceitos formação social/núcleo institucional tornam questionável, ou põem sob interrogação, o conceito de sistema – de modo que se explicita uma subjacente e difícil tensão entre conceitos importantíssimos em 1976 e conceitos importantíssimos em 1981, sendo que aqueles e estes foram propostos, tanto em 1976 como em 1981, como complementares em termos de teoria social: estes sendo altamente abstratos e encontrando naqueles um reforço de sua capacidade explicativa quanto às configurações concretas da sociedade moderna.

De outro lado, em razão do abandono da pós-modernidade como o estágio evolutivo no qual se ultimaria a estruturação pós-tradicional da sociedade (introduzida, mas não completada na modernidade em consequência do princípio *classista* de organização das formações sociais modernas), produz-se outra consequência teórica de vulto e muito problemática em *Teoria da Ação Comunicativa*, a saber: O conceito de *subsistema econômico* erige a economia *capitalista* em configuração evolucionariamente insuperável e historicamente perene da economia. Ainda que, assim como em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, continue a compreender as formações sociais modernas como “sociedades classistas economicamente constituídas”, ou “sociedades classistas econômicas” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 253, p. 266), o teórico da evolução social procede a um abandono justamente do estágio evolucionário no qual se tornaria possível abolir o princípio classista de organização da sociedade e superá-lo com a implantação de outro princípio de organização que, além de ser não classista, tornasse socialmente possível a formação autônoma das necessidades individuais e coletivas e, assim, preenchesse, ao menos no nível abstrato dos núcleos institucionais de formações sociais pós-modernas, as condições sociais para a construção autônoma de identidades individuais e coletivas pós-tradicionais. Em particular, o princípio de organização pós-moderno, utopicamente antecipado pelo reconstrutor da lógica do desenvolvimento, seria radicalmente transformador da economia prevalecente na modernidade, a economia capitalista: “*the pursuit of happiness* [a busca da felicidade] poderia, um dia, significar algo diferente: por exemplo, não mais a acumulação de objetos materiais dos quais se dispõe de forma privada, mas a realização de relações sociais nas quais a reciprocidade predominasse e a satisfação não significasse o triunfo de um sobre as necessidades reprimidas do outro” (HABERMAS, 2016d

[1976], p. 412-413). Em termos de economia política, poder-se-ia dizer que: O princípio pós-moderno de organização eliminaria a dependência da produção e da distribuição econômicas em relação à acumulação de capital, ou a subordinação dos valores de uso à autovalorização do valor, ou a imposição da forma mercadoria (e do fetichismo da mercadoria) à riqueza socialmente produzida e distribuída, a fim de possibilitar a constituição e a realização do primado da formação e da satisfação racionais de necessidades individuais e coletivas.

Seria possível, sem dúvida, redarguir que Habermas não “erige a economia *capitalista* em configuração evolucionariamente insuperável e historicamente perene da economia”, dado que ele continua falando em *socialismo* como *utopia social da comunicação não reificada* – e não mais como utopia social do trabalho não reificado. Porém, justamente por, com o conceito de sistema, abster-se de criticar a reificação do trabalho, da produção econômica em geral, mas tomá-la, no nível da teoria social, como um processo não problemático e, muito mais que isso, como um progresso evolucionário da reprodução material e um estado irreversível da evolução socioeconômica, Habermas não esclarece como seria pensável a utopia social da comunicação não reificada em face da assunção paralela de um âmbito social inteiro sujeito a uma reificação “natural” (ou, para usar uma expressão predileta de Habermas, como “uma segunda natureza”) e definitiva. É que a reificação da produção econômica não é, de modo algum, inofensiva para o processo de “linguistificação do sagrado”, ou de fluidificação discursiva do tradicional, uma vez que implica a reificação das necessidades individuais e coletivas a serem economicamente satisfeitas. Assim, a comunicação ainda permaneceria significativamente reificada no que diz respeito ao processo propriamente sistêmico de elaboração de necessidades: esse processo, por ser sistêmico, é, em si, um processo não fluidificável discursivamente e, portanto, um processo reificado e reificador. Nesse sentido, mesmo a noção habermasiana de socialismo ainda mantém uma enorme e profunda intersecção com o capitalismo: assim como no capitalismo, a “natureza interna” permaneceria reificada na e pela produção econômica – esta mesma permanentemente reificada.

Todavia, ainda seria possível redarguir que é equivocado dizer que, na utopia socialista habermasiana, “a comunicação ainda permaneceria significativamente reificada no que diz respeito ao processo propriamente sistêmico de elaboração de necessidades”, dado que mesmo esse processo sistêmico poderia ser domesticado democraticamente através do direito positivo – e aí se recorre a uma tese notável de *Facticidade e Validade*, posteriormente ampliada por Habermas para dar conta do diagnóstico do aprofundamento crítico da globalização econômica

capitalista com a proposta de uma democratização transnacional. É certo que é incabível negar que é através da formação discursiva da opinião pública e da vontade coletiva que a economia capitalista pode ser transformada radicalmente (e não apenas fortalecida e acoroçada através de reformas postergadoras). Porém, justamente uma “domesticação democrática” da economia capitalista jamais poderia significar somente um ajuste marginal, uma intervenção cirúrgica que fosse salutar e revigoradora para a própria economia capitalista, caso seu objetivo seja abolir a reificação das necessidades individuais e coletivas. Tal abolição só poderia significar a abolição da própria economia capitalista, de cuja essência faz parte a subordinação dos valores de uso à autovalorização do valor, ou seja, a repressão das necessidades individuais e coletivas em prol da acumulação de capital. Em termos de teoria social, isso se traduz no seguinte: domesticar democraticamente o subsistema econômico objetivando abolir a reificação das necessidades individuais e coletivas implicaria desfazer o desacoplamento parcial da economia em relação ao mundo da vida e, portanto, desfazer o próprio subsistema econômico como subsistema – o que resultaria daí seria uma economia não só menos desacoplada do mundo da vida, mas uma economia imersa no e inseparável do mundo da vida. E isso em razão de que uma economia orientada para satisfazer necessidades formadas pós-tradicionalmente não poderia funcionar internamente sem a reabilitação, em seu funcionamento interno, do primado da linguagem, da ação comunicativa e da racionalidade comunicativa: tão somente com essa reabilitação é que a produção econômica não seria abandonada à deslinguistificação, à ação com respeito a fins e à racionalidade funcionalista e, assim, não seria tornada basicamente impermeável à fluidificação discursiva das necessidades, as quais também permeiam a própria produção econômica.

Cumpre enfatizar que essa consequência teórica problemática *é resultante do* abandono da pós-modernidade como o estágio da evolução social no qual se completaria a estruturação pós-tradicional da sociedade pela superação do princípio classista moderno de organização. Se Habermas tivesse mantido a antecipação utópica da pós-modernidade, ele poderia ter tomado em conta que a hipótese analítico-empírica básica de que a economia *capitalista* é parcialmente desacoplada do mundo da vida só permite falar em subsistema econômico, no máximo, *numa formação social estruturada pós-tradicionalmente e moderna*, a formação social capitalista, e não em toda e qualquer formação social estruturada pós-tradicionalmente – portanto, não como uma característica evolucionariamente distintiva de estruturas sociais pós-tradicionais¹¹³.

¹¹³ Essa consequência problemática também será retomada no próximo capítulo.

4.4 ECONOMIA CAPITALISTA COMO SUBSISTEMA

Importantíssimo nessa dúplici formulação habermasiana de um novo materialismo histórico (em 1976 e em 1981) é o emprego da teoria dos sistemas para a conceituação e a explicação da economia capitalista. Substituindo, em ampla medida, mas não totalmente, a economia política pela teoria dos sistemas, Habermas põe em primeiro plano o conceito de dinheiro, tornando-o o principal conceito com o qual aborda a economia capitalista, em vez, por exemplo, dos conceitos de mercadoria, valor, trabalho e capital, bem como em vez dos conceitos de classe e luta de classes. É a canalização monetária do processo econômico como um todo que caracteriza, acima de tudo, a economia capitalista: “Mercados internos e externos já existem em sociedades tradicionais; mas, só com o capitalismo, surge um sistema econômico que leva a efeito não só o intercâmbio interno entre empresas, mas também a troca com os arredores não econômicos, a saber, as economias domésticas privadas e o Estado, através de canais monetários”. A economia capitalista, pois, “deve seu surgimento a um novo mecanismo, ao *medium* de controle dinheiro”. Tão só o dinheiro “transforma valores de uso em valores de troca, a circulação de bens da economia natural em circulação de mercadorias”. A economia capitalista é, em última análise, “um *subsistema monetariamente controlado*” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 255-256).

É certo que os conceitos de mercadoria, valor, trabalho e capital são referidos aqui e acolá e até muitas vezes por Habermas; e, certamente, esses conceitos têm grande importância na teorização habermasiana da economia capitalista. Porém (e esta é a questão), as referências a tais conceitos não são sistemáticas, quer dizer, não se lastreiam numa elaboração explícita e aprofundadora deles: é como se Habermas só se valesse deles porque, afinal, não há ou, pelo menos, não estão disponíveis outros conceitos que os substituíssem a contento (ou seja, sem obscurecer os respectivos aspectos constitutivos fundamentais da economia capitalista). Seria viável, aliás, teorizar a economia capitalista sem os mencionados conceitos? Desse modo, não obstante se possa estimar como grande a importância teórica que os conceitos de mercadoria, valor, trabalho e capital conservam em Habermas, trata-se de uma estimativa meramente vaga. Em todo o caso, a economia política (e especialmente a crítica marxiana da economia política clássica), ainda que deflacionada, permanece incontornável para uma teorização da economia capitalista que se propõe “abandonar” a economia política. Já os conceitos de classe e luta de classes são quase completamente alijados da teorização habermasiana da economia capitalista:

eles só permanecem em Habermas como conceitos assaz secundários, de miúda importância teórica, pois são considerados como absolutamente incapazes de esclarecer adequadamente o capitalismo “tardio”: as estruturas do mundo da vida da sociedade capitalista “tardia” não são estruturas classistas; “a distribuição desigual de compensações sociais reflete um padrão de privilégios que já não pode ser descomplicadamente reduzido a situações de classe”; o conflito de classes, que é inseparável da acumulação privada de capital, pode, no entanto, “ser mantido enfraquecido e latente”; e surge “*um novo tipo de efeitos reificadores desencadeados de modo não classista*” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 512-513). É, então, a partir do esmaecimento de conceitos clássicos da economia política que Habermas pode erigir o conceito de dinheiro em conceito-base precípua de seu tratamento teórico-sistêmico da economia capitalista. O alto preço da clarificação conceitual da economia capitalista pelo prisma da teoria dos sistemas é, por assim dizer, seu obscurecimento conceitual a partir da perspectiva da economia política¹¹⁴.

É certo que o conceito de dinheiro é também um notável conceito econômico-político, um conceito multiplamente formulado e amplamente debatido na tradição da economia política, mas, do modo como Habermas o emprega, ele é, sobretudo ou mesmo unicamente, um conceito pertinente a uma teoria dos *media* simbolicamente generalizados. Habermas, assim, conceitua o dinheiro como um “*medium* de controle” que opera a “coordenação das ações” econômicas através de “relações de troca”; que implica “a diferenciação de classes definidas em relação à propriedade [*Besitzklassen*]”, classes que são “unidades já funcionalmente especificadas”; que ocasiona “a formação de novas estruturas sociais” que, “induzidas sistemicamente”, instauram “sociedades de classes economicamente constituídas”; e que, ancorando-se no mundo da vida através do “direito privado burguês”, é “institucionalizado na forma de relações entre pessoas privadas do direito civil” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 247-249).

Em Habermas, dinheiro equivale, portanto, a um conceito cuja clarificação é atribuída precipuamente não à economia política, mas a uma teoria sociológica especialmente destinada a clarificar a linguagem, o dinheiro e o poder burocrático como *media* da comunicação social em geral. Nessa teoria sociológica, a linguagem é o *medium* da práxis comunicativa cotidiana de sujeitos capazes de falar e agir orientados primordialmente para a atualização normativa ou a obtenção discursiva de um entendimento mútuo pretensamente válido sobre algo no mundo

¹¹⁴ É, pois, apropriado dizer com Wolfgang Streeck: “Na verdade, os mercados, o capital e os capitalistas não eram referidos, e a economia política foi substituída – ou, pelo menos, completada – pelas teorias da democracia e da comunicação” (STREECK, 2018, p. 65).

objetivo, no mundo social ou no mundo subjetivo. Já o dinheiro é o *medium* da comunicação especializada entre atores econômicos que, revestidos de uma personalidade privada moldada pelo direito civil, mantêm entre si relações de troca de mercadorias oferecidas, demandadas e precificadas em mercados de bens, capital ou trabalho que se autonomizaram funcionalmente da ordenação política da sociedade e, assim, formam um subsistema formalmente organizado pelo direito privado e esvaziado de normatividade. Por último, o poder burocrático é o *medium* da comunicação especializada entre atores políticos que, revestidos de um *status* público moldado pelo direito administrativo, mantêm entre si relações de poder em organizações burocráticas do aparelho estatal que se autonomizaram funcionalmente das esferas públicas informais e formais que se encarregam da formação democrática da opinião pública e da vontade coletiva e que, tendo ganhado essa autonomização funcional, formam um subsistema formalmente organizado pelo direito público e normativamente esvaziado¹¹⁵. Em Habermas, por conseguinte, há uma contraposição fundamental entre linguagem, por um lado, e dinheiro e poder burocrático, por outro. A linguagem, segundo Habermas, é o *medium* do consenso; o *medium* da coordenação das orientações da ação comunicativa; o *medium* da integração social em sentido estrito. Já dinheiro e poder burocrático, segundo Habermas, são *media* de controle da complexidade social; *media* do encadeamento das consequências da ação estratégica e da ação instrumental; *media* da integração sistêmica.

Nota-se, portanto, que a teoria sociológica habermasiana dos *media* da comunicação social em geral sublinha especialmente a tripla função social que a linguagem, o dinheiro e o poder burocrático desempenham. Habermas frisa, acima de tudo, que a linguagem, o dinheiro e o poder burocrático exercem tarefas amplas e preñes de importância estrutural na sociedade moderna. Na modernidade, a linguagem, o dinheiro e o poder são estruturalmente importantes: para a ação social; para a formação de contextos de ações sociais; bem como para a integração social em sentido amplo. Por conseguinte, de acordo com Habermas, a teoria sociológica dos *media* da comunicação social em geral é indispensável para poder apreender adequadamente: os tipos fundamentais de ação social e seus aspectos básicos de racionalidade; como se urdem

¹¹⁵ Habermas explica que o poder burocrático se torna um *medium* de controle na esteira do aparecimento, na modernidade, do *medium* de controle dinheiro: “O aparelho estatal se torna [fiscalmente] dependente da economia como subsistema controlado por um *medium* [deslinguistificado]; isso o força a uma reorganização que leva a, entre outras coisas, uma adaptação do poder político à estrutura de um *medium* de controle, de maneira que o poder é assimilado ao dinheiro” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 256). Para uma crítica do emprego da teoria dos sistemas por Habermas para conceituar e explicar a política burocrática, ver McCarthy (1985a).

contextos de ações sociais de um mesmo tipo predominante; e como tipos fundamentalmente distintos de ordem social são engendrados, reproduzem-se e mantêm acoplamentos estruturais entre si¹¹⁶. Cabe, pois, perguntar: Em que consistem precisamente as funções sociais principais dos *media* da comunicação social em geral? Elas consistem em:

(a) *Estruturar internamente as ações sociais*. Para Habermas, isso quer dizer, acima de tudo, determinar se as ações sociais se constituem e operam como portadoras de pretensões de validade e, portanto, se são abertas, e não imunes, à reflexão, ao entendimento e à crítica; e determinar, no que diz respeito às ações sociais constituídas e operantes como portadoras de pretensões de validade, qual ou quais dos tipos de pretensões de validade são por elas postos em relevo e podem, assim, ser problematizados de modo prioritário – segundo Habermas, há três pretensões de validade principais, a saber, as de verdade, de correção e de autenticidade;

(b) *Interconectar as ações sociais segundo padrões distintos*, distintos de acordo com a estruturação interna das ações sociais e, pois, de acordo com as características estruturais de seu respectivo *medium*. Para Habermas, isso quer dizer, em última análise, ou coordenar as ações sociais por intermédio do entendimento mútuo entre os atores sociais; ou encadear as ações sociais por intermédio do engate objetivado e impessoal das consequências das ações sociais formalmente predefinidas (tais consequências) como funcionalmente relevantes;

(c) Ao conectar as ações sociais umas às outras e, assim, nutrir a formação de contextos de ações sociais, *mediar a integração social em sentido amplo*. Para Habermas, isso quer dizer, mais especificamente, mediar a integração social em sentido estrito, quando as ações sociais se deixam coordenar via entendimento mútuo entre os atores sociais; e mediar a integração sistêmica, quando as ações sociais só se encadeiam se e na medida em que consequências suas (das ações sociais) são engatadas umas nas outras de um modo anônimo, não reflexivo, acrítico – de um modo puramente funcional¹¹⁷.

¹¹⁶ A tripla função social dos *media* é apresentada, de modo condensado, na seguinte passagem, relativa especificamente ao dinheiro e ao poder: “Na medida em que os subsistemas econômico e estatal se diferenciam, através dos *media* dinheiro e poder, de um sistema institucional embutido no horizonte do mundo da vida, surgem *âmbitos de ação organizados formalmente* que não são mais integrados através do mecanismo do entendimento intersubjetivo, que se arremessam para fora dos contextos do mundo da vida e se coagulam numa espécie de socialidade despojada de normatividade” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 455).

¹¹⁷ As funções (a), (b) e (c) não ganham do próprio Habermas uma distinção tão analiticamente clara quanto a distinção feita acima – até porque ele não precisa, de modo algum, proceder a uma distinção muito afiada para atingir seus próprios propósitos. Uma passagem na qual essas três funções são formuladas em conjunto e relativamente discernidas é a seguinte: “Inicialmente, trato a integração social em sentido estrito e a integração sistêmica como dois *aspectos* da integração social em sentido amplo que devem ser considerados como *analiticamente* distintos. É através desses aspectos que os conceitos de ordem [a saber, mundo da vida e

É, pois, pelo prisma de tal teoria sociológica dos *media* simbolicamente generalizados que Habermas aborda o dinheiro. Essa teoria, por sua vez, é inarredável da teoria dos sistemas, o que implica que é também pelo prisma da teoria dos sistemas que Habermas trata do dinheiro. A conexão íntima e indissolúvel entre ambas as teorias pode ser vista através de cada uma das três funções sociais que os *media* da comunicação em geral desempenham.

Sobre a função (a): uma vez que, aqui, Habermas admite uma distinção entre, de um lado, um *medium* (a linguagem) que estrutura internamente as ações sociais de modo tal que elas se constituem e operam como portadoras de pretensões de validade e, de outro lado, *media* (o dinheiro e o poder burocrático) que, ao estruturarem internamente as ações sociais, não as deixam constituir-se e operar como portadoras de pretensões de validade, Habermas mantém subentendida, nessa distinção, uma teoria dos sistemas de acordo com a qual há ações sociais (econômicas e administrativas) que são esvaziadas de pretensões de validade, quer dizer, não conseguem nem suscitar questões de validade, nem abrir a possibilidade de sua resolução discursiva, precisamente porque tais ações sociais são estruturadas internamente por *media* sistêmicos. De fato, um *medium* que impeça que as ações sociais por ele estruturadas internamente desenvolvam a dimensão da validade não pode ser senão um *medium* de um sistema. O ponto fulcral aqui é que a assunção habermasiana da existência de ações sociais que não se constituem nem operam como portadoras de pretensões de validade é uma assunção que só pode ser explicada por meio de uma teoria dos sistemas; ou seja, a assunção habermasiana da existência de *media* bloqueadores, por assim dizer, de pretensões de validade já é uma assunção própria de uma teoria dos sistemas.

Sobre a função (b): ao mesmo tempo que, aqui, Habermas estabelece uma distinção entre, de um lado, ações sociais coordenadas via entendimento mútuo entre os atores sociais e,

sistema] podem ser, então, introduzidos no argumento [...]. Esses aspectos dizem respeito a duas classes de mecanismos da integração social em sentido amplo: mecanismos da troca e do poder *versus* mecanismos formadores de consenso (que levam a efeito um acordo sobre valores, normas e comunicação linguística). Esses mecanismos produzem a ordem social a partir das interações; seus modos de funcionamento podem, não obstante, ser especificados em função das estruturas da ação. Enquanto os mecanismos da integração social em sentido estrito operam a partir das orientações da ação, os mecanismos da integração sistêmica perpassam e ultrapassam as orientações da ação e integram as consequências da ação (independentemente de se elas foram intencionadas como resultados ou, ao invés, ocorrem como efeitos não intencionados). Os mecanismos da integração social em sentido estrito se relacionam *internamente* com as estruturas da ação orientada para a formação do entendimento, ao passo que os mecanismos da integração sistêmica permanecem *externos às estruturas da ação*. Isso, porém, não é o que ocorre com os *media* de controle ‘dinheiro’ e ‘poder’, os quais se diferenciam do *medium* universal da linguagem ordinária e assumem a forma de códigos especiais. No entanto, esses *media* de controle têm um efeito desmundanizador; mesmo suas realizações integradoras não se inserem nos limites do horizonte para o qual se orientam os participantes da interação” (HABERMAS, 1991a [1986], p. 252).

de outro, ações sociais encadeadas pelo engate simplesmente funcional de consequências suas (das ações sociais), Habermas se apoia, de modo implícito, numa teoria dos sistemas de acordo com a qual há ações sociais cuja interconexão contextual pode prescindir completamente do entendimento mútuo entre os atores sociais porque é viabilizada e forjada exclusivamente por algum mecanismo (mercantil ou administrativo) que não é mais que um aglutinador de comportamentos funcionalmente relevantes. Em suma: a assunção da existência de ações sociais encadeadas de modo puramente funcional só pode ser explicada por uma teoria dos sistemas; isto é, assumir a existência de um encadeamento de ações sociais que passa ao largo (ou: independe) do entendimento mútuo dos atores sociais equivale a adotar uma teoria dos sistemas, já que, só numa teoria dos sistemas, tal assunção pode encontrar guarida e respaldo.

Sobre a função (c): aqui, a distinção habermasiana entre integração social em sentido estrito e integração sistêmica aponta, de modo explícito e direto, para a adoção de uma teoria dos sistemas, tendo em conta que a assunção da existência de um tipo sistêmico da integração social em sentido amplo significa assumir a existência de um sistema.

Além dessa *conexão metateórica* entre ambas as teorias (a dos *media* simbolicamente generalizados e a dos sistemas), a primeira requerendo, pressupondo, a última para tornar-se viável como teoria, há também outra conexão entre elas em Habermas, a saber, uma *conexão genética*, uma conexão que provém de (e foi, pela primeira vez, articulada por) Parsons, cuja obra sociológica não só é submetida por Habermas a seu procedimento reconstrutivo, mas também é decisiva e central para a construção do conceito dual de sociedade que Habermas propõe em *Teoria da Ação Comunicativa*. É de Parsons, de fato, a tripla gestação: de uma específica teoria dos *media* simbolicamente generalizados; de uma abrangente teoria dos sistemas; e da dependência intrínseca e substancial que aquela tem desta. Tal esquema triádico foi incorporado por Habermas, com a diferença fundamental de que a teoria dos sistemas não mais será, como em Parsons, a única teoria abrangente na qual se embute a teoria específica dos *media* simbolicamente generalizados: agora, haverá duas teorias maiores das quais será uma parte importante a teoria menor dos *media* simbolicamente generalizados, a saber, a teoria do mundo da vida e a teoria dos sistemas; ou melhor, a teoria dos *media* da comunicação social em geral será encaixada, agora, numa teoria da sociedade como mundo da vida e sistema¹¹⁸.

¹¹⁸ Chernilo (2002) apresenta a conexão genética que há entre as teorizações parsoniana, luhmanniana e habermasiana dos *media* simbolicamente generalizados. Além disso, ele também apresenta as relações entre a teorização de Habermas e a de Luhmann acerca das diferenciações da sociedade moderna, de um lado, e suas respectivas teorizações dos *media* simbolicamente generalizados, de outro. Ver também Ganßmann (1988).

Assim, o principal conceito com o qual Habermas tematiza a economia capitalista (o conceito de dinheiro) é formulado com o auxílio da teoria dos sistemas, e não, de modo algum, com o auxílio da economia política¹¹⁹.

Um segundo conceito bastante importante com o qual Habermas se debruça sobre a economia capitalista é o conceito de crise econômica. Quanto ao conceito de crise econômica, no entanto, Habermas se mostra em expressivo débito para com o Marx maduro e, pois, para com a economia política. É necessário, pois, compreender claramente a tentativa habermasiana de uma compatibilização entre a teoria dos sistemas e a crítica marxiana da economia política clássica no que se refere à conceituação das crises econômicas. De um lado, Habermas assume, de fato, que a teoria dos sistemas é imprescindível para a teorização das crises econômicas da sociedade moderna:

Caso se queira analisar [...] as crises de controle da economia, é preciso colocar em jogo um instrumentário da teoria dos sistemas. Para isso, não há, decerto, qualquer alternativa, depois que a dialética objetiva e os conceitos de totalidade da teoria hegeliana não são mais capazes de inspirar confiança, ou seja, depois que se quebrou o que, na época, era ainda mantido junto: a teoria dos sistemas e a teoria da ação (HABERMAS, 2015a [1985b], p. 271-272).

De outro lado, porém, Habermas assume que Marx conseguiu teorizar as crises econômicas do capitalismo liberal e concorrencial; e que essa teorização marxiana só não poderia continuar a ser aplicada ao capitalismo “tardio” porque o padrão de tendências de crise de um capitalismo que se tornou consideravelmente monopolista e inauditamente favorecido pelo Estado já não era o mesmo do capitalismo oitocentista teorizado por Marx. Para Habermas, a conceituação mais plausível das tendências de crise próprias do capitalismo “tardio” seria uma que, de certo modo, acaba com o conceito de crise econômica, pois as tendências principais de crise haviam, após a Segunda Guerra Mundial, no capitalismo avançado da Europa Ocidental e dos Estados Unidos, migrado do subsistema econômico para o subsistema administrativo, ou seja, para o aparelho estatal; mas também para o mundo da vida, isto é, para a democracia das massas de

¹¹⁹ Para usar as palavras de Helmut Reichelt: “Habermas, portanto, baseia seu argumento não na ciência econômica e nas relações de troca de mercadorias. Ele não esboça uma teoria da troca; tampouco introduz o dinheiro em termos de sua função, economicamente aceita, de diminuir os custos das transações e, desse modo, reduzir a complexidade de um processo de troca múltiplo; ele não concebe o valor e a forma do dinheiro – como Marx o faz – em relação com as relações sociais de produção e, portanto, não os desenvolve a partir dessa estrutura reprodutiva. Em vez disso, o *medium* dinheiro é concebido abstratamente, isto é, em relação ao que dele se requer para que funcione como um ‘substituto para certas funções linguísticas’” (REICHEL, 2000, p. 123). E, porque (e ao mesmo tempo que) substitui a linguagem no que diz respeito ao desempenho de certas funções dela, o dinheiro se torna no *medium* característico de um subsistema econômico funcionalmente diferenciado do mundo da vida.

eleitores e clientes do Estado e para o psiquismo das massas de pessoas privadas fortemente voltadas para a intimidade familiar, a carreira profissional, altos níveis de consumo e o lazer. Como o Estado keynesiano e de bem-estar social havia conseguido neutralizar largamente os mais graves efeitos colaterais materiais das instabilidades crônicas da economia capitalista no mundo da vida, as crises econômicas desapareceram como crises, isto é, como processos de solapamento da base material que ameaçam a identidade coletiva dos grupos sociais e que, por isso, provocam reações de protesto que, por sua vez, ameaçam a manutenção das relações de produção capitalistas. Novas tendências de crise surgem, porém, no subsistema administrativo e no mundo da vida, sem que possam ser interpretadas como tendo a mesma lógica econômica das velhas tendências à crise econômica. Elas seguem lógicas próprias, não econômicas. Marx, porém, não consegue elucidar tendências de crise não econômicas.

Ainda que Habermas admita que Marx conseguiu, sim, teorizar as tendências de crise do capitalismo oitocentista, mesmo essa recepção historicamente circunscrita de Marx por Habermas é profundamente problemática, uma vez que Habermas passa a sustentar que a teoria do valor-trabalho de Marx (teoria que é a base da elucidação marxiana das tendências de crise do capitalismo oitocentista) é insustentável por fortes razões filosóficas e científicas. Entre tais razões, as mais básicas dizem respeito à herança filosófica hegeliana de Marx, bem como a sua correlata concepção da sociedade como macrossujeito autoprodutor: por um lado, a teoria do valor-trabalho de Marx tem como fundo conceitual a filosofia do sujeito, a filosofia do espírito de Hegel em particular; por outro lado, ela parte de uma concepção simplificadora e redutora da sociedade segundo a qual a sociedade é uma coletividade cuja automanutenção depende do trabalho e que, portanto, tem como base um modo social de produção. Para Habermas, porém, tanto do lado filosófico como do lado teórico-social, Marx recai em vastas limitações, já que negligencia sistematicamente, no fundo, a intersubjetividade linguisticamente produzida como categoria filosófica e como prisma fundamental de teorização da sociedade.

Como se resolve, pois, em Habermas, a relação extremamente tensa entre teoria dos sistemas e economia política no que diz respeito à elucidação das crises econômicas? Ela se resolve, em última análise, de maneira unilateral: a teoria dos sistemas acaba adquirindo uma prioridade acachapante sobre a economia política. Poder-se-ia mesmo dizer: Parsons substitui Marx no tratamento habermasiano das crises econômicas. Para Habermas, de fato, a sociedade capitalista “tardia” não conhece propriamente crises econômicas, mas somente “prolongadas perturbações da *integração sistêmica*” (HABERMAS, 1973, p. 11) que, apesar de seu caráter

prolongadamente perturbador, não se desdobram como crises, pois não ganham a “forma de uma desintegração das instituições sociais” (p. 12). Sem que os duradouros desequilíbrios da economia capitalista surtam como ameaças à identidade coletiva, eles permanecem como eventos ou estados de coisas objetivamente desestabilizados; e, assim observados (como se fossem meras turbulências ou até perigosas intempéries de uma segunda natureza), ficam aquém do limiar da experiência intersubjetivamente constituída de uma crise social.

Por último, com o intento de patentear a significação da teorização habermasiana da economia capitalista pelo prisma da teoria dos sistemas, cabe ressaltar o impacto da teoria dos sistemas sobre os conceitos de classe e luta de classes, conceitos que, provenientes da crítica marxiana da economia política clássica, Habermas não consegue alijar de todo e que, porém, não consegue acolher inteiramente.

Há, no tocante aos conceitos de classe e luta de classes, uma notável tensão ou até uma aparente contradição em Habermas. Por um lado, desde *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio* (e mesmo antes), passando por *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, chegando até *Teoria da Ação Comunicativa* (e mesmo depois), ele insistentemente caracteriza a sociedade moderna como uma sociedade de classes econômicas, com o que ele consegue distingui-la claramente da sociedade tradicional como uma sociedade de classes políticas, bem como da sociedade arcaica como uma sociedade não estratificada em classes políticas nem constituída por classes econômicas (uma sociedade sem classes, portanto). Por outro lado, n’*A Nova Obscuridade*, ele faz questão de registrar seu abandono do “esquema da análise de classes”:

Hoje, os imperativos da economia e da administração, mediados pelos *media* dinheiro e poder, penetram em âmbitos que se quebram de alguma maneira se são desacoplados da ação orientada para o entendimento e adaptados àquelas interações controladas por *media*. São processos que não se ajustam mais ao esquema da análise de classes, mas se pode mostrar que há umnexo funcional entre os conflitos que aparecem nos âmbitos nucleares do mundo da vida e as necessidades funcionais da modernização capitalista (HABERMAS, 2015a [1985b], p. 271).

Portanto, pode-se depreender que, para Habermas, de um ponto de vista evolutivo, a sociedade moderna é uma sociedade de classes econômicas, mas, de um ponto de vista histórico, as patologias sociais e os conflitos sociais da sociedade moderna, ao menos em sua

configuração “tardia” (que é a de um capitalismo estatalmente administrado), já não poderiam ser compreendidas por meio de uma análise de classes¹²⁰.

Nota-se, ainda, que, mesmo no interior dessa despedida habermasiana do “esquema da análise de classes”, a supramencionada tensão ou contradição se imiscui e acena: Não seria a “modernização capitalista” (para a qual as patologias sociais da sociedade moderna são, de acordo com o próprio Habermas, funcionais), em última análise, justamente uma modernização classista, isto é, centrada numa divisão fundamental entre classes econômicas? Se assim for, como seria possível abandonar o “esquema da análise de classes”?

Uma possível resposta talvez possa ser encontrada na seguinte passagem de *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*:

Enquanto a forma política das relações de produção nas sociedades tradicionais permitia uma fácil identificação dos grupos dominantes, a dominação manifesta foi, no capitalismo liberal, substituída pela violência politicamente anônima dos sujeitos de direito privado. [...] Já no capitalismo organizado, as relações de produção até são repolitizadas até certo ponto; mas a forma política da inter-relação entre classes não é, por isso, restaurada. A anonimização da dominação de classe é, antes, suplantada pela anonimização da dominação social. É que as estruturas do capitalismo avançado podem ser compreendidas como formações reativas contra a crise endêmica. Para preservar-se da crise sistêmica, as sociedades capitalistas avançadas concentram todas as forças da integração social sobre o ponto do conflito estruturalmente mais provável, a fim de mantê-lo latente ainda mais eficazmente; ao mesmo tempo, elas satisfazem, desse modo, demandas políticas dos partidos trabalhistas reformistas (HABERMAS, 1973, p. 56-57).

O que essa passagem explica, contudo, não é exatamente como se poderia reconciliar o ponto de vista evolutivo segundo o qual a sociedade moderna é uma sociedade de classes econômicas com o ponto de vista histórico segundo o qual ela, ao menos em sua fase capitalista avançada, apresenta patologias sociais e conflitos sociais que não podem ser explicados com uma análise de classes. O que tal passagem explica é, antes, que Habermas procede a um abandono dos conceitos de classe e luta de classes em favor de uma nova chave conceitual, a de uma *dominação social anônima*, em contraposição a uma dominação de classe anônima. O que tal passagem explica exatamente é, assim, o passo sutil, mas enorme, que Habermas dá de Marx e do marxismo weberiano para Parsons e para o funcionalismo sistêmico, ou da crítica da

¹²⁰ A respeito da inadequação da análise de classes para a compreensão dos conflitos sociais no capitalismo “tardio”, Habermas é bem claro: “A compensação, isto é, uma política de evitação do conflito que garante a lealdade das massas dependentes do assalariamento, define o sistema capitalista tardio numa medida tão ampla, que o conflito de classes – o qual se encontrava e ainda se encontra embutido na estrutura social pela utilização econômica privada do capital – é o conflito que, com altíssima probabilidade, permanece latente. Esse conflito recua para atrás doutros conflitos que, embora também sejam condicionados pelo modo de produção, não podem mais assumir a forma de conflitos de classes” (HABERMAS, 1983 [1968], p. 36).

economia política para a teoria dos sistemas. Esse passo, aliás, volta a patentear-se quase vinte anos depois: “Hoje, o suporte da expansão [capitalista] que Marx tão enfaticamente estabeleceu como modelo [no *Manifesto Comunista*] já não é, com certeza, a burguesia de 1848, uma classe social dominante em âmbito nacional, mas um sistema econômico que se desprende das estruturas de classe visivelmente identificáveis, que se tornou anônimo e que opera em escala mundial” (HABERMAS, 1991d [1990], p. 49)¹²¹.

Com esse passo final, porém, torna-se extremamente difícil para Habermas esclarecer o que é especificamente capitalista na economia capitalista, esclarecer o que torna a economia prevalente uma economia capitalista. Habermas parece, é certo, compreender a especificidade capitalista da economia capitalista como residindo na acumulação privada de capital. Contudo, acumulação privada de capital significa acumulação de capital não por investidores privados quaisquer, soltos e indistintos: significa, antes, acumulação de capital por uma classe bastante específica, a classe dos investidores privados cuja reprodução material independe de salários, independe, portanto, da venda de sua força de trabalho nos mercados de trabalho, e essa independência advém de que tais investidores privados detêm conjuntamente a propriedade privada dos meios de produção e, além disso, são os herdeiros especiais de uma história de cinco séculos de apropriação privada dos meios de produção e de acumulação privada de capital¹²². Como, pois, conseguiria Habermas clarificar a acumulação privada de capital sem recorrer ao conceito de classes sociais?

4.5 O ANCORAMENTO NORMATIVO DA ECONOMIA CAPITALISTA NO MUNDO DA VIDA

Habermas aborda a economia capitalista completamente como um subsistema, isto é, como um domínio de ações sociais integrado funcionalmente (pelo encadeamento impessoal e objetivado das consequências funcionalmente relevantes das ações econômicas, ainda quando

¹²¹ Tal passo voltaria, ainda, a patentear-se na mais recente grande obra de Habermas, *Também uma História da Filosofia*: “Sob o capitalismo industrial e com o estabelecimento de um mercado para o trabalho assalariado, efetivara-se a autonomização de um sistema de relações de troca intencionalmente instituído pelos seres humanos perante o mundo da vida como horizonte dos próprios trabalhadores assalariados” (HABERMAS, 2019b, p. 586). O que foi intencionalmente constituído libertou-se, pois, de toda intencionalidade e, agora, pode reproduzir-se não intencionalmente, independentemente das intenções dos seres humanos, inclusive das classes sociais.

¹²² Recentemente, Thomas Piketty tentou elaborar uma narrativa histórica do desenvolvimento da relação entre capital e renda em vinte países enriquecidos do século XVIII até o presente: ver Piketty (2017).

não tenham sido intencionadas nem previstas pelos atores econômicos imediata ou diretamente envolvidos) e cujo funcionamento é organizado formalmente (pelo *medium* jurídico, sobretudo pelo direito privado), decorre de modo autorreferencial (tendo em vista a acumulação ilimitada e imparável de capital) e é impelido por decisões privadas estratégicas (cujo objetivo supremo, insuprimível e constante é o aumento da lucratividade dos investimentos privados). Inobstante, Habermas não compreende essa economia como totalmente desmundanizada, desarraigada, de todo, do mundo da vida. Não é, pois, apenas a perspectiva metodológica do observador, externa e objetivadora, que Habermas assume em seu tratamento da economia capitalista, mas também a perspectiva metodológica do participante, interna e interpretativa, bem como crítica. A partir da primeira perspectiva, ele observa a economia capitalista como um subsistema, enquanto, a partir da última, compreende-a como: (a) incorporada em *papéis, normas e instituições* sociais; (b) indissolúvelmente conectada às *necessidades* dos indivíduos e grupos sociais; (c) causa de *efeitos colaterais materiais* que atingem principalmente indivíduos e grupos sociais destituídos do poder de disposição privada dos meios de produção (por exemplo, salários baixos, jornadas excessivas, desemprego, doenças, acidentes), bem como causa de *patologias sociais*. Em razão dessa tripla compreensão da economia capitalista, Habermas elabora uma crítica do capitalismo não meramente funcionalista ou economicista, tendo em conta que ela contém um considerável desenvolvimento normativo indissociável da teorização (não da economia capitalista como tal, mas) do mundo da vida. Cabe agora explicitar tal desenvolvimento normativo e teórico-social.

Sobre (a). É certo que, para abordar a economia capitalista, Habermas também adota a perspectiva metodológica do participante. Em todo o caso, essa perspectiva não é considerada por ele como decisiva para o funcionamento próprio da economia capitalista: segundo ele, essa economia se caracteriza justamente por funcionar independentemente do entendimento mútuo dos indivíduos e grupos sociais nela participantes, mas não independentemente da participação deles, *participação* que, então, não é senão *basicamente heterônoma e alienada*¹²³. Habermas não poderia adotar a hipótese esdrúxula de que a economia capitalista prescinde da participação dos atores sociais – é óbvio – sem degradingar num objetivismo hipostasiador, fantasmagórico.

¹²³ Segundo o próprio Habermas (1982b [1981b], p. 515), o subsistema econômico do capitalismo “tardio” é composto pelas “estruturas do trabalho alienado e da cogestão [*Mitbestimmung*] alienada”. Considerando que, novamente segundo o próprio Habermas (p. 215), a alienação é causada por condições político-jurídicas que, ao impedirem indivíduos e grupos sociais de se autodeterminarem, também os impedem de se autorrealizarem – considerando, pois, o nexa causal que Habermas estabelece entre heteronomia e alienação, o trabalho alienado é alienado porque é trabalho heterônomo.

Habermas tem, assim, de assumir que os atores sociais são também atores econômicos – e isso significa que tem de identificar e analisar os *papéis sociais* que os atores sociais desempenham em sua participação na economia capitalista, bem como tem de identificar e analisar as *classes sociais* em que os atores sociais são agrupados e separados por lhes “caber” (inclusive por obra de uma coerção direta e/ou de uma violência estrutural) o desempenho destes ou daqueles tipos centrais de papéis sociais na economia capitalista – isto é, por ocuparem esta ou aquela posição objetiva no modo de produção vigente¹²⁴.

Porém, em *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas não se avoca nem se desincumbe da tarefa relativa às classes sociais. Ele se restringe a ressaltar, contra uma abordagem marxista mais ortodoxa, que as estruturas da sociedade capitalista “tardia” não podem ser “interpretadas como resultado de um compromisso entre classes”. De acordo com ele, no capitalismo “tardio”, houve uma “institucionalização do conflito de classes” cujo efeito é que “a oposição social que é gerada pelo poder de disposição privada dos meios de produção da riqueza social perde sua capacidade estruturadora [*strukturbildende Kraft*] para o mundo da vida de grupos sociais, não obstante aquela oposição social seja, como sempre foi, constitutiva para a estrutura do sistema econômico”. Habermas, portanto, nessa breve passagem, avança uma tese teórico-social muito importante: a de que, no capitalismo “tardio”, a economia tem uma estrutura classista, já que a apropriação privada dos meios de produção continua basicamente intata; todavia, o mundo da vida já não tem uma estruturação classista, mas uma estruturação mais abstrata que possibilita o desenvolvimento concreto de múltiplas formas de vida, e não somente de formas de vida que orbitam o mundo do trabalho e se definem fundamentalmente por sua ligação com a estrutura classista da economia. Essa tese inusitada, entretanto, precisaria ser desdobrada por Habermas, pois ela suscita várias questões importantes que ele deixa não respondidas. Acima de tudo, não basta aventar que “o capitalismo tardio se aproveita, a seu modo, do relativo desacoplamento de sistema e mundo da vida”: é indispensável esclarecer como esse desacoplamento possibilita concretamente que a economia – a qual é, como o próprio Habermas salienta, o subsistema que

¹²⁴ Habermas sustenta, desde *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, a tese de que há uma indissolúvel relação de complementaridade entre identidade pessoal e identidade coletiva. Em *Textos e Contextos*, quinze anos mais tarde, ele continua defendendo essa mesma tese, acentuando que identidades coletivas não apagam identidades pessoais: “As identidades coletivas de família, classe e nação mantêm uma relação complementar com a identidade do indivíduo; a identidade pessoal não pode ser superada na identidade coletiva pela generalização” (HABERMAS, 2015b [1991], p. 59). Quinze anos antes, ele enfatizava, por sua vez, que identidades pessoais não podem formar-se senão no contexto de identidades coletivas, já que indivíduos não são mônadas. Para o presente contexto argumentativo, isso implica que há uma indissociável relação de complementaridade entre papéis socioeconômicos e classes socioeconômicas.

capitaneia o desenvolvimento da sociedade capitalista como um todo – mantenha uma estrutura classista, mas o mundo da vida se livre de sua anterior estruturação classista, predominante no capitalismo liberal e concorrencial. A tese do desacoplamento de sistema e mundo da vida não é senão uma tese teórico-social, ao passo que a tese de um mundo da vida estruturado de modo não classista no capitalismo “tardio” é uma tese analítico-empírica, de maneira que invocar a primeira dessas teses não é o mesmo que elaborar um esclarecimento plausível da última: trata-se de dois níveis teóricos muito distintos¹²⁵. Além do mais, há uma segunda questão maiúscula que é cabível frisar. Ao mencionar que a estrutura de classes foi “trasladada do mundo da vida para o sistema” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 512), Habermas introduz no idioma teórico-social do funcionalismo sistêmico, com o qual ele trata a economia capitalista, um conceito que é estranho no ninho das funções da automanutenção da sociedade: tal conceito estranho é o de estrutura social. Como a economia capitalista pode ser concebida, ao mesmo tempo, como um domínio de ações sociais estruturado de modo classista e integrado de modo funcional? Afinal, se a economia tem uma estrutura de classes, ela é um domínio de ações sociais que é integrado não funcionalmente, mas socialmente, já que uma estrutura de classes é uma estrutura formada por relações básicas de classes, e relações de classes são, sobretudo, relações político-jurídicas que são ampla e profundamente institucionalizadas. Desse modo, como poderia ser consistente conceber uma “estrutura de classes recalcada em âmbitos de ações integrados sistemicamente” (p. 515)? Ou, por outra, conceber uma “anonimização da estrutura de classes” (p. 517)?

As breves observações de Habermas a respeito das classes sociais em *Teoria da Ação Comunicativa*, não esclarecidas minimamente nem aprofundadas sistematicamente, são, pois, não um tratamento adequado da problemática das classes sociais no capitalismo “tardio”, mas apenas hipóteses abreviadamente aventadas, que só lhe permitem contornar essa problemática. Além disso, nem mesmo em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, obra em que ele põe em relevo o caráter fundamental que a sociedade moderna como tal (e não só as formações sociais capitalistas) tem de *sociedade de classes econômicas* e, pois, em que ele assume a tarefa de discernir e analisar tais classes econômicas, realiza Habermas essa tarefa. É certo que *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, de um lado, é obra essencialmente programática e que, de outro, subscreve a tese marxiana de que as classes sociais modernas são basicamente a

¹²⁵ É oportuno lembrar, aliás, as próprias palavras de Habermas (1973, p. 76): “A questão de se e, caso sim, como a estrutura de classes se modificou só pode ser respondida empiricamente, não podendo ser antecipadamente decidida no nível analítico”, quer dizer, no nível da teoria da sociedade.

dos *proprietários privados dos meios de produção* e a dos completamente expropriados desses meios, mas ainda *possuidores de força de trabalho*, força de trabalho que têm, então, de ofertar no mercado de trabalho para sobreviverem. No entanto, nessa mesma obra, não fica claro como Habermas pretende articular tal tese proveniente da crítica marxiana da economia política com a tese geral sua (de Habermas) de que o mundo da vida se estrutura não em torno de duas classes econômicas, mas em torno de três eixos que não apenas são mais abstratos que tais classes, mas também são simbólicos, e não materiais: cultura, sociedade em sentido estrito e personalidade. Nem mesmo em *Teoria da Ação Comunicativa*, obra que é possível apreender como destinada a realizar ou, ao menos, dar uma forma mais acabada ao programa de 1976, a articulação entre classes econômicas e mundo da vida se torna clara – muito mais que isso: o caráter de sociedade de classes econômicas da sociedade moderna é eclipsado quase de todo¹²⁶.

Não obstante, em *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas lança luz sobre aqueles que – assume ele – são os principais papéis sociais que os indivíduos desempenham enquanto atores econômicos: trabalhador e consumidor. Saltam aos olhos aí, porém, duas vastas e significativas omissões. Habermas omite um par de papéis sociais que é inseparável e complementar do par trabalhador/consumidor: o par empregador/fornecedor. Além disso, ele omite o papel social de criadora de crianças, que é encarregado do “trabalho não pago de supervisionar a produção da ‘força de trabalho apropriadamente socializada’ que a família troca por salários”; que, ao longo de todo o desenvolvimento do capitalismo, é “patentemente um papel feminino”; e que, assim, sublinha “a relevância central do gênero para a estrutura institucional do capitalismo [em todos os diferentes períodos de seu desenvolvimento]” (FRASER, 1985, p. 115). Em última análise, “o papel feminino de criadora de crianças conecta as quatro instituições [a família, a economia oficial, a esfera pública e a administração estatal] umas às outras ao supervisionar a construção dos sujeitos masculinizados e feminilizados dos

¹²⁶ N^o *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas chega a negar explicitamente a estruturação da sociedade em classes socioeconômicas, dado que sua “estratégia conceitual rompe com a concepção tradicional, conservada inclusive pela filosofia do sujeito e pela filosofia da práxis, da sociedade como sendo composta de coletividades que, por sua vez, seriam compostas de indivíduos. É só num sentido metafórico que indivíduos e grupos são concebíveis como ‘membros’ de um mundo da vida” (HABERMAS, 1985b, p. 398). Ainda segundo Habermas, o “antagonismo entre classes” pertence ao “modelo da cisão de um macrossujeito” (p. 403) e, assim, atrela-se ao paradigma da filosofia do sujeito, que se torna, em Marx, uma dialética materialista. Além disso, ao negar, n^a *A Nova Obscuridade*, a centralidade do trabalho para o capitalismo “tardio”, Habermas nega que a sociedade de então se estruture em classes socioeconômicas, já que elas basicamente se definem com relação ao processo de produção capitalista e, pois, com relação ao trabalho. Pode-se, então, concluir que a sociedade *de classes socioeconômicas*, na primeira obra acima mencionada, é negada de modo *conceitual e paradigmático*, ao passo que, na última obra acima referida, ela volta a ser negada, mas agora de modo *analítico-empírico*.

quais o preenchimento de *todo e qualquer* papel social no capitalismo [em qualquer de suas fases] precisa” (FRASER, 1985, p. 117). Por enquanto, essas duas omissões só precisam ser registradas.

Importa agora realçar que a abordagem habermasiana dos papéis sociais de trabalhador e consumidor visa, sobretudo, à elucidação do ancoramento da economia capitalista no mundo da vida, precisamente em sua esfera privada, ou na família. Esse ancoramento consiste em que, enquanto a família fornece à economia capitalista força de trabalho (ou: enquanto os indivíduos socializados na família desempenham o papel social de trabalhadores na economia capitalista), essa economia recompensa a família com salários; além disso, enquanto a família é provida de bens e serviços pela economia capitalista, dado que não exerce função produtiva (ou: enquanto os indivíduos, dotados de necessidades que, se definidas, pelo menos em parte, na socialização familiar deles, não são nem podem ser satisfeitas pela família, desempenham o papel social de consumidores na economia capitalista), essa economia é alimentada com uma demanda que viabiliza a realização do capital. Os papéis sociais de trabalhador e consumidor, assim, são abordados por Habermas, acima de tudo, de um ponto de vista funcionalista – aliás, do ponto de vista do subsistema econômico: o que é realçado por Habermas é sua função de acoplamento estrutural do subsistema econômico no mundo da vida. Habermas só não se restringe a tal ponto de vista porque chega a esboçar uma distinção substancial entre ambos os papéis sociais: enquanto o de trabalhador é, sobretudo, um papel social dependente do subsistema econômico e juridicamente engendrado, o de consumidor é, acima de tudo, um papel social dependente do mundo da vida e construído via entendimento mútuo, pois aquilo que o subsistema econômico observa só como “preferências” consiste em necessidades interpretativamente formadas pelos atores sociais na esfera privada (mas também nas esferas públicas cultural e política).

Essa distinção, por seu turno, introduz uma dupla cunha normativa no ancoramento da economia capitalista no mundo da vida, considerando que o papel social de trabalhador não é exclusivamente sistêmico, mas tem um substrato mundano e, assim, uma dimensão normativa, e considerando que o papel social de consumidor é originariamente mundano e, pois, permeado de normatividade. Ainda que Habermas não se proponha a explicitar a dimensão normativa do papel social de trabalhador, ele chega a apontar a existência dessa dimensão ao designar a ele, com termos marxianos, a função de transformar trabalho concreto em trabalho abstrato:

Porém, também a força de trabalho [assim como a demanda gerada por consumidores e a legitimação formada por cidadãos] não é originariamente uma grandeza abstrata. [...] Assim como o trabalho concreto deve ser transformado em trabalho abstrato para

poder ser trocado por um salário, também as orientações para valores de uso devem ser transformadas, até certo ponto, em preferências da procura para poderem ser trocadas por bens de consumo; e também as opiniões publicamente articuladas e as manifestações da vontade coletiva devem ser transformadas, até certo ponto, em lealdade de massa para que possam ser trocadas por direção política (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 475-476).

Se, pois, o papel social de trabalhador, conforme o próprio Habermas, concordando com Marx nesse ponto de modo declarado, não é exclusivamente definido sistemicamente, não se reduz a trabalho abstrato, mas é, antes, cindido e tensionado entre sistema e mundo da vida, entre sua funcionalização em organizações formais e para o capital, por um lado, e sua estruturação em famílias e, portanto, para a autorrealização individual e coletiva, por outro – se tal papel social, de acordo com Habermas, articula-se dessa maneira, ainda subsiste nele, então, uma dimensão normativa¹²⁷. Embora essa dimensão normativa não tenha sido caracterizada explicitamente pelo próprio Habermas, é possível depreender que, especialmente em *Teoria da Ação Comunicativa*, ela só pode caracterizar-se como: (i) socialmente ancorada na esfera privada do mundo da vida; (ii) possuindo como teor normativo específico a autorrealização; (iii) encontrando na dimensão funcional que lhe é a contraparte um bloqueio que lhe é tão prejudicial, que não somente a torna subordinada a essa dimensão funcional, mas também torna sua efetivação reflexiva impossível, a não ser que tal dimensão funcional seja explodida.

A característica (i) é a primeira a depreender. Como a família é uma coletividade que é originariamente formada no mundo da vida, que, além disso, não pode reproduzir-se a não ser no mundo da vida e que, portanto, não pode ser dele desacoplada; e como é na família que os indivíduos se socializam de uma forma apropriada para o preenchimento do papel social de trabalhador; esse papel social não meramente obtém da família um ponto de apoio no mundo da vida, como se fosse forjado inteiramente no sistema e imposto externamente à família. Se assim fosse, as famílias seriam meramente “sucursais” das empresas capitalistas dentro do mundo vida, seriam meramente receptáculos do sistema. As famílias, contudo, não podem ser completamente reduzidas a anexos do sistema. Considerando que as famílias não são só bases do subsistema econômico fora dos limites desse subsistema e dentro dos limites do mundo da

¹²⁷ Habermas, a propósito, interpreta as próprias considerações de Marx acerca do “caráter duplo da mercadoria força de trabalho” como já tendo explicitado a tensão interna do trabalho mercadorizado entre sistema e mundo da vida: “A força de trabalho, de um lado, se consome em *ações concretas* e contextos de cooperação; de outro, é colhida como *realização abstrata* para um processo de trabalho formalmente organizado sob o prisma da valorização. Nessa medida, a força de trabalho vendida pelo produtor é uma categoria na qual os imperativos da integração sistêmica se encontram com os da integração social: enquanto *ação*, ela pertence ao mundo da vida do produtor; já enquanto *realização*, ela pertence ao contexto funcional da empresa capitalista e do sistema econômico como um todo” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 493).

vida, o papel social de trabalhador é também estruturado nas famílias, é também estruturado simbolicamente no mundo da vida e, em razão disso, é também embebido da normatividade imanente às estruturas simbólicas do mundo da vida, especificamente daquela normatividade imanente à estrutura da personalidade. Aqui se perfaz a apreensão da característica (i). E é a partir daqui que se pode apreender a característica (ii). Se o papel social de trabalhador é embebido do teor normativo da estrutura moderna da personalidade, é a autorrealização que o orienta normativamente, já que “as identidades do eu [*Ich-Identitäten*] abstratas” – as quais são o ponto de fuga da tendência da estrutura moderna da personalidade ao aumento da liberdade individual – “remetem a uma autorrealização em projetos de vida autônomos” (HABERMAS, 1985b, p. 400).

Habermas, no entanto, mostra-se desiludido com uma autorrealização via trabalho não só na sociedade capitalista, mas também mesmo numa sociedade moderna não capitalista¹²⁸. É dessa desilusão que se pode apreender a característica (iii). Em primeiro lugar, Habermas, em relação à possibilidade de os indivíduos se autorrealizarem no exercício do papel social de trabalhador na sociedade capitalista, é um cioso herdeiro de Marx: assim como Marx, ele julga aquela possibilidade como nula. Porém, Marx mantinha, *indireta e, não obstante, firmemente*, essa possibilidade sob o capitalismo, mantinha-a num nível mais elevado e amplo do modo de produção de mercadorias, o nível do *desenvolvimento crescente das forças de produção*: seria esse desenvolvimento, impulsionado pela própria economia capitalista, que poria em xeque as relações de produção vigorantes e preencheria as condições objetivas necessárias para a classe trabalhadora, mediante sua *auto-organização como classe explorada e revolucionária na luta de classes*, abolir a dominação socioeconômica, em particular, da classe capitalista e, em geral, de classe. Revolucionadas as relações de produção capitalistas, as derradeiras da “pré-história”, e abolida toda dominação socioeconômica classista, o novo modo de produção não só seria, de acordo com Marx, propício ao desenvolvimento irrestrito das forças de produção, mas também seria propício à autorrealização via trabalho; isto é, seriam superadas tanto a exploração como

¹²⁸ Nas palavras de Heiner Ganßmann: “Pode-se considerar como o motivo fundamental de seus esforços multidisciplinares a tentativa de determinar o lugar social da razão prática como força emancipatória, transformadora da sociedade, justamente para além do trabalho. Da investigação sócio-histórica da esfera pública burguesa à análise pragmático-formal dos atos de fala, o que está em questão para Habermas é sempre identificar a razão como propriedade emergente da linguagem, ou da comunicação”. Assim, Habermas conceitua o trabalho como situado aquém da racionalidade comunicativa e, por isso, como privado de potencial emancipatório: “O trabalho, domínio da racionalidade com respeito a fins, não podia prover à razão emancipatória o fundamento necessário”; logo “a emancipação social não mais está incorporada no processo e no progresso da dominação da natureza, que se tornaram ambivalentes” (GANßMANN, 1990, p. 227-229).

a coisificação dos trabalhadores, tanto a heteronomia como a alienação do trabalho. Habermas não mais mantém, no entanto, qualquer possibilidade de autorrealização via trabalho. Para ele, o papel social de trabalhador, não só sob o capitalismo, mas conceitualmente, é um papel social *moldado sempre predominantemente por coerções sistêmicas*, as da automanutenção material de grupos sociais. Assim, a racionalidade funcionalista detém, nesse papel social, a primazia e coloca em segundo plano a operação sempre só residual da racionalidade comunicativa, o que implica que o papel social de trabalhador seria *sempre impregnado, nalgum grau considerável, de heteronomia e alienação*, as quais nele jamais poderiam ser comunicativamente dissolvidas de todo.

O papel social de consumidor, por sua vez, apresenta uma dimensão normativa que diz respeito à formação e à satisfação das necessidades individuais e coletivas. Ela, pois, pode ser caracterizada de modo análogo à dimensão normativa do papel social de trabalhador, ou seja, como: (i) socialmente ancorada na esfera privada do mundo da vida; (ii) possuindo como teor normativo próprio a autorrealização individual e coletiva; (iii) encontrando na dimensão funcional que lhe é a contraparte, quer dizer, nas “preferências” impulsionadoras da demanda de mercadorias nos mercados de consumo, um bloqueio que a subordina sistematicamente à realização do capital, distorce-a simbolicamente e até a inviabiliza.

Por último, quanto ao ancoramento *normativo e institucional* da economia capitalista no mundo da vida, Habermas é bastante claro. Não basta que sejam criadas normas jurídicas que garantam a propriedade privada, a contratação, a herança, a iniciativa empresarial, o trabalho assalariado, a moeda circulante; é necessário também que tais normas jurídicas sejam sistematizadas sob a forma de complexos normativos, tais como o direito civil, o direito empresarial, o direito trabalhista, o direito bancário; e é necessário, ainda, que aquelas normas jurídicas e estes complexos normativos – o chamado direito privado – sejam aplicados de maneira segura (e até padronizada, se possível), coercitiva e organizada, o que requer um poder judiciário, uma burocracia executiva e uma força militar, ou seja, um Estado de direito, burocrático e dotado do monopólio da “violência legítima”¹²⁹.

¹²⁹ A esse respeito, é bastante eloquente a exposição panorâmica que Habermas (1973, p. 77-79) faz dos quatro diferentes tipos de funções exercidas pelo Estado em favor da economia capitalista: funções constituidoras, complementadoras, substituidoras e compensadoras. Tais funções são reguladas juridicamente, de modo que, juntamente com elas, se desenvolve um enorme conglomerado de normas e instituições político-jurídicas.

Sobre (b). Ao apresentar os papéis sociais de trabalhador e consumidor como pontos de conexão do subsistema econômico com a esfera privada do mundo da vida – e ao conceber, então, as “economias domésticas privadas” como “o portão de entrada para as crises revolvidas do sistema para o mundo da vida” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 564) –, Habermas, assim, compreende explicitamente a economia capitalista como sendo indissociável da satisfação das necessidades dos indivíduos e grupos sociais. Aliás, ele não a poderia compreender de maneira diferente porque ela (juntamente com a administração pública) é encarregada da “manutenção do substrato material do mundo da vida” (p. 209): essa manutenção se realiza economicamente através da produção e da distribuição de valores de uso capitalistamente encapsulados na forma mercadoria (bem como se realiza administrativamente através da adequação e da execução de finalidades coletivas revestidas da forma lei). Ocorre que os valores de uso se determinam não sistemicamente, mas no mundo da vida: eles não são meras funções do subsistema econômico, mas dependem precipuamente de processos de aprendizagem de vários tipos através dos quais as necessidades dos indivíduos e grupos sociais podem ser definidas e interpretadas, bem como as propriedades úteis das coisas podem ser descobertas e aproveitadas, e tais coisas podem ser elaboradas e repartidas¹³⁰.

É que os valores de uso, por um lado, só são o que são em razão de poderem satisfazer necessidades de indivíduos e grupos sociais: essas necessidades, no entanto, não são dadas de maneira meramente objetiva, natural, senão que mesmo as necessidades existencialmente mais elementares e urgentes são definidas e interpretadas de modos diferentes ao longo da história, além do que necessidades inauditas ou anteriormente consideradas como supérfluas podem vir a ser articuladas e compreendidas como não negligenciáveis ou até imprescindíveis. Por outro lado, os valores de uso são inseparáveis dos objetos naturais: que este ou aquele objeto natural possa satisfazer necessidades de indivíduos e grupos sociais, entretanto, é algo que só pode ser captado e verificado no decurso incessante das tentativas defectíveis de lidar pragmaticamente com a natureza externa, bem como das tentativas reflexivas de superar as tentativas malogradas e aprimorar as tentativas exitosas; assim, a detecção e a obtenção de valores de uso dependem, de modo constitutivo, de processos de aprendizagem teórico-empírica, mas não só deles, senão

¹³⁰ Marx já o havia enfatizado: “A mercadoria é, acima de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. [...] Cada uma dessas coisas é um conjunto de muitas propriedades e pode, por isso, ser útil sob diversos aspectos. Descobrir esses diversos aspectos e, portanto, as múltiplas formas de uso das coisas é um ato histórico. [...] A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. [...] Os valores de uso formam o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social dela” (MARX, 2014, p. 113-114).

que também de processos de aprendizagem prático-moral, dado que as tentativas reflexivas de assegurar as tentativas diretas de garantir a subsistência e o autodesenvolvimento de indivíduos e grupos sociais na lida com a natureza não são efetuadas por indivíduos não socializados, mas no interior de determinada ordem social politicamente organizada¹³¹. Por um terceiro lado, os valores de uso que já foram descobertos e uma vez aproveitados só podem ser apropriados (não de maneira casual, mas) de forma sistemática, caso os objetos naturais aos quais eles se atrelam passem a ser elaborados e repartidos num permanente e metódico processo social de produção e distribuição de valores de uso. Isso, por sua vez, requer que sejam organizadas e estabelecidas relações de produção, bem como que sejam desenvolvidas e implementadas forças de produção – e tanto relações de produção como forças de produção são socialmente criadas, de modo que elas e, por conseguinte, a elaboração e a repartição de valores de uso dependem inerentemente de processos de aprendizagem prático-morais e teórico-empíricos. Processos de aprendizagem, no entanto, só podem ocorrer no interior de um mundo da vida¹³².

Sob a economia capitalista, porém, Habermas sustenta que os valores de uso só podem ser satisfeitos através de uma democracia radical, isto é, através de uma esfera pública política autônoma e ativa. É que, para Habermas (2015a [1985b], p. 359), é infactível que “um sistema econômico diferenciado possa reconfigurar-se por dentro, de acordo com receitas simples da autogestão dos trabalhadores”. Assim, o que é necessário é “saber como, em esferas públicas autônomas, as capacidades de auto-organização podem desdobrar-se a tal ponto que os processos de formação da vontade orientados para fins, próprios de um mundo da vida orientado para valores de uso, possam manter em xeque os imperativos sistêmicos do sistema econômico e do aparelho estatal”. Como a economia capitalista não é, ela mesma, orientada precipuamente para a satisfação de valores de uso, mas para a autovalorização do capital, torna-se necessário regulá-la democraticamente a fim de que a autovalorização do capital não se realize à custa da

¹³¹ A relação entre moralidade e necessidades, aliás, não é, de modo algum, negligenciada por Habermas. Ele, de fato, salienta que a ética do discurso “considera o cômputo das consequências e, acima de tudo, a interpretação das necessidades como componentes essenciais da argumentação moral” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 585). Enquanto o cômputo das consequências reside no “âmbito de validade do cognitivo”, a interpretação de necessidades pertence ao “âmbito de validade do expressivo” (p. 586). Desse modo, “ideias materialistas podem encontrar acesso [à argumentação moral], sem prejudicar a autonomia do moral”.

¹³² O amplo, diversificado, profundo e indispensável emprego que Habermas faz da teoria da aprendizagem pode ser encontrado em Habermas (2020a), Habermas (2019a), Habermas (2019b), Habermas (2016d [1976]), Habermas (2014a [1968]), Habermas (2003a [1999]), Habermas (1982a [1981a]), Habermas (1982b [1981b]). O parágrafo do corpo principal do texto ao qual se refere esta nota, aliás, constitui uma tentativa de aplicar o emprego habermasiano da teoria da aprendizagem para a clarificação dos valores de uso como dependentes fundamentalmente do mundo da vida.

satisfação de valores de uso. Somente através do direito democraticamente criado, o mundo da vida, pois, poderia assegurar que o subsistema econômico funcionasse não meramente para a promoção da acumulação privada de capital, mas, se não priorizasse, ao menos promovesse o preenchimento das necessidades dos indivíduos e grupos sociais¹³³.

Sobre (c). Como a economia capitalista se ancora no mundo da vida através de papéis, normas e instituições sociais e através das necessidades de indivíduos e grupos sociais, podem surgir no mundo da vida problemas graves gerados pela economia capitalista. As necessidades de indivíduos e grupos sociais podem deixar de ser absolutamente satisfeitas; ou podem apenas ser satisfeitas de modo bastante instável, precário, ou a preço de sobrecarregamentos físicos e psíquicos; ou, ainda, podem ter sua definição e sua interpretação no mundo da vida distorcidas. Já os papéis sociais de trabalhador e consumidor podem mostrar-se opressivos, impeditivos de uma autêntica autorrealização individual; assim como as normas e as instituições sociais pelas quais os mercados de trabalho e de consumo, em particular, e a economia de mercado, em geral, são regulados podem mostrar-se falhas na proteção de indivíduos e grupos sociais, quer dizer, na assegurar de sua subsistência e seu autodesenvolvimento, bem como podem impor-lhes desigualdades econômicas injustificáveis, dependências políticas sujeitadoras, posições sociais subalternas, riscos técnicos e ambientais incompensáveis e sofrimentos evitáveis.

De um lado, portanto, a economia capitalista pode causar no mundo da vida efeitos colaterais materiais, tais como: privações materiais ocasionadas pelos obstáculos estruturais ao acesso seguro e durável a uma renda possibilitadora da subsistência e do autodesenvolvimento de todo indivíduo; escassez de tempo para o desdobramento individual e coletivo de ligações e capacidades interacionais, tradições e autocompreensões éticas, discernimentos e sensibilidades morais e expressões e habilidades estéticas nas esferas privadas, bem como escassez de tempo para a participação individual e coletiva nas esferas públicas; exposição a riscos e perigos para o corpo e o psiquismo. De outro lado, a economia capitalista pode causar no mundo da vida “efeitos colaterais patológicos” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 449).

¹³³ Habermas (2015a [1985b], p. 360) chega a aventar que “uma abolição sucessiva do mercado de trabalho capitalista” é uma condição *sine qua non* da domesticação democrática do sistema. Noutras palavras, para que a esfera pública política possa estruturar-se e funcionar de modo autônomo e ativo, é indispensável “realizar um desacoplamento entre o emprego, de um lado, e a renda e a segurança social, de outro, abolindo o fetichismo do mercado de trabalho” (p. 357).

4.6. DA CRISE DE LEGITIMAÇÃO À COLONIZAÇÃO SISTÊMICA DO MUNDO DA VIDA

O ápice da crítica do capitalismo elaborada por Habermas principalmente nas décadas de 1970 e 1980 consiste em: (a) sua nova teoria das tendências de crise da sociedade capitalista “tardia”; (b) sua reformulação do conceito de reificação. Do ponto de vista teórico, com aquela teoria, ele se distancia vastamente do Marx maduro e dos teóricos marxistas que, recorrendo ao Marx maduro, permaneceram tentando elaborar as tendências de crise próprias do capitalismo “tardio” principalmente com conceitos e explicações de uma economia política marxista (tais como Ernest Mandel lá e Francisco de Oliveira cá¹³⁴). Similarmente, ao retomar o conceito de reificação, ele se distancia vastamente do jovem Lukács, o primeiro a trabalhar aquele conceito, quer dizer, abandona inteiramente a carga econômica original do conceito de reificação¹³⁵. Já do ponto de vista prático, é com seu modelo das tendências de crise específicas do capitalismo “tardio” e sua transformação do conceito de reificação que Habermas dá plenas consequências teóricas a seu diagnóstico do “fim da sociedade do trabalho”: agora, desaparecem plenamente as bases teóricas para uma análise de classes – como se tivessem desaparecido plenamente, em primeiro lugar, não só a gravidade e a ebulição do conflito entre classes, mas o conflito mesmo e as próprias classes¹³⁶.

¹³⁴ Para empregar as palavras precisas de Perry Anderson (2019, p. 123), *O Capitalismo Tardio*, de Ernest Mandel, obra publicada pela primeira vez na Alemanha e em alemão, em 1972, é, nem mais nem menos, a “primeira análise teórica do desenvolvimento global do modo de produção capitalista desde a Segunda Guerra Mundial, concebida dentro do referencial das categorias clássicas do marxismo”: ver Mandel (1976). Chico de Oliveira, por sua vez, escreveu alguns breves ensaios que representaram tentativas de delinear uma economia política marxista atualizada e inovadora, capaz de dar conta dos novos desenvolvimentos econômicos e políticos do sistema capitalista mundial após 1945. Ver, por exemplo, Oliveira (1988) e Oliveira (1993). É necessário notar, entretanto, que os ensaios de Oliveira são tentativas de bem menos fôlego discursivo que a obra de Mandel; em compensação, aqueles são bem menos historicamente enrijecidos que esta: nas palavras certas de Anderson (2019, p. 125), a “preservação das doutrinas clássicas tornou-se mais importante que o desenvolvimento delas” na tentativa de explicação marxista do capitalismo “tardio” feita pelo trotskista belga.

¹³⁵ Para uma apresentação e uma crítica da formulação lukácsiana do conceito de reificação como centrada na economia capitalista, no fetichismo da mercadoria, ver Honneth (2018, p. 31-60).

¹³⁶ É exatamente desse modo que Hauke Brunkhorst interpreta o Habermas dos anos 1970 e 1980, sugerindo que ele se aliara a Marcuse na hipótese diagnóstica de uma unidimensionalização (ou nivelamento) das próprias classes econômicas: “Na notável formulação de Marcuse n’*O Homem Unidimensional*, o Estado de bem-estar social não apenas dilui todas as classes sociais numa massa atomizada de felizes consumidores-escravos, não obstante as enormes diferenças de distribuição. Ele também dirige a demanda racional por soluções políticas dos problemas resultantes do crescimento capitalista, soluções que, sem a participação ativa dos cidadãos, ultrapassam a capacidade do Estado administrativo” (BRUNKHORST, 2008, p. 326).

Entretanto, é cogitável que Habermas tenha substituído a chave teórica das classes socioeconômicas pela das formas de vida. É que ele concebeu expressamente as “sociedades pós-tradicionais” como sociedades “nas quais não se pode mais pressupor uma homogeneidade de convicções de fundo e nas quais o suposto interesse

Sobre (a). A abordagem habermasiana das tendências de crise no capitalismo “tardio” parte de certa consideração do caráter mundialmente problemático do crescimento econômico impulsionado naquele período:

Os rápidos processos de crescimento das sociedades capitalistas avançadas confrontaram o sistema da sociedade mundial com problemas que não podem ser compreendidos como fenômenos de crise específicos do sistema, apesar de que as possibilidades de tratamento de crises são sujeitas a restrições específicas do sistema. Penso aqui na perturbação do equilíbrio ecológico, na violação das exigências de consistência do sistema da personalidade (alienação), bem como no explosivo agravamento das relações internacionais (HABERMAS, 1973, p. 61).

Esses seriam os “problemas decorrentes [*Folgeprobleme*] do crescimento capitalista tardio”. Salta aos olhos justamente que eles são problemas que *decorrem*, resultam, provêm desse tipo de crescimento econômico e não são, assim, problemas *inerentemente embutidos* nele, ou dele constitutivos. Além disso, desponta aí uma *diferenciação entre externo e interno* que é própria da teoria dos sistemas e que é frisada pelo uso copioso do léxico conceitual dessa teoria: “Com a complexidade crescente, o sistema da sociedade mundial avança tanto seus limites para dentro de seus entornos que esbarra nas bordas da capacidade das naturezas externa e interna” – assim prossegue a passagem acima. Aliás, justamente essa diferenciação entre fora e dentro, entorno e sistema, subjaz ao conceito de patologia social sustentado por Habermas oito anos mais tarde, em *Teoria da Ação Comunicativa*: socialmente patológico não é o sistema enquanto tal, mas o avanço dos limites do sistema para dentro do mundo da vida, um avanço *colonizador* porque é provocado pelo aumento da própria complexidade intrassistêmica e porque tenta desdiferenciar o mundo da vida do sistema, sendo que tal transgressão de limites só se cumpre como interferência deturpadora no mundo da vida. Da perspectiva da filosofia social, a mesma semântica binária que secciona a sociedade em interior e exterior será, doze anos depois, n’*O Discurso Filosófico da Modernidade*, defendida, sobretudo, negativamente: com uma recusa da categoria de totalidade, quer seja ela concebida como firme e homogênea, ainda que dinâmica e desdobrada em momentos parciais, quer seja ela concebida como virulentamente identificadora, ainda que microscopicamente sulcada pelo não idêntico. Habermas se contrapõe, não obstante, à solução “pós-modernista”, que também recusa a categoria de totalidade, mas, diferentemente dele, faz essa recusa dilatar-se tanto que acaba

comum de classe deu lugar a um pluralismo intransparente de formas de vida que competem em igualdade de direitos” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 69). Nessa passagem, ao rechaçar a análise de classes, Habermas parece bem mais próximo do diagnóstico liberal do pluralismo ético de John Rawls que do diagnóstico marxista da unidimensionalidade social de Marcuse.

tornando-a numa recusa da própria racionalidade e numa obliteração dos aspectos estruturais da sociedade moderna (principalmente, de sua estruturação institucional). Trombando não só com as dialéticas modernas da totalidade, de Hegel a Adorno, mas também com os vários pós-modernismos, de Nietzsche a Derrida, Habermas encontra um duplo apoio nas categorias de mundo da vida e sistema, que lhe permitem desgarrar-se daquelas dialéticas sem desgarrar-se nestes pós-modernismos.

Retrocedendo dos possíveis prolongamentos intelectuais das passagens acima para elas mesmas: a crítica do capitalismo nelas delineada é uma crítica de consequências problemáticas da economia capitalista para seus entornos, consequências, portanto, externas a essa economia. É claro que tal tipo de crítica é indispensável, mas é no mínimo duvidoso que ela dispense um tipo outro de crítica, a saber, uma crítica dos problemas internos à economia capitalista. Ocorre que Habermas acaba fixando-se no externo e soltando o interno quando se trata dos problemas relacionados à economia capitalista. A consequência disso é que essa economia é objetivada, e é precisamente a categoria de sistema que permite a Habermas elaborar tal objetivação: aquela economia, solta, cai na rede conceitual da teoria dos sistemas.

No entanto, Habermas propõe-se a ir muito além da crítica dos problemas decorrentes do crescimento capitalista tardio: propõe-se a investigar as “*tendências de crise específicas do sistema*”. De acordo com ele, eram, então, possíveis quatro dessas tendências: duas eram de origem sistêmica, meramente objetiva, a saber, as tendências à crise econômica e à crise de racionalidade política; enquanto as outras duas eram desintegradoras da identidade coletiva, geradas intersubjetivamente, a saber, as tendências à crise de legitimação política e à crise de motivação sociocultural (HABERMAS, 1973, p. 66-67). A tendência à crise econômica só poderia, segundo Habermas, ser conceituada e explicada com o auxílio da crítica marxista da economia política. Em todo caso, ele repara que a crise econômica já não podia converter-se numa crise da identidade coletiva e, pois, ser intersubjetivamente experienciada, como ocorria no capitalismo liberal e concorrencial. Mais: ele considera que a crise econômica havia sido substituída pela crise de racionalidade política: “Só se pode falar de uma crise de racionalidade em sentido estrito se ela entra no lugar da crise econômica. Nesse caso, a lógica dos problemas de realização do capital não meramente se reflete noutra *medium* de controle, no *medium* do poder legítimo; antes, a própria lógica da crise se altera quando os contraditórios imperativos de controle são deslocados da circulação de mercadorias para o sistema administrativo” (p. 69). Além disso, quando a crise econômica é substituída pela crise de racionalidade política, entram

em cena também, estreitamente relacionadas a ela, as tendências à crise de legitimação política e à crise de motivação sociocultural:

Um déficit de racionalidade da administração pública significa que o aparato estatal não pode proporcionar ao sistema econômico, sob as condições dadas, suficientes incrementos de controle; um déficit de legitimação significa que não é possível, por meios administrativos, manter ou produzir, na medida necessária, estruturas normativas eficazes no que diz respeito à legitimação. No curso do desenvolvimento capitalista, o sistema político avançou seus limites não só para dentro do sistema econômico, mas também para dentro do sistema sociocultural. Quando a racionalidade organizacional se alastra, as tradições culturais são minadas e enfraquecidas (HABERMAS, 1973, p. 70).

Habermas adota, dessa maneira, uma hipótese extremamente significativa, repleta de consequências teóricas: a hipótese de que, no capitalismo “tardio”, as contradições funcionais básicas, constitutivamente entranhadas, da reprodução material da sociedade capitalista foram deslocadas do subsistema da economia capitalista para o subsistema da administração pública do Estado intervencionista; além disso, esse deslocamento não se limita a replicar ou prolongar no subsistema administrativo a lógica de crise do subsistema econômico, senão que implica a emergência e o primado de uma lógica outra, nova, de crise que, não econômica, é específica do subsistema administrativo. Para sustentar essa hipótese, Habermas rejeita duas “propostas de esclarecimento” marxista da tendência à crise econômica no capitalismo “tardio”: primeiro, a proposta marxista ortodoxa de que o aparelho estatal seria só “órgão executor, desenvolvido de modo natural, da lei do valor” e, pois, seria um momento parcial do movimento abrangente do capital e estaria completamente submetido à lei do valor, de maneira que a tendência à crise econômica continuaria sendo a principal tendência de crise no capitalismo “tardio”; segundo, a proposta marxista revisionista de que o aparelho estatal seria o “agente planejador do ‘capital monopolista’ unido” (HABERMAS, 1973, p. 73). A objeção geral que Habermas ergue contra a primeira proposta é que ela procede a uma “absolutização da estratégia conceitual da teoria do valor”, ou seja, torna a teoria marxiana do valor-trabalho independente da análise empírica; assim, a primeira proposta consegue subtrair “a teoria [marxiana] das crises econômicas a uma possível verificação empírica” (p. 76). Para Habermas, contudo, a constelação empiricamente prevalente sofreu uma modificação profunda que tornou a lei do valor (e a teoria marxiana do valor-trabalho em geral) impertinente: “A lei do valor só pôde expressar o duplice caráter dos processos de troca (como processos de controle e de exploração) no capitalismo liberal, dado que só o capitalismo liberal preencheu aproximadamente a condição de um exercício apolítico da dominação de classe”. Já no capitalismo “tardio”, a dominação de classe se torna mediada

politicamente; o próprio movimento do capital, deixando de ser meramente econômico, torna-se “uma resultante das forças propulsoras econômicas, as quais permanecem efetivas, e de um contraposto controle político que expressa um *deslocamento das relações de produções*” (p. 77). Já quanto à segunda proposta (revisionista), Habermas adota duas objeções. A primeira é a de que a assunção de que o Estado seria capaz de planejar o ciclo econômico inteiro não pode ser empiricamente verificada; ademais, tal assunção desconsidera “os limites do planejamento administrativo no capitalismo tardio” (p. 86). A segunda objeção é que também a assunção de que o Estado funcionaria como um agente do capital monopolista não pode ser empiricamente respaldada; ademais, ela “não consegue explicar suficientemente as conexões funcionais entre os sistemas econômico e administrativo” (p. 86-87), pois ela, subestimando o sentido obstinado do funcionamento próprio desses sistemas, superestima a capacidade de ação e a influência de elites poderosas.

Descartando a implausibilidade das duas propostas marxistas de esclarecimento da tendência à crise econômica no capitalismo “tardio”, Habermas pode, então, defender que mais plausível é considerar que tal tendência de crise cede lugar à tendência à crise de racionalidade administrativa¹³⁷: “O ciclo de crises [econômicas], dispersado ao longo do tempo e amenizado em suas consequências sociais, é substituído pela inflação e uma perdurável crise das finanças públicas”. O sucesso dessa substituição, contudo, depende de uma dúplice condição empírica: depende de que o capital aplicado no trabalho reflexivo de técnicos e cientistas, de fato, obtenha e mantenha “um aumento da produtividade do trabalho”; bem como depende de que o aumento da produtividade “seja suficiente para assegurar lealdade de massa e, ao mesmo tempo, manter o processo de acumulação em movimento” (HABERMAS, 1973, p. 88). Caso a administração pública, contudo, não consiga auxiliar o capital a atingir aumentos sucessivos da produtividade do trabalho ou não consiga promover o processo de acumulação, pode, então, eclodir uma crise de racionalidade administrativa. E, caso a administração pública não angarie lealdade de massa a uma distribuição da crescente riqueza social que é estruturalmente subordinada ao imperativo capitalista geral de aumento da taxa de lucro, pode, então, eclodir uma crise de legitimação

¹³⁷ É imprescindível perceber claramente que a mudança de ênfase, em Habermas, das crises econômicas para as crises de racionalidade administrativa baseia-se na consideração de que o marxismo não oferecia, então (no começo da década de 1970), qualquer esclarecimento plausível das crises econômicas. Essa consideração basilar, no entanto, será, quarenta anos mais tarde, totalmente abalada pelo surgimento de um esclarecimento marxista novo das crises econômicas do capitalismo “tardio” cuja plausibilidade o próprio Habermas reconhecerá expressamente. Em 2013, Wolfgang Streeck apresentará uma inovadora teorização marxista das crises econômicas que, operando no capitalismo “tardio”, desenvolveram-se até o capitalismo neoliberal, sob o qual elas ganharam formas novas e se manifestaram arrasadoramente em 2008-2009: ver Streeck (2018).

política. Nesse caso, a administração pública pode mesmo intervir no mundo da vida para tentar garantir que indivíduos e grupos sociais permaneçam motivados para uma aceitação adaptativa do princípio de organização da sociedade capitalista “tardia”; sua interferência burocratizadora nos processos comunicativos da vida cotidiana, junto com a crescente invasão da vida cotidiana pela expansão irrestrita do capital, alimenta, não obstante, uma tendência à crise de motivação sociocultural, já que os estoques culturais não podem ser controlados administrativamente nem monetariamente sem que os indivíduos e os grupos sociais experimentem conscientemente os efeitos colaterais culturais, muito menos podem ser reproduzidos por meios administrativos ou montantes monetários. Uma crise de motivação ocorre, então, “quando o sistema sociocultural se altera de modo tal, que seu *output* para o Estado e para o sistema do trabalho social se torna disfuncional”; acima de tudo, quando o mundo da vida deixa de prover ao Estado o “privatismo cívico” e deixa de fornecer ao mundo do trabalho o “privatismo familiar-profissional” (p. 106).

Sobre (b). Tal modelo das tendências de crise do capitalismo “tardio”, elaborado por Habermas em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, permanece, até certa medida, em *Teoria da Ação Comunicativa*, principalmente no que diz respeito à neutralização político-burocrática (que seria, pelo menos, temporária) das crises econômicas. Sucede que, na obra de 1981, apesar de manter a hipótese central de que as novas funções assumidas pelo Estado em proveito da economia capitalista, a saber, as funções de substituição e complementação, teriam sido exercidas de modo suficientemente exitoso para desativar (ao menos temporariamente) as crises econômicas, Habermas põe em segundo plano as tendências à crise de legitimação política e à crise de motivação sociocultural – e passa a pôr em primeiro plano o conceito de patologia social. Tal conceito passa a ocupar o mesmo espaço conceitual antes ocupado pelas duas tendências à crise de identidade coletiva. Mas, em vez de significar tendências de crise, o conceito de patologia social significa distorções do mundo da vida pelo sistema da economia capitalista e da política burocrática. Ao introduzir o conceito de patologia social, Habermas concebe, portanto, uma “*substituição de crises de controle por patologias do mundo da vida*”, quer dizer, uma substituição de crises econômicas e crises de racionalidade política por uma “*reificação de relações comunicativas*” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 566).

Habermas se esforça, então, por discernir claramente entre patologias sociais e crises sociais: “As perturbações da reprodução material do mundo da vida assumem, nas sociedades modernizadas, a forma de persistentes desequilíbrios sistêmicos, os quais ou surtem, de modo

imediate, como *crises*; ou provocam *patologias* no mundo da vida”. Segundo Habermas, pois, uma crise social ocorre como a repercussão intersubjetiva imediata de renitentes desequilíbrios sistêmicos; mas uma crise social só ocorre quando insistentes disfuncionalidades sistêmicas se imprimem imediatamente nas experiências cotidianas linguisticamente articuláveis dos grupos sociais por elas afetados; várias instabilidades sistêmicas podem ocorrer sem que sejam, porém, experimentadas intersubjetivamente como críticas, ou ameaçadoras, para a identidade coletiva; além disso, mesmo as desestabilizações sistêmicas que arruinam a base material da reprodução da identidade coletiva podem, não obstante, não ser compreendidas coletivamente como crises, uma vez que elas podem ser mediadas distorcivamente por patologias sociais. Como se geram, no entanto, as tendências de crise específicas da sociedade capitalista “tardia”? Estruturalmente determinadas, quer dizer, radicadas no princípio de organização de tal sociedade, as tendências de crise que o capitalismo “tardio” insanável e continuamente carrega advêm das “interrupções endógenas do processo de acumulação”: advêm das interrupções da dinâmica da produção de lucro ocasionadas não por ingerências atabalhoadas de uma administração estatal hipertrofiada; nem por uma excessiva imposição de demandas sociais por valores de uso a uma economia de mercado que só pode gerar crescimento econômico e, então, pingar gotas de prosperidade sobre os menos favorecidos ao preço da abstração imediata e sistemática dos valores de uso; nem por contingências internacionais ou naturais. As interrupções do processo de acumulação provêm, antes, dos “paradoxos da racionalidade da troca”. Esses paradoxos da racionalidade mercantil, por seu turno, residem em que “as orientações racionais da ação entram em contradição consigo mesmas através de seus efeitos sistêmicos não intencionados” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 565). Portanto, a dinâmica fundamentalmente *concorrencial* (competição generalizada entre indivíduos, empresas e economias nacionais, ainda que relativamente mitigada por oligopólios, um considerável setor público e regulações estatais), a racionalidade *estratégica* (que perpassa toda a dinâmica concorrencial da produção de lucro) e a integração *sistêmica* (que urde a ordem da economia de mercado basicamente através do *medium* monetário) embutem profundamente na economia capitalista de mercado uma propensão objetiva perene à autodesestabilização.

Porém, Habermas (1982b [1981b], p. 565-566) frisa que os “*desequilíbrios sistêmicos* só surtem como *crises* quando os desempenhos da economia e do Estado ficam manifestamente abaixo de um nível estabelecido de pretensões e prejudicam a reprodução simbólica do mundo da vida, ao mesmo tempo que provocam nele conflitos e reações de resistência. Isso impacta o mundo da vida como componente da sociedade de modo imediato”. A despeito de constituírem

produtos de uma economia de mercado fundamentalmente não vinculada por valores e normas compartilhadas, mas só por interesses autocentrados e em disputa, crises apenas se constituem como tais quando impõem às ordens institucionais pretensamente legítimas do mundo da vida (ou seja, ao direito e à política) perdas de legitimação, perdas de motivação e/ou (o mais grave) anomias. As perdas de legitimação advêm da difusão cultural de um desacreditar da eficiência, do bem e/ou da justiça das instituições político-jurídicas; as perdas de motivação são rejeições coletivas das bases valorativas do princípio de organização da sociedade; e anomias equivalem a faltas de coordenação das ações e de estabilização das expectativas normativas, faltas que são ocasionadas por conflitos acirrados em extremo, dissensos aprofundados e, porém, reprimidos e/ou desentendimentos gravíssimos longamente silenciados. Para que desequilíbrios sistêmicos sejam, de fato, intersubjetivamente experimentados como crises, é necessário que o direito e a política sofram perdas de legitimação, perdas de motivação e/ou anomias, pois é precisamente no direito e na política que se encontra estabelecido o nível de pretensões sociais que deixa de ser satisfeito por força de desequilíbrios sistêmicos. Por exemplo, uma crise pode surgir quando desequilíbrios sistêmicos impedem longamente a realização dos direitos básicos efetivamente constitucionalizados a condições de vida técnica, social e ecologicamente asseguradas – tendo em conta que tais direitos corporificam um conjunto pública e existencialmente importante de pretensões sociais prometidas, por assim dizer, pelo capitalismo “tardio”.

Patologias, por sua vez, equivalem a intercepções de crises mediante a distorção dos recursos da reprodução simbólica do mundo da vida: a fim de que crises sejam evitadas, ocorre uma deformação dos recursos da reprodução cultural, da solidariedade social e da socialização (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 566). Para que crises sejam evitadas, é necessário, acima de tudo, impedir a produção de estados anômicos, bem como é necessário assegurar legitimações e motivações propícias à economia capitalista, o que só pode ocorrer “à custa e pela exploração dos demais recursos” da reprodução simbólica do mundo da vida, a saber, reprodução cultural e socialização. Somente mediante uma reprodução cultural e uma socialização deformadas por sua monetarização e sua burocratização, os persistentes desequilíbrios sistêmicos da economia capitalista podem não ser experimentados, compreendidos, problematizados e resolvidos pelos grupos sociais atingidos como crises. Assim, “no lugar de fenômenos anômicos (e no lugar das perdas de legitimação e de motivação que inibem a eclosão da anomia), surgem fenômenos de alienação e de esgarçamento das identidades coletivas”.

Patologias são, pois, o resultado da transfiguração de crises em deformações culturais e deformações pessoais, em reificações de saberes teóricos, práticos e estéticos e reificações de identidades pessoais e coletivas, a fim de que os elementos concretos da sociedade em sentido estrito (normas, instituições e procedimentos) que são necessários à asseguarção da legitimação e da motivação favoráveis à economia capitalista sejam assegurados. Se as patologias são, pois, o lugar-tenente, por assim dizer, das crises, como elas são geradas? Habermas (1982b [1981b], p. 566-567) explica que o que gera patologias é a colonização sistêmica do mundo da vida, isto é, “a monetarização e burocratização dos âmbitos de ação de empregados e consumidores, de cidadãos do Estado e clientes de burocracias estatais”. Patologias são geradas pela substituição da linguagem pelo dinheiro e/ou pelo poder como mediação da interação. Desse modo, a ação comunicativa é substituída pela ação estratégica; a orientação para o entendimento mútuo, pelo objetivo da influenciação; e as pretensões de validade, pela pretensão de poder.

4.7 UM NOVO DIAGNÓSTICO: A CONSTELAÇÃO PÓS-NACIONAL

Em 1985, Habermas aborda o neoliberalismo sob a rubrica “neoconservadorismo”, ou seja, aborda o neoliberalismo dando ênfase a sua notória dimensão cultural. Para Habermas, é certo que os intelectuais neoconservadores não são um fenômeno de massa, quer dizer, não são porta-vozes do novo populismo de direita nem exercem uma decisiva influência eleitoral. Não obstante, não se pode subestimar sua ajuda para aplinar “o caminho de Ronald Reagan até a presidência”; e eles desempenham uma expressiva influência “na bolsa de valores intelectual” (HABERMAS, 2015a [1985b], p. 63). Assim, mesmo que perceba claramente que a dimensão cultural do neoliberalismo também compreende, ao menos nos Estados Unidos presididos por Reagan, o conservadorismo católico e o fundamentalismo protestante, os quais, sim, agitam e mobilizam massas e se traduzem em grandes quantidades de votos, Habermas se concentra no grupelho mais intelectualizado da cultura neoliberal, considerando que ele se arroga os ares de uma sólida vanguarda filosófica e científica. Os conservadores católicos e os fundamentalistas protestantes podem ser consistentemente criticados por confundirem religião e política; porém, como seria uma crítica consistente do neoconservadorismo?

Essa crítica foi minuciosamente desenvolvida por Habermas: minuciosamente, já que Habermas operou, de saída, uma distinção clara entre neoconservadorismos nacionais, entre o estadunidense e o alemão, em particular; e já que Habermas elaborou uma caracterização clara

de cada um desses dois neoconservadorismos. Embora haja características compartilhadas que até podem ser consideradas gerais, embora, além disso, haja diálogos intensos e múltiplos entre diferentes grupos nacionais de intelectuais neoconservadores, é necessário tomar em conta que há diferenças profundas entre os contextos nacionais: peculiaridades culturais, especificidades políticas e níveis desiguais de desenvolvimento econômico têm peso decisivo na configuração concreta de ideias neoconservadoras. Nos Estados Unidos, os neoconservadores assumem duas posições fundamentais: “o anticomunismo, que pôde recorrer ao conceito de *totalitarismo*”; e “um antipopulismo fundamentado com a *teoria da dominação democrática de elite*”. Enquanto a teoria do totalitarismo proporciona a execração do modelo adversário de sociedade e política (o da antiga União Soviética) e até sua aproximação ao fascismo, a teoria da elite democrática, por sua vez, “explicou as vantagens do próprio sistema político [estadunidense], recorrendo ao caráter representativo do Estado constitucional com divisão de poderes, capaz de garantir tanto o pluralismo de interesses sociais quanto uma seleção ótima de quadros de liderança”. Ambas as posições neoconservadoras representam, no fundo, atemorizadas reações teóricas liberais à ameaça política internacional do comunismo, notadamente “à derrota no Vietnã e à política de distensão de [Henry] Kissinger”; e à mobilização política no seio dos próprios Estados Unidos em decorrência “do movimento por direitos civis, do protesto estudantil, da Nova Esquerda, do movimento feminista e das contraculturas escapistas” (HABERMAS, 2015a [1985b], p. 65-66).

O neoconservadorismo estadunidense, então, tenta dar conta da crise social através de uma crítica da cultura política que condena o excesso irrealista de expectativas e reivindicações sociais e a ameaçadora atitude insubordinada para com tradições e valores dados; bem como o excesso desestabilizador de tarefas assumidas por um Estado pressionado, responsabilizado e sobrecarregado. A solução para a crise social é, pois, a compressão dos devaneios e a repressão da balbúrdia; bem como a desoneração do Estado e a responsabilização do indivíduo, o que se deve fazer através de uma “retransferência dos problemas que oneram os orçamentos públicos do Estado para o mercado” e através de “uma política econômica orientada para a oferta e que quer incentivar a atividade investidora por meio de facilidades fiscais”. O descarregamento do Estado propicia o abatimento da responsabilização e da pressão que o acometem: “Quanto mais fortemente o Estado se retira do processo econômico, por meio, por exemplo, da privatização de serviços públicos, tanto mais ele pode se safar das exigências de legitimação que lhe advêm de sua competência geral para [arcar com] os custos inerentes de um capitalismo suscetível a perturbações” (HABERMAS, 2015a [1985b], p. 68-69). A suposta crise de ingovernabilidade,

além disso, é vista como provocada por uma “nova classe” de intelectuais que estimula ilusões democráticas, de modo que o neoconservadorismo é também um anti-intelectualismo. Embora o anti-intelectualismo seja uma característica saliente dos intelectuais neoconservadores, ele é um componente específico de um ataque abrangente contra a modernidade cultural: contra uma cultura plenamente reflexiva e irrefreavelmente autocrítica, em cujo interior nenhuma tradição é inquestionável e nenhum valor é imune ao julgamento moral; e em cujo interior se desenvolve uma cultura política radicalmente democrática, ou seja, orientada para a inclusão, em igualdade de direitos, sem coerção nem manipulação, de todos os concernidos, para o processamento de todas as contribuições relevantes, bem como para a formação de uma vontade coletiva baseada no melhor argumento concretamente discutido.

A fraqueza teórica fulcral do neoconservadorismo estadunidense, segundo Habermas, é, então, explicar a crise social de uma maneira invertida, confundindo os efeitos culturais com as causas econômico-políticas da crise. Nas palavras de Habermas (2015a [1985b], p. 67): “Os neoconservadores buscam as causas da crise não no modo de funcionamento da economia e do aparelho estatal, mas nos problemas de legitimação culturalmente condicionados, em geral na relação perturbada entre democracia e cultura”. Portanto, a crítica culturalista neoconservadora é necessariamente acompanhada por uma anuência acrítica ao capitalismo e até por um louvor proselitista dele: “A atitude afirmativa em relação à modernidade *social* [ou seja, em relação à modernização capitalista da economia e da administração] e à desvalorização da modernidade *cultural* são típicas do padrão valorativo que subjaz a todos os diagnósticos neoconservadores de época” (p. 71).

Já na Alemanha, o neoconservadorismo se desenvolve principalmente entre filósofos herdeiros do jovem conservadorismo da época de Weimar, os quais “aceitaram a modernidade social apenas sob as condições que excluía um ‘sim’ à modernidade cultural”: trata-se, pois, de uma “reconciliação [filosófica] conservadora com a modernidade social” que só se realizou porque a modernidade cultural aparentava ter-se paralisado na Alemanha do final da Segunda Mundial até o final da década de 1950 (HABERMAS, 2015a [1985b], p. 78). Nos anos 1960, no entanto, essa aparência mostrou-se insubstancial, e os neoconservadores alemães reagiram, então, principalmente de modo polêmico. De acordo com a doutrina que eles propagandearam, “o mundo moderno se restringe ao progresso técnico e ao crescimento capitalista; moderna e desejável é toda dinâmica social que remonta, em última instância, aos investimentos privados; carecem de proteção também as reservas motivacionais das quais se nutre essa dinâmica. Em

contrapartida, são iminentes os perigos provocados pelas mudanças culturais, pelas mudanças de motivação e nas atitudes” (p. 83-84). A solução receitada pelos neoconservadores alemães, assim, é: reprovar os intelectuais de esquerda por sua insistência incabível num humanitarismo obsoleto, insistência que teria o objetivo de manter a dominação da chamada “nova classe” dos intelectuais; enfatizar que a modernidade cultural já se esgotou completamente; fortalecer, por meios educacionais, um senso comum saudavelmente vinculado às tradições, uma consciência histórica lucidamente apaziguada e a religião.

Habermas, porém, frisa que, em sua tripla receita solucionadora, os neoconservadores alemães erram triplamente: a hostilidade neoconservadora aos intelectuais não é uma novidade histórica nem aduz qualquer aporte consistente à história da detração pública dos intelectuais: a equiparação dos intelectuais a uma classe poderosa carece de toda plausibilidade sociológica, restringindo-se a “um pretexto para mobilizar ressentimentos das camadas médias” (p. 86-87). Além disso, a tese do esgotamento da modernidade cultural é insustentável porque as ciências, defende Habermas, penetraram profundamente “a autocompreensão dos sujeitos agentes”, bem como alteraram duradouramente “os *standards* da discussão de problemas vitais” (p. 89), tendo prestado, portanto, contribuições substanciais e metodológicas para a cultura moderna que não podem ser simplesmente menosprezadas nem ignoradas. Quanto à arte moderna, inobstante ela tenha perdido a efervescência vanguardista, ela não perdeu sua permanente vitalidade – nem o pós-modernismo conseguiu produzir uma arte própria, pois não há “produções que preencham com conteúdo positivo o *slogan* do ‘pós-moderno’, renitente na negação” (p. 91). E, quanto à moralidade universalista, os neoconservadores alemães exageram seu potencial politicamente explosivo, segundo Habermas, porque “querem minimizar o ônus de fundamentar moralmente a ordem estatal” (p. 92); e querem impedir “uma democratização dos processos de decisão que coloca a ação política sob os pontos de vista controversos da justiça social, em geral das formas de vida desejáveis” (p. 93). Por último, o apego dos neoconservadores alemães a tradições sãs e a um passado honorável é um artifício de exaltação seletiva da história da nação e apagamento sistemático da história dos vencidos, ou seja, um expediente de “neutralização moral de outros passados que poderiam provocar tão somente crítica e rejeição” (p. 94). Já recorrendo à “função de integração social própria de uma tradição da fé que imaginam como tradição substancial, liberada das exigências de fundamentação” (p. 95), os neoconservadores alemães recorrem, na verdade, a um morto-vivo: na modernidade, há, além das correntes religiosas fundamentalistas,

as correntes religiosas não fundamentalistas, inclusive na teologia moderna, que adotam uma atitude problematizadora para com a própria tradição religiosa.

Apesar da enorme visibilidade da dimensão cultural do neoliberalismo e apesar de tal dimensão dele ser decisiva e essencial, o neoliberalismo não se exaure no neoconservadorismo. Antes, o neoliberalismo também compreende uma pronunciada dimensão política que, além de pronunciada, é cheia de consequências importantes, ameaçadoras até, para a autocompreensão normativa institucionalizada da sociedade: ela atinge especialmente a solidariedade social, ou seja, o direito democrático e a democracia deliberativa. A dimensão política do neoliberalismo, pois, não poderia deixar de ser tratada por Habermas. De fato, mesmo que só sutilmente, ele já inicia esse tratamento em *Facticidade e Validade*, obra de 1992.

Em 1992, Habermas refere-se, *en passant*, ao neoliberalismo. De um lado, “o caminho de volta propagandeado pelo neoliberalismo sob a tese de ‘um regresso da sociedade burguesa e de seu direito’ está cerrado”. De outro, “a chamada para o ‘redescobrimento do indivíduo’ é provocada por um tipo de juridificação que foi implementado pelo Estado de bem-estar social e que ameaça transformar o declarado objetivo do restabelecimento da autonomia privada em seu contrário” (HABERMAS, 1994 [1992], p. 493-494). Nessa sucinta passagem, explicita-se a compreensão habermasiana do neoliberalismo como uma proposta de transformação política regressiva da sociedade como um todo que é irrealizável, errônea e ilusória, mas que não surge do nada, senão que surge como uma reação neoconservadora à juridificação social-democrática da economia capitalista e à burocratização do mundo da vida. Além disso, Habermas nota que a proposta neoliberal de um reformismo social regressivo é de um jaez eminentemente político. Ele anota: “As limitações às quais a política é submetida pela forma do direito não são – como o neoliberalismo teme – quantitativas, mas estruturais” (p. 517). Quer dizer, não faz sentido o fácil palavrório neoliberal que, conforme a oportunidade, denuncia e execra o suposto excesso das restrições jurídicas da política; ou, por outra, alardeia que o suposto excesso de direitos e políticas públicas de participação democrática e social sobrecarregaria o *medium* jurídico. Em ambos os casos, o neoliberalismo desnuda igualmente seu conteúdo exasperadamente político: de um lado, o neoliberalismo ameaça destruir a especificidade da forma do direito para sujeitar o ordenamento jurídico, mais especificamente a legislação referente à participação democrática e social, a seu projeto neoconservador de sociedade; e, de outro lado, o neoliberalismo ameaça destruir o Estado democrático e social de direito para desdemocratizar e dessocializar a criação legislativa do direito. Contra tais ameaças políticas, Habermas observa que: “o direito não pode

desfazer-se na política, caso a tensão, inerente ao direito, entre facticidade e validade e, assim, a normatividade do direito não devam ser extinguidas”. Além do mais, ele esclarece: “A *grande quantidade* de políticas só leva a um sobrecarregamento do *medium* jurídico quando o processo político viola as condições procedimentais – as quais, diferenciando-se, consubstanciam-se nos princípios do Estado de direito – de criação do direito: quando viola, no fundo, o procedimento democrático de conformação politicamente autônoma do sistema dos direitos” (p. 517).

É claro que tais lacônicas referências ao neoliberalismo não constituem um tratamento sistemático da dimensão política do neoliberalismo. Inobstante, elas já introduzem nitidamente a contraposição habermasiana geral à política neoliberal. A política neoliberal, para Habermas, é basicamente um projeto socialmente regressivo em extremo e, por isso, insustentável a longo prazo sob as condições estruturais da sociedade moderna. Porém, sua agressiva regressividade social e o avanço mundial de sua marcha temporariamente vitoriosa são bastante preocupantes a curto e médio prazos: elas ameaçam esfarrapar a forma do direito e reprimir a normatividade inerente ao direito moderno, ou seja, ameaçam produzir anomia social e obstruir a asseguarção jurídica (sob a forma de direitos básicos constitucionalmente garantidos) da autonomia pública dos cidadãos democráticos e da autonomia privada dos indivíduos socializados. Paralelamente, a política neoliberal ameaça deteriorar as condições procedimentais democrático-deliberativas da criação do direito, deterioração que se realiza na arena superior da tomada de “decisões no interior do aparelho estatal”, na arena intermédia do controle do “acesso aos meios de produção e comunicação” e na arena inferior tanto da reprodução comunicativa difusa da cultura política como “do que Gramsci denominou de hegemonia cultural” – para usar uma distinção feita por Habermas (2015a [1985b], p. 234-235). A política neoliberal ameaça, por fim, riscar do direito e da criação do direito a justiça social, a qual, no entanto, não somente é imprescindível para a legitimação do Estado, mas também é vital para a subsistência estável e digna dos cidadãos. A obra de 1992, certamente, não desenvolve os traços básicos, acima realçados, da contraposição habermasiana geral à política neoliberal, contraposição que essa mesma obra, porém, introduz. Em todo o caso, n’*O Ocidente Dividido*, obra de 2004, tais traços básicos serão um pouco mais enfatizados por Habermas.

Em 2004, Habermas menciona, *en passant*, o “neoliberalismo jurídico dos anos 1990” (HABERMAS, 2016c [2004], p. 233), não se detendo para aprofundar tal expressão diagnóstica. Contudo, ele fornece uma concisa explicação dela. Conforme Habermas, “o desenho neoliberal da sociedade de mercado mundial conta com a marginalização do Estado e da política”. Que o

Estado e a política devam, para a política neoliberal transnacional, ser marginalizados não quer dizer, porém, que o Estado e a política devam desaparecer ou ser extremamente enfraquecidos. Antes, quer dizer que o Estado e a política devem passar por uma abrangente modificação (por “ajustes estruturais”, para usar certa locução famigerada) que os faça maximamente funcionais para os mercados mundiais. Essa refuncionalização do Estado e da política para a economia de mercado mundial, além disso, deve incluir uma ampla modificação das funções de substituição e de compensação dos mercados que os Estados assumiram no período do capitalismo “tardio”: tais funções devem ser submetidas a uma redução drástica. Assim, “para a política, sobram as funções residuais dos Estados guardas-noturnos”: sobram, pois, para os Estados nacionalmente confinados, as funções de constituição e de complementação dos mercados transnacionalmente estendidos. Quanto ao direito internacional, também ele deve ser submetido a uma modificação profunda, a saber, ele deve perder seu aspecto público e sua tendência de constitucionalização, a qual aponta, através dos diversos tratados internacionais de direitos humanos, para a paulatina formação e o resultante estabelecimento de uma constituição mundial: “o direito internacional desnacionalizado se transforma numa ordem global de direito privado que institucionaliza as relações de mercado globalizadas. O reino das leis que se autoexecutam não mais exigirá sanção estatal porque as atividades de coordenação do mercado mundial bastam para uma integração pré-estatal da sociedade mundial”. Certamente, não será necessário acabar completamente com os tratados internacionais de direitos humanos, sendo suficiente reduzi-los à defesa dos direitos humanos garantidores de uma autonomia privada capitalistamente definida e interpretada: “O regime global de direitos humanos se limita às liberdades negativas dos cidadãos que assumem um *status*, em certa medida, ‘imediato’ perante o mercado mundial” (p. 258-259).

Essa abordagem da política neoliberal n’*O Ocidente Dividido* contém, pode-se notar, uma tríade de novos esclarecimentos que não se acham em *Facticidade e Validade*. Habermas, acima de tudo, adota uma nova concepção básica de sociedade: a concepção de uma sociedade mundial¹³⁸. Sua teorização do direito e da política, correspondentemente, desloca-se do plano nacional, isto é, dos Estados democrático-constitucionais, para o direito e a política nos planos supranacional e transnacional. Melhor dito, Habermas passa a teorizar o direito e a política não só no plano nacional, mas também nos planos supranacional e transnacional (já que os Estados democrático-constitucionais continuam a apresentar uma enorme importância prática). Assim,

¹³⁸ Como visto na Seção 2.5 do Capítulo 2 desta tese, a concepção de uma sociedade mundial já havia sido plenamente perfilhada por Habermas n’*A Constelação Pós-nacional*, seis anos antes.

no plano supranacional, a teorização habermasiana do direito e da política abre-se para o âmbito formado pela Organização das Nações Unidas e, pois, por ações, aparatos, tribunais, programas e tratados relativos à paz mundial e aos direitos humanos. No plano transnacional, por sua vez, a teorização habermasiana do direito e da política passa a compreender o âmbito composto por conferências, sistemas de negociação, regimes regionais e tratados internacionais relativos não à paz mundial e aos direitos humanos, senão que às “tarefas globais de configuração da política energética e ambiental, sobretudo da política econômico-financeira” (p. 247). Por fim, o terceiro componente novo da abordagem habermasiana da política neoliberal é a ênfase superior que Habermas passa a conferir sistematicamente ao desafio político abrangente e urgente suscitado pela globalização econômica. Segundo Habermas, a “ordem dos mercados financeiros globais” (p. 89), as “instituições e redes do regime econômico mundial” (p. 111) e “organizações como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional e, principalmente, a Organização Mundial do Comércio” (p. 243) geram o desafio político inaudito de uma democratização transnacional. A “falta de uma política interna mundial justa no plano transnacional” (p. 249) será tratada por Habermas de modo central e sistemático em *Sobre a Constituição da Europa*, obra de 2011.

Em 2011, Habermas retoma e dá pleno desenvolvimento à tese da necessidade de uma democratização transnacional. Segundo Habermas, é necessário construir capacidades de ação política transnacional a fim de que uma economia neoliberal cambaleante, na qual os mercados financeiros altamente desregulados e globalmente espalhados entraram em crise em 2008-2009 (acarretando o superendividamento dos Estados e a submissão deles a desintegradoras medidas de austeridade fiscal e ocasionando a elevação do desemprego, da pobreza e das desigualdades econômicas, bem como longa estagnação do crescimento) possa ser domesticada juridicamente por uma democracia deliberativa mundial. É necessário, portanto, mais que abjurar de “uma fé político-econômica na eficiência infalível de ‘mecanismos’ automáticos”, isto é, dos mercados, e, no caso da União Europeia, alterar “o curso rumo ao intergovernamentalismo politizado dos chefes do ‘euro-clube’” (HABERMAS, 2012 [2011], p. 108). É necessário, defende Habermas, ir além de “um federalismo executivo”, ou seja, de uma governança supranacional encabeçada pelas cúpulas dos Poderes Executivos dos Estados nacionais, mas não democratizada, pois tal arranjo acabaria impondo e exercendo “uma dominação burocrática e pós-democrática” (p. 89). O que, em última análise, é necessário é: criar um parlamento mundial, bem como parlamentos regionais, para que se torne, então, possível criar um direito democrático transnacional que seja capaz de regular legitimamente a economia neoliberal.

Essa dimensão política extremamente acentuada do neoliberalismo, embora não possa ser minimizada e tampouco ignorada, também não o esgota. O neoliberalismo apresenta, ainda, uma dimensão econômica. Uma dimensão econômica tão historicamente específica e de tantas consequências profundas para a sociedade como um todo, que tem de ser devidamente tomada em consideração e centralizada. E é o que Habermas precisamente faz: a fundamental dimensão econômica do neoliberalismo é por ele tratada, pela primeira vez, num ensaio d'*A Inclusão do Outro*, de 1996.

Em 1996, Habermas introduz, na verdade, o esboço de um novo diagnóstico do tempo, pondo em relevo a consolidação histórica de processos sociais de vasta envergadura espacial e ampla perspectiva temporal, chamando a atenção para seu significado altamente problemático para a integração social (ou: para as formas estabelecidas de organização político-jurídica): “A globalização do comércio e da comunicação, da produção econômica e de sua financeirização, das transferências de tecnologia e de armas e, sobretudo, os riscos ecológicos e militares nos colocam problemas que não podem mais ser resolvidos no interior de um espaço definido sob a forma do Estado nacional ou pela via habitual do acordo entre Estados soberanos”. O desafio histórico produzido pelo capitalismo definitiva e irreversivelmente globalizado é, portanto, “a construção e ampliação das capacidades de ação política num plano supranacional, cujo início já podemos observar” (HABERMAS, 2018a [1996], p. 195). Nesse abrangente diagnóstico do tempo, ao qual Habermas, dois anos mais tarde, dará o nome de “constelação pós-nacional”, a dimensão econômica do neoliberalismo exerce um papel fulcral: é o específico macroprocesso de globalização econômica neoliberal que urde uma sociedade mundial integrada só de maneira sistêmica¹³⁹; que ameaça a integração social não só no interior do território do Estado nacional, mas de modo transnacional¹⁴⁰; que ameaça não unicamente o equilíbrio de ecossistemas locais, mas as condições objetivas gerais da vida como tal na Terra; e que, portanto, gera o desafio de implementar um nível novo, transnacional, de constituição política da sociedade.

¹³⁹ “Eu falo de uma ‘sociedade mundial’ porque os sistemas de comunicação e os mercados criaram um contexto global” (HABERMAS, 2018a [1996], p. 310).

¹⁴⁰ As consequências socialmente desintegradoras da globalização econômica neoliberal são tão fortes que Habermas chega a sugerir que ela acarreta uma interrupção da dialética do progresso: “A constituição se comprova como uma moldura institucional para uma dialética entre a igualdade jurídica e a igualdade fática que fortalece, ao mesmo tempo, a autonomia privada e a autonomia do cidadão. Mas, nesse meio-tempo, essa dialética, independentemente de causas locais, acabou ficando paralisada. Se quisermos esclarecer isso, precisamos voltar nosso olhar para as tendências que, hoje, ganham atenção sob a palavra-chave ‘globalização’” (HABERMAS, 2018a [1996], p. 215).

Ao conferir tamanha centralidade à globalização econômica neoliberal¹⁴¹, Habermas, de certo modo, retorna ao Marx maduro, cuja teorização crítica da sociedade burguesa focava a economia capitalista liberal e concorrencial e, pois, se realizava como uma crítica da economia política clássica. Mas em que sentido preciso seria cabível conjecturar um retorno de Habermas ao Marx maduro? Neste sentido: Habermas põe novamente em relevo as relações de produção capitalistas, tratando a elucidação de sua profunda transformação como a chave imprescindível e fundamental para apreender o processo mais amplo de transformação epocal do capitalismo, pelo qual o capitalismo deixa de ser basicamente nacional e internacional e, portanto, regulável pelo Estado nacional, passando a ser uma ordem social essencialmente transnacional e mundial e, pois, bastante insuscetível à regulação estatal. Em *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas parecia haver abandonado completamente a crítica das relações de produção capitalistas; quer dizer, seu aparato teórico-sistêmico não lhe dava recursos conceituais e explicativos adequados e suficientes para criticar a apropriação privada dos meios de produção e a mercadorização do trabalho. N’*A Inclusão do Outro*, porém, ao criticar o neoliberalismo, Habermas põe em relevo a produção capitalista, assim como o Marx maduro o fazia¹⁴².

De fato, Habermas sublinha que, “com a desnacionalização da produção econômica”, “todos os países industriais foram afetados pelo fato de que as estratégias de investimento de um número cada vez maior de empresas se orientam pelos mercados financeiros e *mercados de trabalho* interligados em redes mundiais”. O capitalismo neoliberal, pois, tem como “variáveis mais importantes”, “de um lado, o desenvolvimento e a difusão acelerados de novas tecnologias que aumentam a produtividade e, de outro, o crescimento vigoroso das reservas de mão de obra relativamente baratas”. Habermas chama a atenção aqui para as raízes profundas de processos sociais dramáticos neste século XXI: a ascensão do trabalho tecnológico e do trabalho mediado por tecnologias, a ascensão das empresas cujos produtos, cujos serviços e/ou cuja operação são preponderantemente tecnológicos, a precarização do trabalho, o desemprego duradouramente

¹⁴¹ Habermas escreve: “O maior perigo me parece surgir do lado de uma autonomização das redes e mercados globalizados, que contribuem, ao mesmo tempo, para a fragmentação da consciência pública” (HABERMAS, 2018a [1996], p. 273).

¹⁴² Marx sublinha já no princípio da “Introdução” dos *Grundrisse*: “Indivíduos produzindo em sociedade – por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a produção dos indivíduos socialmente determinada” (MARX, 2019a, p. 39). Sendo esse o ponto de partida, “a moderna produção burguesa [...] é, de fato, nosso verdadeiro tema” (p. 41). E, uma vez que “toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo no interior de e mediada por uma forma determinada de sociedade”, “é uma tautologia afirmar que propriedade (apropriação) é uma condição da produção”; mas “uma forma determinada de propriedade” (por exemplo, a propriedade comunal ou a propriedade privada) só se estabelece historicamente numa sociedade sob determinadas relações de produção (p. 43).

alto, a pobreza crescente, a desigualdade extrema. Habermas sugere que todos esses processos têm de ser explicados como decorrentes “não das clássicas relações de comércio mundiais, mas sim das relações de produção ligadas em rede de modo mundial” (HABERMAS, 2018a [1996], p. 217-218). São as “relações de produção entrelaçadas mundialmente” que, portanto, operam a globalização econômica neoliberal, isto é, “a desnacionalização da economia, especialmente dos mercados financeiros e da própria produção industrial”, engendrando, pois, “mercados de trabalho globalizados e em rápida expansão” e tornando os Estados nacionais “cada vez mais compelidos a assumir um elevado desemprego crônico e a marginalizar uma crescente minoria para manter a competitividade internacional” (p. 272). Ante a desnacionalização da economia, “a política nacional perde o domínio sobre as condições gerais da produção – e, desse modo, a ferramenta para manter os padrões sociais já alcançados” (p. 295).

Há, todavia, diversas questões que a abordagem habermasiana da economia neoliberal suscita e, porém, não responde. Uma delas é como a ascensão dos mercados financeiros se liga a essa configuração alterada das relações de produção capitalistas. Outra é como precisamente o Estado nacional passa a funcionar em benefício da economia neoliberal. Tendo em conta que “a dinâmica econômica desencadeada em conjunto com o sistema moderno de Estados” chegou a um nível tão elevado de descolamento do Estado nacional, que “ambos os desenvolvimentos não mais se reforçam mutuamente” (HABERMAS, 2018a [1996], p. 217), como se alteram as funções que o Estado desempenha em prol da economia neoliberal? Ainda outra questão é: Se a “dinâmica de valorização do capital”, sob a constelação pós-nacional neoliberal, “se encontra desenfreada” (p. 221), em que consistiriam as tendências à crise econômica que eventualmente subjazeriam a um processo de acumulação inauditamente asselvajado? E em que consistiriam a importância estrutural e a relevância política que elas apresentariam numa sociedade mundial de mercado? Haveria, ademais, contratendências a tais tendências à crise econômica? Haveria, além do mais, tendências de crise não econômicas na ordem social neoliberal? Se as houvesse, como elas se relacionariam com as tendências à crise econômica? Uma última questão: Agora, como seria adequado lidar com o Marx maduro? Sua crítica oitocentista da economia política ainda seria, de alguma maneira, atual? Por exemplo, seria adequado o emprego da análise de classes atualmente?¹⁴³

¹⁴³ O próprio Habermas, aliás, já havia antecipado essa questão sobre a possível atualidade da análise de classes no final da década de 1970: “Se tivéssemos um governo direitista que empreendesse, lógica e meticulosamente, uma nova política econômica de acordo com o preconizado por Milton Friedman – bem, isso significaria um

Responder a tais questões, obviamente, apenas é possível com os recursos conceituais e explicativos da economia política. É precisamente aqui, no entanto, que necessariamente se interrompe o diagnóstico da constelação pós-nacional. Habermas, como é sabido, encontra-se quase completamente despojado, por seu próprio programa da teoria da ação comunicativa, de condições para realizar análises econômico-políticas. Na verdade, ele realizou propositalmente um amplo abandono da economia política.

desmantelamento do Estado social. Isso, entretanto, poderia levar a um reavivamento das lutas de classes tradicionais. Mas presumo que aquele governo também seria esperto o bastante para ponderar esses riscos” (HABERMAS, 1979b, p. 36).

5 GRANDEZA E LIMITAÇÕES DA CRÍTICA DA COLONIZAÇÃO SISTÊMICA DO MUNDO DA VIDA

Não quero associar, de modo intrínseco, a força *crítica* de [um uso essencialista da teoria dos sistemas] à inversão de fins e meios. Fazê-lo seria fornecer uma tradução consistente de Marx, pois ele imputava um efeito fetichizante à comutação da orientação da ação social para valores de uso pela orientação para valores de troca. Não vejo, porém, como uma racionalidade sistêmica, seja a racionalidade do *medium* dinheiro, mediada pelo mercado, seja a racionalidade do *medium* poder, mediada organizacionalmente, possa ser criticada a partir dessa perspectiva da teoria da ação e, então, rejeitada por ser uma racionalidade com respeito a fins invertida. Incompatibilidades estruturais surgem apenas entre as interações guiadas por *media* e as condições sob as quais têm de reproduzir-se as estruturas simbólicas do mundo da vida (HABERMAS, 1991a [1986], p. 259).

A crítica habermasiana do capitalismo é, em última análise, crítica da colonização sistêmica do mundo da vida. Trata-se, portanto, de uma crítica das deturpações patológicas a que são submetidas a reprodução cultural, a integração social e a socialização na medida em que as esferas privada e pública do mundo da vida são invadidas pelo dinheiro e pelo poder, por mercados e pelo aparelho estatal, sofrendo uma monetarização e uma burocratização que funcionalizam os saberes teóricos, práticos e estéticos, a institucionalidade democrática e o ordenamento jurídico, as identidades coletivas e pessoais, em nome da automanutenção dos subsistemas econômico e administrativo de uma sociedade capitalista: sobretudo, em nome da autovalorização do capital. A crítica da monetarização e da burocratização do mundo da vida foi explicitamente dirigida por Habermas contra o capitalismo “tardio”: seu quadro conceitual e explicativo se referia fundamentalmente a contextos sociais nacionalmente bem delimitados, nos quais os mercados domésticos podiam ser constituídos, complementados, substituídos e compensados por Estados keynesianos e de bem-estar social, cujo elevado intervencionismo marginal nos mercados era aclamativamente legitimado por democracias formais de massas manipuladas em esferas públicas estruturalmente passivas. Malgrado essencialmente referida ao capitalismo “tardio”, a crítica da funcionalização do mundo da vida em prol da acumulação privada de capital conservou sua força heurística no capitalismo neoliberal, o qual sucedeu ao “tardio”. É que, no capitalismo financeirizado transnacional, a apoderação e a deformação do mundo da vida pelo dinheiro e pelo poder se intensificaram bastante e a olhos vistos devido à emergência dos governos neoconservadores e à repressão dos sindicatos trabalhistas e, depois, devido à ascensão dos governos da “terceira via” e à liberalização dos mercados financeiros; devido ao permanente desmantelamento do Estado keynesiano e de bem-estar social; devido,

ainda, à desnacionalização da economia, especialmente dos mercados de trabalho, de consumo e financeiros. Assim, a autovalorização do capital não só se asselvajou, mas também submeteu cada vez mais áreas do mundo da vida à desproteção social, à mercadorização empreendedora, à concorrência global generalizada, à racionalização administrativa, aos interesses lucrativos dos investidores privados globalmente atuantes.

Que a teoria da ação comunicativa tenha conservado sua força heurística (ou seja, sua capacidade para enfocar e, pois, trazer à consciência o que é profundamente problemático num capitalismo que se volta destrutivamente contra as esferas privada e pública do mundo da vida) não significa, contudo, que seu quadro conceitual e explicativo permaneça intacto, plenamente adequado à elucidação de uma nova constelação econômica, política e cultural do capitalismo. É necessário, de um lado, distinguir entre força heurística e consistência teórica, assim como é necessário, de outro lado, discernir o que, numa teoria social, permanece consistente ainda que a sociedade tenha se transformado estruturalmente e ganhado uma configuração geral concreta nova, diferente da que havia sido abordada pela teoria social em questão. No caso da teoria da ação comunicativa, a sociedade se tornou uma sociedade mundial de mercados transnacionais, mas de Estados nacionais e, mais ainda, sem um mundo da vida mundial, cujo lugar é ocupado só por uma cultura de massa global, por instituições supranacionais tecnocráticas e prenes de relações de poder integralmente herdeiras do colonialismo (e até neocoloniais), bem como por identidades coletivas que ainda são nacionalistas (e mesmo etnonacionalistas) ou, pelo menos, só insuficientemente cosmopolitas. Além disso, não só a sociedade mundial é prevalentemente não democratizada, mas também os mercados transnacionais minam as democracias nacionais ao diminuírem imensamente a capacidade dos Estados nacionais para assegurar, social, técnica e ecologicamente, as condições de vida necessárias à subsistência de indivíduos socializados e vulneráveis e à efetivação de sua autonomia privada como pessoas privadas e de sua autonomia pública como cidadãos democráticos. Em todo o caso, a transformação estrutural da sociedade capitalista “tardia” não liquidou as intuições essenciais da teoria da ação comunicativa que têm que ver: com a fragilidade do mundo da vida, cuja reprodução simbólica somente pode ocorrer através da linguagem; com a infiltração ilimitada do dinheiro e do poder no mundo da vida; e com a conseqüente corrosão interna do mundo da vida pela racionalidade de *media* de controle da excessiva complexidade social, ou seja, pela racionalidade funcionalista.

A seguir, antes de serem abordadas as fraquezas da teoria da ação comunicativa, serão ressaltadas suas principais realizações teóricas que não só ainda se mantêm consistentes, mas

também permanecem incontornáveis para a teorização crítica do capitalismo neoliberal. Como, no entanto, muitos aspectos da teoria da ação comunicativa acabam mostrando-se inadequados para a elucidação de uma sociedade mundial que é integrada somente pela economia capitalista de mercados transnacionais, é necessário, por último, aclarar por que, atualmente, não se pode meramente ignorar a crítica habermasiana do capitalismo “tardio” nem a tratar simplesmente de modo não sistemático.

5.1 A GRANDEZA DA CRÍTICA

Do ponto de vista da *história da teoria* – mais precisamente, do ponto de vista da história do marxismo ocidental em geral e do ponto de vista da história da Teoria Crítica em particular –, a crítica habermasiana do capitalismo se mostra *conceitualmente grandiosa*: há nela um fundo conceitual, melhor dito, uma matriz de conceitos fundamentais, que não apenas se conserva como filosoficamente sustentável e como cientificamente plausível, mas também se finca como estação obrigatória no percurso histórico-teórico de outras teorizações críticas do capitalismo que venham a ser feitas após Habermas, as quais têm, como parte de sua própria elaboração conceitual, de lidar com certos conceitos habermasianos, para não darem de fazer tábula rasa da história da teoria. Assim como qualquer teorização crítica do capitalismo após Marx não pode eximir-se de prestar contas de seu tratamento do fundo conceitual armado por Marx, sobretudo, n’ *O Capital*, também qualquer crítica do capitalismo contemporânea, feita nos últimos quarenta anos ou mais, não pode passar ao largo de alguns dos conceitos centrais desenvolvidos por Habermas em sua inovadora crítica do capitalismo, elaborada desde o final da década de 1960. Até porque tais conceitos não foram, desde *Teoria da Ação Comunicativa*, desbancados nem filosófica, nem cientificamente, nem sequer revelados como inadequados de alguma maneira definitiva. Além de não terem sido superados, nem sequer desacreditados, os mais nucleares conceitos habermasianos representam uma tentativa incomparavelmente vasta e sistemática de retomar, atualizar e reformular o projeto marxiano de uma crítica “científica” da sociedade capitalista¹⁴⁴ – tentativa que, não obstante, desafia amplamente o fundo conceitual

¹⁴⁴ Já em 1957, no levantamento sistemático e crítico que Habermas faz da literatura marxista então recente, é possível vislumbrar seu intento de uma retomada atualizadora e reformuladora de Marx: ver Habermas (2013 [1971], p. 579-691). Esse intento será realizado ao longo da década de 1970 como uma reconstrução do materialismo histórico pela qual Habermas pretende assegurar-se criticamente dos mais nucleares conceitos (tradicionalmente: trabalho e modo de produção), das mais básicas explicações (tradicionalmente: o nexa

marxiano. Assim, pode-se dizer que, se Marx é incontornável para toda crítica do capitalismo, Habermas também o é, inclusive por sua relação íntima, mas altamente problematizadora, com Marx.

Cabe, então, tomar em conta que há três dimensões nas quais a crítica habermasiana do capitalismo é conceitualmente grandiosa no que diz respeito à história da teoria, a saber, a dimensão da *teoria social*, a dimensão da *teoria política* e a dimensão da *filosofia*. Como teoria da formação social capitalista, a teoria da sociedade elaborada por Habermas possibilita que a crítica do capitalismo não seja limitada a uma única esfera social (à economia, à política ou à cultura) nem a um único ponto de vista normativo (ético ou moral); possibilita também que a crítica do capitalismo não se circunscreva unilateralmente a um único tipo de ação social (à ação instrumental, à estratégica ou à comunicativa) nem a um único tipo de luta social (à luta de classe ou à luta ambientalista, por exemplo), nem a um único sentido de emancipação social (à abolição da exploração e da expropriação socioeconômicas e à distribuição justa da riqueza social, por exemplo). Já como teoria da esfera pública política, do Estado, do direito positivo, da sociedade civil, das organizações supranacionais, a teoria política habermasiana possibilita que a crítica do capitalismo não trate a política como simples epifenômeno da economia; nem como esfera social composta só de interesses autocentrados e casuais, valores incomensuráveis e instrumentais, normas arbitrárias e instituições violentas, ou seja, como uma esfera social da dominação onipresente e ininterrupta. E, como teoria da racionalidade, a filosofia habermasiana possibilita que a crítica do capitalismo não necessite basear-se numa filosofia da história, nem numa antropologia essencializadora, nem num economicismo determinista.

Em que consistem, então, os conceitos teórico-sociais, teórico-políticos e filosóficos de Habermas que a crítica do capitalismo, ainda hoje, não pode deixar de lado?

5.1.1 Ação comunicativa e mundo da vida

Em primeiro lugar, a crítica habermasiana do capitalismo é histórico-teoricamente grandiosa porque está embutida numa *teoria crítica da sociedade* cujas categorias fulcrais, as categorias de ação comunicativa e mundo da vida, não podem ser negligenciadas pela teoria

funcionalmente problemático entre relações de produção e forças produtivas e o ímpeto transformador que as lutas de classes introduzem na base material da sociedade) e dos critérios normativos mais gerais (tradicionalmente: exploração econômica e dominação de classe) do materialismo histórico.

social – caso a teoria social pretenda prestar (uma devidamente séria) consideração aos mais avançados desenvolvimentos contemporâneos tanto na filosofia como nas ciências sociais, as quais foram e continuam a ser enormemente impactadas pela reviravolta filosófico-linguística e pela ciência linguística. As categorias habermasianas de ação comunicativa e mundo da vida respondem precisamente a esses desenvolvimentos teóricos, relativos à enfática compreensão da linguagem como o *medium* do pensar e do agir (em Charles Sanders Peirce, por exemplo) e como o *medium* da interação interpessoal e da reprodução simbólica da sociedade (em Herbert Mead, por exemplo). As categorias de ação comunicativa e mundo da vida, aliás, constituem a quintessência das tentativas, consecutivamente levadas a efeito por Habermas desde 1968, de elaborar teórico-socialmente (e marxistamente) tais desenvolvimentos filosóficos e científico-sociais. E elas representam um divisor de águas na história da teoria social (e na do marxismo) precisamente em virtude do objetivo principal – a saber, a atualização profunda e consequente da teoria social (e do marxismo) – e em virtude do produto mais acabado – a saber, *Teoria da Ação Comunicativa* – das mencionadas tentativas de Habermas.

A categoria de ação comunicativa proporciona a Habermas compreender a mediação linguística das ações sociais. No que tange à estratégia teórica, isso implica a tarefa abrangente de uma reconstrução sistemática de conceitos fundamentais da teoria social, mormente os de tradição, consenso, ideologia e crítica; poder, norma, luta e revolução; família, pátria, classe e consciência de classe. Tais conceitos se referem precipuamente à interação social. Além disso, compreender as ações sociais como linguisticamente mediadas tem, para a estratégia teórica, a implicação de que se torna preciso proceder a uma reconstrução sistemática de explicações de profunda importância para a elucidação da interação social. Dentre tais explicações, destacam-se duas: Como, por intermédio do uso comunicativo da linguagem, se formam saberes relativos aos mundos objetivo, social e subjetivo, além de vínculos normativos e relações de dominação, bem como autocompreensões individuais e coletivas? E como, na unidade interna de uma ação social voltada para o entendimento mútuo, se constituem conexões estreitas e estáveis entre os componentes cognitivo, prático e expressivo?¹⁴⁵ Existe, entretanto, um conjunto de explicações sobre a interação social que não apenas são de importância crucial, mas também requerem uma atenção particular: trata-se das que concernem a como, por meio da coordenação comunicativa

¹⁴⁵ A esse respeito, pode-se perguntar, por exemplo, como, na França absolutista dos séculos XVII e XVIII, se conectaram, de maneira fatal para a velha ordem social, a crítica privada, a revolução burguesa e a consciência de classe da burguesia. Reinhart Koselleck (2015) tentou explicar historicamente essas conexões.

dos planos de ação, produzem-se e reproduzem-se contextos de ações comunicativas. Como é possível que, através da mediação linguística, surjam e se estabilizem contextos sociais? Essas complexas questões conceituais e explicativas são respondidas por Habermas com a categoria de ação comunicativa. Assim, essa categoria se desdobra em tantos desenvolvimentos teóricos que é facilmente compreensível por que Habermas intitulou sua teoria social de teoria da ação comunicativa.

Já a categoria de mundo da vida proporciona a Habermas a compreensão da mediação linguística das estruturas normativas da sociedade. Quanto à estratégia teórica, isso significa a assunção da tarefa englobante de reconstruir sistematicamente conceitos elementares da teoria social, nomeadamente os de mito, religião, desencantamento e racionalidade; clã/tribo, Estado, juridificação e legitimidade; gênero/idade, *status*, individualização e identidade. Tais conceitos se referem principalmente à ordem social. Além do mais, compreender as estruturas normativas da sociedade como linguisticamente mediadas implica, quanto à estratégia teórica, que se torna necessário reconstruir sistematicamente explicações básicas acerca da ordem social, dentre as quais duas se destacam: Como, a partir da comunicação linguística voltada para o entendimento mútuo, se formam as estruturas semântica, espacial e temporal da ordem social, isto é, a cultura, o ordenamento político-jurídico e a personalidade? E como se conectam essas três estruturas – por exemplo, como se conectam a moralidade, o direito positivo e as formas concretas de vida? Há, no entanto, um conjunto de explicações básicas a respeito da ordem social que requer uma atenção especial: trata-se das que concernem a como a ordem social evolui, ou seja, passa por longos, árduos e ambíguos desenvolvimentos históricos que as fazem assumir níveis cada vez mais amplos de reflexividade e diferenciação estrutural, começando por ordens sociais arcaicas organizadas pelo parentesco, passando por ordens sociais tradicionais organizadas pelo Estado, chegando a ordens sociais modernas organizadas pelo direito pretensamente democrático. Está em questão explicar como a evolução social decorre numa profunda dimensão linguistificada: Como se pode compreender o evoluir da sociedade como linguistificação? É precisamente com a categoria de mundo da vida que Habermas dá conta de todas as pesadas questões conceituais e explicativas acima apontadas, de modo que essa categoria é tão teoricamente desdobrada por Habermas, que faz sentido conceber que ele apresenta, em última análise, uma teoria do mundo da vida.

As categorias de ação comunicativa e mundo da vida, no entanto, são tão intimamente relacionadas por Habermas que ele não apresenta duas teorias separadas e tampouco estanques:

uma da ação comunicativa, outra do mundo da vida. Em lugar disso, o que Habermas apresenta é uma *teoria unificada da reprodução simbólica da sociedade*. É no interior de uma teorização da reprodução simbólica da sociedade que as categorias de ação comunicativa e mundo da vida são, de fato, plenamente desenvolvidas por Habermas em inextricável inter-relação entre si: se as ações comunicativas, de um lado, só se produzem diante do pano de fundo de um mundo da vida, isto é, sob as estruturas de um mundo da vida; se, de outro lado, um mundo da vida só se reproduz por ações comunicativas; pode-se compreender a reprodução simbólica da sociedade como produção contextualizada de ações comunicativas e, ao mesmo tempo, como reprodução cotidiana (isto é, em inumeráveis situações de interações interpessoais) do mundo da vida. Em última análise, a mediação que articula as conexões entre ações comunicativas, mundo da vida e reprodução simbólica da sociedade é a linguagem.

Além de sua imensurável importância para a estratégia teórica da teoria da sociedade, as categorias de ação comunicativa e mundo da vida são imensamente esclarecedoras do que, fundamentalmente, é normativamente errado no capitalismo “tardio” e no neoliberal. Aquelas categorias se tornam, pois, incalculavelmente úteis para a teorização crítica do capitalismo. De um lado, tanto o capitalismo “tardio” como o neoliberal atacam sistematicamente a reprodução simbólica da sociedade ao originarem uma gama de patologias sociais em mundos da vida. De outro lado, tanto o capitalismo “tardio” como o neoliberal empreendem sistemáticos ataques à reprodução simbólica da sociedade ao introduzirem e impulsionarem cotidianamente, nos mais diversos contextos próprios da ação comunicativa e da discussão argumentativa de pretensões de validade problematizadas, a ação estratégica e o emprego prevalentemente perlocucionário da linguagem, de modo que as pretensões de validade são, digamos, recalcadas pela pretensão de poder, e, ao *télos* do entendimento mútuo, se superpõe o fim da manipulação de outrem. Os ataques sistemáticos tanto do capitalismo “tardio” como do neoliberal à reprodução simbólica da sociedade são, assim, criticáveis como normativamente errados num nível normativo ainda mais profundo que os do bem ético e da justiça moral: tais ataques atingem não apenas valores éticos específicos e normas morais específicas, mas também as próprias estruturas normativas da sociedade: a cultura, a sociedade em sentido estrito e a personalidade; e eles provocam não apenas desconsiderações e desrespeitos sistemáticos (tais como a alienação e a exploração dos trabalhadores), mas também perda de sentido, anomia e psicopatologias, quer dizer, processos sociais de perturbação da reprodução cultural, da integração social e da socialização. Assim, os capitalismo “tardio” e neoliberal são *antisociais*: a monetarização e a burocratização de

mundos da vida conduzem, em última instância, a esvaziamentos de sentido, dissoluções da ordenação político-jurídica e assolações das identidades. Concomitantemente, os capitalismo “tardio” e neoliberal também atingem a estruturação pragmático-formal da ação comunicativa: o componente ilocucionário é sobrepujado e até esmagado pelo componente perlocucionário; os vínculos normativos recíprocos entre os atores sociais capazes de agir e falar, pelos efeitos de poder unilateralmente desempenhados sobre adversários; as pretensões de verdade, correção e autenticidade discursivamente resgatáveis, pelas pretensões de poder esquivas ao discurso, mas orientadas para a persuasão não discursiva e direcionadas ao comportamento alheio. No fundo, portanto, os capitalismo “tardio” e neoliberal são *anticomunicativos*: a monetarização e a burocratização de mundos da vida conduzem, em última instância, a solapamentos da comunicação linguística.

5.1.2 Esfera pública política e direitos fundamentais

Em segundo lugar, a crítica habermasiana do capitalismo é histórico-teoricamente grandiosa porque se desdobra numa *teoria política crítica* cujo cerne conceitual quártuplo – princípio do discurso, forma direito, princípio da democracia, esferas públicas, organizações burocráticas – não pode ser simplesmente posto num canto pela teoria política. Os conceitos que formam o cerne da teoria política crítica elaborada por Habermas respondem não somente ao discurso filosófico-político da modernidade (ao republicanismo e ao liberalismo, bem como ao socialismo e ao anarquismo), mas também aos enormes efeitos que a virada linguística exerceu e ainda exerce sobre a filosofia política, a filosofia do direito, a ciência política e a ciência do direito contemporâneas. Assim, caso a teoria política pretenda tomar a sério a significância desses desenvolvimentos teóricos contemporâneos e a significância da herança filosófico-política moderna, ela não pode deixar de haver-se com Habermas¹⁴⁶. Sem dúvida, Habermas é um dos principais teóricos políticos deste e do último século que assumiram e realizaram a tarefa de pensar sistematicamente, com um procedimento crítico e um intento

¹⁴⁶ Particularmente, a teoria discursiva do direito e da democracia proposta por Habermas não pode ser simplesmente deixada de lado pela teorização marxista, caso ela pretenda, confrontada com as filosofias política e jurídica e as ciências política e jurídica contemporâneas, tornar filosoficamente sustentáveis e cientificamente plausíveis, no que diz respeito à teorização das políticas anticapitalista e pós-capitalista, seus pares conceituais centrais (sociedade de classes econômicas, sociedade sem classes econômicas; base material, superestrutura ideológica; trabalho, capital; proletariado, burguesia; classe em si, classe para si) e suas linhas explicativas gerais (luta de classes, partido comunista, revolução, ditadura do proletariado, comunismo).

emancipatório, a política moderna a partir dos mais importantes pensamentos sistemáticos disponíveis a respeito dela, pondo continuamente em relevo sua conexão extremamente problemática com o capitalismo.

O conceito de esfera pública política e o conceito de direitos fundamentais podem ser considerados como os mais centrais na teoria política crítica habermasiana. Por um lado, o princípio do discurso, a forma direito e o princípio da democracia podem ser compreendidos como componentes elementares e imprescindíveis da reconstrução racional do sistema dos direitos fundamentais que caracteriza as democracias constitucionais contemporâneas. Por outro lado, nas democracias constitucionais contemporâneas, as organizações burocráticas do subsistema administrativo são inseparáveis da esfera pública política do mundo da vida: seu funcionamento autonomizado é, não obstante, essencialmente reprogramável pela vontade coletiva legislativamente formada em contraponto à opinião pública pré-legislativamente formada, precisamente através da transformação jurídica do poder comunicativo circulante nas esferas públicas políticas em poder administrativo circulante nas organizações burocráticas. A vinculação legal da ação administrativa garante que a ação administrativa seja delimitável e domesticável pela práxis constitucional da deliberação discursiva dos cidadãos democráticos.

Com o conceito de esfera pública política, Habermas, de fato, estabelece uma forte contraposição à tendência tecnocrática que ele apontou tanto no capitalismo “tardio” como no capitalismo neoliberal. No capitalismo “tardio”, a tendência tecnocrática se manifestava numa democracia formal de massas eleitorais economicamente apaziguadas, politicamente leais e culturalmente alienadas, massas bem integradas, portanto, à ordem social estabelecida, cujas questões normativas poderiam, então, ser transmutadas em questões meramente técnicas, das quais uma administração pública cientificamente metódica e eficiente poderia ocupar-se de modo especializado. Já no capitalismo neoliberal, a tendência tecnocrática se manifesta em democracias nacionais fiscalmente enfraquecidas; economicisticamente submetidas a “ajustes estruturais” socialmente regressivos (e, no fundo, frontalmente contrários à justiça social), mas capitalisticamente “necessários”; e tornadas, assim, estruturalmente dependentes das voláteis situações de interesses especulativos dos investidores privados transnacionalmente atuantes. A tendência tecnocrática, no entanto, se estende numa esteira ainda mais longa no capitalismo neoliberal: ela também se manifesta em arranjos institucionais supranacionais escassamente democratizados que acabam servindo para a assegurar a desnacionalizada da implementação nacional de finalidades, diretrizes, estratégias e políticas públicas compatíveis com e mesmo

promotoras de uma acumulação privada de capital cada vez menos politicamente regulada e cada vez mais causadora de desestabilizações sociais, técnicas e ecológicas. Contra a tendência tecnocrática nos capitalismo “tardio” e neoliberal, Habermas propõe a revitalização da esfera pública política: unicamente a esfera pública política é que poderia gerar o poder comunicativo necessário para que, após convertido em poder administrativo tanto nas democracias nacionais como nos arranjos institucionais supranacionais, o capital privado pudesse ser publicamente delimitado e domesticado.

Porém, assim como o capitalismo “tardio”, o neoliberal se caracteriza pela decadência estrutural e funcional da esfera pública política: o avanço da tendência tecnocrática se nutre do recuo da esfera pública política; e a liberação do capital privado, do bloqueio da autonomia pública. Apesar, pois, da centralidade que a esfera pública política apresenta na modernidade capitalista, a possibilidade emancipatória de uma democracia radical baseada na formação discursiva da opinião pública e da vontade coletiva é sistematicamente impedida pelo próprio capitalismo: “De um lado, a ficção de uma formação discursiva da vontade capaz de dissolver a dominação foi efetivamente institucionalizada, pela primeira vez, no sistema político do Estado de direito burguês; de outro, mostra-se a incompatibilidade dos imperativos do sistema da economia capitalista com as exigências de um processo democrático de formação da vontade” (HABERMAS, 2013 [1963], p. 29). Entretanto, esse dilema social não se reduz, para Habermas, a um beco sem saída: o neoliberalismo não é simplesmente uma ordem social para a qual não há alternativa viável. A revitalização da esfera pública política depende, em última análise, da ativação da sociedade civil, quer dizer, dos protestos e das pressões levados a efeito pelos movimentos sociais atuais, inclusive através da desobediência civil. É a partir deles que, mesmo sob o capitalismo, no decurso de uma luta anticapitalista ou, ao menos, antineoliberal por democratização, uma esfera pública política decadente poderia revitalizar-se, tornando-se comunicativamente poderosa e administrativamente influente.

Já com o conceito de direitos fundamentais, Habermas estabelece uma contraposição forte à tendência neoliberal de desmantelamento do “*Estado de direito democrático e social*, o qual foi conquistado, através de lutas, pelo movimento europeu dos trabalhadores ao longo do século XX, tendo sido codificado, por exemplo, no artigo 21 da Lei Fundamental da República Federal da Alemanha” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 525). O Estado social, “desenvolvido no interior do quadro do Estado de direito democrático”, constitui um prosseguimento da “linha de uma *juridificação garantidora da liberdade*”: e o Estado social provê uma garantia jurídica

da liberdade na medida em que “domestica o sistema econômico de ação”, propiciando, dessa maneira, que “a dinâmica própria do processo econômico de acumulação seja reconciliada com as resistentes estruturas de um mundo da vida que também se racionalizou internamente” (p. 530). O Estado social traduz, no fundo, a “constitucionalização de uma relação social de poder ancorada na estrutura de classes” (p. 530). É, portanto, a garantia constitucional (sob a forma de direitos fundamentais a condições de vida social, técnica e ecologicamente asseguradas) da domesticação de um subsistema econômico classistamente estruturado que, para Habermas, o neoliberalismo ameaça arrasar.

É certo que o capitalismo “tardio”, para Habermas, gerava, entre os beneficiários do Estado social, uma atomização que, acoroçoando uma autocompreensão individualista, os conduzia ao esquecimento das causas sociais de dependências e carências gerais. Também é certo que o capitalismo “tardio”, para Habermas, dispensava tratamentos inadequados às dependências e carências gerais, já que a administração pública oscilava entre, por um lado, executar um tratamento generalizante, burocratizador e monetarizador de situações concretas de calamidade material cujos contextos simbólicos eram histórias pessoais de vida e formas coletivas de vida; e, por outro lado, proceder a um tratamento terapêutico totalmente incapaz de promover a visada autonomia dos beneficiários do Estado social (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 531-534). Essas “contradições da intervenção do Estado social” (p. 533), segundo Habermas, não resultavam da “*forma* dos direitos de participação social, mas unicamente do modo burocrático de sua *implementação*” (p. 535). A crítica de Habermas ao Estado social no capitalismo “tardio” equivalia, portanto, a uma crítica da insuficiência e da inadequação do Estado social burocraticamente gerido para lidar com os efeitos colaterais que o subsistema econômico surtia sobre o mundo da vida; seria necessário, conforme Habermas, reprogramar democraticamente a estruturação classista do subsistema econômico. Com a ascensão do neoliberalismo, porém, não ocorreu um avanço democrático que aprofundasse reflexivamente a domesticação do subsistema econômico: ocorreu precisamente o contrário. Houve uma desregulação asselvajadora do capitalismo, bem como um avanço colonizador intensificado do capitalismo sobre o mundo da vida. Isso significou um desmonte não só das garantias de liberdade do Estado social, mas também das garantias de liberdade do Estado democrático: tanto a liberdade própria da participação social como a liberdade própria da participação política foram minadas em nome de uma liberdade totalizante, a liberdade dos investidores privados dos mercados transnacionais. De acordo com Habermas, porém, a liberdade do investimento

privado não pode ser confundida com a autonomia privada dos indivíduos socializados, muito menos pode substituir a autonomia pública dos cidadãos democráticos.

Os conceitos habermasianos de esfera pública política e direitos fundamentais, por conseguinte, proporcionam compreender o que, fundamentalmente, é politicamente errado no capitalismo “tardio” e no neoliberal. Ambos são, em essência, *antidemocráticos* e até *anticonstitucionais*. Eles são essencialmente antidemocráticos porque seu cerne institucional, contido e espreado no direito privado, a saber, as relações de produção classistas, é mantido intocado e mesmo potencialmente intocável. E são essencialmente anticonstitucionais porque bloqueiam o desdobramento tendencialmente emancipatório da conformação permanente do sistema de direitos fundamentais projetado nas constituições das democracias constitucionais; mais ainda, eles, os capitalismo “tardio” e neoliberal, mas especialmente o neoliberal, chegam a produzir regressões constitucionais, desconstitucionalizando substancialmente (e, às vezes, até formalmente, a saber, em reformas constitucionais retrocessivas) direitos fundamentais de participação social e de participação política. Atualmente, aliás, Habermas considera que os sinais de uma “*regressão política* nas democracias ocidentais são alarmantes”; não obstante, ele ressalta que não vê “uma alternativa a nossos princípios constitucionais que pudesse ser fundamentada normativamente de modo convincente nem uma forma estável de ‘democracia iliberal’ que fosse conciliável, *a longo prazo*, com as exigências funcionais de sociedades modernas” (HABERMAS, 2020a, p. 19).

5.1.3 Racionalidade comunicativa

Em terceiro lugar, a crítica habermasiana do capitalismo é histórico-teoricamente grandiosa porque se desdobra numa *teoria da racionalidade* cujo conceito fundamentalíssimo, o conceito de racionalidade comunicativa, impacta profundamente a tradição filosófica inteira: a racionalidade comunicativa se torna, pode-se dizer sem exagerar, em pedra de toque de todo o legado da filosofia¹⁴⁷. Praticamente todos os conceitos básicos das velhas filosofia teórica e prática foram sistematicamente submetidos por Habermas a profundas reformulações a partir

¹⁴⁷ Aliás, já há sessenta anos, Habermas se engaja continuamente em embates sistemáticos com a história da filosofia, o que se registra em obras marcantes, tais como: *Teoria e Práxis* (HABERMAS, 2013 [1963]), *O Discurso Filosófico da Modernidade* (HABERMAS, 1985), *Ação Comunicativa e Razão Destranscendentalizada* (HABERMAS, 2001a) e *Também uma História da Filosofia* (HABERMAS, 2019a; 2019b).

do conceito fundamentalíssimo de racionalidade comunicativa. Com efeito, na velha filosofia teórica, os conceitos básicos de conhecimento, teoria, ciência, filosofia, consciência, verdade, linguagem, humanidade e mundo e, na velha filosofia prática, os conceitos básicos de ação, correção, autonomia, liberdade, justiça, solidariedade, poder, forma de vida, moral, direito, democracia, religião e sociedade – todos esses conceitos centrais da tradição filosófica não permaneceram nem poderiam ter permanecido inalterados ante a racionalidade comunicativa. Nesse sentido, compreende-se por que Habermas tenha concluído sua obra magna, *Teoria da Ação Comunicativa*, criticando a Teoria Crítica anterior por apresentar um conceito frágil de verdade, por não explicitar claramente seus critérios normativos e por deixar de considerar os potenciais emancipatórios da práxis democrática. Em que especificamente consiste, pois, a importância da racionalidade comunicativa para a crítica do capitalismo?

Com o conceito de racionalidade comunicativa, Habermas pôde criticar o capitalismo “tardio” e o capitalismo neoliberal como *ordens sociais comunicativamente irracionais*. Eles não são nem completamente irracionais, nem completamente racionais: enquanto os fundadores da denominada Escola de Frankfurt viram no capitalismo “tardio” uma obumbração da razão, e enquanto os herdeiros de Foucault viram no capitalismo neoliberal o esplendor de uma nova razão do mundo, Habermas viu, tanto no anterior como no atual capitalismo, um desequilíbrio persistente, sistemático, entranhado, entre dois tipos diferentes, inconfundíveis, de processos concretos de racionalização: Habermas viu, tanto no capitalismo “tardio” como no neoliberal, a sobreposição (rijamente institucionalizada na base jurídica da sociedade) da racionalização funcionalista do sistema (encarregado da reprodução material da sociedade) à racionalização comunicativa do mundo da vida (no qual se corporifica a reprodução simbólica da sociedade).

Se, pois, por um lado, Habermas conveio em que os capitalismo “tardio” e neoliberal produziram um eclipse parcial da razão e, ao mesmo tempo, uma ascensão sem precedente da razão, ele, por outro lado, modificou profundamente o conceito de razão a fim de explicar mais consistentemente o que mais precisamente ocorre à razão sob as duas diferentes ordens sociais capitalistas que se estabeleceram no século XX. Em primeiro lugar, Habermas distinguiu entre racionalidades da ação social e racionalidades da ordem social; e, em segundo lugar, distinguiu entre três tipos diversos de racionalidade da ação social, bem como distinguiu entre dois tipos diversos de racionalidade da ordem social. As racionalidades da ação social são: racionalidade instrumental, racionalidade estratégica e racionalidade comunicativa; já as racionalidades da ordem social são: racionalidade comunicativa e racionalidade funcionalista. As racionalidades

da ação social referem-se aos processos de aprendizagem subjetiva e intersubjetiva que dizem respeito ao conhecimento do mundo, à ação sobre o mundo e à comunicação entre sujeitos que são capazes de falar e interagir uns com os outros. Já quanto às racionalidades da ordem social, trata-se, de um lado, dos processos de aprendizagem societal que concernem à estruturação abstrata do mundo da vida, ou seja, que concernem à cultura, à ordenação político-jurídica e à personalidade; e se trata, de outro lado, dos processos de complexificação societal que dizem respeito ao funcionamento abstrato do sistema, ou seja, que dizem respeito à economia e à administração pública.

O que, pois, ocorre à razão nos capitalismo “tardio” e neoliberal, segundo Habermas, é que, no plano da ordem social, a racionalidade funcionalista da economia e da administração pública se sobrepõe à racionalidade comunicativa da cultura, da ordenação político-jurídica e da personalidade. Ao mesmo tempo, no plano da ação social, a racionalidade instrumental do conhecimento tecnicamente empregável e do trabalho e a racionalidade estratégica da escolha maximamente eficiente e da dominação se sobrepõem à racionalidade comunicativa da autocompreensão histórica e da emancipação.

5.2 AS LIMITAÇÕES DA CRÍTICA

Embora os conceitos cruciais habermasianos de ação comunicativa e mundo da vida, de esfera pública política e direitos fundamentais e de racionalidade comunicativa continuem consistentes e sejam mesmo incontornáveis para um marxismo atual que leve a sério a história da teoria, a teoria da ação comunicativa não é capaz de proporcionar uma elucidação plena ou suficientemente profunda do capitalismo neoliberal. O diagnóstico tardio de Habermas de uma constelação pós-nacional é, certamente, iluminador, sugestivo, mas ele, de modo nenhum, pode ser considerado como um simples desenvolvimento ulterior da teoria da ação comunicativa que seria inteira ou amplamente compatível com os conceitos e as explicações centrais dessa teoria. Ao invés, o diagnóstico da constelação pós-nacional põe em xeque conceitos importantíssimos (especialmente os relacionados à teoria dos sistemas) e explicações centrais (especialmente às relacionadas à teoria das crises sociais). Com o diagnóstico da constelação pós-nacional, pois, torna-se mais visível uma gama de limitações da crítica habermasiana do capitalismo “tardio”, limitações que se espriam pelos quatro níveis teóricos de tal crítica.

5.2.1 Limitações analítico-empíricas

No nível analítico-empírico da crítica habermasiana do capitalismo, estão fundamente arraigadas quatro autolimitações teóricas. Trata-se de autolimitações porque elas não derivam de fatores não teóricos: não derivam, por exemplo, de desenvolvimentos sociais que, enquanto Habermas estava elaborando a teoria da ação comunicativa, não teriam apresentado contornos claros, perceptíveis, pois ainda seriam muito incipientes. Ao invés disso, as limitações que são congênitas ao nível analítico-empírico da crítica habermasiana do capitalismo são teoricamente produzidas: elas são, pois, percepções falhas e/ou apreciações errôneas dos desenvolvimentos concretos do capitalismo “tardio”. De fato, as referidas autolimitações concernem à adequada consideração: da importância do trabalho para a reprodução integral (material e simbólica) da sociedade capitalista “tardia” (e do capitalismo enquanto tal); da força estruturante das classes socioeconômicas no capitalismo “tardio”; das crises da economia capitalista administrada pelo Estado keynesiano e de bem-estar social; e da significância dos chamados “novos” movimentos sociais em relação ao capitalismo “tardio” (e em relação às fases históricas anterior e posterior do capitalismo, ou seja, em relação ao capitalismo liberal e ao capitalismo neoliberal).

A seguir, essas autolimitações serão abordadas minimamente, com o intento precípua de torná-las explícitas, ou seja, aclarar sua grande relevância e seus amplos efeitos teóricos no interior do programa habermasiano da teoria da ação comunicativa.

5.2.1.1 *Perdera o trabalho, de fato, sua centralidade social?*

A tese habermasiana de que o trabalho perdera sua centralidade social no capitalismo “tardio”, de maneira que a sociedade capitalista “tardia” não seria uma sociedade do trabalho, é uma tese multinivelada, ou seja, ela compreende diversos níveis teóricos. No nível empírico, essa tese se baseia na constatação de que a luta de classes arrefecera ampla e duradouramente, já que a classe trabalhadora fora integrada econômica, política e culturalmente ao capitalismo “tardio” com expressivo sucesso. Se a luta de classes se encontrava desativada, e a perspectiva de sua reativação era diminuta, ou mesmo se a luta de classes desaparecera definitivamente, a estruturação institucional concreta da sociedade capitalista “tardia” não seria mais permeada e marcada pela divisão de classes, mas seria neutra com relação às classes ou mesmo seria uma forma intermediária entre o princípio de organização classista da sociedade capitalista, por um

lado, e o princípio de organização não classista de uma sociedade pós-capitalista, por outro. Já no nível econômico-político, a tese da perda de centralidade social do trabalho tem como pedra angular a constatação de que as forças de produção principais e mais importantes na economia capitalista de mercado regulada pelo Estado burocrático keynesiano e de bem-estar social não seria mais o trabalho humano diretamente produtivo, senão que a técnica e a ciência, isto é, o trabalho humano indiretamente produtivo. A técnica e a ciência eram superiores à usual força de trabalho, não especializada técnica e cientificamente, por prestarem uma contribuição mais impactante, mais intensa e mais assídua para o crescimento econômico, isto é, para a inovação tecnológica e a elevação da produtividade e, por conseguinte, para o aumento da lucratividade dos investimentos privados. Já no nível teórico-social, a tese de que o trabalho haveria perdido sua centralidade social toma a forma de uma explicação de cunho histórico e teórico-evolutivo segundo a qual a economia de mercado teria adquirido autonomia funcional ante o Estado, bem como ante a esfera pública e a esfera privada, e, assim, teria se diferenciado do subsistema da administração pública e se desacoplado parcialmente do mundo da vida, constituindo, então, o subsistema da economia de trocas monetariamente mediadas, de organizações empresariais do setor privado e do setor público e de mercados livres. O mundo do trabalho seria absorvido, se não de todo, pelo menos quase de todo, nesse subsistema econômico, de maneira que também ele seria esvaziado de normatividade, já que, para Habermas, o trabalho se resumiria, afinal, a ações instrumentais estrategicamente administradas em organizações empresariais e, em geral, funcionalmente encadeadas através dos mercados livres na reprodução material da sociedade. Por último, no nível filosófico, a tese de que o trabalho não seria mais socialmente central toma a forma de uma conceituação da sociedade que rejeita, com um rigor intransigente, o conceito de sociedade de classes como irreparavelmente errôneo e, portanto, ultrapassado por embasar-se na filosofia do sujeito: a sociedade, segundo Habermas, não pode ser conceituada como um macrossujeito total, de modo que os sofrimentos, as lutas e as mudanças sociais não podem ser conceituados como processos meramente subjetivos, completamente adstritos à sensibilidade, à consciência e à ação de sujeitos individuais e coletivos.

Malgrado a constituição multinivelada da tese habermasiana da perda de centralidade social do trabalho não possa ser desconsiderada, tal tese tem um nível fundamental que carrega fortes implicações para os demais níveis: trata-se do nível empírico. A forte rejeição filosófica do conceito de sociedade de classes que Habermas acaba fazendo não poderia ter sido feita se, em primeiro lugar, Habermas não tivesse adotado a constatação empírica do esvaecimento da

luta de classes e da consequente mudança estrutural da sociedade capitalista, pela qual a esfera pública, a esfera privada, a economia de mercado e a administração estatal seriam remodeladas e passariam a operar de acordo com uma neutralidade tendencial ou total em relação às classes. Se Habermas tivesse constatado empiricamente que a luta de classes, apesar de enfraquecida e pouco promissora a curto prazo ou mesmo a longo prazo, permaneceria latente e, portanto, em princípio, poderia ser reavivada sob circunstâncias adequadas atualmente imprevisíveis, ele não poderia ter rejeitado integralmente o conceito de sociedade de classes. Ele teria de, mesmo sob o paradigma comunicativo e com uma filosofia intersubjetivista, ter reformulado o conceito de sociedade de classes e o próprio conceito de classe, desengatando-os do paradigma do trabalho e da filosofia do sujeito, imprimindo-lhes uma reconceitualização que desse conta dos fenômenos históricos da falta de consciência de classe, do naufrágio dos partidos comunistas, do declínio dos sindicatos social-democratas, da diversificação das formas de vida da classe trabalhadora, da importância da chamada classe média, da perda de sentido do trabalho, do desemprego vasto e perdurável, da precarização crescente das condições de trabalho, do empobrecimento dos não empregados, da invasão cada vez maior da esfera privada pelo trabalho não doméstico, da imprescindibilidade do trabalho de cuidado, da ascensão do trabalho digital. Sem descair numa redução obsoleta da sociedade a um macrossujeito abrangente e das classes a sujeitos coletivos de grande formato compostos de sujeitos individuais e sujeitos coletivos de médio formato, ou seja, sem recair numa estratégia conceitual criticada insistentemente e certamente por Habermas, Habermas teria de reconstruir os conceitos de sociedade de classes e classe como parte de seu projeto de reconstrução do materialismo histórico.

Se Habermas não tivesse adotado a constatação empírica de que a luta de classes seria um morto-vivo ou já estaria definitivamente morta no capitalismo “tardio”, ele não poderia ter absorvido o mundo do trabalho ao subsistema da economia de mercado; nem poderia ter dado ao trabalho o conceito de ações instrumentais diretamente coordenadas, no nível microssocial, por estratégias organizacionais, indiretamente integradas, no nível macrossocial, por mercados e, em última análise, orientadas, no nível lógico, pela racionalidade funcionalista da adaptação autoconservadora da sociedade como um todo ao ambiente natural. É que, então, o mundo do trabalho não poderia ser observado tão somente como o mundo normativamente desertificado do intercâmbio metabólico da sociedade humana com a natureza não humana, essencialmente formado de macroprocessos cibernéticos, mecanismos inconscientes de controle geral, microoperações utilitárias e desempenhos conscientes de tarefas concretas. Em vez disso, o mundo

do trabalho teria também de ser compreendido como um mundo normativamente fecundo, um mundo necessariamente permeado pelos ideais de autonomia e felicidade, por instituições da cooperação e do reconhecimento, por normas de respeito e solidariedade, por necessidades de indivíduos e grupos sociais que só podem ser definidas, interpretadas e satisfeitas ao longo de processos de aprendizagem concretos e no interior de esferas públicas e privadas; um mundo também profundamente marcado por experiências de injustiça e fenômenos de alienação, pelo estabelecimento político da dominação e da indiferença, pela imposição jurídica da exploração e da expropriação, pela repressão e pela distorção das necessidades. Se, para Habermas, a luta de classes ainda vivesse, ainda que combatida, Habermas teria, então, de admitir que o mundo do trabalho ainda não foi – ou mesmo não pode jamais ser – esvaziado de uma normatividade rica que subjaz à práxis do trabalho.

Além do mais, Habermas teria de convir em que é imprescindível que o trabalho seja conceituado de modo a abranger a dimensão normativa imanente à práxis do trabalho, de modo que o conceito de trabalho não poderia circunscrever-se essencialmente às ações instrumentais e estratégicas e às racionalidades de meios eficazes para alcançar fins quaisquer, de estratégias exitosas para realizar interesses dados e de funcionamentos estáveis para sustentar e propiciar a complexidade social. O conceito de trabalho teria, então, de também compreender e conferir centralidade à ação comunicativa e à racionalidade comunicativa porque é só mediante a ação comunicativa e a racionalidade comunicativa que os indivíduos e os grupos sociais podem, no interior da práxis do trabalho, buscar definir, interpretar e satisfazer suas necessidades (buscar autorrealizar-se, pois) de forma autoconsciente e com autodeterminação. As necessidades dos indivíduos e dos grupos sociais (que são um componente fundamental das identidades pessoais e coletivas) não poderiam ser realizadas de modo autônomo sem que os indivíduos e os grupos sociais dispusessem de possibilidades estrutural-institucionais concretas para refletir e discutir sobre suas necessidades nas esferas privadas e nas esferas públicas; e, além disso, para moldar o mundo do trabalho e fazê-lo funcionar de modo a proporcionar a satisfação das necessidades definidas geralmente (nas tradições vastamente aceitas e nos consensos obtidos pela discussão inclusiva) e interpretadas particularmente (nas diversas formas concretas de vida do mundo da vida). Assim, o mundo do trabalho teria de ser não só aberto para, mas também permeado pelo próprio processo abrangente de reflexões privadas e discussões públicas sobre as necessidades – quer dizer, o mundo do trabalho não se reduziria a satisfazer, como que mecanicamente, sem qualquer espaço próprio para questões de definição e interpretação, necessidades previamente

definidas e interpretadas, ou seja, definidas e interpretadas fora do mundo do trabalho, a saber, nas esferas privadas e públicas. O modo como a riqueza social é produzida possui, ele mesmo, importância crucial para as identidades pessoais e coletivas – quer dizer, ele próprio é um solo onde inevitavelmente brotam e, bem ou mal, florescem necessidades individuais e coletivas. É que o modo como a riqueza social é produzida pode causar e difundir experiências de injustiça e fenômenos de alienação, o que mostra que ele é não só interpelado externamente pelos ideais de autonomia e felicidade, mas também é internamente orientado para realizar tais ideais – isso significa, afinal, que os ideais de autonomia e felicidade se encontram imanentemente alojados no próprio modo de produção da riqueza social (mesmo que este ou aquele modo de produção historicamente prevalente os bloqueie sistematicamente).

Se, por último, Habermas não tivesse adotado a constatação empírica do apagamento da luta de classes, Habermas teria de ter mantido sua própria compreensão inicial da técnica e da ciência como trabalho humano indiretamente produtivo, compreensão com base na qual era ainda possível sustentar a centralidade da categoria trabalho na economia política e do trabalho como processo social abrangente na sociedade capitalista “tardia”. Tal compreensão, presente em 1968, foi posteriormente deixada de lado. Em 1981, Habermas não apenas rejeita fortemente a teoria marxiana do valor-trabalho, mas também apaga totalmente a centralidade econômico-política da categoria trabalho, desbancada pela centralidade da categoria dinheiro na teoria dos sistemas; bem como ofusca completamente a centralidade do trabalho na sociedade capitalista “tardia”, para cuja reprodução material é central, sobretudo, o mecanismo de mercado. Com a constatação empírica do estado evanescente da luta de classes, que se encontraria na iminência de dissipar-se, não foi difícil para Habermas arriar a categoria trabalho e sobrelevar a categoria dinheiro; nem lhe foi difícil calar sobre a técnica e a ciência como as forças produtivas cruciais do capitalismo “tardio” e destacar os mercados como o mecanismo primordial e insubstituível da produção e da distribuição econômicas na modernidade. Todavia, a questão da centralidade econômico-política do trabalho está longe de ser resolvida por Habermas: em última análise, o movimento teórico que Habermas desempenha consiste só em contornar tal questão, pois, para resolvê-la, ele precisaria abordar as problemáticas (a) da relação entre as categorias dinheiro e trabalho e (b) da relação entre técnica e ciência como forças produtivas fundamentais, por um lado, e mercados como o mecanismo axial da integração sistêmica da economia moderna, por outro.

Em todo o caso, não é só a constatação empírica do desvanecimento da luta de classes, adotada por Habermas de modo explícito, que constitui a raiz da tese da perda de centralidade social do trabalho. Essa raiz também é constituída por uma maiúscula omissão da teoria social habermasiana quanto àquele continente incomensurável do mundo do trabalho que é o trabalho de cuidado, ou o trabalho de reprodução social, desempenhado principalmente pelas mulheres em lares e comunidades, sem remuneração e não reconhecido socialmente como trabalho. Esse trabalho, não levado em conta por Habermas, compreende “o trabalho doméstico, a criação de crianças, a escolarização, o cuidado afetivo e uma gama de outras atividades que servem para produzir novas gerações de trabalhadores e repor as existentes, bem como para manter vínculos sociais e compreensões compartilhadas” (FRASER, 2020, p. 264-265). Embora Habermas não o tome em consideração, tal trabalho “é indispensável para a sociedade. Sem ele, não poderia haver qualquer cultura, qualquer economia, qualquer organização política. Nenhuma sociedade que mine a reprodução social de modo sistemático pode durar por muito tempo” (p. 262). Em particular, o trabalho de reprodução social “é uma indispensável condição de fundo para que seja possível a produção econômica numa sociedade capitalista” (p. 265). Caso Habermas não tivesse descurado desse universo eclipsado de trabalho, ele teria de ter rejeitado sumariamente a própria constatação empírica da decaída da luta de classes. O conceito de luta de classes teria de ter sido ampliado para abranger as lutas das mulheres por redistribuição e reconhecimento, por justiça de gênero e paridade participativa, por redefinição das fronteiras institucionais que separam a esfera da economia capitalista oficial da esfera da reprodução social e tornam aquela dependente desta, mas denegam a importância fundamental do trabalho feminilizado de cuidar afetiva e materialmente de indivíduos (infantes, adolescentes, adultos e idosos), famílias (não apenas as suas, mas também as dos outros), vizinhanças, bairros e até da natureza não humana, reduzindo esse trabalho cotidianamente múltiplo, contínuo, indispensável e insubstituível a um apêndice “extraeconômico” relegado. O próprio conceito de classe também teria de haver sido ampliado para abranger a divisão sexual do trabalho e, assim, englobar as mulheres enquanto trabalhadoras que, capitalistamente, não são remuneradas nem reconhecidas ou são sujeitas a remunerações depreciadas e reconhecimentos depreciativos; que, patriarcalmente, continuam sendo expropriadas e dominadas na esfera da reprodução social; que sofrem/enfrentam formas (tanto religiosas como seculares, tanto domésticas como publicamente institucionalizadas – ao menos, pela omissão e pela tolerância –, duradouras e sistemáticas, mundialmente difundidas) de inferiorização, violência, silenciamento e negligência.

5.2.1.2 Tornaram-se as classes socioeconômicas, de fato, destituídas de importância estrutural?

A vasta significância teórica do diagnóstico habermasiano (e offeano) segundo o qual as classes socioeconômicas teriam se tornado estruturalmente desimportantes no capitalismo “tardio” é ressaltada claramente por Wolfgang Streeck (2018, p. 62): “A economia enquanto mecanismo ocupou o lugar do capital enquanto classe nas teorias da época [em torno de 1968]; ‘a técnica e a ciência econômica como ideologia’ assumiram o lugar antes reservado ao poder e aos interesses nessas teorias. A crença de que a economia, no essencial, não passava de uma questão técnica estava difundida tanto entre sociólogos como entre economistas”. Nessa breve formulação, Streeck ilumina e delinea alguns dos importantes significados do diagnóstico da desimportância estrutural das classes socioeconômicas no capitalismo “tardio”. A pluralidade de significados de tal diagnóstico, no entanto, envolve mais e pode ser mais detalhadamente explicitada e examinada. E um detalhamento elucidativo pode ser feito caso sejam discernidos os distintos níveis teóricos em que o diagnóstico se desdobra:

(a) No nível analítico-empírico, esse diagnóstico contém o subentendido de que a própria economia capitalista passa a funcionar de um modo consideravelmente abstrato que tende a superar ou mesmo supera concretamente a clivagem entre a classe dos capitalistas e a classe dos trabalhadores, de modo que, no capitalismo “tardio”, a economia capitalista adquire uma considerável autonomia funcional em relação à divisão social, ao antagonismo econômico e à conflituosidade política entre o capital e o trabalho. Correspondentemente, o diagnóstico significa que a clivagem entre a classe capitalista e a classe trabalhadora tende a perder ou até perde concretamente toda a força determinante para o princípio de organização da sociedade, de maneira que não é mais adequado designar a sociedade como “sociedade burguesa”. É que, no capitalismo “tardio”, a burguesia deixou de dispor de uma acachapante capacidade de determinação classista da economia, da política e da cultura, embora permaneçam as relações de produção capitalistas (a apropriação privada dos meios de produção e a mercadorização do trabalho), a dinâmica constitutiva do capitalismo (a acumulação privada de capital através da produção concorrencial de lucro) e os efeitos distributivos capitalistas (as desigualdades de

patrimônio e renda, as assimetrias de oportunidades e riscos, os desníveis de representação e participação, as disparidades de consideração e legitimação)¹⁴⁸;

(b) No nível econômico-político, aquele diagnóstico implica que os mecanismos fundamentais do funcionamento autonomizado da economia capitalista tendem a ter ou mesmo têm concretamente uma constituição neutra em relação tanto ao capital como ao trabalho enquanto classes socioeconômicas do capitalismo, de maneira que, para Habermas, o dinheiro, a troca mercantil, os mercados, as empresas tanto do setor privado como do público (enquanto organizações formais especializadas em levar a efeito a produção e a distribuição da riqueza social), o próprio Estado (enquanto agente econômico de superior importância sistêmica) e os métodos produtivos capitalistas (bem como a técnica e a ciência neles aplicadas) não são essencialmente constituídos de modo classista e, em especial, tendem a livrar-se, se é que não se livram de fato, de todo vestígio classista sob o capitalismo “tardio”¹⁴⁹;

(c) No nível da teoria social, o referido diagnóstico implica que a reprodução simbólica da sociedade não é, no capitalismo “tardio”, estruturada de modo classista, senão que de um modo mais abstrato, não classista, que possibilita uma convivência justa, democrática e estável entre múltiplas formas de vida, as quais, por sua vez, não são redutíveis a formas classistas de vida. Além do mais, o diagnóstico da desimportância estrutural das classes no capitalismo “tardio” implica que a economia de mercado e o Estado burocrático, no capitalismo “tardio”, são aquisições evolucionárias que possibilitam um controle apropriado (através dos *media* dinheiro e poder burocrático) de um aumento considerável da complexidade da reprodução material da sociedade. Essas aquisições evolucionárias não poderiam ser reduzidas a estruturas classistas historicamente específicas, de modo que elas teriam de entendidas não como

¹⁴⁸ É de Albenaz Azmanova o claro discernimento entre três elementos básicos do “repertório do capitalismo”, a saber: as instituições estruturantes (ou relações de produção), a dinâmica constitutiva e os efeitos distributivos. Ver o Capítulo 2 de *Capitalismo no Limite*: Azmanova (2020b, p. 25-59).

¹⁴⁹ Em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Habermas já havia introduzido a tese de que as grandes empresas do capitalismo “tardio” haviam se tornado consideravelmente (mas não totalmente) independentes das relações de produção capitalistas e da finalidade de maximização dos lucros: “Seja como for que uma grande empresa ainda esteja em posse de proprietários individuais, grandes acionistas ou diretores administrativos, ela teve de objetivar-se em relação às disposições privadas a tal ponto que o ‘mundo do trabalho’ se estabeleceu como uma esfera com uma ordem própria entre os domínios privado e público – na consciência dos empregados e dos trabalhadores e na daqueles que dispõem de competências mais amplas. Esse desenvolvimento se baseia naturalmente também na desprivatização material da autonomia dos proprietários dos meios de produção, que é mantida formalmente”. Assim, “qualquer que seja o efeito econômico disso, o efeito sociológico é [...] um desenvolvimento que retira da grande empresa em geral, independentemente da forma de empreendimento, aquele caráter de uma esfera de autonomia privada individual que era típico, na era liberal, dos negócios e das oficinas dos autônomos”. Em última análise, há, assim, uma “‘atrofia do privado’ na esfera do trabalho social”, a grande empresa ganhando predominantemente “uma forma neutra em relação à separação entre esfera privada e esfera pública” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 346-348).

peculiares ao capitalismo, mas como características da modernidade social: a modernidade social se constituiria, necessariamente, de uma economia de mercado e de um Estado burocrático autonomizados do mundo da vida;

(d) No nível filosófico, por último, o supramencionado diagnóstico carrega o subentendido de que o mundo do trabalho é normativamente vazio, podendo, portanto, ser adequadamente convertido num âmbito de ação integrado sistemicamente (em última análise, pelos mercados de trabalho) e, assim, deslocado para fora das estruturas normativas do mundo da vida. Esse subentendido, por sua vez, apoia-se noutro subentendido, a saber, o de que os mercados de trabalho (na verdade, os mercados em geral) constituem mecanismos meramente funcionais, cuja estruturação interna é normativamente neutra, ou melhor, é anormativa.

Sobre (a). Em primeiro lugar, cabe perguntar se o diagnóstico da desimportância estrutural das classes socioeconômicas no capitalismo “tardio” é analítico-empiricamente plausível, isto é, se pode encontrar apoio no nível da análise empírica. Tal pergunta pode ser formulada mais precisamente assim: *Em que medida a estruturação concreta do ordenamento político-jurídico do capitalismo “tardio” é determinada pela clivagem entre classes socioeconômicas?* Essa é a formulação mais precisa que, em consonância com a própria teoria da ação comunicativa, pode ser dada à pergunta da base analítico-empírica do diagnóstico da desimportância estrutural que a divisão entre classes socioeconômicas adquire no capitalismo “tardio”. E aquela é a formulação mais precisa pela seguinte razão: de acordo com o próprio Habermas, o que é essencial e definidor para uma formação social é a configuração específica de seu núcleo institucional político-jurídico; é certo que Habermas pôs em foco o aspecto evolutivo (relativo à lógica de desenvolvimento) do núcleo institucional das formações sociais; não obstante, é igualmente certo que o núcleo institucional das formações sociais pode ser tratado em seu aspecto histórico (relativo à dinâmica de desenvolvimento), já que o próprio Habermas é categórico quanto à impossibilidade de separar fortemente, de modo estanque, a evolução social da história social em seu projeto de reconstrução do materialismo histórico, como se a evolução social se estabelecesse independentemente ou acima da história social e não se desenrolasse integralmente a não ser historicamente; por conseguinte, para que o nexo prático indissolúvel entre evolução social e história social não seja teoricamente negligenciado, proposições teóricas sobre a evolução social têm de poder ser consistentemente conectadas a proposições teóricas sobre a história social, ainda que se tenha de tomar constante cuidado para

que esse conectar não resulte numa confusão falaciosa e mesmo ideológica do aspecto evolucionário com o aspecto histórico. Assim, pode-se dizer que o núcleo institucional das formações sociais pode ser, em geral, considerado em seu papel de estruturação concreta das formações sociais. Desse modo, também se pode dizer que o núcleo institucional das formações sociais modernas e capitalistas pode ser considerado especificamente em relação à clivagem fundamental entre classes socioeconômicas que caracteriza (segundo o próprio Habermas) tais formações sociais. A pergunta acima posta em destaque, portanto, faz sentido e é pertinente: Em que medida a estruturação concreta do ordenamento político-jurídico do capitalismo “tardio” é determinada pela clivagem entre classes socioeconômicas?

Nancy Fraser recentemente pôs em relevo e defendeu que as relações estruturais que a sociedade capitalista estabelece com a natureza são relações classistas, e não relações neutras no que tange a classes sociais; são relações marcadas pela dominação de classe, que se estende, portanto, à própria natureza: “É à classe dos capitalistas que esse sistema dá licença para que extraia matérias-primas, gere energia, determine o uso da terra, projete sistemas alimentares, faça a bioprospecção de substâncias medicinais e disponha do lixo”. A sociedade capitalista, assim, cede “aos capitalistas, efetivamente, a maior parte do controle sobre o ar e a água, o solo e os minerais, a flora e a fauna, as florestas e os oceanos, a atmosfera e o clima, ou seja, sobre todas as condições básicas que sustentam a vida na Terra”. A sociedade capitalista, em última análise, “reveste uma classe que é fortemente motivada a estragar a natureza com o poder de administrar nossas relações com ela”; noutras palavras: “o sistema dá aos capitalistas motivos, meios e oportunidades para que devastem o planeta. São eles, e não os humanos em geral, que nos trouxeram o aquecimento global – mas não por acaso nem por simples ganância. Em lugar disso, a dinâmica que governa suas ações e levou a esse resultado é inerente à própria estrutura da sociedade capitalista” (FRASER, 2021, p. 102).

Além disso, Fraser também salientou e sustentou que as relações estruturais que a esfera social da economia capitalista mantém com as demais esferas sociais – ou seja, com a esfera social das capacidades privadas e públicas de reprodução social, de um lado, e com a esfera social dos poderes públicos nacionais e transnacionais, de outro – são também relações classistas. Segundo Fraser, é fundamentalmente em nome da acumulação privada ilimitada de capital que essas esferas sociais ontológica, normativa e funcionalmente distintas da economia oficial são submetidas a um nexos estrutural tétraplo com o modo de produção de mercadorias e de autovalorização do capital. Tal modo de produção depende profundamente da reprodução

social e dos poderes públicos, não podendo prescindir nem das inúmeras realizações diuturnas do trabalho de cuidado, nem da estabilidade institucional garantida pelo direito positivo e pela legitimação democrática das democracias constitucionais. Não obstante, o modo de produção capitalista se diferencia agudamente tanto da reprodução social como dos poderes públicos (ao mercadorizar os trabalhos produtivos masculinizados, bem como ao privatizar a produção e a distribuição da riqueza social); denega a importância econômica estrutural das esferas sociais “não econômicas” das quais ele depende; e, além disso, desestabiliza essas esferas sociais que lhe são imprescindíveis, pois, de um lado, desvaloriza e sobrecarrega a reprodução social e, de outro, deslegitima e esvazia os poderes públicos. As contradições estruturais que, desse modo, se geram entre a economia capitalista e a reprodução social e entre a economia capitalista e os poderes públicos correspondem a uma tendência a crises da reprodução social e uma tendência a crises de legitimação política. Essas tendências de crise que emergem nas fronteiras da esfera social da economia capitalista com as esferas sociais da reprodução social e da democracia são alimentadas pela própria dinâmica de produção de lucro. À medida que a classe capitalista, a fim de intensificar a produção de lucro, também intensifica a parasitação da reprodução social, desmantelando o Estado de bem-estar social e asoberbando principalmente as mulheres com atividades de cuidado, e intensifica a instrumentalização dos poderes públicos, constringendo-os a uma atuação restrita, inofensiva ou mesmo benéfica para os poderes privados capitalistas, ela ameaça arruinar as condições sociais de possibilidade da própria acumulação de capital¹⁵⁰.

Em última análise, o que Fraser patenteia em sua teoria crítica do capitalismo como ordem social institucionalizada é que, em cada uma das fases do desenvolvimento histórico do capitalismo, a estruturação concreta da sociedade inteira foi centralmente condicionada pelas relações de classes, acima de tudo pela acumulação privada ilimitada de capital protagonizada pela classe capitalista. Para Fraser, de fato, do capitalismo mercantil ao capitalismo neoliberal, passando pelo capitalismo liberal e concorrencial e pelo capitalismo administrado pelo Estado, a sociedade como um todo foi institucionalmente estruturada para permitir e privilegiar que a classe dos capitalistas contasse não apenas com o trabalho produtivo assalariado, mas também com o trabalho reprodutivo não pago (e até desconsiderado como trabalho, considerado apenas como tarefas improdutivas “naturalmente” femininas) e, ainda, com total asseguaração jurídica, maciço amparo estatal e robusta aceitação pública.

¹⁵⁰ Ver Fraser (2020a) e Fraser (2018a).

Sobre (b). Em segundo lugar, cabe perguntar se o diagnóstico da desimportância estrutural das classes socioeconômicas no capitalismo “tardio” é econômico-politicamente plausível, isto é, se pode ser consistentemente respaldado no nível da economia política. A hipótese diagnóstica de Habermas foi, muito tempo depois da queda do capitalismo “tardio” e da ascensão do capitalismo neoliberal, demonstrada como errônea por Wolfgang Streeck.

Segundo o sociólogo alemão, o conflito endêmico de classes subjaz às próprias crises econômicas que arruinaram o capitalismo “tardio” e propiciaram a bem-sucedida implantação do neoliberalismo. A primeira dessas crises foi uma crise inflacionária, e a inflação “pode ser descrita como um reflexo monetário do conflito distributivo entre uma classe trabalhadora que demanda garantia de emprego, bem como uma maior participação na renda nacional, e uma classe capitalista que busca maximizar o retorno sobre seu capital”. Tal reflexo monetário se produz porque, com o crescimento econômico em queda no decorrer do decênio de 1970 nos países de capitalismo considerado avançado, “os governos tinham de se virar com dinheiro adicional, ainda não chancelado pela economia real, como um meio de antecipar recursos futuros por meio do consumo e da distribuição no presente” (STREECK, 2012, p. 41). No fim dos anos 1970, a inflação foi controlada, nos Estados Unidos de Reagan e no Reino Unido de Thatcher, através da elevação das taxas de juro, o que, contudo, fez com que “o desemprego saltasse para níveis não vistos desde a Grande Depressão”. Além da alta do desemprego, “a desinflação foi acompanhada de ataques abertos aos sindicatos por governos e empregadores” (p. 42-43). Assim, a solução encontrada para a crise inflacionária representa uma vitória da classe capitalista sobre a classe trabalhadora, sovada pela dupla bordoadada do desemprego e da repressão da liberdade de organização sindical.

A crise inflacionária, no entanto, foi seguida por uma crise das finanças públicas gerada pela combinação de diminuição das receitas tributárias (em razão da insatisfação dos contribuintes atingidos pelo baixo crescimento econômico), fim da desvalorização da dívida pública (em razão do controle da inflação) e crescimento dos gastos em assistência social (em razão da elevação do desemprego). Assim como a crise inflacionária, a crise das finanças públicas também pode ser descrita como um efeito do conflito distributivo entre as classes: “Com a inflação não mais disponível como recurso para estreitar a lacuna entre as demandas dos cidadãos e as dos ‘mercados’, o ônus de assegurar a paz social recaiu sobre o Estado” (STREECK, 2012, p. 44). Noutras palavras, as finanças estatais passam a ser cada vez mais socialmente oneradas porque o anterior compromisso entre as classes foi quebrado pela classe

capitalista em decorrência dos percalços da dinâmica capitalista de crescimento econômico; e porque a classe trabalhadora ainda era considerada pelos governos e pelos empregadores como tendo um peso enorme na legitimação da ordem social capitalista. A crescente oneração social das finanças públicas resultava, pois, do conflito fundamental entre as classes: “assim como a inflação, a dívida pública tornava possível introduzir recursos ainda não gerados de fato nos conflitos distributivos em curso, propiciando aos governos explorar recursos futuros em acréscimo àqueles já disponíveis” (p. 45). Desse modo, o conflito de classes permaneceu vivo e cheio de consequências, mesmo que tenha migrado “do mercado de trabalho para a arena política”, de maneira que “a pressão eleitoral substituiu as reivindicações sindicais” (p. 45). A oneração social crescente das finanças públicas, todavia, levaria a uma crise porque, em certo momento, os “credores estrangeiros e nacionais começariam a se preocupar em reaver seu dinheiro”; a partir desse momento, as “pressões dos ‘mercados financeiros’ pela consolidação dos orçamentos públicos e pelo retorno à disciplina fiscal se fariam sentir” (p. 45). A política de austeridade fiscal então receitada e imposta emanava dos interesses financeiros da classe capitalista, representada principalmente pelos grandes detentores privados de títulos públicos.

Em última análise, a dinâmica de crises econômicas que abalou o capitalismo “tardio” e levou ao estabelecimento do capitalismo neoliberal ocorreu em indissolúvel entrelaçamento com a dinâmica do conflito de classes econômicas. Não é possível, portanto, compreender o processo histórico de crise do Estado de bem-estar social e, de modo geral, de desmanche do capitalismo “tardio” sem uma apropriada análise de classes. O próprio neoliberalismo, como Streeck também tenta demonstrar, se forja em conexão íntima com o conflito de classes. O chamado keynesianismo privado, pelo qual a dívida pública é substituída pela dívida privada, baseia-se na vasta desregulamentação dos mercados financeiros e na temporária compensação do desemprego alto, do declínio do sindicalismo, do desmantelamento do Estado de bem-estar social e da austeridade fiscal pelo crédito privado largamente concedido aos indivíduos, ainda que a preço de taxas de juros leoninas. Assim, “os ricos foram poupados de aumentos de impostos, e aqueles espertos o bastante para dirigir seus interesses para o setor financeiro acumularam lucros descomunais nos cada vez mais complexos ‘serviços financeiros’ que passaram a ser autorizados a comercializar de maneira quase irrestrita. Mas os pobres também prosperaram, ao menos alguns deles e por algum tempo” (STREECK, 2012, p. 46). No final das contas, a fração financeira da classe capitalista expandiu vertiginosamente suas rendas e suas riquezas, enquanto a classe trabalhadora não só viu a desigualdade de renda e de riqueza

escalar, mas também se tornou a principal atingida pelos efeitos colaterais materialmente desastrosos da crise financeira mundial de 2008-2009.

Sobre (c). Em terceiro lugar, cabe perguntar se Habermas, de fato, conseguiu proceder no nível da teoria social de maneira a desenvolver uma firme conceituação que fosse coerente com seu diagnóstico da desimportância estrutural das classes socioeconômicas no capitalismo “tardio”. A pergunta é a seguinte: A teoria da ação comunicativa enquanto teoria da formação social capitalista conseguiu, de fato, corresponder ao diagnóstico do “fim da sociedade de classes socioeconômicas” – ser com ele compatível, ser dele o desenvolvimento científico mais abstrato? De um lado, Habermas aparentemente conseguiu atingir tal ponto, tendo em conta que: (a) a estruturação do mundo da vida não é, em *Teoria da Ação Comunicativa*, uma estruturação classista, mas uma estruturação diferente cujos núcleos são, em vez da classe capitalista e da classe trabalhadora, a cultura, a sociedade em sentido estrito e a personalidade; (b) o funcionamento essencial do sistema não é, em *Teoria da Ação Comunicativa*, dependente dos interesses antagônicos de capitalistas e trabalhadores, ou seja, não é dependente da luta de classes, mas primordialmente do imperativo anônimo e objetivado de autoconservação do próprio sistema, o que, por sua vez, é tornado possível, sobretudo, pelo *medium* de controle monetário, cujo efeito global é a neutralização da normatividade da ação econômica (reduzida, então, a mero comportamento econômico), a objetivação pragmática do contexto geral de ações econômicas e a naturalização do sistema (isto é, a despolitização das relações de produção capitalistas e a despolitização das funções econômicas desempenhadas pelo Estado).

De outro lado, porém, Habermas não conseguiu fazer jus a seu diagnóstico do “fim da sociedade do trabalho” no nível da teoria social precisamente quando trata de elucidar o acoplamento entre mundo da vida e sistema através dos papéis sociais de trabalhador e consumidor. Esses papéis sociais são, no entanto, indissociáveis de outros dois papéis sociais complementares que Habermas, não obstante, omite, a saber, os de empregador e fornecedor, respectivamente¹⁵¹. O próprio Habermas, aliás, define a economia capitalista “tardia” como

¹⁵¹ A indissociabilidade entre os papéis sociais de trabalhador e empregador (e, pois, a indissociabilidade entre os papéis sociais de consumidor e fornecedor) foi ressaltada pelo jovem Marx assim: “Se o produto do trabalho me é estranho, [se ele] se defronta comigo como poder estranho, a quem ele pertence então? Se minha própria atividade não me pertence, é uma atividade estranha, forçada, a quem ela pertence então? *A outro* ser que não eu. Quem é esse ser? Os *deuses*? Evidentemente, nas primeiras épocas, a produção principal, como, por exemplo, a construção de templos etc., no Egito, na Índia, no México, aparece a serviço dos deuses, e, mais ainda, o produto pertence a eles. Sozinhos, porém, os deuses nunca foram os senhores do trabalho. Tampouco

sendo composta de um setor privado monopolista, um setor privado concorrencial e um setor público¹⁵²; nisso, encontra-se claramente subentendido que, no capitalismo “tardio”, além dos pequenos e médios empregadores das empresas de pequeno e médio porte que competem umas com as outras, sobretudo, no interior dos filões do mercado de consumo ainda não inteiramente açambarcados por oligopólios e/ou empreendimentos estatais, há os gigantescos empregadores dos conglomerados empresariais, mormente os transnacionais, e há os grandes empregadores que são as empresas total ou majoritariamente públicas. Tais empregadores, quando transitam do mercado de trabalho nacional para o mercado de consumo nacional, ganham, então, a figura de fornecedores. Empregadores e fornecedores, em todo o caso, são figuras mercantis que só proprietários privados dos meios de produção podem assumir. No capitalismo “tardio”, assim, a classe capitalista continua a comandar, através da “soberania” dos investimentos privados, a produção e a distribuição da riqueza social, apesar do alterado e intensificado intervencionismo estatal. Não é claro, por conseguinte, por que razão teórico-social Habermas omitiu os papéis sociais de empregador e fornecedor na elucidação do acoplamento entre mundo da vida e sistema sob o capitalismo “tardio”. Em todo caso, perguntar por tal razão até carece de sentido: a omissão dos papéis sociais indissociáveis dos de trabalhador e consumidor é insuscetível de justificação teórico-social enquanto predominarem institucionalmente as relações de produção capitalistas.

Sobre (d). Por último, cabe perguntar se o diagnóstico da desimportância estrutural das classes socioeconômicas no capitalismo “tardio” é filosoficamente sustentável. Tal questão filosófica é indispensável pela seguinte razão: em última análise, para que as classes possam

a natureza. E que contradição haveria se o ser humano, quanto mais subjugasse a natureza por seu trabalho, quanto mais os prodígios dos deuses se tornassem obsoletos mediante os prodígios da indústria, tivesse de renunciar à alegria na produção e à fruição do produto por amor a esses poderes. O ser *estranho* ao qual pertencem o trabalho e o produto do trabalho, a serviço do qual está o trabalho e para cuja fruição [está] o produto do trabalho, só pode ser o *ser humano* mesmo. Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder estranho [que] está diante dele, então isso só é possível pelo fato de [o produto do trabalho] pertencer a *outro ser humano fora o trabalhador*. Se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser *fruição* e alegria de viver para outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o ser humano mesmo pode ser esse poder estranho sobre o ser humano. Considere-se ainda a proposição, colocada anteriormente, de que a relação do ser humano consigo mesmo lhe é primeiramente *objetiva, efetiva*, por sua relação com outro ser humano. Se ele se relaciona, portanto, com o produto de seu trabalho, com seu trabalho objetivado, como com um objeto *estranho*, hostil, poderoso, independente dele, então se relaciona com ele de forma tal que outro ser humano estranho a ele, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor desse objeto. Se ele se relaciona com sua própria atividade como com uma [atividade] não livre, então ele se relaciona com ela como uma atividade a serviço, sob o domínio, a coerção e o jugo de outro ser humano” (MARX, 2019b, p. 86-87).

¹⁵² Ver, por exemplo, Habermas (1973, p. 51-52).

continuar existindo no capitalismo “tardio” – o que, de fato, ocorre, dado que as relações de produção capitalistas não foram abolidas no capitalismo “tardio” –, mas a estrutura de classes possa tornar-se societalmente desimportante ou pouco importante, é necessário que o trabalho deixe de ser compreendido normativamente pela classe trabalhadora em particular, bem como pelos indivíduos e grupos sociais em geral. Se uma compreensão normativa do trabalho ainda se mantiver socialmente efetiva no capitalismo “tardio”, a estrutura de classes produzida pelas relações de produção capitalistas manterá uma importância societalmente decisiva, pois, nesse caso, embora o conflito de classes tenha se arrefecido, permanece considerável a possibilidade de que ele recrudesça, principalmente se as condições gerais de trabalho, de obtenção de renda e de satisfação de necessidades historicamente consideradas básicas se deteriorarem num grau profundo e de modo duradouro ou de modo dificilmente reversível sob as relações de produção capitalistas. É crucial, pois, se sucedeu no capitalismo “tardio” a manutenção ou o apagamento histórico do teor normativo do trabalho, ou da autocompreensão normativa dos trabalhadores enquanto trabalhadores. A pergunta mais fundamental é, no fundo, se o trabalho sequer pode ser submetido a um esvaziamento normativo total.

Axel Honneth se contrapôs bastante cedo, já no início da década de 1980, e continua a contrapor-se até hoje à hipótese habermasiana de que o mundo do trabalho é normativamente vazio¹⁵³. Em 1981, ele levantou a hipótese contrária de que “é possível que, por trás da fachada de integração do capitalismo tardio, se oculte todo um campo de conflitos prático-morais nos quais os velhos embates de classes se reproduzam sob novas formas – mesmo que elas sejam formas socialmente controladas ou altamente individualizadas” (HONNETH, 1981, p. 558). A gramática moral dos conflitos prático-morais nos quais se incubam as lutas contra a dominação social de classe foi, então, explicitada por Honneth em 1992. Em essência, os “novos” conflitos sociais, segundo Honneth, são lutas por reconhecimento, ou lutas contra formas de desrespeito (maus tratos e violação; privação de direitos e exclusão; degradação e ofensa) que ameaçam a personalidade (a integridade física; a integração social; e a dignidade) à medida que danificam as autorrelações práticas centrais (autoconfiança; autorrespeito; e autoestima) de indivíduos e grupos sociais. Portanto, os “novos” conflitos sociais significam lutas para que a “estrutura das relações sociais de reconhecimento” assuma “uma forma isenta de dor, isto é, não turvada por experiências de desrespeito”; lutas, pois, para que as relações sociais de reconhecimento sejam estruturadas de forma propícia ao desenvolvimento autônomo das dimensões da personalidade,

¹⁵³ A esse respeito, ver Bressiani (2020).

a saber: “natureza carencial e afetiva”; “imputabilidade moral”; e “capacidades e propriedades” (HONNETH, 2011c, p. 211).

As lutas por reconhecimento constituem, portanto, o sucedâneo histórico das lutas de classe em sentido estrito; melhor dito, elas constituem a forma reflexiva que as lutas de classe assumiram no capitalismo “tardio”. Para Honneth, aliás, o sentido essencial das lutas da classe operária como lutas contra formas capitalistamente específicas de desrespeito já teria sido “um elemento essencial da percepção política cotidiana” do próprio Marx, mesmo que não tenha se tornado num elemento essencial de sua teorização: “para Marx, que acompanhou bem de perto os primeiros ensaios de organização da classe operária, estava fora de questão que as finalidades amplas do movimento emergente pudessem sintetizar-se no conceito de ‘dignidade’”. Em sua teorização, entretanto, Marx se manteve, antes, preso “ao significado de uma concorrência por chances de vida ou de sobrevivência” (HONNETH, 2011c, p. 253-254). Honneth, no entanto, objetiva resgatar teoricamente “o nexos que, não raro, existe entre o surgimento de movimentos sociais e a experiência moral de desrespeito” (p. 255), o que ele começa a fazer através de uma reformulação do próprio conceito de lutas sociais: a luta social é, além da disputa impelida por interesses, o “processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento” (p. 257).

No entanto, nem toda luta social pode ser completamente compreendida apenas como uma luta por reconhecimento, considerando que, historicamente, foram travadas lutas sociais nas quais “foi a pura segurança da sobrevivência econômica que se tornou o motivo do protesto e da rebelião em massa” (HONNETH, 2011c, p. 260). Há, pois, uma complementariedade entre os modelos utilitarista e moral de luta social, e permanece “uma questão empírica saber até que ponto um conflito social segue a lógica da persecução de interesses ou a lógica da formação da reação moral” (p. 261). Não obstante, os interesses coletivos não devem ser hipostasiados: eles podem ter se formado num “horizonte de experiências morais no qual estão inseridas pretensões normativas de reconhecimento e respeito” (p. 261-262). Para Honneth, isso é o que ocorre nos conflitos distributivos mais básicos, já que, neles, “a estima social de uma pessoa ou um grupo está correlacionada de modo tão unívoco com a medida de seu poder de dispor de determinados bens que só sua aquisição pode conduzir ao reconhecimento correspondente” (p. 262). As lutas da classe trabalhadora, aliás, podem ser interpretadas como lutas por reconhecimento, pois “a

rebelião social nunca pode ser apenas uma exteriorização direta de experiências da miséria e da privação econômica; ao contrário, o que é considerado um estado insuportável de subsistência econômica se mede sempre pelas expectativas morais que os [indivíduos e grupos sociais que são] atingidos [por tais experiências] expõem consensualmente à organização da coletividade” (p. 263).

Essa compreensão honnethiana das lutas da classe trabalhadora baseia-se, pois, numa suposição de que o mundo do trabalho é completamente perpassado por um padrão normativo específico, a saber, a estima social: o reconhecimento intersubjetivamente recíproco e geral da importância crucial das realizações alcançadas pelos trabalhadores – tomados tanto individual como coletivamente – como contribuições prestadas à reprodução material da sociedade. É tão decisiva para a divisão do trabalho social a estima social, que, conforme Honneth, os protestos, as revoltas e a resistência da classe trabalhadora podem ser compreendidos como um processo histórico de reivindicação moral coletiva de que as relações de estima social institucionalmente estabelecidas sejam ampliadas. E toda essa enorme contraposição de Honneth a Habermas no que diz respeito particularmente ao problema de compreender o mundo do trabalho como oco ou prenhe de normatividade não foi, contudo, adequadamente respondida por Habermas.

5.2.1.3 Foram, de fato, contornadas as crises da economia capitalista?

O modelo das novas tendências de crise do capitalismo proposto por Habermas em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio* – modelo que apontava quatro tendências distintas, a saber, as tendências à crise econômica, à crise de racionalidade política, à crise de legitimação política e à crise de motivação sociocultural – dependia de um novo diagnóstico do tempo. De acordo com tal diagnóstico, o capitalismo liberal, depois de haver se estilhaçado sob o peso esmagador da crise de 1929, havia dado lugar ao capitalismo “tardio”, caracterizado por novas e fundamentais formas de atividade econômica estatal: por um lado, a atuação do Estado como substituto do mercado, não em nome de uma organização nova, socialista, da sociedade, mas em benefício da própria continuação da acumulação privada de capital; por outro lado, a atuação do Estado como compensador de estados disfuncionais e efeitos colaterais da economia capitalista. Ainda de acordo com esse diagnóstico, essas novas formas de atividade econômica estatal conseguiram ao menos prorrogar as crises econômicas, isto é, diluir seus impactos mais severos e destrutivos ao longo de espaços de tempo amplos o bastante para transformá-las em

crises meramente objetivas, ou seja, crises não experienciadas subjetiva e intersubjetivamente como ameaças efetivas às identidades individuais e coletivas.

Baseado nessa hipótese diagnóstica de que o Estado de bem-estar social conseguira aplacar, em certo sentido, as crises econômicas, Habermas pôde, então, dar um passo adiante em *Teoria da Ação Comunicativa*, um passo que o moveu para além de seu foco inicial nas tendências à crise de racionalidade política, à crise de legitimação política e à crise de motivação sociocultural – que, do ponto de vista das possibilidades de transformação emancipatória da sociedade capitalista, haviam se tornado, para Habermas, as tendências de crise mais relevantes no capitalismo estatalmente regulado. Em *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas reelaborou e aprimorou seu novo diagnóstico do tempo, introduzido em 1973, desenvolvendo-o consideravelmente mais, tornando-o mais complexo e elucidativo, ao pôr em primeiro plano as patologias sociais geradas pelo sistema da economia capitalista e da política burocrática ao colonizar a cultura, a sociedade em sentido estrito e a personalidade. Esse passo adiante pode ser explicado assim: O capitalismo pós-liberal, apesar dos expressivos fracassos da burocracia estatal na regulação de uma economia capitalista bastante disfuncional e cheia de efeitos colaterais, se caracterizava pela completa ausência de crises de legitimação política. Como explicar, pois, que a burocracia estatal continuava a ganhar suficiente lealdade eleitoral das massas para prosseguir em seu papel de regulação econômica, um papel que, não obstante, desempenhava, muitas vezes, sem êxito? A explicação foi encontrada por Habermas através do desenvolvimento de um novo conceito, o conceito de patologias sociais: a economia capitalista e a burocracia estatal não sofriam uma contestação clara, direta e generalizada porque a cultura, a sociedade em sentido estrito e a personalidade se encontravam submetidas a um largo quadro de deturpações simbólicas que sistematicamente bloqueavam o alto potencial disponível de contestação política.

O conceito de patologias sociais, portanto, se prestava para viabilizar uma explicação mais acurada da falta de uma crise de legitimação política no capitalismo “tardio”. Assim, ele não concernia às crises econômicas, que Habermas continuava a ver como crises meramente objetivas, sem qualquer equivalente subjetivo/intersubjetivo: já em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, as tendências à crise de legitimação política e à crise de motivação sociocultural eram as duas distintas contrapartidas subjetivas/intersubjetivas da tendência à crise de racionalidade política, mas não da tendência à crise econômica. É que, nessa obra de 1973, Habermas perfilhava a hipótese fundamental de que as consequências desintegradoras

das crises econômicas para as identidades individuais e coletivas haviam sido temporalmente diluídas e substantivamente abrandadas pelo Estado de bem-estar social: e ele manteve essa hipótese em *Teoria da Ação Comunicativa*. Tal hipótese, aliás, joga um papel decisivo para a arquitetura inteira da teoria social formulada nessa obra de 1981: ela serve como um ponto de apoio analítico-empírico para a alavancagem da teoria dos sistemas como uma teoria supostamente adequada para a teorização da economia capitalista. Já que a teoria dos sistemas, segundo o próprio Habermas em 1973, só é capaz de fornecer uma conceituação objetiva de crise, essa mesma limitação da teoria dos sistemas (sua incapacidade para conceituar crises em seus aspectos subjetivos/intersubjetivos, os quais, porém, são apreendidos como essenciais nas várias concepções de crise historicamente disponíveis) se mostra como uma vantagem diante da necessidade de teorizar as crises econômicas próprias do capitalismo “tardio”, já que essas crises haviam se tornado, elas mesmas, meramente objetivas. Além disso, é possível dizer que, em última análise, a hipótese de que o Estado de bem-estar social havia conseguido neutralizar os aspectos subjetivos e intersubjetivos mais problemáticos das crises econômicas serve como um ponto de apoio para a armação da teoria da ação comunicativa como uma teoria social híbrida que tenta interconectar firmemente os paradigmas da teoria da ação e da teoria dos sistemas, muitas vezes vistos como incomunicáveis. A questão que se coloca aqui é se esse ponto de apoio analítico-empírico, de tanta significância e importância para a teoria da ação comunicativa, era mesmo sólido.

Ocorre que o próprio Habermas, mais de trinta anos depois, ao confrontar-se com uma notável investigação analítico-empírica de Wolfgang Streeck, viria a reconhecer que a hipótese de uma neutralização das crises econômicas pelo Estado de bem-estar social era errônea e não podia subsistir ante a evidência empírica de que o próprio Estado de bem-estar social veio, já a partir da década de 1970, a ser colhido e arruinado por crises econômicas gravíssimas que ele não conseguiu solucionar¹⁵⁴. Em 2012-2013, Streeck defendeu clara e detalhadamente que “as

¹⁵⁴ Não foi só tal hipótese de Habermas (tomada de empréstimo a Offe) que naufragou, mas também a hipótese de Friedrich Pollock, mais antiga, elaborada sucessivamente nos anos 1930 e 1940: “Tanto o papel crescentemente ativo desempenhado pelo Estado na esfera socioeconômica após a Grande Depressão como a experiência soviética com o planejamento levaram Pollock a concluir que a esfera política havia sobrepujado a esfera econômica como *locus* da regulação econômica e da articulação dos problemas sociais. Ele caracterizou essa mudança como sendo uma mudança em direção à primazia da esfera política sobre a esfera econômica. Essa noção, que se tornou amplamente difundida durante os anos 1960, implica que as categorias marxistas podem ter sido válidas no período do capitalismo *laissez-faire*, mas, desde então, se tornaram anacrônicas em razão da intervenção bem-sucedida do Estado nos processos econômicos. Tal posição pode ter parecido plausível nas décadas seguintes à Segunda Guerra Mundial, mas tornou-se questionável devido à subsequente crise global das economias nacionais de Estado intervencionista” (POSTONE, 2008, p. 212).

teorias neomarxistas da crise que circulavam em Frankfurt nos anos 1960 e 1970 foram refutadas nos anos seguintes”. E o foram porque apresentavam uma tripla insuficiência. Em primeiro lugar, aquelas teorias da crise não puderam perceber e dar conta da ascensão do neoliberalismo, ou seja, da “mudança do capitalismo [estatalmente regulado] para mercados ‘autorregulados’ – iniciada havia pouco, com um sucesso surpreendente – na sequência da grande experiência neoliberal de revitalização mundial da dinâmica capitalista de acumulação por meio de todo tipo de desregulamentação, privatização e expansão do mercado e em todas as direções imagináveis”. Em segundo lugar, as supramencionadas teorias da crise, pondo em relevo as tendências à crise de legitimação política e motivação sociocultural, não puderam dar um dimensionamento adequado “à propagação rápida – cujo início havia se dado já nos anos 1970 – e à elevada aceitação cultural de formas de vida adaptadas ao mercado, movidas por ele e com expressão na procura entusiasta, sobretudo por parte das mulheres, de trabalho remunerado ‘alienado’, bem como numa sociedade de consumo que se desenvolvia para além de todas as expectativas”. E, em terceiro lugar, as referidas teorias da crise não puderam dar a atenção devida e fornecer um tratamento adequado às crises econômicas em curso nas décadas de 1970 e 1980: “as crises econômicas que acompanharam a transformação do capitalismo do pós-guerra no capitalismo neoliberal, em especial a inflação dos anos 1970 e o endividamento dos Estados na década de 1980, ficaram bastante à margem das teorias da crise de legitimação” (STREECK, 2018, p. 51-53). A essa tripla objeção de Streeck¹⁵⁵, Habermas reage fazendo uma concessão plena:

Em seu livro sobre a crise adiada do capitalismo democrático, Wolfgang Streeck apresenta uma análise impiedosa sobre a história do surgimento da atual crise dos

¹⁵⁵ Antes de Streeck, Martin Jay, no prefácio à edição de 1996 de seu famoso livro sobre a história inicial da Escola de Frankfurt, já havia sugerido, apoiando-se nas análises econômico-políticas e culturais de David Harvey, que toda a Teoria Crítica, inclusive Habermas, mostrava-se incapaz de elucidar a nova constelação socioeconômica que se instaurara a partir de 1973, especialmente o novo quadro de crises econômicas e o regime neoliberal de acumulação: “A recessão global de 1973 foi a primeira desde o término da Segunda Guerra Mundial. [...] O resultado, para simplificar um processo complexo, foi uma reestruturação radical do sistema econômico mundial que acabou levando à falência – ou, pelo menos, isso foi sinalizado por ela – do ‘socialismo real’ do Leste, bem como ao abandono paulatino das políticas keynesiano-fordistas no Ocidente. [...] Embora não seja estável nem tenha um funcionamento tranquilo, o sistema que começou a cristalizar-se em 1973 parece produzir crises que não são controláveis por um mecanismo consciente (como a política fiscal e monetária do Estado) nem capazes de gerar um ator social coletivo, um herdeiro do proletariado marxista, apto a questioná-lo por dentro. [...] Nem a teoria marxista tradicional da crise, defendida por Henryk Grossmann, nem a concepção de Franz Neumann de uma mistura de capitalismo monopolista e economia dirigida, tampouco a ideia de Friedrich Pollock sobre um capitalismo de Estado e a ‘primazia do político’ se coadunam com o novo paradigma. Até a tese posterior de Claus Offe sobre o ‘capitalismo desorganizado’ talvez seja deficiente, se é que Harvey tem razão [...]. No trabalho do *Institut* sobre questões econômicas, há pouca coisa que esclareça a reestruturação do capitalismo posterior a 1973” (JAY, 2016, p. 17-18).

bancos e das dívidas, a qual repercute na economia real. Essa investigação enfática e empiricamente fundada procede das “Preleções Adorno”, as quais Streeck proferiu no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. [...] O ponto de partida se constitui pela crítica justificada à teoria da crise desenvolvida por Claus Offe e por mim no começo dos anos 1970. O otimismo quanto ao controle keynesiano, predominante na época, inspirara-nos a supor que os potenciais de crise econômica, dominada pela política, *se deslocariam* para imperativos contraditórios no interior de um aparelho estatal sobrecarregado e para as “contradições culturais do capitalismo” (como Daniel Bell formularia alguns anos mais tarde), *manifestando-se* na forma de uma crise de legitimação. Hoje, não nos deparamos (ainda?) com uma crise de legitimação, mas com uma crise econômica palpável (HABERMAS, 2014c [2013], p. 183-184).

Assim, ao invés de um bem-sucedido controle político das crises econômicas, o que, de fato, houve no capitalismo “tardio” foi um fracasso considerável da administração pública no desempenho de suas exigentes funções de substituição e compensação dos mercados onde os mercados sistematicamente falhavam e geravam efeitos colaterais. Desse modo, a hipótese analítico-empírica fundamental não só da teoria habermasiana das crises sociais de 1973, mas também da teoria habermasiana das patologias sociais de 1981 (e, mais ainda, da própria teoria habermasiana dos sistemas), mostrou-se cientificamente implausível. Na expressão de Streeck (2012, p. 36), “não os *trente glorieuses*, mas as várias crises que se seguiram, representam a condição normal do capitalismo democrático – uma condição pautada por um conflito endêmico entre mercados capitalistas e políticas democráticas, conflito que recrudescer com o término do alto crescimento econômico dos anos 1970”.

5.2.1.4 Os “novos” movimentos sociais constituem reações contra a colonização sistêmica do mundo da vida?

A interpretação de Habermas dos denominados “novos” movimentos sociais se apoia fundamentalmente em sua distinção teórico-social entre mundo da vida e sistema. Em primeiro lugar, de acordo com Habermas, eles incorporam a resistência do mundo da vida a um sistema invasivo e deformador: “Na frente de batalha que se estende entre o sistema e o mundo da vida, é só quando são atingidas as funções da reprodução simbólica do mundo da vida que, então, o mundo da vida produz abertamente uma resistência renitente e futura” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 516). Essa resistência com que o mundo da vida se contrapõe ao sistema é renitente e futura – ao invés de passadiza e facilmente neutralizável – porque, por um lado, as funções atingidas pelo sistema não podem, no fundo, ser aniquiladas pelo sistema nem transferidas para ele: os grupos sociais necessitam constitutivamente reproduzir-se culturalmente, integrar-se de

modo solidário e socializar seus membros individuais; essa tripla necessidade constitutiva dos grupos sociais apenas pode ser preenchida pelo entendimento mútuo linguisticamente mediado e, portanto, requer a integridade do mundo da vida dos grupos sociais e a liberação do potencial de racionalidade da ação comunicativa. Por outro lado, aquela resistência do mundo da vida ao sistema é renitente e futura porque ela abre, mantém e persegue a perspectiva utópica realista de uma redefinição da fronteira entre mundo da vida e sistema pela qual o sistema seja retraído para os únicos domínios que lhe são próprios, a saber, os da reprodução material da sociedade, para que os domínios da reprodução simbólica da sociedade sejam plenamente descolonizados, e o mundo da vida se libere, então, das distorções exteriormente introduzidas nele, recuperando sua integridade e, pois, sua capacidade de propiciar a permanente construção de formas de vida autônomas.

Em segundo lugar, de acordo com Habermas, os “novos” movimentos sociais podem ser vistos como novos porque eles sucedem aos velhos movimentos sociais dos trabalhadores, os quais, para Habermas, opunham-se romanticamente ao sistema como tal, adotando como o objetivo central, último, da luta política a recuperação dos domínios da reprodução material da sociedade, usurpados pelo sistema, para o mundo da vida, propondo, pois, uma racionalização comunicativa irrestrita da sociedade inteira sob a forma de uma democratização integral até da administração pública e da economia de mercado. O caráter utópico irrealista de tal orientação política que remonta à associação de produtores livres de Marx e às projeções esboçadas pelos socialistas utópicos se tornou nítido no capitalismo “tardio”, com a “pacificação do mundo do trabalho e a neutralização da participação, juridicamente concedida, nos processos políticos de tomada de decisão” através das compensações providenciadas pelo Estado de bem-estar social. É que a modernização capitalista, em cujo curso os mundos do trabalho e da administração são transferidos para um sistema autonomizado do mundo da vida, foi tremendamente exitosa em sua objetivação mercantil da produção e da distribuição da riqueza social e em sua objetivação burocrática da adequação e da execução de metas coletivas. Os processos concretos de entrada na modernidade por uma via capitalista “puderam desconsiderar historicamente, com sucesso, a defensiva dos atingidos na medida em que se ativeram especialmente a deslocar a reprodução material do mundo da vida para o polo formado por âmbitos de ação formalmente organizados” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 516). Somente quando processos concretos de modernização capitalista invadem e deturpam os âmbitos de ação linguisticamente constituídos é que se torna realista a resistência coletiva ao sistema. A novidade dos “novos” movimentos sociais consiste,

aliás, principalmente em que eles exercem uma resistência coletiva realista ao sistema, ou seja, não são defensores de um mundo da vida pré-moderno do qual foram arrancados o mundo do trabalho e o da administração, mas são defensores de um mundo da vida moderno desonerado, por um lado, da reprodução material da sociedade pelo sistema, mas submetido, por outro lado, à colonização sistêmica. O objetivo principal dos “novos” movimentos sociais, portanto, não é a supressão política do sistema, mas somente a domesticação política e a regulação jurídica do sistema.

Além disso, a novidade dos “novos” movimentos sociais reside, conforme Habermas, em que eles, em abrupto contraste com a pacificação e a neutralização dos movimentos sociais trabalhistas no capitalismo “tardio”, reacendem a indignação moral, o inconformismo ético, o protesto político e a ação jurídica (e mesmo o imaginário revolucionário) contra a colonização capitalista das formas de vida pós-tradicionais. Os “novos” movimentos sociais, pois, mantêm acesas as energias utópicas, mesmo num período histórico em que já havia se esgotado a utopia de “uma emancipação do trabalho em relação à determinação alheia”. Os “novos” movimentos sociais são, na verdade, essencial e radicalmente modernos, pois eles não pretendem retroceder a uma organização social pré-moderna na qual a reprodução material seja desdiferenciada da reprodução simbólica da sociedade e a ela subordinada, de modo que os modernos subsistemas econômico e administrativo sejam totalmente democratizados. Essa utopia “ligada à sociedade do trabalho perdeu, hoje, sua força de convencimento – e isso não unicamente porque as forças produtivas perderam sua inocência [já que elas também têm um potencial destrutivo enorme], ou porque a abolição da propriedade privada dos meios de produção [como se pôde atestar no socialismo burocrático realmente existente] não desemboca visivelmente, *per se*, na autogestão dos trabalhadores”. Para Habermas, o principal motivo pelo qual a utopia trabalhista deixou de ser convincente consiste em que ela se mostrou irrealista, pois “perdeu seu ponto de referência na realidade [a saber]: a força formadora de estruturas e constituidora da sociedade própria do trabalho abstrato” (HABERMAS, 2015a [1985b], p. 215-216). O trabalho deixou de ser, pois, um eixo estrutural da sociedade, logo não é mais a categoria-chave da teoria da sociedade. Esse declínio do trabalho e, portanto, da utopia trabalhista é adequadamente compreendido, segundo Habermas, pelos “novos” movimentos sociais, os quais, em todo caso, criticam o insustentável modo de crescimento econômico do capitalismo “tardio”. E se trata de uma crítica agregadora, associadamente vocalizada por diferentes grupos sociais, reunindo “minorias das mais diversas procedências para uma ‘aliança antiprodutivista’ – velhos e jovens, mulheres e desempregados,

homossexuais e deficientes, religiosos e não religiosos” (p. 229). Tal crítica não é antissistema, mas apenas contra os excessos sistêmicos:

Somente os dissidentes da sociedade industrial partem do fato de que o mundo da vida é ameaçado, em igual medida, pela mercantilização e pela burocratização – nenhum dos dois *media*, nem o dinheiro nem o poder, é, por origem, “mais inocente” que o outro. Somente os dissidentes consideram necessário também que se fortaleça a autonomia de um mundo da vida ameaçado em seus fundamentos vitais e em sua constituição interna comunicativa. Apenas eles exigem que a dinâmica própria dos subsistemas controlados através do poder e do dinheiro deva ser quebrada ou, ao menos, represada por meio de formas de organização próximas da base e autogeridas (HABERMAS, 2015a [1985b], p. 230).

Como, no entanto, os próprios “novos” movimentos sociais se autointerpretam?

Em 1983, Lélia Gonzalez definiu o que ela denominou “movimento negro” no Brasil como “um complexo de organizações e instituições herdeiras de um longo processo histórico de resistência panafricana e de luta por libertação da comunidade afro-brasileira, sujeita a condições extremas de exploração econômica e opressão racial”. Além disso, ela compreendeu as organizações e as instituições que compõem o movimento negro como engajadas numa luta contra o capitalismo, pois é o capitalismo que sistematicamente submete a população negra à superexploração econômica (e sexual, no caso das mulheres negras), bem como às ideologias racistas (a “democracia racial” e o branqueamento, no caso do Brasil) que nutrem as políticas públicas, os estereótipos culturais, as expressões linguísticas e as representações inconscientes que operam a diferenciação, a subordinação e a inferiorização da população negra: “devido ao fato de enfrentarem o racismo e suas práticas, elas levam às últimas consequências o processo de desmascarar a lógica da dominação capitalista”. Ao opor-se frontalmente ao capitalismo como uma sociedade racista, o movimento negro se constitui como movimento revolucionário: “Por esse motivo, o movimento negro tem um potencial revolucionário muito mais rico do que outros movimentos semelhantes que também se propõem lutar por uma sociedade justa e igualitária” (GONZALEZ, 2020, p. 71). Além do mais, o movimento negro no Brasil concerne não somente à transformação estrutural emancipatória da sociedade capitalista brasileira, mas também ao fortalecimento dos movimentos emancipatórios em África: para Gonzalez, pois, o movimento negro no Brasil tem uma importância política transnacional. De fato, defendendo a posição geral de que “o fortalecimento da África é estritamente relacionado ao fortalecimento da diáspora negra” (p. 65), Gonzalez também defende a posição particular de que “a força do movimento negro [no Brasil] se torna um fator de vital importância para o desenvolvimento das relações políticas, econômicas e estratégicas entre Brasil e África” (p. 72).

Já em 2019, Ailton Krenak ecoa a seguinte pergunta: “Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes?”. Com essa pergunta, Krenak faz, ao mesmo tempo, três afirmações principais. Em primeiro lugar, ele afirma que “a civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade”. Isto é, segundo Krenak, a colonização europeia da América e de outras partes do mundo foi e continua sendo um processo unilateral e arbitrário de invasão e aniquilação de mundos da vida não europeus, de formas de vida não capitalistas, de coletividades com visões de mundo e modos de produção nem objetivadores, nem predatórios da natureza. Tal processo de expansão e homogeneização capitalistas, no entanto, não foi nem é sofrido de maneira meramente passiva e indefensa pelos povos a ele submetidos. Ao contrário – e esta é a segunda afirmação principal –, a colonização foi ativamente resistida por mais de cinco séculos pelos povos originários; e a persistência multissecular da resistência indígena contra a civilização capitalista continua sendo uma fonte de aprendizado, inspiração e indignação para os herdeiros atuais dos povos originários: “Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos”. Além disso – e esta é a terceira afirmação principal –, a luta indígena contra o capitalismo globalmente expandido e homogeneizador não é só uma escaramuça local ou uma bulha regional, mas uma luta mundial, quer dizer, uma luta que diz respeito ao passado, ao presente e ao futuro do mundo como um todo e que se espalha e se organiza transnacionalmente: “Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas ‘pessoas coletivas’, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo” (KRENAK, 2019, p. 28). Essas visões outras sobre o mundo são mantidas “por pequenos grupos que estão na periferia da humanidade”, “aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade”. Tais visões diversas sobre o mundo se contrapõem fundamentalmente à ideia de “nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, [ideia que] é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (p. 21-23). Tal ideia absurda, tão decisiva e tão vital para o capitalismo, é “um abuso do que chamam de razão” (p. 19).

Em 1982, Heleieth Saffioti, por sua vez, sublinhou que, “quando o Brasil realizou seu primeiro censo, em 1872, quase a totalidade dos trabalhadores industriais eram mulheres. Cabe pôr em foco a indústria têxtil, a qual, no momento, era a mais importante do país. Dos 137.033 trabalhadores das indústrias têxteis, nada menos que 131.886, ou seja, 96,2%, eram mulheres”. Cem anos depois, entretanto, as mulheres empregadas na indústria têxtil brasileira passaram a constituir cerca de 50%; e 28% dos trabalhadores industriais eram mulheres. Em contraposição a essa forte contração da força de trabalho feminina no setor industrial, “no que tange ao serviço doméstico em lar alheio, foi mínima a alteração verificada na PEA [população economicamente ativa] feminina em termos relativos no século que medeia entre o primeiro e o penúltimo recenseamentos, pois, em 1970, cerca de 30% da força de trabalho feminina era constituída de empregadas domésticas, enquanto o dado para 1872 era de 33%” (SAFFIOTI, 1982, p. 118). Por conseguinte, pode-se concluir que “a transformação das empresas artesanais em empresas fabris modernas constitui fonte de expulsão da mão de obra feminina, que, em geral, vai se localizar nas ocupações desenvolvidas a domicílio ou nas funções subprivilegiadas do baixo terciário”. Deslocadas para tais trabalhos desvalorizados do setor de serviços, “essas mulheres se situam abaixo dos benefícios sociais distribuídos pela generalização das relações capitalistas de produção”. Trata-se dos “imensos contingentes de costureiras, bordadeiras, cerzideiras, tricoteiras, crocheteiras, para nada dizer sobre as demais ocupações desempenhadas em caráter autônomo, e de empregadas domésticas que, somadas, atingiam, em 1970, mais de 50% da PEA feminina”. Em suma, esse é o “fenômeno da substituição da mulher pelo homem à medida que as empresas se tecnificam” (p. 122). Tal fenômeno significa “o baixo acesso da mulher à tecnologia e sua dificuldade de transpor a exigência das empresas de alta densidade tecnológica” (p. 123).

Além disso, mesmo as mulheres empregadas no setor industrial sofrem discriminação salarial, “ao lado de numerosas discriminações de difícil prova, nas quais a integridade moral da mulher é testada cotidianamente” (p. 125). A discriminação salarial, no entanto, é suficiente: ela é “problema sério, senão obstáculo intransponível, para a sustentação da tese de que o capitalismo reúne as condições para a libertação da mulher”; pois o capitalismo só permite a libertação das mulheres “em aspectos da vida que não interferem na margem de manipulação que o sistema guarda em relação às mulheres enquanto força de trabalho”. Uma relativa libertação sexual até se tornou possível na segunda metade do século XX; “a libertação da mulher relativamente aos serviços domésticos, todavia, poderia gerar um crescimento tal do

exército industrial de reserva inconveniente e ameaçador em relação à estabilidade política das democracias liberais” (p. 126). Como, ademais, a discriminação salarial contra as mulheres ocorre também mesmo nos Estados Unidos, ela não é “fruto de preconceitos de sociedades tradicionais, não modernas, subdesenvolvidas, e que desaparecerá com o advento do desenvolvimento econômico” (p. 128). O horizonte de libertação das mulheres, portanto, não está contido dentro da sociedade capitalista, mas numa “nova estrutura” (p. 135).

A análise histórica que Saffioti faz dos impactos da industrialização sobre as mulheres brasileiras torna, pois, patente que a ordem social capitalista é economicamente excludente das mulheres de modo persistentemente grave. Além disso, o capitalismo impõe às mulheres uma reclusão ao lar e/ou aos mais desvalorizados serviços, já que a força de trabalho feminina não pode ser integralmente absorvida pelo mercado de trabalho; ou, quando lhes permite obter um emprego masculinizado (tido como preferencialmente exercido por homens), impõe-lhes uma condenação não só à dupla jornada, mas também à discriminação salarial; em ambos os casos, as mulheres são destinadas a uma subordinação sistemática aos homens pelo capitalismo. As lutas feministas, assim, devem tornar-se aquilo que a história das mulheres sob o capitalismo requer que elas sejam: devem tornar-se em lutas anticapitalistas, lutas por uma reestruturação completa da ordem social mediante a qual as relações capitalistas e patriarcais de produção e reprodução, bem como toda desigualdade sexista estruturalmente instituída, sejam abolidas.

Habermas, porém, adota uma compreensão do que ele chama de “novos” movimentos sociais que é, de vários modos, frontalmente contrária à autocompreensão desses movimentos sociais. Em primeiro lugar, os movimentos negro, indígena e feminista não se compreendem a si mesmos como tendo surgido só recentemente nem como tendo ganhado um grau superior de impulso ativista, de importância social e/ou de visibilidade pública apenas a partir do final da Segunda Guerra Mundial, apenas na idade dourada do capitalismo estatalmente administrado. Ao contrário do que Habermas assume – que teriam se desenvolvido somente “nas sociedades desenvolvidas do Ocidente nas últimas uma ou duas décadas [quer dizer, os anos 1960 e 1970]” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 576) –, os “novos” movimentos sociais se autocompreendem como funda e persistentemente arraigados na história abrangente da modernidade capitalista e como protagonistas de uma história própria de luta árdua e incessante contra a ordem social do capitalismo: uma luta que sempre foi socialmente decisiva, ou seja, portadora de um potencial revolucionário, um potencial emancipatório cuja liberação e realização institucional requereria uma transformação estrutural da sociedade que abolisse o capitalismo; uma luta que, ademais,

sempre foi publicamente conspícua, pois se materializou em rebeliões e guerras civis, panfletos e jornais, livros e leis, execuções e extermínios, enclausuramento e aprisionamento, repressão e perseguição abertas, coletivas e estatais. Em segundo lugar, os movimentos negro, indígena e feminista não se compreendem a si próprios só como diques coletivos que protegem o mundo da vida contra os transbordamentos ameaçadores do sistema, “de modo que possamos ter uma interação entre o mundo da vida e o sistema que redirecione os imperativos [sistêmicos] de um modo pelo qual possamos conter, do ponto de vista do sistema, os efeitos colaterais que não só nos fazem sofrer, mas quase destroem áreas essenciais de subculturas específicas de uma classe ou racialmente específicas” (HABERMAS, 1996c [1989], p. 469); nem, inversamente, apenas como ondas coletivas que produzem um poder comunicativo que, se transformado pelo direito positivo em poder administrativo, pode domesticar um sistema que necessita ser regulado para que o mundo da vida possa reproduzir-se adequadamente e, assim, a autonomia humana possa realizar-se institucionalmente. Ao contrário do que Habermas assume, os “novos” movimentos sociais se autocompreendem (ao menos em suas frações mais conscientes e, portanto, radicais) como engajados numa luta antissistema, ou seja, num projeto revolucionário de sociedade no qual a economia de mercado e o Estado burocrático não podem ser, de antemão e teoricamente, excluídos de uma discussão de seus efeitos colaterais sobre formas de vida emancipadas: uma discussão sobre se a economia de mercado e o Estado burocrático não constituiriam obstáculos e ameaças estruturais para a emancipação social dos negros, dos indígenas e das mulheres¹⁵⁶.

5.2.2 Limitações econômico-políticas

Já no nível econômico-político da crítica habermasiana do capitalismo, constituem-se cinco autolimitações que têm que ver, fundamentalmente, com a adoção da teoria dos sistemas por Habermas e, além disso, com seu abandono vasto, mas não completo, da economia política. Ao teorizar os âmbitos de ação encarregados da reprodução material da sociedade com a teoria dos sistemas, Habermas incorpora uma perspectiva metodológica objetivadora e um quadro de conceitos e explicações puramente (ou, pelo menos, esmagadoramente) funcionalistas que não são minimamente adequados nem propícios à elucidação do modo de produção capitalista, em

¹⁵⁶ Ao contrário disso, Habermas chega a traçar, de passagem, um melancólico e rendido retrato instantâneo dos povos indígenas americanos na segunda metade do século XX: “Com a decadência das grandes religiões, o novo paganismo daqueles que se adaptam às superestruturas de sociedades altamente diferenciadas, como os índios nas reservas da América atual, é um risco real” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 94).

particular do trabalho, do dinheiro e das crises econômicas sob esse modo de produção, de um lado, e das relações de produção e da estrutura institucional de tal modo de produção, de outro.

5.2.2.1 *A exiguidade da conceituação do trabalho como ação com respeito a fins*

O conceito habermasiano de trabalho, elaborado, sobretudo, pelo prisma de uma teoria da ação, tem sido, desde sua formulação enfática em *Técnica e Ciência como “Ideologia”* (em forte contraposição a outro conceito habermasiano, o conceito de interação), objeto de agudas objeções. Essas objeções são diversas, à medida que apontam contra aspectos distintos daquele conceito: algumas delas, vindas do marxismo tradicional, recusam o rebaixamento do trabalho a uma categoria de abrangência social apenas parcial, capaz de dar conta de uma parcela só ou uma dimensão só da sociedade em geral¹⁵⁷; outras, advindas da própria Teoria Crítica, rejeitam a subestimação e até o esvaziamento do teor normativo do trabalho, conceituado por Habermas como ação cuja orientação fundamental é a realização cognitivo-instrumental de fins materiais de modo eficaz, uma orientação que é, em essência, neutra quanto a valores e normas¹⁵⁸; outras ainda, levantadas pela sociologia do trabalho, se voltam contra a extrema subdeterminação, ou a altíssima abstração, do conceito habermasiano de trabalho, o qual seria incapaz de apreender e, muito mais que isso, até de possibilitar a explicação das diferenças qualitativas entre formas socialmente marcantes e historicamente específicas de trabalho – as diferenças substantivas, em última análise, entre regimes históricos de trabalho social¹⁵⁹; além disso, há as fortes objeções feministas que criticam o conceito habermasiano de trabalho por ser ele incapaz de clarificar a distinção fundamental, estabelecida na sociedade capitalista, entre o trabalho “produtivo” (que é, em geral, remunerado/explorado, reconhecido como trabalho e masculinizado) e o trabalho “reprodutivo” (que é, em geral, não remunerado/expropriado, não reconhecido como trabalho e feminilizado)¹⁶⁰; por fim, há as importantes objeções antirracistas conforme as quais, com o conceito de trabalho proposto por Habermas, as formas racistas do trabalho social na sociedade capitalista não podem ser percebidas nem criticadas em sua especificidade racista nem em seu enorme peso estrutural global para o capitalismo¹⁶¹.

¹⁵⁷ Ver, por exemplo, as críticas de Antunes (2017, p. 119-164), bem como de Maar (1999) e Maar (2000).

¹⁵⁸ Ver, por exemplo, Honneth (1982), Honneth (1998), Honneth (2008), Honneth (2011a), Honneth (2011b); Jaeggi (2017b) e Jaeggi (2018).

¹⁵⁹ Ver, por exemplo, a abordagem de Antunes (2015).

¹⁶⁰ Ver, por exemplo, Fraser (2020a), Fraser (1985), Fraser & Xiaoping (2013) e Fraser & Jaeggi (2020).

¹⁶¹ Ver, por exemplo, Fraser (2018b).

Apesar da diversidade dessas objeções – e apesar da importância específica que cada uma delas tem –, se se leva em conta que os distintos aspectos contestados se encontram inter-relacionados e compõem um mesmo conceito, as diversas objeções podem ser religadas a uma mesma linha mestra: elas podem ser compreendidas como especificações de uma objeção geral à exiguidade do conceito habermasiano de trabalho. Essa objeção geral pode ser formulada do seguinte modo: o conceito de trabalho elaborado por Habermas é *altamente insatisfatório para elucidar o que é trabalho*¹⁶². E tal objeção pode ser traduzida no léxico conceitual e explicativo da própria teoria da ação comunicativa da seguinte maneira:

Em primeiro lugar, o mundo do trabalho é estritamente comprimido por Habermas no subsistema econômico. Assim, a extensão e a profundidade em que o trabalho social permeia o subsistema administrativo e o mundo da vida não são adequadamente abordadas por Habermas. Por um lado, no mundo do trabalho, surgem formas de organização do trabalho que, não raro, são transplantadas para o subsistema administrativo, de modo que o funcionamento próprio do subsistema encarregado da adequada realização das metas coletivas é moldado, em expressiva medida, por critérios, diretrizes, desenhos e práticas organizacionais que provêm do mundo do trabalho. Por exemplo, sob o capitalismo neoliberal, o Estado é intransigentemente submetido a um processo avassalador de remodelação organizacional pelo qual ele é adaptado à forma de uma empresa privada exposta à concorrência generalizada nos mercados transnacionais. Já por outro lado, no mundo do trabalho, surgem saberes técnicos, orientações valorativas e motivos estéticos que acabam ingressando espontaneamente nos âmbitos cotidianos e especializados da cultura, neles podendo, então, ser desdobrados, criticados e apropriados: por exemplo, os mais reputados profissionais da saúde são, numa epidemia, regularmente convocados para instruir a população leiga acerca de ameaças, medidas e prospectivas sanitárias. Além disso, no mundo do trabalho, despontam relações de poder, regras de cooperação e expectativas normativas que podem acabar adentrando ou reverberando na esfera privada e na esfera pública: por exemplo, na esfera privada, os membros da família que ajudam a sustentá-la com a paga de seu trabalho são frequentemente reconhecidos distintivamente como “arrimos”, responsáveis, confiáveis e admiráveis, devendo “o suor de seu trabalho” ser não desmerecido, e sim “honrado”. Além do mais, no mundo do trabalho, originam-se papéis sociais, reputações e habilidades que, amiúde,

¹⁶² Ganßmann (1990, p. 33) formula a objeção geral – sem identificá-la como sendo uma objeção geral – assim: “Em primeiro lugar, em decorrência de o trabalho ser tornado equivalente à ação com respeito a fins, o conceito de trabalho é esvaziado de todo conteúdo [*wird inhaltsleer*]. A ação com respeito a fins pode dirigir-se a todas as finalidades possíveis. [Mas as] proporções do conceito de ‘trabalho’ são normalmente bastante estreitas”.

se inserem marcadamente nas identidades pessoais e coletivas: por exemplo, o jargão forense de advogados pode impregnar-se tanto em seu uso da língua, que mesmo uma conversa rápida com um bacharelado em direito num contexto não judicial e sobre um tema não jurídico pode facilmente evidenciar que se trata de alguém treinado em leis. Em última análise, pois, são tão impactantes sobre o mundo da vida os diversos componentes simbólicos do mundo do trabalho, e o próprio mundo do trabalho é tão rico simbolicamente, que é bastante implausível a hipótese habermasiana de que o mundo do trabalho tenha sido, na modernidade, no capitalismo “tardio” em particular, absorvido inteiramente no subsistema da economia de mercado, tornando-se um âmbito de ação essencialmente submetido à razão funcionalista.

Em segundo lugar, o mundo do trabalho é observado por Habermas como uma fração de socialidade destituída de normatividade: nessa fração de socialidade, só estaria envolvido o emprego de meios e estratégias para alcançar fins dados, relativos a uma reprodução material da sociedade que, por sua vez, não se realizaria sob pontos de vista normativos, mas sob pontos de vista meramente funcionais que dizem respeito só à automanutenção do sistema social num ambiente natural complexo. Desse modo, o mundo do trabalho perde, em Habermas, todo nexos interno com a definição, a interpretação e a satisfação das necessidades de indivíduos e grupos sociais: permanece apenas um nexos externo pelo qual o mundo do trabalho, ele próprio, não é senão o arsenal dos instrumentos e a coleção das estratégias dos quais os indivíduos e os grupos sociais se utilizam a fim de produzir bens e prestar serviços que satisfaçam suas necessidades, as quais, por seu turno, já foram por eles definidas e interpretadas nas esferas privada e pública de sua vida social fora do mundo do trabalho; e a questão de se os bens produzidos e os serviços prestados satisfazem, de fato, suas necessidades é uma questão não laboral, isto é, uma questão que eles só poderiam propriamente considerar e responder em reflexões e discussões realizadas fora do mundo do trabalho. Não é plausível, porém, que o nexos entre o mundo do trabalho e a formação normativa e discursiva das necessidades tenha sido, na modernidade, limitado a um nexos externo, pois, acima de tudo, o mundo do trabalho, ele mesmo, origina necessidades cuja definição, interpretação e satisfação só podem ocorrer, ao menos em grande medida, no interior do próprio mundo do trabalho. A atuação de indivíduos e grupos sociais no mundo do trabalho envolve intrinsecamente relações de reconhecimento recíproco e geral nas quais as realizações e as contribuições laborais de cada indivíduo trabalhador e de cada grupo sociolaboral formado pela divisão do trabalho social são continuamente estimadas; essas relações de reconhecimento são centrais para a reputação estritamente profissional, mas também, mais geralmente, para a

autoestima pessoal e a dignidade grupal. Assim, dentro mesmo do mundo do trabalho, surgem amiúde experiências dolorosas de desrespeito nas quais indivíduos e grupos sociais inteiros são submetidos, casual ou mesmo sistematicamente, a degradações e ofensas. Ademais, é possível que surjam dentro do mundo do trabalho fenômenos de alienação, ou seja, de uma autorrelação não autônoma nem livre consigo mesmo como participante de um mundo do trabalho que, não configurável pelos indivíduos e grupos sociais nele participantes, deles se estranhou.

Em terceiro lugar, o mundo do trabalho é observado por Habermas como um domínio de ação essencialmente configurado de modo funcionalista: a razão funcionalista é a lógica de acordo com a qual (e somente de acordo com a qual) o trabalho social, em última análise, pode desenvolver-se e, no fundo, se desenvolve concretamente. Essa visão objetivista do mundo do trabalho impede, porém, de dar conta dos regimes historicamente específicos do trabalho social que surgiram ao longo da modernidade capitalista. É que esses regimes históricos também têm de ser compreendidos como fortemente moldados não só por imperativos técnicos e científico-empíricos e imperativos do mecanismo mercantil, mas também por imperativos de acumulação privada de capital e imperativos de dominação de classe. Por conseguinte, os regimes históricos que configuram o mundo do trabalho sob relações de produção capitalistas não são puramente econômicos, mas também políticos¹⁶³.

Em quarto lugar, ao circunscrever a reprodução material da sociedade aos subsistemas da economia de mercado e do Estado burocrático, Habermas não consegue elucidar os âmbitos de ação encarregados da reprodução material da sociedade que permanecem no mundo da vida, a saber, os âmbitos de ação que, tanto privados como públicos, dizem respeito ao cuidado, isto é, ao trabalho de reprodução social. O trabalho de reprodução social não pode ser trasladado à fração de socialidade sistemicamente integrada porque, constitutivamente, não pode ser levado a efeito senão em contextos do mundo da vida nos quais o outro possa ser considerado em sua

¹⁶³ Sobre a relação interna entre o processo de trabalho e o Estado no capitalismo estatalmente regulado e sua modificação no período de emergência do capitalismo neoliberal, ver Burawoy (1983). A análise empírica que Burawoy, baseando-se na economia política marxiana, elabora lança luz sobre o caráter não meramente funcionalista das configurações concretas do mundo do trabalho. Ele critica a “subpolitização da produção” nas “teorias da produção que ignoram seus momentos políticos e suas determinações pelo Estado”; bem como critica a “sobrepolitização do Estado” nas “teorias do Estado que enfatizam sua autonomia, deslocando-o de suas fundações econômicas”; para tanto, ele defende “a noção de uma política da produção, noção que objetiva desfazer a compartimentalização da produção e da política fazendo uma conexão da organização do trabalho ao Estado” (BURAWOY, 1983, p. 587). Ver também Burawoy (1984) a respeito dessa mesma problemática, mas no período histórico do capitalismo liberal e concorrencial. Se Burawoy focaliza o trabalho produtivo, Fraser (2020a) trata dos regimes históricos de trabalho reprodutivo; e Fraser (2018b) chama a atenção para regimes históricos de trabalho expropriado racializado.

natureza carencial e afetiva, não podendo, assim, ser submetido a uma perspectiva objetivadora e impessoal pela qual só se tornem perceptíveis ou relevantes seus comportamentos exteriores e as consequências que eles acarretam. Nos trabalhos de criação das crianças, socialização dos adolescentes, reprodução do lar (e de sua vizinhança e de seu ambiente natural), escolarização, tratamento da saúde física e mental, acompanhamento dos idosos, sustentação de significados, resolução de conflitos, somente a perspectiva do participante é adequada. São imprescindíveis, pois, no trabalho de reprodução social o engajamento existencial e emocional com a dimensão primária, corporificada e eminentemente dependente, da subjetividade do outro, bem como o engajamento atenciosamente compreensivo e criticamente comprometido com as relações e as estruturas sociais concretamente dadas.

Por último, ao relegar totalmente o trabalho social a uma análise funcionalista baseada numa teoria do sistema, Habermas não consegue elucidar a racialização capitalista do mundo do trabalho. No desenvolvimento histórico da sociedade capitalista, a divisão do trabalho social mostra renitentemente ser, além de uma divisão sexual, também uma divisão racial. Entretanto, a estruturação racial dos locais de trabalho, das carreiras, da gestão das empresas, dos setores primário, secundário e terciário de atividades econômicas, dos mercados de trabalho e até da divisão mundial do trabalho só pode ser elucidada mediante uma análise estruturalista que se baseie numa teoria das relações e das estruturas racistas de dominação e subjetivação.

5.2.2.2 A insuficiência da conceituação teórico-sistêmica do dinheiro

Em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, Habermas categoriza, embora sumariamente, a “estabilização do sistema monetário” não só como um dos “pré-requisitos da existência” do modo de produção capitalista, mas também como uma função própria do Estado, exercida por ele em benefício da constituição e da manutenção do modo de produção capitalista (HABERMAS, 1973, p. 77). Disso se pode depreender facilmente que, consoante Habermas, uma moeda estável é um componente vital do modo de produção estabelecido, competindo ao Estado cunhá-la e firmá-la, sem o que o modo de produção capitalista enquanto tal não poderia constituir-se e manter-se. Além disso, Habermas diagnostica que “a política monetária é, hoje, uma parte central do planejamento global do Estado, não obstante a asseguaração da circulação internacional de dinheiro e de capital e a reação a ela se incluam entre as ações que constituem o modo de produção” (p. 79). Isso, para ele, significa que o processo de acumulação capitalista

“tardio” é incapaz de, abandonado a sua própria dinâmica, formar e manter uma moeda estável, competindo ao Estado tomar a si tal função imprescindível, em cujo preenchimento o mercado falha.

Nesses dois sumários passos, o que Habermas enfatiza é, em primeiro lugar, que era apenas suplementarmente que o Estado, no capitalismo liberal e concorrencial, desempenhava a função de asseguar a estabilidade monetária, pois incumbia precipuamente ao mercado criar e conservar a estabilidade monetária: o Estado apenas “protege o sistema de mercado de efeitos colaterais autodestrutivos” (HABERMAS, 1973, p. 77). Além disso, o que Habermas enfatiza é que o Estado, no capitalismo “tardio”, permanece exercendo a função de assegurar a estabilidade monetária, mas não mais simplesmente suplementando o mercado, e sim, agora, substituindo o mercado. O que, em última análise, Habermas enfatiza naqueles dois passos é, pois, os diferentes modos históricos de funcionamento do Estado em relação à estabilização da moeda: trata-se, portanto, do aspecto eminentemente político da estabilidade monetária.

Apesar dessa ênfase política, é possível assinalar outro aspecto fulcral da estabilidade monetária do qual Habermas também se ocupa nas formulações acima destacadas: o aspecto eminentemente econômico. De um lado, Habermas enfatiza que o dinheiro é tão centralmente característico do modo de produção capitalista quanto os mercados – tanto que os mercados necessitam ser suplementados ou mesmo substituídos pelo Estado através de uma continuada política monetária burocraticamente desenhada, aplicada e zelada, para que as instabilidades monetárias sistematicamente engendradas pelos mercados não revertam autodestrutivamente em prejuízo dos próprios mercados. Já de outro lado, Habermas enfatiza que a circulação de dinheiro (e, por conseguinte, de capital) não se circunscreve a territórios nacionais, senão que se expande internacionalmente, ocorrendo através dos mercados internacionais – assim, dado que o dinheiro circula internacionalmente, o modo de produção capitalista como tal, no fundo, não se restringe às economias nacionais estatalmente organizadas, senão que também abrange uma economia internacional organizada através de tratados internacionais celebrados entre os Estados.

Em todo o caso, os aspectos político e econômico da estabilidade monetária não são abordados em profundidade por Habermas. Do ponto de vista econômico, não se encontra, por exemplo, uma reação de Habermas à conceituação marxiana do dinheiro como o “equivalente universal no mundo das mercadorias” (MARX, 2014, p. 145): “uma forma do valor em geral” (p. 144); “forma de valor universal” (p. 146); “medida universal dos valores” (p. 169); “forma

necessária de manifestação da medida imanente de valor das mercadorias: o tempo de trabalho” (p. 169). Já do ponto de vista político, não se encontra, por exemplo, uma reação de Habermas à conceituação polanyiana do dinheiro (bastante parecida, aliás, à do próprio Habermas) como “um sistema semântico que é semelhante, em linhas gerais, à linguagem, à escrita ou aos pesos e medidas” (POLANYI, 2012, p. 153): um sistema semântico que, de modos diversos ao longo da história econômica, “serve a diversos propósitos, tradicionalmente descritos como meio de pagamento, padrão de valor (ou unidade de conta), reserva de riqueza e meio de troca” (p. 153). Conquanto sejam vários os usos semânticos do dinheiro, eles, na modernidade capitalista, “se unificaram a partir de seu uso como meio de troca” (p. 155), pois a troca foi institucionalizada como a principal forma de integração econômica (e não a reciprocidade nem a redistribuição), enquanto os mercados foram institucionalizados como a principal estrutura socioeconômica (e não a simetria nem a centralidade) que organiza e valida a troca (p. 83-93). A conceituação de Marx e a de Polanyi, no entanto, são tão importantes na história da teorização do dinheiro que não reagir a elas, passar ao largo delas, torna-se um expediente bastante questionável para uma teoria social que (como a teoria da ação comunicativa) toma o dinheiro como o conceito crucial da teorização do subsistema econômico da sociedade.

As variegadas funções econômicas e políticas do dinheiro, bem como sua estruturação econômica e política, são, pois, insuficientemente analisadas por Habermas porque seu próprio conceito de dinheiro, elaborado primariamente pelo prisma da teoria dos sistemas, é insuficiente para proporcionar tal análise¹⁶⁴. Questões importantíssimas acerca do dinheiro na modernidade capitalista restam sem ser abordadas por Habermas, tais como: Que relações há entre dinheiro, mercadorias, trabalho e capital? E que relações há entre o uso do dinheiro como meio de troca e os demais usos do dinheiro nas diferentes fases do desenvolvimento capitalista (liberal, pós-liberal e neoliberal)?

¹⁶⁴ Uma comparação da abordagem habermasiana do dinheiro com a de Polanyi foi feita por Steven Klein (2020). Para ele, a abordagem habermasiana fica muito aquém da de Polanyi. Para Klein, porém, “o problema não é com a distinção entre sistema e mundo da vida enquanto tal, mas com o modo pelo qual Habermas interpreta o subsistema econômico e, particularmente, sua redução do dinheiro a um *medium* de transmissão de informações”; ao proceder a essa redução conceitual, a interpretação habermasiana do dinheiro “aceita o dogma da sociedade de mercado e é inferior à abordagem polanyiana do dinheiro como uma mercadoria fictícia” (KLEIN, 2020, p. 3). Parece-me, porém, que o problema é também com a distinção entre mundo da vida e sistema enquanto tal, ou melhor, essa distinção é a raiz do problema, pois o conceito habermasiano de dinheiro é inextricável da adoção da teoria dos sistemas por Habermas.

5.2.2.3 A tenuidade da explicação teórico-sistêmica das tendências de crise da economia capitalista

Um dos motivos pelos quais Habermas lança mão da teoria dos sistemas é a utilidade empírica que ela teria para a análise das crises da economia capitalista: “Em minha opinião, a utilidade empírica da abordagem teórico-sistêmica para uma análise das crises nos sistemas econômico e administrativo foi provada nos estudos conduzidos no Instituto Max Planck em Starnberg, particularmente nos estudos levados a efeito por Claus Offe” (HABERMAS, 1991a [1986], p. 251). Esse não é o único motivo mobilizado por Habermas para respaldar sua adoção da teoria dos sistemas, mas é um deles e é bastante importante: afinal de contas, se a teoria dos sistemas não fosse capaz de oferecer condições mínimas para a investigação analítico-empírica das crises da economia capitalista, não faria sentido empregá-la para teorizar uma economia concretamente acossada por crises cíclicas. Portanto, ao alegar que a teoria dos sistemas seria útil para a elucidação empírica das crises da economia capitalista, Habermas, ao mesmo tempo, torna explícita uma condição *sine qua non* à qual ele subordina seu emprego dessa teoria: Uma teoria crítica da sociedade capitalista (como a teoria da ação comunicativa) só pode empregar a teoria dos sistemas (ou qualquer outra teoria supostamente adequada) para a teorização da economia capitalista sob a indispensável condição de que tal teoria se comprove propícia a uma análise empírica esclarecedora da característica essencial que a economia capitalista tem de ser fraturada periodicamente por crises manifestas¹⁶⁵.

A hipótese analítico-empírica básica sobre a qual Habermas se apoia para adotar a teoria dos sistemas como teoria apta a elucidar as crises econômicas capitalistas é a seguinte: devido à gestão burocrática keynesiana das crises econômicas capitalistas que a administração estatal passou a exercer com considerável êxito desde o final da Segunda Guerra Mundial, tais crises se tornaram meramente objetivas. Conforme tal hipótese, ao menos nos chamados países desenvolvidos (ou de capitalismo altamente industrializado), particularmente na Alemanha do Oeste, houve, do ponto de vista de indivíduos privados e famílias, uma estabilização duradoura

¹⁶⁵ Em sua “*Translator’s Introduction*” a *Legitimation Crisis*, Thomas McCarthy assinala a dependência em geral que as hipóteses teórico-sociais muito abstratas defendidas por Habermas em seu livro de 1973 têm da pesquisa empírica: segundo ele, o argumento do livro “pretende ser uma *clarificação preparatória* das questões envolvidas, que são de enorme complexidade; preparatória para a *pesquisa empírica* necessária à posterior resolução de tais questões. O argumento não pretende ser definitivo: certas questões importantes são deixadas abertas; e há numerosas indicações dos pontos precisos do argumento que requerem dados empíricos ainda não disponíveis. [...] boa parte da referida pesquisa empírica já está sendo desenvolvida no Instituto Max Planck de Investigação das Condições de Vida do Mundo Técnico-científico” (MCCARTHY, 1992, p. viii).

de níveis razoáveis e coletivamente negociáveis de salário e consumo; paralelamente, do ponto de vista de cidadãos democráticos e beneficiários das prestações materiais providenciadas pelo Estado, houve um amortecimento eficaz dos efeitos colaterais das limitações funcionais de um processo econômico impelido pelas decisões arbitrárias e unilaterais de proprietários privados dos meios de produção. Assim, os impactos arruinadores que as crises econômicas capitalistas haviam exercido diretamente sobre as esferas privada e pública do mundo da vida sob o regime liberal e concorrencial foram interceptados e abafados pelo Estado de bem-estar social. Era tal hipótese que permitia, então, a Habermas considerar como pouco importante a teorização das crises econômicas capitalistas: para Habermas, elas haviam perdido sua importância subjetiva e intersubjetiva, dado que as possibilidades concretas de autorrealização pessoal e coletiva não eram mais imediatamente afetadas por elas – era o Estado que passava a afetar diretamente as formas coletivas de vida e os estilos pessoais de vida, as identidades grupais e individuais, para aplacar as crises econômicas capitalistas¹⁶⁶.

Porém, tal hipótese fundamental adotada por Habermas ruiu. O Estado não conseguiu aplacar as crises econômicas capitalistas, mas apenas as postergar por algum tempo, adotando sucessivas estratégias político-econômicas dilatórias (inflação, desregulamentação do mercado de trabalho/endividamento público, desregulamentação do mercado financeiro/endividamento privado) que, todavia, naufragaram uma após a outra – embora seus efeitos colaterais materiais (diminuição real dos salários, desemprego alto, desmantelamento dos sindicatos, precarização das condições de trabalho, taxas de juro leoninas, enorme desigualdade de renda entre trabalho e capital) tenham permanecido de modo cumulativo. A última daquelas estratégias descambou na crise financeira mundial de 2008-2009, uma crise que não somente transtornou os mercados financeiros transnacionais, mas também a economia real, provocando um desemprego elevado e uma recessão demorada. Essa crise, pois, atingiu diretamente a vida cotidiana dos indivíduos

¹⁶⁶ “A capacidade de adaptação que o capitalismo tem é muito forte: ele é incrivelmente flexível e, até agora, tem usado reservas das próprias dimensões cultural e motivacional. É surpreendente como ele foi e ainda é capaz de montar formas de integração social. Afinal de contas, esta é a velha ideia dos teóricos da Escola de Frankfurt nos anos 1930: nos EUA, eles perceberam que o que era preciso explicar não era tanto os fenômenos de crise, mas a capacidade de integração que o capitalismo tinha e, particularmente, seus mecanismos de integração cultural. Hoje, eu ainda acho que essa formulação problemática é da maior importância. Os conflitos sociais são provocados por mecanismos econômicos que, atualmente, já são bastante conhecidos. O que é realmente desconhecido é *como* eles são mitigados, controlados ou deslocados para setores e zonas marginais ao sistema; e qual é o preço pago para tanto: quais outros conflitos sociais entram em jogo para substituir o conflito social central? A questão real, que, na verdade, é a única questão, é se os problemas econômicos adquirirão uma magnitude tal, que esse modelo que se nutre de ‘pequenas crises’ não mais poderá funcionar e, conseqüentemente, precipitará uma crise de dimensões clássicas. Resta ver como tudo isso se desenvolverá” (HABERMAS, 1979a, p. 167).

e grupos sociais, principalmente dos dependentes de salário: e o fenômeno mais palpavelmente doloroso da exposição irrestrita (pode-se dizer: do abandono fatídico) dos indivíduos e grupos sociais a tal crise foi a expropriação bancária em massa da moradia de mutuários empobrecidos e não brancos nos Estados Unidos. No horizonte de mundos da vida abalados por uma crise da economia capitalista neoliberal tão ameaçadora que reavivou a memória sinistra da crise global de 1929, a teoria dos sistemas se torna inadequada para clarificar a economia capitalista global e seus impactos profundos e diversos nos mundos da vida de populações globalmente dispersas que foram, ao longo de décadas de triunfo neoliberal, altamente despojadas do poder de domar os mercados transnacionais e a influência arbitrária dos investidores privados.

O aspecto problemático do tratamento das crises econômicas capitalistas pelo prisma da teoria dos sistemas é obviamente que, por esse prisma, aquelas crises ganham uma aparência de crises meramente objetivas – como se sucedessem sem que os indivíduos e os grupos sociais pudessem experienciá-las e, pois, não sofressem por causa delas; e como se fossem vazias de todo sentido normativo. Isso, entretanto, contradiz o conceito de crise elaborado pelo próprio Habermas em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*. Conforme tal conceituação, “a crise não pode ser separada do ponto de vista interno de quem está sujeito a ela”, de maneira que “associamos às crises a representação de um poder objetivo que priva um sujeito de uma parte da soberania que normalmente lhe cabe”. Em última análise, “quando concebemos um processo como uma crise, implicitamente lhe damos um sentido normativo: a solução da crise traz para o sujeito nela enredado uma liberação” (HABERMAS, 1973, p. 9-10). Segundo essa conceituação, pois, as crises são inseparáveis das identidades individuais e coletivas por elas afetadas; pois, para os indivíduos e os grupos sociais por elas atingidos, as crises causam uma privação mais ou menos profunda, mais ou menos longa, de autonomia, bem como causam a eles a experiência dessa privação, quer dizer, uma experiência de perda ou de enfraquecimento das capacidades pessoais e coletivas que possibilitam a alguém ou a uma coletividade manter sua própria identidade; assim, a prospectiva de solução de uma crise e a solução concreta dela são importantes para quem está sujeito a ela e, nessa medida, têm um sentido normativo, visto que, uma vez solucionada a crise, os indivíduos e os grupos que, por causa dela, sofrem uma perda de autonomia, uma dissolução de sua própria identidade, podem resgatar as capacidades necessárias para a concretização da autoconsciência, da autodeterminação e da autorrealização e, assim, reconstruir as identidades abaladas. Ao conceber, contudo, as crises econômicas no capitalismo “tardio” pelo prisma da teoria dos sistemas, Habermas forçosamente as submete ao

“ponto de vista objetivista da teoria dos sistemas” (p. 12) e acaba concebendo-as como crises meramente objetivas.

Habermas, em todo o caso, é plenamente cômico de que o conceito teórico-sistêmico de crise é incapaz de dar conta das facetas subjetiva e intersubjetiva das crises sociais. Segundo ele mesmo salienta, “pode-se objetar contra a utilidade científico-social desse conceito que ele não leva em conta as causas *internas* de um sobrecarregamento ‘sistemático’ das capacidades de controle (ou de uma insolubilidade ‘estrutural’ de problemas de controle)”. A conceituação teórico-sistêmica das crises sociais não esclarece as causas especificamente internas das crises sociais, a saber, “os imperativos sistêmicos estruturalmente arraigados que são incompatíveis uns com os outros e, porém, não podem ser postos numa hierarquia”; a teoria dos sistemas não consegue, portanto, esclarecer as “contradições estruturalmente arraigadas” que são as causas internas (não externas) e sistemáticas (não acidentais) das crises sociais. Tal incapacidade da teoria dos sistemas decorre de que ela não consegue “especificar as estruturas importantes para a existência” da sociedade, estruturas que não podem ser alteradas sem que a sociedade “perca sua identidade” (HABERMAS, 1973, p. 11). Sendo incapaz de indicar os núcleos estruturais da sociedade, a teoria dos sistemas também é incapaz de indicar as contradições alojadas nas estruturas que configuram concretamente uma formação social e, assim, é incapaz de clarificar a causação estrutural das crises que tendem a acometer e abalar tal formação social. Ao mesmo tempo, os núcleos estruturais da sociedade não são desconectados das experiências concretas de indivíduos e grupos sociais: eles são, antes, as condições estrutural-sociais de possibilidade da formação, da manutenção e da reconstrução de identidades pessoais e coletivas, o que quer dizer que eles delimitam as margens de aprendizado no interior das quais indivíduos e grupos sociais podem experimentar mudanças sociais e as exigências e os efeitos que elas geram para suas identidades; e no interior das quais podem agir para adaptar-se ao contexto social alterado ou para engendrar uma nova ordem institucional adequada para a autorrealização individual e coletiva. Em última análise, “só podemos falar de crises quando os membros de uma sociedade *experienciam* mudanças estruturais como críticas para a existência da sociedade e sentem sua identidade social ameaçada” (p. 12).

Nesse sentido, a teoria dos sistemas é profundamente incapaz de fornecer uma teoria adequada das crises da economia capitalista. No máximo, ela poderia ser adequada para indicar os renitentes desequilíbrios funcionais da economia capitalista, sem, no entanto, poder elucidá-los como fenômenos de crise:

Para sistemas autocontrolados, os quais devem assegurar sua arriscada existência permanentemente através da adaptação às condições de um entorno contingente e supercomplexo, *desequilíbrios internos são o estado normal*. [...] Só quando grupos sociais relevantes *experimentam* mudanças estruturais sistemicamente induzidas como críticas para sua existência e sentem sua identidade ameaçada, pode o cientista social falar de crises (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 433-434).

Os desequilíbrios funcionais atuais da economia capitalista, porém, não podem ser meramente descritos genericamente como o estado normal de um sistema permanentemente desafiado por uma complexidade exorbitante. Em vez disso, eles têm de ser descritos também pelo ponto de vista do participante, isto é, pelo ponto de vista dos indivíduos e grupos sociais expostos quase integralmente aos efeitos colaterais materiais seriamente destrutivos de verdadeiras crises. É o ponto de vista do participante (principalmente os pontos de vista das diversas populações mais devastadoramente atingidas – mulheres, não brancos, indígenas) que é, agora mais claramente do que em qualquer período precedente, a perspectiva fundamental a partir da qual a economia capitalista pode ser teorizada de modo adequado, ou seja, de modo crítico.

5.2.2.4 *A ofuscação do enquadramento institucional transnacional da economia capitalista*

Em entrevista acadêmica com Habermas, Johann Pall Arnason lhe questiona se uma importante hipótese defendida em *Teoria da Ação Comunicativa*, a hipótese segundo a qual a modernidade abrangeria dois padrões principais, o capitalismo ocidental centrado nos Estados Unidos e o socialismo oriental centrado na União Soviética, não teria se tornado obsoleta com a queda do regime socioeconômico oriental e não teria se mostrado muito estreita ante o fato de que o capitalismo globalmente triunfante apresenta uma miríade de variações nacionais, de maneira que, em última análise, seria mais plausível supor múltiplas modernidades. Habermas admite não só que há “notáveis variações culturais do processo de modernização social”, mas também que a noção de múltiplas modernidades faz sentido também no que se refere à própria modernização social (capitalista): “Apesar da globalização, tradições e constelações nacionais parecem ainda exercer um pesado impacto sobre a organização de empresas, sobre instituições do trabalho, formas de competição, regimes monetários etc.”. No entanto, Habermas vai além da questão de Arnason e ressalta que vê “as limitações do livro [*Teoria da Ação Comunicativa*] noutra aspecto: ele ainda foi guiado pela assunção implícita de que as sociedades nacionais, as sociedades enquadradas na moldura de um Estado nacional, constituem o modelo de sociedade em geral. Tal assunção foi devidamente questionada”. Habermas, então, apresenta a Alemanha

como exemplo concreto da inadequação da assunção de que as sociedades são nacionalmente delimitadas: “Os problemas prementes [na Alemanha] emergem não de desafios internos, mas de desafios externos, a adaptação às cambiantes condições globais e a europeização da política dos governos nacionais. É o modo como resolvemos esses problemas que decidirá o curso das alternativas futuras” (HABERMAS, 2000, p. 5-6).

Se essa assunção permaneceu implícita em *Teoria da Ação Comunicativa*, ela, porém, já havia sido adotada explicitamente em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*: em tal livro, Habermas nega a hipótese (proeminentemente defendida, na Alemanha Ocidental de então, por Luhmann) de que a sociedade capitalista “tardia” seria uma sociedade mundial. Ela ainda seria, segundo Habermas, uma sociedade nacional: não só os mundos da vida seriam os de grupos sociais nacionalmente delimitados, mas também os mercados ainda seriam mercados nacionais regulados por Estados nacionais e mercados internacionais regulados por intermédio de tratados internacionais entre Estados nacionais.

É certo que, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, Habermas destaca, dentre as “condições estabilizadoras do entorno do capitalismo nascente” (isto é, as condições necessárias para a imposição duradoura da economia capitalista, condições só preenchidas “a partir do fim da era Tudor”), “o surgimento de um sistema de Estados territoriais e uma divisão internacional do trabalho no bojo da economia mundial europeia (Wallerstein), a ‘acumulação primitiva’ nos Estados dominantes, o surgimento de um ‘exército de reserva’; provavelmente também a influência socializadora de tradições culturais propícias nas camadas das quais eram provenientes os empreendedores”. Nessa lista, Habermas anota, em primeiro lugar, uma tríade de condições institucionais internacionais, a saber, o sistema de Estados territoriais, a divisão internacional do trabalho e a “acumulação primitiva”, a qual abrange o sistema internacional de colonização e o tráfico transcontinental de trabalhadores escravizados. Além disso, Habermas realça, em nota, a importância superior do sistema de Estados territoriais: “Da mesma maneira que as metrópoles comerciais e seus entornos próximos foram importantes para o *surgimento* do modo de produção capitalista, também foram muito importantes para sua *imposição* os Estados de grandes territórios nos quais, pela primeira vez, a produção agrícola foi convertida em trabalho assalariado” (HABERMAS, 2016 [1976], p. 352-353). Ainda por cima, é possível observar que as duas outras condições estabilizadoras mencionadas por Habermas apresentam uma relevante dimensão internacional. De fato, o aparecimento de um exército de reserva não é independente de condições institucionais internacionais, senão que tem como pré-requisitos a

demarcação estatal de populações, a consequente circunscrição territorial da chamada “força de trabalho nacional” e, além do mais, a delimitação territorial da validade de regulações jurídicas e políticas públicas de caráter econômico e social, bem como a limitação territorial da existência e da acessibilidade de bens, serviços e aparelhos administrativos públicos destinados a cumprir finalidades e funções econômicas e sociais. E o próprio substrato cultural do capitalismo – no princípio, a ética protestante (conforme Weber) – sempre foi, em expressiva medida, de caráter internacional: nem a Reforma Protestante pode ser enquadrada numa moldura nacional, nem, hoje, a personalidade neoliberal (conforme Pierre Dardot e Christian Laval, por exemplo) pode ser reduzida a uma peculiaridade nacional ou regional¹⁶⁷. No entanto, no desdobramento de sua teoria crítica da sociedade, Habermas não consegue tirar e articular as consequências teóricas de seu próprio discernimento das condições institucionais internacionais para a estabilização do capitalismo: a economia capitalista e a sociedade capitalista como um todo são teorizadas por ele eminentemente como economia nacional e sociedade nacional.

Em todo o caso, Habermas não havia, nem em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, nem muito menos em *Teoria da Ação Comunicativa*, sequer apontado ou sugerido uma dimensão transnacional da sociedade mundial, dimensão que não se confunde, de maneira alguma, com a dimensão internacional das inter-relações entre Estados nacionais e populações de Estados nacionais. Por conseguinte, a economia capitalista era figurada por Habermas como fundamentalmente vinculada a uma institucionalidade nacional e internacional, especialmente a ordenamentos jurídicos nacionais e ao direito internacional. As relações de produção seriam, pois, essencialmente moldadas juridicamente em comunidades políticas nacionais e, através de diplomacias estatais, na comunidade política internacional. Desse modo, Habermas terminou por ofuscar a progressiva formação e o final estabelecimento, no decorrer do período posterior à Segunda Guerra Mundial, de um enquadramento institucional propriamente transnacional da economia capitalista. Porém, a progressiva diferenciação dos mercados financeiros em relação à economia real, a crescente ficcionalização monetária da economia real, a paulatina fusão dos mercados de trabalho, a concatenada dispersão global da produção – esses processos fulcrais, profundamente transformadores, desencadeados no bojo da economia do capitalismo “tardio” não se desenvolveram no ar, inteiramente desarraigados de todo solo institucional. Eles, antes, ocorreram (e apenas puderam ocorrer) em conexão interna com os processos de constituição e

¹⁶⁷ Ver os capítulos 4 e 9 de Dardot & Laval (2016). Ver também Brown (2015) e Crary (2016).

estabilização de uma institucionalidade propriamente transnacional, de caráter eminentemente comercial, empresarial e financeiro.

Dado que Habermas ofusca o enquadramento institucional transnacional da economia capitalista, ele não consegue dar conta da problemática socioeconômica central e fundamental de uma economia capitalista mundialmente expandida (através dos processos de colonização e imperialismo) e transnacionalmente institucionalizada (sob a forma, sobretudo, de instituições econômico-políticas tecnocráticas e, ao mesmo tempo, imperialistas, tais como a Organização Mundial do Comércio, o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional) – a problemática do desenvolvimento econômico desigual e combinado. Os processos nacionais e regionais de crescimento econômico são de tal modo entrelaçados e tornados interdependentes que se forma uma economia capitalista verdadeiramente global. No entanto, no interior dessa economia, há desigualdades nacionais e regionais que, herdadas do colonialismo e do imperialismo, não só se mantêm, mas também se aprofundam, de maneira que as interdependências não são baseadas em condições, regras, decisões e práticas recíprocas e gerais, mas unilaterais e particulares. As redes da economia capitalista global incluem, assim, becos sem saída nos quais as populações nacionais e regionais historicamente mais prejudicadas pela modernização capitalista não mais encontram possibilidades duradouras e emancipatórias de crescimento econômico, senão que, por força das instituições transnacionais prevalentes, se tornam sistematicamente submetidas a uma concorrência global impiedosa; a relações expropriadoras de apropriação privada da terra, da água, dos saberes e das técnicas tradicionais, das infraestruturas públicas; à pauperização; a relações dominadoras de trabalho precarizado; à predação destróçadora de ecossistemas. Essas desigualdades combinadas – tão profundamente características das instituições transnacionais de governança econômica global – não foram seriamente tematizadas e tampouco esclarecidas por Habermas.

5.2.2.5 A obliteração da dimensão material do gênero e da raça – e de sua centralidade estrutural

Assim como Marx, Habermas não considerou os gêneros e as raças como sendo tão societalmente importantes quanto as classes. Mesmo quando conjectura que as classes teriam perdido importância estrutural no capitalismo “tardio”, Habermas mantém a tese geral de que as sociedades capitalistas são sociedades de classes econômicas. Habermas, em contrapartida,

não concebe as sociedades capitalistas como baseadas numa dominação estrutural de raça (a) nem numa dominação estrutural de gênero (b).

Sobre (a). Como, pois, Habermas concebe o racismo?

A reflexão de Habermas sobre o racismo é extremamente pouca. A passagem na qual ele mais explícita e amplamente tratou dessa problemática social, ainda que de modo lacônico e sem uma discussão cuidadosa da literatura científico-social dedicada a essa temática, é uma passagem na qual ele procedeu a uma comparação da divisão racial com a divisão classista das sociedades capitalistas “tardias”. O que especificamente lhe interessava era verificar se a luta antirracista do movimento negro nos Estados Unidos (como representante das sociedades do capitalismo “avançado”) poderia ser considerada como uma alternativa à altura da arrefecida luta da classe trabalhadora contra a dominação da classe capitalista:

Como o conflito racial nos Estados Unidos mostra de modo extremo, as consequências da disparidade [ou seja, da desigualdade econômica e política] podem acumular-se tanto em certos âmbitos e grupos, que eclodem explosões parecidas a uma guerra civil. Quando não conectados ao potencial de protesto doutras origens, todos os conflitos baseados só nessa privação [de meios de subsistência e de direitos] se caracterizam pelo fato de que, mesmo que provoquem o sistema a reagir de modo lancinante e incompatível com a democracia formal, eles não podem, de fato, revolucionar esse sistema. Pois os grupos sujeitos à privação não são classes sociais; além disso, eles nunca representam, nem mesmo potencialmente, a massa da população. Sua perda de direitos e sua pauperização não são mais idênticas à exploração, pois o sistema não se alimenta de seu trabalho; no máximo, eles representam uma fase passada da exploração. Porém, eles não podem *impor* a realização das reivindicações que eles legitimamente representam através da retirada de sua cooperação; por conseguinte, tais reivindicações têm um caráter apelativo. No caso extremo, os grupos sujeitos à privação podem reagir ao longo não reconhecimento de suas legítimas reivindicações com o desespero da destruição ou da autodestruição (HABERMAS, 1983 [1968], p. 37).

A conclusão de Habermas é, então, que o racismo não tem importância estrutural nas sociedades do capitalismo “tardio”, de modo que a luta antirracista é incapaz de gerar qualquer transformação radical dessas sociedades: “Na sociedade capitalista tardia, os grupos sujeitos à privação e os grupos privilegiados já não se opõem *como* classes socioeconômicas, dado que os limites da privação permanecem absolutamente específicos de certos grupos e não permeiam diretamente as categorias da população” (HABERMAS, 1983 [1968], p. 37).

Entre nós, por outro lado, Lélia Gonzalez elaborou a *amefricanidade* como “categoria político-cultural”, ou seja, como conceito basilar e central para uma compreensão crítica da política e da cultura prevalentes na América Latina no tocante ao aspecto racial (racista) da arraigada configuração concreta (cultural, institucional e psíquica) de nossas formas de vida –

das formas de vida engendradas e estabelecidas na América Latina a partir de sua colonização racializadora (genocida, escravizadora e etnocida) por metrópoles europeias do século XV ao XIX. Não obstante, essa categoria *político-cultural* é, ao mesmo tempo e indissociavelmente, uma categoria *econômico-política*, malgrado Gonzalez não tenha enfocado nem desenvolvido o aspecto propriamente econômico-político da amefricanidade. É certo que Gonzalez pôs em relevo e abordou especialmente o problema da *alienação racial*, isto é, o processo colonizador racializador empreendido pelas metrópoles ibéricas no chamado Novo Mundo e os “efeitos de alienação que a eficácia da dominação colonial exerceria sobre os colonizados” ameríndios e amefricanos (GONZALEZ, 1988, p. 71). A tarefa precípua que Gonzalez, assim, assumiu foi compreender como o *racismo disfarçado*, característico da América Latina, onde “prevalecem as ‘teorias’ da miscigenação, da assimilação e da ‘democracia racial’”, pudera “se desenvolver para se constituir na forma mais eficaz de alienação dos discriminados” (p. 72) – mais eficaz que o *racismo aberto*, característico das sociedades que se formaram a partir da colonização anglo-saxã, germânica ou holandesa. Em todo o caso, o que cabe ressaltar aqui é o seguinte:

Quando se analisa a estratégia utilizada pelos países europeus em suas colônias, verifica-se que o racismo desempenhará um papel fundamental na internalização da “superioridade” do colonizador pelos colonizados. E ele apresenta, pelo menos, duas faces que só se diferenciam enquanto táticas que visam ao mesmo objetivo: exploração/opressão. Refiro-me, no caso, ao que é comumente conhecido como *racismo aberto* e *racismo disfarçado* (GONZALEZ, 1988, p. 72).

Nessa passagem, Gonzalez deixou claro que: (1) o racismo desempenha “um papel fundamental” no processo de colonização como processo de subjetivação/sujeição racial, isto é, processo de inculcação da “superioridade racial” dos europeus brancos, empreendedores da colonização, sobre os ameríndios e os amefricanos, não brancos, como sujeitos assujeitados à empresa colonizadora e a seus promotores, beneficiários e realizadores; (2) o “objetivo” a que o racismo como elemento funcional do processo colonizador serve é a “exploração/opressão” das populações ameríndias e amefricanas, ou seja, prover à exploração e à opressão coloniais um profundo ancoramento motivacional e um denso revestimento legitimador, de maneira que a resistência psíquica e a indignação política dos explorados/oprimidos possam ser, se não de todo neutralizadas, ao menos significativamente dificultadas e, assim, a empresa colonizadora possa encontrá-los ao menos parcialmente docilizados e leais. Daí se pode, então, inferir, em conformidade com a perspectiva analítica funcionalista de Gonzalez, que o racismo: (3) é, em última instância, um distinto núcleo estrutural do processo colonizador e, por conseguinte, das sociedades historicamente formadas e estabelecidas com base nesse processo; (4) entrelaça-se

inextricavelmente com outro distinto núcleo estrutural do processo colonizador, cuja natureza é econômico-política, a saber, a exploração/opressão material a que as “raças inferiores” foram excruciantemente submetidas pelo capitalismo mercantil europeu – o regime de “acumulação primitiva” e dominação colonial que antecedeu e nutriu o capitalismo oitocentista europeu, de perfil liberal, concorrencial e industrial, mas ainda colonial (fora da América Latina)¹⁶⁸.

Noutras palavras: Gonzalez analisou o *racismo por denegação* (essa é uma expressão cunhada por ela) praticado e institucionalizado na América Latina a partir de uma perspectiva funcionalista, enfocando, pois, as imprescindíveis funções políticas e culturais desempenhadas pelo racismo no processo colonizador e nas sociedades dele resultantes, bem como ressaltando a funcionalidade do racismo para um modo de produção capitalista “primitivamente” baseado na violenta expropriação de terras ameríndias e do trabalho de amefricanos escravizados. Essa análise predominantemente funcionalista de Gonzalez, no entanto, não é incompatível com um prisma estruturalista a partir do qual o racismo é analisável como núcleo estrutural do processo colonizador que, sendo de natureza político-cultural, é distinto, ainda que inseparável, de outro núcleo estrutural de tal processo, a saber, o regime econômico-político capitalista mercantil.

Aliás, isso se pode depreender desta passagem: “a afirmação de que todos são iguais perante a lei assume um caráter nitidamente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento” (GONZALEZ, 1988, p. 73). Nessa passagem, Gonzalez frisou que: (1) o ordenamento jurídico das sociedades latino-americanas só preconiza uma igualdade meramente formal que não se traduz numa igualdade racial substantiva, de maneira que essas sociedades entranhada e sistematicamente racistas têm um direito ideológico, isto é, um direito só aparentemente igualitário, mas essencialmente compatível com o racismo socialmente dado

¹⁶⁸ As inferências (3) e (4) não são meras especulações. Elas se apoiam num ensaio anterior da própria Gonzalez, um ensaio de 1979 concernente não ao capitalismo mercantil nem ao capitalismo liberal europeus, mas ao capitalismo monopolista no Brasil: “o racismo – enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas – denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. Em termos de manutenção do equilíbrio do sistema como um todo, ele é um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema da estratificação social. Desnecessário dizer que a população negra, em termos de capitalismo monopolista, é que vai constituir, em sua grande maioria, a massa marginal crescente. Em termos de capitalismo industrial competitivo (satelizado pelo setor hegemônico [o monopolista]), ela se configura como exército industrial de reserva” (GONZALEZ, 2020, p. 35). Nove anos mais tarde, quando de seu discurso na Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988, na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, Gonzalez afirmou: “O Brasil está estruturado também numa perspectiva racial” (p. 248).

e, além disso, funcionalmente proveitoso para sua perpetuação; (2) um direito que acoberta e promove a reprodução do racismo socialmente estabelecido, mas denegado, corresponde a um direito que incuba não somente as ideologias racistas, mas também a dominação de classe e a exploração capitalista, para as quais aquelas ideologias se prestam atualmente nas sociedades latino-americanas; (3) o direito prevalente atualmente nas sociedades da América Latina, pois, estabiliza institucionalmente o racismo, assegurando sua persistência substantiva, erigindo-o, assim, num núcleo estrutural da configuração concreta de tais sociedades; (4) igualmente, esse direito erige a dominação da classe capitalista e a exploração capitalista num núcleo estrutural das sociedades latino-americanas atuais (tais sociedades são sociedades capitalistas), bem como protege e favorece o entrelaçamento historicamente indissolúvel e duradouro entre, de um lado, a economia e a política capitalistas e, de outro, a política e a cultura racistas (o capitalismo que prepondera na América Latina é um capitalismo disfarçada e, todavia, essencialmente racista).

Essas implicações estruturalistas da análise predominantemente, mas não meramente, funcionalista de Gonzalez são reforçadas, em última instância, pela ênfase contínua que ela dá à concepção crítica do racismo disfarçado como *sistema institucionalizado de dominação* (de raça e de classe, nacional e transnacional, imperialista): “Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o *racismo*, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim como parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades” (GONZALEZ, 1988, p. 77). O aspecto racial desse sistema institucionalizado de dominação que é o racismo é o principal de seus aspectos básicos e consiste no estabelecimento de uma “hierarquia racial e cultural que opõe a ‘superioridade’ branca ocidental à ‘inferioridade’ negroafricana”. Entretanto, ligado indissolúvelmente a esse aspecto racial, há o aspecto classista, o qual é igualmente básico, mas permanece no pano de fundo do aspecto racial: “dada sua ‘natureza sub-humana’, a exploração socioeconômica dos amefricanos por todo o continente é considerada ‘natural’”. A sistemática dominação racial e classista dos amefricanos (bem como dos ameríndios) é institucionalizada *em cada sociedade nacional que compõe a América Latina*; concomitantemente, é uma característica institucional transnacional que torna certo conjunto de sociedades nacionais localizadas do norte ao sul do continente americano e na América Insular numa *unidade etnogeográfica específica* chamada América Latina: do ponto de vista histórico e cultural, “a experiência *amefricana* diferenciou-se daquela dos africanos que permaneceram em seu próprio continente” (p. 78). Assim, de um

lado, “enquanto descendentes de africanos, a *herança africana* [é e] sempre foi a grande força revivificadora de nossas forças”; de outro, “enquanto *amefricanos*, temos nossas contribuições específicas para o mundo panafricano”. Contudo, essa unidade etnogeográfica específica, que Gonzalez cunha de *América*, queda atualmente sob a *dominação imperialista estadunidense*, “um imperialismo que massacra não só os povos do continente, mas de muitas outras partes do mundo” (p. 79). O imperialismo dos Estados Unidos deixa seus rastros distorcivos mesmo na autocompreensão cultural dos negros estadunidenses quando eles se designam e se interpretam como afro-americanos ou africanoamericanos, termos que deturpam a realidade ameericana ao enaltecer um ilusório elo dos negros estadunidenses com os vestígios remanescentes de África e, dessa maneira, impedi-los de “reafirmar a particularidade de nossa experiência na América como um todo”, introduzindo, além do mais, uma hierarquia que põe os negros estadunidenses no topo e os restantes negros da América (mas não americanos, ou melhor, não estadunidenses) abaixo deles.

Assim como o racismo é, de acordo com Lélia Gonzalez, estruturante das sociedades capitalistas latino-americanas, o racismo é, conforme Nancy Fraser, estruturante da sociedade capitalista estadunidense. Em cada um dos três regimes de acumulação capitalista nos Estados Unidos, o racismo constituiu um componente estrutural:

O capitalismo sempre esteve entrelaçado com a opressão racial, a qual persiste, sob uma forma ou outra, ao longo de toda a história capitalista. Não há dúvida sobre a centralidade da opressão racial para o capitalismo do século XIX: o capitalismo da lavoura latifundiária, monocultora, exportadora e baseada no trabalho escravizado. Mas o racismo institucionalizado não foi menos fundamental para o capitalismo de meados do século XX: o capitalismo da legislação Jim Crow e da social-democracia. E ele tampouco perdeu sua força estruturante no capitalismo contemporâneo: o capitalismo do encarceramento em massa, do crédito *subprime* e da desindustrialização. É certo que há importantes diferenças entre esses regimes. Mas todos eles são profundamente racializados (FRASER, 2018b, p. 2).

Para Fraser, pois, é “equivocado observar o capitalismo como um sistema de acumulação pela exploração do trabalho que seria inerentemente cego para a cor”: em lugar disso, o capitalismo só pode ser adequadamente compreendido “como estrutural e funcionalmente configurado para dividir populações de formas que se correlacionam com e *fabricam* a raça” (p. 2). As raças e, portanto, a dominação de raça não são um rasgo marginal e fortuito do capitalismo, senão que um componente que lhe é central e necessário.

Para demonstrar isso, Fraser propõe considerar, de um lado, a acumulação privada de capital como baseada não só no mecanismo da exploração do trabalho “livre” assalariado, mas

também no mecanismo da expropriação do trabalho dependente e não pago ou pago de maneira discriminada. Para uma compreensão adequada do capitalismo, é, assim, imprescindível tomar em consideração “o papel crucial que, na acumulação capitalista, é exercido pelo trabalho não livre, dependente e não assalariado – o trabalho que é, em lugar de explorado, *expropriado*, sujeito a uma dominação não mediada pelo contrato assalariador”. Além disso, Fraser propõe considerar, de outro lado, o duplo papel das ordens políticas de “atribuir o *status* de indivíduos livres e cidadãos àqueles definidos como trabalhadores” e de “constituir outros como seres inferiores – por exemplo, como escravos possuídos, servos contratados, sujeitos colonizados, ‘nativos’, peões endividados, delinquentes e seres tutelados, tais como esposas e crianças, despojadas de uma personalidade jurídica independente”. Assim como a exploração capitalista é politicamente institucionalizada e juridicamente garantida, também a expropriação capitalista conta com profunda institucionalização política e ampla garantia jurídica. Mais ainda, Fraser defende que a “liberdade” do trabalho capitalistamente explorado depende da dependência do trabalho capitalistamente expropriado: “a sujeição daqueles que o capital *expropria* é uma condição oculta de possibilidade da liberdade daqueles que ele *explora*. Sem uma explicação daquela sujeição e expropriação, não podemos compreender plenamente esta liberdade e exploração. Nem podemos entender plenamente o caráter não acidental do entrelaçamento histórico do capitalismo com a opressão racial”. A condição de sujeição e expropriação, não obstante, só pode manter-se de modo durável e não facilmente contestável na medida em que ela se torna também uma condição racial. É a raça que, sendo distinta e inferior, racionaliza a condição de sujeição e expropriação. Assim, uma compreensão adequada do capitalismo não pode abster-se de tomar em consideração “a centralidade da *sujeição política racializada* num sistema orientado para a acumulação sem fim de mais-valor” (FRASER, 2018b, p. 4).

Sobre (b). Agora, como Habermas concebe a dominação de gênero?

Sem dúvida, Habermas concebe a dominação de gênero como estruturante das esferas privada e pública da sociedade burguesa (isto é, do capitalismo liberal e concorrencial):

Não existe qualquer dúvida sobre o caráter patriarcal da família conjugal que formava tanto o núcleo da esfera privada da sociedade burguesa como a fonte originária das novas experiências psicológicas de uma subjetividade voltada para si mesma. Contudo, nesse meio-tempo [entre a primeira edição de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* em 1962 e sua nova edição de 1990], a crescente literatura feminista aguçou nossa percepção para o caráter patriarcal da própria esfera pública (HABERMAS, 2014b [1962], p. 44).

Além, disso, é certo que Habermas sustenta que esse papel estruturador que a dominação de gênero exerceu no interior das esferas privada e pública da ordem social do capitalismo liberal e concorrencial não foi eliminado pela transformação social abrangente pela qual o capitalismo “tardio” se estabeleceu: “a relação entre esfera pública e esfera privada se modificou no decorrer da expansão dos direitos de participação democrática e da compensação do Estado de bem-estar social para as desvantagens específicas de classe. No entanto, *essa* mudança estrutural da esfera pública política aconteceu sem afetar o caráter patriarcal da sociedade como um todo” (p. 45). Não obstante, apesar de referir-se ao “caráter patriarcal da sociedade como um todo”, falta a Habermas conceber a dominação de gênero como estruturante também da própria configuração predominante da reprodução material da sociedade capitalista em geral. O caráter estruturante da dominação de gênero é concebido por Habermas *principalmente* como dizendo respeito às esferas privada e pública (do mundo da vida), e não aos subsistemas econômico e político (do sistema):

Contudo, ao contrário da institucionalização do conflito de classes [a partir do estabelecimento do capitalismo “tardio”], as modificações nas relações de gênero interferem não apenas no sistema econômico, mas atingem também o cerne privado da estrutura familiar. Torna-se patente nisso que a exclusão das mulheres foi também constitutiva para a esfera pública política, no sentido de que esta foi dominada pelos homens não apenas de modo contingente, mas foi determinada também em termos de gênero em sua estrutura e em sua relação com a esfera privada. Diferentemente da exclusão dos homens subprivilegiados, a exclusão das mulheres tinha uma força estruturante (HABERMAS, 2014b [1962], p. 46).

Nessa passagem, resta claro que Habermas também concebe que a dominação de gênero exerce uma “interferência no sistema econômico”. Contudo, em tal passagem, não é, de maneira alguma, claro como Habermas qualificaria e explicaria tal interferência. A dominação *econômico-política* de gênero no capitalismo “tardio” em particular e no capitalismo em geral é contingente? Se contingente, o que a tornaria meramente contingente, isto é, externa à lógica funcional e ao cerne estrutural do sistema capitalista de reprodução material e até marginal em relação à dinâmica de desenvolvimento desse sistema? Ou é o *aspecto material* da dominação de gênero estruturante para a reprodução material da sociedade capitalista? Caso estruturante, como se explicaria sua força estruturante? Essas questões cruciais para a compreensão crítica da relação da dominação de gênero com a reprodução material do capitalismo, considerado em cada uma de suas fases de desenvolvimento histórico e considerado enquanto tal, não recebem de Habermas a menor elucidação – nem em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, obra cujo escopo temático, evidentemente, não poderia abarcar aquelas questões; nem mesmo em *Teoria*

da Ação Comunicativa, a principal obra de teoria social de Habermas, da qual se poderia, sim, esperar alguma dedicação do autor às referidas questões.

Em todo caso, é possível investigar como Habermas trata virtualmente de tais questões na obra de 1981, ou seja, investigar que tipo de tratamento Habermas poderia dar a elas a partir do conceito de sociedade capitalista que ele formula em *Teoria da Ação Comunicativa*. Aliás, já na obra de 1962, Habermas elabora certo tratamento da relação do gênero com a reprodução material da sociedade capitalista. De acordo com ele, no contexto da autonomização funcional das grandes empresas capitalistas, “a esfera da família se retrai em si mesma: o que caracteriza a mudança estrutural da família desde a era liberal é bem menos a perda das funções produtivas a favor das funções consumidoras que seu progressivo desmembramento do contexto funcional do trabalho social em geral”. Esse diagnóstico de uma completa retração econômica da família burguesa, todavia, vale não só para o capitalismo administrado pelo Estado, mas também para o capitalismo liberal e concorrencial: “Também a família conjugal patriarcal do tipo burguês já não era mais, há muito tempo, uma pequena comunidade de produção. Contudo, ela se fundava essencialmente na propriedade familiar que funcionava de modo capitalista”. Por conseguinte, o que fundamentalmente se alterou na relação da família *burguesa* com a economia capitalista na transição do capitalismo liberal e concorrencial para o administrado pelo Estado foi só que a pequena empresa privada familiar foi devorada pela grande empresa privada oligopolista ou pelo menos teve sua importância social drasticamente diminuída. Já na família *proletária*, nem essa mudança houve, pois a família proletária já era destituída dos meios de produção antes e continuou a sê-lo depois de estabelecido o capitalismo administrado pelo Estado. Assim, o que Habermas pretende sublinhar é que “a família [em geral], além de suas funções *na* produção, às quais já havia renunciado, também perde aquelas funções *para* a produção” (HABERMAS, 2014 [1962], p. 350). Habermas, portanto, sustenta que a família não tem qualquer importância para o trabalho social – embora tenha uma enorme importância para o consumo social.

Nessas passagens da obra de 1962, a compreensão de trabalho social subentendida na abordagem habermasiana da relação da família com a economia capitalista é claramente a que tinha Marx e o marxismo ortodoxo. A compreensão marxista clássica do trabalho social não é, porém, suficientemente ampla: ela se restringe completamente ao trabalho humano diretamente produtivo, o qual, enquanto Marx viveu, se realizou predominantemente sob a forma histórica específica do trabalho industrial. O trabalho social é, no marxismo clássico e em Habermas, o trabalho humano mercadorizado, tornado abstrato, submetido ao capital, ou seja, à exploração

através da qual a classe capitalista minimiza os custos na produção de mercadorias e maximiza os lucros na troca de mercadorias. Essa compreensão restrita do trabalho social, contudo, não abrange o enorme complexo de trabalho social que é realizado nos lares, nas vizinhanças, nos bairros e nas associações beneficentes; que é, predominante e desproporcionalmente, exercido por mulheres e, portanto, é um trabalho feminilizado; que não é remunerado; que é reconhecido socialmente de um modo predominantemente negativo, desvalorizador; que é responsável por assegurar a imprescindível reprodução biológica, afetiva, cognitiva, interacional e pessoal dos atores sociais, ou seja, assegurar sua socialização e sua individuação; que é uma condição *sine qua non* de fundo do próprio trabalho humano utilizado e remunerado na produção econômica, inclusive na capitalista; e que, porém, é sistematicamente denegado em sua importância crucial para a reprodução material da sociedade como um todo. A compreensão do trabalho social do marxismo clássico e de Habermas é, portanto, uma compreensão cega em relação ao chamado “trabalho de cuidado” e acrítica em relação à dominação de gênero em sua tremenda dimensão material. Afirmar, como Habermas afirma, que a família em geral perdeu, de todo, “as funções para a produção” é, assim, afirmar uma compreensão de trabalho social não emancipatória, e sim conservadora do *status quo* patriarcal¹⁶⁹.

Em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, a mesma compreensão restrita de trabalho social, na qual o trabalho reprodutivo-social não é considerado como um continente integrante do mundo do trabalho social, será conservada por Habermas. Reforçando o que já afirmara em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, ele reafirma que, com o aparecimento das sociedades tradicionais, as quais são estatalmente organizadas, houve “o início de um processo de especificação funcional e autonomização em cujo decurso a família perderá completamente suas funções econômicas e parte de suas funções socializadoras” (HABERMAS, 1973, p. 33). Portanto, após o declínio das sociedades arcaicas baseadas no sistema de parentesco e, assim, nos papéis sociais centrados na idade e no gênero, inicia-se um processo de deseconomização,

¹⁶⁹ Silvia Federici sublinhou recentemente a relação interna entre o capitalismo neoliberal e a nova onda de caça às bruxas que eclode em diversas partes do mundo: “Um fator-chave na nova onda de violência contra as mulheres é a dependência da acumulação de capital em relação à prática do ‘extrativismo’, a qual exige o deslocamento de comunidades atingidas e a destruição de seus meios de reprodução. No entanto, o ataque contra as mulheres vem, sobretudo, da necessidade de o capital destruir o que não consegue controlar e degradar aquilo de que mais precisa para sua reprodução. Trata-se do corpo das mulheres, pois, mesmo nessa era de superautomação, nenhum trabalho e nenhuma produção existiria a não ser como resultado de nossa gestação” (FEDERICI, 2019, p. 140). Em África, por exemplo, os fenômenos de violência aberta, generalizada e sistemática contra “bruxas” têm que ver com os processos de privatização de terras comunais tradicionais, os quais são transnacionalmente induzidos, inclusive estimulados por instituições transnacionais em nome do desenvolvimento econômico.

por assim dizer, da família. Esse processo se intensificará com o aparecimento das sociedades modernas após a decadência das sociedades tradicionais. E se tornará completo no capitalismo “tardio”. Tal compreensão da relação entre família e reprodução material da sociedade e, mais precisamente, da relação entre dominação de gênero e reprodução material do capitalismo, uma compreensão que se baseia em considerações de teoria da evolução social e em considerações de história do capitalismo, não será alterada por Habermas em seus escritos posteriores. Assim, em última análise, *Problema de Legitimação no Capitalismo “Tardio”* consolidou, no nível da teoria social, a compreensão habermasiana restrita do trabalho social.

5.2.3 Limitações teórico-sociais

Em conjunção com limitações no nível analítico-empírico e no econômico-político, a crítica habermasiana do capitalismo também apresenta limitações no nível teórico-social. Em primeiro lugar, trata-se do alcance apenas indireto da crítica, a qual intenta, de um lado, criticar a sociedade capitalista como um todo, mas não logra, de outro, criticar a economia capitalista enquanto tal, cujas relações de produção, não obstante, são definidoras para toda a sociedade capitalista; (b) um inevitável desdobramento paradoxal da crítica, a qual tem como critério negativo a reificação (a colonização sistêmica do mundo da vida) e, ao mesmo tempo, entende a economia capitalista (na qual se encarna historicamente o subsistema econômico), geradora da reificação, como sendo envolta em crise e, por conseguinte, como insanavelmente geradora da reificação, sem, contudo, deixar espaço conceitual para a possibilidade de superação dessa economia reificadora; (c) uma dupla armadilha metateórica na qual a crítica se abreja e da qual não consegue arrancar-se intata, armadilha à qual Habermas é atraído pela teoria dos sistemas e cujo fundo, inveteradamente repudiado pelo próprio Habermas, consiste de certa apreensão positivista da evolução socioeconômica, bem como de certa predefinição teórica, cientificista mesmo, da boa configuração material da sociedade moderna.

5.2.3.1 Uma crítica só indireta

A primeira autolimitação teórico-social da crítica habermasiana do capitalismo deriva, de maneira direta e necessária, de seu peculiar abandono da economia política. Esse abandono implica, sobretudo, que aquela crítica do capitalismo é, em larga medida, uma crítica apenas *indireta*: diferentemente de Marx n’*O Capital*, Habermas, em *Teoria da Ação Comunicativa*,

não chega ao ponto de – não consegue – criticar diretamente a economia capitalista, criticá-la enquanto economia capitalista, criticá-la de modo imanente. O que Habermas alcança se limita a uma crítica dos efeitos colaterais simbólicos que a economia capitalista e a política burocrática (sob a forma de um Estado atuante em favor da continuação do processo de acumulação privada de capital) geram e impõem sobre o mundo da vida – uma crítica da *monetarização* e da *burocratização* do mundo da vida¹⁷⁰.

É certo que, seguindo o rastro do Marx maduro, a crítica habermasiana do capitalismo é uma crítica da *reificação*. Entretanto, há uma diferença conceitual e explicativa profunda entre a crítica da reificação realizada por Marx e a realizada por Habermas.

Por um lado, em Marx, a reificação é, em primeiro lugar e primordialmente, uma *tripla reificação econômica*, isto é, reificação *dos produtos da atividade econômica humana*, reificação dos próprios produtores, quer dizer, *dos trabalhadores*, e reificação *das relações sociais de produção*. Em conexão com essa tripla reificação econômica, engendra-se também uma reificação de outros âmbitos sociais, vinculados, como não poderia deixar de ser, à economia. A reificação das relações de produção pressupõe necessariamente que *a política e o direito* também são submetidos a uma petrificação classista e antidemocrática que serve à perpetuação do estabelecimento político e da imposição jurídica dessas relações de produção, ou seja, serve à consolidação da dominação de classe e ao bloqueio da autodeterminação coletiva no que diz respeito ao modo de produção dominante. Já a reificação dos produtores implica necessariamente que *a consciência coletiva dos trabalhadores* é submetida a uma tripla alienação – econômica, política e cultural – da qual são fenômenos: na economia, a limitação inicial da classe trabalhadora a uma classe meramente em si; na política, a atomização, a inércia,

¹⁷⁰ Nesse mesmo sentido, Rahel Jaeggi sublinha: “A teoria habermasiana da *colonização do mundo da vida*, por mais que tenha superado, com sucesso, a compreensão totalizante da antiga teoria crítica e estabelecido seus fundamentos normativos, cristalizou uma visão na qual é necessário primariamente prestar atenção crítica à *invasão* do econômico em outras áreas da vida, enquanto a *própria* esfera econômica é retirada do âmbito da crítica” (JAEGGI, 2018, p. 505).

No mesmo sentido (e, aliás, bem antes que Jaeggi), Moishe Postone enfatiza: “Habermas critica Parsons por projetar uma imagem acrílica das sociedades capitalistas desenvolvidas e atribui essa visão a uma construção teórica que apaga a distinção entre sistema e mundo da vida. Ele, porém, não parece considerar que a própria tentativa de conceituar a ‘economia’ e o ‘Estado’ pelo prisma da teoria dos sistemas (dos ‘*media* de controle’) limita o escopo de uma crítica social. As categorias ‘dinheiro’ e ‘poder’ não apreendem a estrutura determinada da economia e da política, mas simplesmente expressam o fato de que elas existem sob uma forma quase objetiva, e não como meras projeções do mundo da vida. A natureza da produção, ou da dinâmica de desenvolvimento da formação social, por exemplo, não pode ser elucidada com tais categorias. Além do mais, elas não permitem uma crítica das formas existentes de produção e administração. Assim, embora Habermas pressuponha a acumulação de capital e o desenvolvimento estatal e seja crítico da organização existente da economia e da administração pública, o quadro da teoria dos sistemas por ele adotado não lhe permite fundamentar tais pressuposições e atitudes críticas” (POSTONE, 1990, p. 175).

a anuência passiva, o desnorteamento, o fatalismo e a autodestruição; e, na cultura, o enviesamento burguês, o caráter acríptico e a função racionalizadora da filosofia e das ciências. E a reificação dos produtos econômicos implica necessariamente que *a definição, a interpretação e a satisfação das necessidades individuais e coletivas* são levadas a efeito de maneira heterônoma e opaca, ou seja, de maneira subordinada à e embutida na autovalorização do valor.

Por outro lado, em Habermas (sobretudo, na obra magna de 1981), não se acha uma crítica da reificação da própria economia capitalista: conceituar, como ele faz, essa economia como um subsistema não é equivalente, de modo algum, a conceituá-la de modo imanentemente crítico – numa palavra, Habermas não está criticando a economia capitalista quando a conceitua como um subsistema. Se, para ele, essa economia desacoplou-se parcialmente do mundo da vida, tornando-se um subsistema deslinguisticado, normativamente oco e no qual as ações sociais só se encadeiam de modo funcional, e não mediante o entendimento crítico mútuo entre os atores sociais, essa transformação moderna da economia num subsistema está ligada a um processo evolutivo em cujo princípio já haveria, segundo Habermas, uma tendência à cisão progressivamente acentuada entre a racionalidade comunicativa e a racionalidade funcionalista, entre o mundo da vida e o sistema. Noutras palavras, quando, em *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas diz da economia capitalista que ela é um subsistema, ele está dizendo, em última análise, que ela é basicamente (ou: em linhas gerais) o que caberia à economia ser na época moderna de acordo com a própria lógica do desenvolvimento do mundo da vida e por força da complexidade crescente que opera no interior da própria economia desde sempre.

É certo que, para Habermas, há uma defasagem entre evolução social e história, quer dizer, a evolução social não determina a história, mas só a condiciona marginalmente, só determina as estruturas normativas em cujas margens abstratíssimas a sociedade se desenvolve historicamente, de maneira completamente contingente. Portanto, tais estruturas normativas são, para Habermas, em vez de determinações históricas da história, condições de possibilidade de uma gama de desenvolvimentos históricos que, se é limitada num e por um estágio evolutivo, pode ser expandida com a passagem para outro estágio evolutivo, passagem que também é historicamente efetuada e, portanto, inteiramente contingente. No entanto, tendo em conta que a evolução social e a história não são absolutamente desconectadas uma da outra, tendo em conta que qualquer desenvolvimento histórico está conectado ao estágio evolutivo no qual a sociedade se encontra, a economia capitalista está conectada ao estágio moderno da evolução

social, ou seja, ela é um desenvolvimento histórico contemplado pelas estruturas normativas da modernidade. Por conseguinte, a questão fulcral é: Como Habermas elabora conceitual e explicativamente a conexão da economia capitalista com a modernidade e, pois, com a evolução social em geral?

Ocorre que ele a elabora apenas muito vagamente. Se é claro, por um lado, por que ele entende a economia capitalista como subsistema, não é claro, por outro, por que ele entende a economia *tout court* (portanto, inclusive possíveis configurações não capitalistas da economia) como sendo um subsistema na sociedade moderna. Não é claro por que ele entende que toda e qualquer configuração da economia na modernidade só pode ter um caráter desmundanizado, funcionalmente autorreferencial, meramente funcional (cego e até automático) quanto a sua integração. Assim, parece que Habermas, em última análise, leva a efeito uma generalização ou mesmo uma hipostasiação de uma particular configuração da economia na modernidade, a configuração capitalista. Quer dizer: a categoria habermasiana de sistema parece reduzir-se a uma categoria estreitamente, totalmente mesmo, atrelada à caracterização da economia capitalista e que, no entanto, é usada para caracterizar a economia moderna como tal¹⁷¹. Muito mais que isso: a categoria habermasiana de sistema é usada para explicar a evolução social como um todo, já que, segundo Habermas, a evolução social corresponde a um processo de progressiva reflexivização e diferenciação estrutural do mundo da vida, bem como de

¹⁷¹ Esse passo sutil, mas gigantesco, que vai da (compreensível) caracterização da economia capitalista como subsistema à (incompreensível) caracterização da economia moderna em geral, inclusive possíveis economias não capitalistas, como subsistema e, além disso, à (ainda mais incompreensível) caracterização da evolução socioeconômica como a progressiva autonomização funcional (e desmundanização) de um subsistema econômico que se completa na modernidade pode ser visto na seguinte passagem: “Agora, um terceiro nível de contextos funcionais autônomos – subsistemas controlados por *media* – que se formaram [desde o princípio da modernidade] se separa tanto do nível das interações simples como do nível das formas organizacionais do trabalho pré-capitalista e da dominação pré-moderna, ainda perceptível no mundo da vida. É apenas com a emergência do capitalismo que surge um sistema econômico que pode ser descrito (num sentido essencialista) como um subsistema com seus próprios ambientes: ele regula os intercâmbios internos (comerciais), bem como realiza trocas com os ambientes não econômicos que são os lares privados e o Estado, que são, agora, mantidos à distância do sistema econômico através dos próprios canais monetários desse sistema” (HABERMAS, 1991a [1986], p. 256).

Também na seguinte passagem, evidencia-se a estreita associação que Habermas estabelece entre a economia capitalista e a economia moderna como tal: “O Estado moderno é, ao mesmo tempo, um Estado administrativo e fiscal, o que significa que ele se limita essencialmente às tarefas administrativas. Ele deixa as tarefas produtivas, que, até então, eram assumidas *no âmbito* da dominação política, a uma economia de mercado que se diferencia do Estado. Nessa perspectiva, o Estado providencia as ‘condições gerais da produção’, ou seja, o arcabouço jurídico e a infraestrutura que são necessários à troca capitalista de mercadorias e à respectiva organização social do trabalho. A necessidade financeira do Estado é coberta pelos impostos sobre o que é produzido de modo privado. As vantagens dessa especialização funcional [do Estado] são adquiridas à custa da dependência do sistema administrativo em relação às capacidades de produção de uma economia dirigida pelos mercados. É certo que os mercados podem ser instituídos e vigiados pela política, mas eles obedecem a uma lógica própria que se furta ao controle do Estado” (HABERMAS, 2018a [1996], p. 198).

progressiva complexificação e diferenciação funcional do sistema. Nesse sentido, é como se Habermas defendesse que a economia capitalista representa o pináculo econômico da evolução social, já que, de novo, não é claro por que a categoria de sistema é usada por ele para caracterizar não somente a economia capitalista.

Ao ligar dessa maneira a economia capitalista, conceituada como subsistema, ao processo evolutivo da sociedade como um todo, Habermas parece anular ou, pelo menos, deflacionar extremamente o que quer que houvesse de crítico no conceito de sistema (se é que esse conceito pode ser formulado de algum modo crítico). Aliás, como o conceito de sistema é, para o próprio Habermas, um conceito anormativo, desprovido de qualquer faceta normativa, tal conceito é incapaz de conter algo crítico e prestar-se à crítica. Por conseguinte, Habermas não dispõe de uma crítica imanente da economia capitalista – justamente porque a conceitua como subsistema – e, assim, só dispõe de uma crítica do capitalismo cujo foco não é a própria economia capitalista, mas unicamente seu transbordamento colonizador sobre o mundo da vida.

Aqui se torna incontornável dirigir uma pergunta crítica a Habermas: Será mesmo que não há nada de imanentemente errado com a economia capitalista? A questão é justamente que, ao “abandonar” a economia política, Habermas fica desarmado para proceder a uma crítica imanente da economia capitalista. Essa questão pode ser colocada ainda da seguinte maneira: não basta proceder a uma reconstrução do materialismo histórico que, ao passo que o trata só como uma teoria da evolução social, contorna, porém, a crítica marxiana da economia política¹⁷².

¹⁷² Ruy Fausto coloca essa questão de modo lapidar (dirigindo-a não a Habermas, mas a todo tratamento crítico de Marx e do marxismo): “A crítica do marxismo está, assim, na ordem do dia, também para além dos limites do *projeto* marxista, ou, simplificando, da política marxista. Entretanto, se o conjunto daqueles argumentos críticos atinge a visão marxiana da história em seu conjunto, incluindo a teoria das [formações] sociais, ele não anula, pelo menos essencialmente, a *crítica da economia política*. Se essa for entendida como crítica do ‘momento’ socioeconômico da [formação] capitalista, ela continua significando muita coisa, embora não seja mais tudo o que pretendia ser, para Marx. É verdade que, para ele, a análise socioeconômica que oferecem os três volumes de *O Capital* deveria prolongar-se na apresentação das classes enquanto classes e do Estado; porém, a articulação – ou não articulação – entre esses dois momentos tem de ser repensada” (FAUSTO, 2015 [1983], p. 19).

De maneira semelhante, Florestan Fernandes ressalta a importância única que tem a crítica marxiana da economia política: “Ambos [Marx e Engels] pensavam que a História era a *verdadeira ciência*, ou a *ciência magna* entre as ciências sociais. Se tivessem de contrapor alguma ciência à física newtoniana, ela não seria a economia política (uma emanção ideológica dos interesses da burguesia), mas a História. De outro lado, o cerne mesmo de sua concepção de revolução e da conexão da ciência com o processo revolucionário induziu-os a ver nas relações sociais de produção (ou seja, na Economia) o núcleo principal da investigação empírica e da elaboração teórica. A burguesia fizera da economia política a sua trincheira ideológica, e os economistas se tornaram os porta-vozes da defesa ‘racional’ do *status quo*. As classes trabalhadoras deveriam começar por aí, pois, sem uma teoria própria da acumulação capitalista, não poderiam articular uma visão independente de suas tarefas políticas na luta de classes” (FERNANDES, 2019 [1983], p. 21-22).

O caráter problemático de uma crítica meramente indireta do capitalismo se agudiza ainda mais e chega mesmo a mostrar-se insustentável no *corpus* teórico-político desenvolvido por Habermas desde o final do século XX e que tem como foco temático a nova configuração globalmente predominante da sociedade capitalista, a chamada *constelação pós-nacional*. O que ocorre em obras cruciais desse período da trajetória intelectual de Habermas, tais como *A Constelação Pós-nacional*, de 1998, e *Na Esteira da Tecnocracia*, de 2013, é uma significativa mudança de diagnóstico com múltiplas e profundas implicações para a crítica do capitalismo. Quanto à economia, Habermas diagnostica uma integração sistêmica mundial sem precedente, uma integração capitalista. Quanto à política, ele diagnostica uma solidariedade transnacional demasiadamente insuficiente (no que diz respeito ao desenvolvimento de instituições políticas mundiais) e normativamente muito questionável (no que diz respeito à autonomia pública dos cidadãos mundiais), de maneira que, tanto do ponto de vista da cristalização institucional como do ponto de vista dos procedimentos democráticos, a solidariedade transnacional disponível é incapaz de resolver os problemas socioeconômicos ocasionados pela globalização econômica. Já quanto à cultura, Habermas diagnostica uma condição híbrida na qual, de um lado, opera a tendência a uma homogeneização parcial propelida pela indústria cultural estadunidense, pela expansão/convergência de mercados de consumo e pelo turismo de massa; e na qual, de outro lado, opera a tendência ao crescente aprofundamento do pluralismo de identidades individuais e coletivas e mesmo a uma fragmentação radical, desafiadora para a integração social. Quanto à sociedade como um todo, por último, Habermas diagnostica a emergência de uma *sociedade mundial* engendrada somente pela integração econômica capitalista, mas cindida entre Estados nacionais mergulhados numa dinâmica concorrencial global, uma sociedade mundial, além do mais, que não só é culturalmente multifacetada, mas também não apresenta um mundo da vida mundial¹⁷³.

Sob essa nova constelação, o que é socialmente problemático e criticável não pode mais ser compreendido como “colonização sistêmica do mundo da vida”: e isso é devido a quatro desenvolvimentos hodiernos. Em primeiro lugar, é, acima de tudo, o próprio “sistema” (sob a forma historicamente específica da economia capitalista *globalizadora e financeirizada* em estreita ligação com a forma historicamente específica da política burocrática *tecnocrática*

¹⁷³ A sociedade mundial capitalista neoliberal não apresenta, portanto, uma esfera pública mundial: “Para firmar uma comunicação permanente entre participantes que estão distantes uns dos outros, que trocam, ao mesmo tempo, contribuições igualmente relevantes sobre os mesmos temas, são necessárias estruturas que a sustentem. Nesse sentido, ainda não existe uma esfera pública mundial” (HABERMAS, 2018a [1996], p. 298).

e supranacional) que se mostra socialmente problemático e criticável: foi precisamente essa ligação econômico-política que gerou tanto o colapso financeiro mundial de 2008-2009 como a Grande Recessão, o subsequente declínio econômico generalizado. Trata-se de um complexo de crises econômicas de amplitude mundial que compreende: crise bancária; crise das finanças públicas, enormemente agravada pelo resgate estatal de graúdos bancos privados à beira da falência; e crise da “economia real”, quer dizer, desemprego elevado e estagnação prolongada (STREECK, 2018, p. 56-60). Essas crises econômicas, intimamente interligadas entre si, foram socialmente experienciadas de modo muito agudo e reativo, precipitando uma onda global de protestos massivos contra a combinação de desemprego alto e duradouro, empregos instáveis, mal remunerados e comprometedores da saúde mental, endividamento extremo de indivíduos, famílias e até comunidades inteiras através do crédito predatório e alastramento da pobreza (inclusive entre os domicílios que contam com indivíduos empregados); contra o assombroso despejo, realizado tecnocraticamente, de recursos públicos em cofres privados de gigantescas empresas financeiras; contra as medidas de austeridade fiscal, profundamente restritivas de políticas públicas sociais e até de direitos fundamentais sociais; e contra a abissal desigualdade econômica – em geral, contra o pioramento drástico do bem-estar social. Protestos marcantes, plenos de consequências políticas, ocorreram na Islândia (Revolução dos Panelaços), na Grécia (greve geral de 05/05/2010), na Espanha (Indignados), nos Estados Unidos (Ocupar *Wall Street*) e no Brasil (Jornadas de Junho), por exemplo.

Em segundo lugar, quando “a mundialização [econômica] interveio”, “a domesticação do capitalismo pelo Estado social, que havia sido, em princípio, possível no quadro do Estado nacional, tornou-se mais ou menos sem objeto” (HABERMAS, 2018b, p. 44). Isso quer dizer, de um lado, que a economia capitalista globalizadora e financeirizada se mostrou incubadora de crises econômicas de raiz financeira e de envergadura global cujos graves efeitos colaterais materiais atingem diretamente e são experienciados ativamente pelas massas nacionais menos favorecidas pelas oportunidades e mais expostas aos riscos que aquela economia capitalista gera. De outro lado, não somente o Estado keynesiano e de bem-estar social foi enormemente desmantelado e não consegue amortecer nem amenizar significativamente os danos materiais profundamente ameaçadores produzidos pelas crises econômicas neoliberais; mas também a institucionalidade supranacional existente é ainda menos administrativamente encorpada e ainda mais democraticamente deficitária que os Estados nacionais. Assim, vastas populações mundialmente espalhadas, circunscritas nacionalmente, supranacionalmente excluídas, hoje,

encontram-se quase completamente inermes diante dos mercados transnacionais e da finança transnacional, como se estivessem simplesmente à disposição do dinheiro e da especulação.

Em terceiro lugar, apesar de não haver capacidades públicas políticas disponíveis para administrar burocraticamente e domesticar democraticamente o capitalismo neoliberal, o atual regime de acumulação privada ilimitada de capital e dominação da classe capitalista não surgiu nem se estabeleceu historicamente como um processo meramente sistêmico, uma mudança do funcionamento interno da economia de mercado de caráter pura ou principalmente cibernético. Em vez disso, o neoliberalismo aparece e triunfa historicamente apenas através de uma vontade política pseudodemocrática que foi propagada, defendida, representada e efetivada, sobretudo, por economistas e políticos – e Habermas (2012 [2011], p. 114) faz questão de mencionar seus mais famigerados nomes: “A doutrina econômica da Escola de Chicago tornou-se poder prático já sob os governos de Reagan e Thatcher. Isso só prosseguiu sob o governo de Clinton e o *New Labour* – inclusive durante a época de ministro de nosso mais recente herói, Gordon Brown”. E acrescenta: “Outro sinal de alarme foi a doutrina Bush de outono de 2002, a qual preparou a invasão do Iraque. O potencial de darwinismo social inscrito no fundamentalismo de mercado desdobrou-se desde então, não se limitando à política social, mas estendendo-se também à política externa” (p. 115). Em última análise, essa gama de atores políticos, políticas públicas e ideias políticas e econômicas torna nítido que “a globalização econômica [foi] politicamente desejada [e] deveria ter sido [e, porém, não foi] seguida por uma coordenação política mundial e uma juridificação mais amplas das relações internacionais” (p. 116). O neoliberalismo, pois, não é uma problemática meramente objetiva, conceituável e explicável só através da teoria dos sistemas, mas, sim, uma problemática econômico-política: a problemática de “uma doutrina de política econômica [que foi enfunada após o colapso da União Soviética] até ela tornar-se uma visão de mundo, penetrando todos os domínios da vida” (p. 114).

E, em última análise, não há um mundo da vida mundial que se encontrasse sob ataque por parte da economia capitalista global: é, antes, uma gama de mundos da vida locais que se encontram dispersamente embutidos numa sociedade mundial estruturada economicamente, principalmente por cadeias transnacionais de trabalho produtivo e trabalho reprodutivo e por redes transnacionais de transações financeiras digitais. Isso significa que a sociedade mundial capitalista neoliberal não apresenta propriamente uma estruturação normativa. Em vez disso, ela apresenta só nucleoides protonormativos formados, sobretudo, de fragmentos ideológicos, tais como: a liberdade de mercado, a latência de oportunidades infinitas a serem descobertas e

aproveitadas e o empreendedorismo aguerrido; a suscetibilidade de tudo à mercadorização, a reprodutibilidade digital de tudo e a plasticidade total do indivíduo. Além disso, se os mundos da vida locais contavam, outrora, com substratos materiais locais, eles se tornaram, agora, por assim dizer, casulos capturados na teia global continuamente urdida, cada vez mais adensada, pelos mercados transnacionais. E é desses casulos mais ou menos isolados que a dinâmica de produção de lucro se alimenta para energizar-se: a indústria cultural digital transmuta o grosso das realizações das ciências, da dogmática jurídica e das artes em mercadorias adquiríveis em plataformas virtuais concorrentes que se aparentam a supermercados imateriais cujos anúncios publicitários pululam nervosamente em todos os sítios eletrônicos ou a bodegas especializadas em artigos desusados, diferenciados e/ou pouco demandados; já as instituições supranacionais abertamente tecnocráticas se servem dos Estados nacionais formalmente democráticos (e estes, num círculo vicioso de legitimação falsa, se aproveitam daquelas) para impor às mais distantes populações locais os “ajustes estruturais” requeridos pelo capital financeiro; ademais, os restos de identidades coletivas etnonacionalistas e mesmo colonialistas são soerguidos e tornados em neoconservadorismos que, aliados aos mercados transnacionais, combatem tanto a autonomia de indivíduos pós-tradicionalmente socializados como a autonomia de cidadãos democráticos, capazes de debater racionalmente e solucionar consensualmente todas as questões pragmáticas, éticas e morais que se mostram publicamente relevantes. Assim, os mundos da vida locais não são apenas monetarizados e burocratizados, mas também submetidos a um grau mais profundo de reificação, a saber, eles são, de um lado, atravessados por ideologias neoliberais e, de outro, manipulados por mercados transnacionais¹⁷⁴.

¹⁷⁴ A hipótese teórico-social que delineio no parágrafo acima pode ser compreendida como uma resposta ao seguinte questionamento levantado por Habermas já há 25 anos: “As comunicações em escala mundial fluem por línguas naturais (na maioria dos casos, por mídias eletrônicas) ou por códigos específicos (sobretudo, o dinheiro e o direito). Uma vez que a comunicação tem, aqui, um significado duplo, esses processos resultam em tendências opostas. Por um lado, eles promovem a expansão da consciência dos atores; por outro lado, a ramificação, a amplitude e a ligação de sistemas, redes (como os mercados, por exemplo) ou organizações. O crescimento dos sistemas e das redes, com certeza, multiplica os possíveis contatos e informações, mas isso, *per se*, não tem a consequência de ampliar o mundo compartilhado intersubjetivamente e tampouco resulta naquela combinação discursiva de pontos de vista relevantes, temas e contribuições dos quais emergem as esferas públicas políticas. A consciência de sujeitos que planejam, que se comunicam uns com os outros e que agem parece ter se ampliado e se fragmentado ao mesmo tempo. As esferas públicas criadas na internet permanecem segmentadas umas das outras como comunidades locais globalizadas. Por enquanto, não está claro se uma consciência pública que se expande, mas centrada no mundo da vida, ainda pode abarcar os contextos que se diferenciaram de modo sistêmico ou se os processos sistêmicos que se tornaram autônomos já não se desligaram de todos os contextos estabelecidos pela comunicação política” (HABERMAS, 2018a [1996], p. 215-216).

5.2.3.2 *Uma crítica paradoxal*

A segunda autolimitação teórico-social da crítica habermasiana do capitalismo está estreitamente ligada ao caráter apenas indireto dessa crítica: trata-se do caráter *paradoxal* que ela também apresenta. Esse caráter paradoxal pode ser formulado assim: A economia capitalista provoca a cisão da sociedade em mundo da vida, por um lado, e sistema, por outro, uma vez que ela se desaloja do mundo da vida como o contexto abrangente das ações comunicativas (e, de modo mais amplo, das formas de vida concretas), despoja-se da normatividade inscrita nos núcleos estruturais do mundo da vida (autoconsciência, autodeterminação e autorrealização), torna-se completamente independente dele em seu funcionamento interno (mediado pelo dinheiro), transforma-se em subsistema e até se volta contra o mundo da vida para manter-se como subsistema capitalistamente configurado. Esse subsistema, no entanto, é compreendido por Habermas como funcionalmente necessário, até como aquisição evolutiva da sociedade moderna¹⁷⁵, e não é submetido a uma análise crítica propriamente imanente. Ele é submetido, antes, a uma paradoxal crítica sociológica externa segundo a qual, ao invadir o mundo da vida, ele o distorce, gerando nele um quadro de patologias sociais. Essa deturpada colonização capitalista do mundo da vida, contudo, é inevitável porque, como sustenta o próprio Habermas, a economia capitalista é irremediavelmente instável e, assim, só pode perpetuar-se: (1) por meio da instrumentalização do poder administrativo exercido por aparelhos políticos burocráticos em favor de uma relativa estabilização do funcionamento interno da própria economia capitalista; e (2) por meio da causação de uma miríade de deformações da reprodução simbólica do mundo da vida, isto é, deformações culturais, político-jurídicas e pessoais – o custo mundano de uma economia desmundanizada, por assim dizer. O paradoxo reside, portanto, em o subsistema da economia capitalista ser compreendido por Habermas, ao mesmo tempo, como uma aquisição evolutiva funcionalmente necessária da sociedade moderna e como um gerador sistemático de patologias sociais.

¹⁷⁵ Uma das críticas que Habermas dirige ao socialismo soviético, aliás, é a de que, nele, não se teria levado a sério o valor evolutivo da diferenciação funcional de uma economia de mercado como um subsistema específico, funcionalmente autônomo tanto em relação ao mundo da vida como em relação ao subsistema da administração pública: “A falência do socialismo de Estado, que observamos atualmente, voltou a confirmar que, com um sistema econômico moderno controlado pelo mercado, não podemos, sem ameaçar sua eficiência, substituir, a nosso bel-prazer, o dinheiro pelo poder administrativo e pela formação democrática da vontade” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 56-57). Mesmo que o socialismo soviético tenha apresentado “vantagens específicas”, a saber, “segurança social e crescimento qualitativo”, têm elevado peso suas “desvantagens (desenvolvimento das forças produtivas e inovação)” (HABERMAS, 1991d [1990], p. 46).

Essa formulação sucinta e geral do paradoxo realça duas características essenciais e, porém, incompatíveis de um mesmo subsistema social, o da economia capitalista. No entanto, tal formulação não pode esclarecer inteiramente o paradoxo, pois, no interior da teoria da ação comunicativa, ele se desdobra de modo mais largo, adquirindo uma envergadura que engloba mais que o subsistema econômico estabelecido. De fato, o paradoxo abrange três outros importantes elementos conceituais da teoria da ação comunicativa, a saber, as conceituações que Habermas faz de: (a) *patologia social* como distorção simbólica ocorrente no mundo da vida e cuja causa é a colonização sistêmica do mundo da vida; (b) *socialismo democrático* como uma sociedade moderna emancipada não só da economia capitalista, isto é, de suas graves disfuncionalidades e de seus efeitos colaterais patológicos sobre o mundo da vida, mas também dos impedimentos políticos burocráticos para o estabelecimento de uma democracia radical sustentada numa rede de esferas públicas capazes de formar racionalmente a opinião pública e a vontade coletiva e de efetua-las administrativamente; e (c) *sociedade moderna* como sociedade em que se tornam possíveis, no nível abstrato da estruturação simbólica do mundo da vida, a autoconsciência, a autodeterminação e a autorrealização dos indivíduos e grupos sociais.

Sobre (a). O caráter paradoxal da crítica habermasiana do capitalismo se patenteia na própria concepção habermasiana de patologia social. Isso pode ser explicitado da seguinte maneira: Em *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas concebe as patologias sociais como distorções simbólicas impostas ao mundo da vida pelo sistema. Essa concepção, no entanto, subentende que: (1) o patológico é a *invasão* sistêmica do mundo da vida; de modo que ou (2) o sistema *enquanto tal* não é inerentemente patológico; ou (3) o sistema já é, enquanto sistema, patológico, mas aí se trata de um estado patológico inevitável e que cabe aos atores sociais suportar – assim como eles têm de suportar as adversidades naturais. Ocorre que *Teoria da Ação Comunicativa* não parece ser compatível com (3) porque, caso contrário, ela não se distinguiria da “teoria tradicional”, a qual observa a economia capitalista como um estado de coisas petrificado, naturalizado e imutável. *Teoria da Ação Comunicativa* parece ser compatível, antes, com (2), porque, para agarrar-se ao expressamente textual, o sistema é

caracterizado por Habermas como *imerso em crise*, e não como patológico¹⁷⁶. Nesse caso, faz-se patente que falta ao autor um critério crítico para diagnosticar e analisar o que há de patológico *no* sistema enquanto tal. Esse critério crítico, por sua vez, somente poderia ser proporcionado pelo próprio sistema, se se trata de uma crítica imanente – sendo a crítica imanente uma característica central da Teoria Crítica. Tal critério sistêmico, entretanto, não pode ser encontrado por Habermas porque, segundo ele, o sistema é vazio de normatividade – em última análise, porque falta em Habermas a *abordagem econômico-política* do sistema, a qual o conduziria a um critério imanente de crítica do sistema enquanto tal, um critério incubado no próprio funcionamento do sistema. Sem dispor de um critério imanente para criticar o que há de patológico no próprio sistema, Habermas descamba, no entanto, numa explicação paradoxal das patologias sociais: elas são geradas pelo que não é patológico, e o que não é patológico se nutre e depende das patologias que gera¹⁷⁷.

Diante desse paradoxo, cabe, então, questionar a Habermas: se as patologias sociais são geradas em decorrência das crises da economia capitalista, não seria mais plausível a

¹⁷⁶ Maeve Cooke (1997, p. 134), por exemplo, adota esse mesmo caminho interpretativo: “Habermas defende que os processos de racionalização na dimensão da integração sistêmica são necessários para o funcionamento das sociedades modernas – defende que eles não são, em si mesmos, problemáticos. Eles se mantêm não problemáticos até o ponto em que se inter-relacionam [com os processos de racionalização do mundo da vida] de modo equilibrado; a linha de desenvolvimento tem de ser *não seletiva*. Contudo, de acordo com Habermas, o desenvolvimento das sociedades modernas não tem sido equilibrado; tem sido seletivo, ou unilateral”.

A autora ainda frisa esse tipo de interpretação mais uma vez: “O fato de que os subsistemas da atividade econômica e da administrativa se desacoplaram do mundo da vida não é, em si mesmo, problemático. Do mero fato [desse desacoplamento], não se pode inferir a subjugação do mundo da vida pelos imperativos da integração sistêmica. As instituições [jurídicas] que ancoram os subsistemas econômico e administrativo no mundo da vida poderiam funcionar como um canal quer para a influência do mundo da vida sobre os domínios de ação formalmente organizados, quer para a influência do sistema (dos mecanismos de coordenação sistêmica) sobre os contextos de ação comunicativamente estruturados” (p. 136). Quanto a essa formulação de (2), cabe redarguir que a autora parece não levar em conta que o referido desacoplamento não é um “mero fato”: não é um fato sem mais, um fato que não seria acompanhado, de modo indissolúvel, por outros fatos que, por sua vez, poderiam ser inerentemente problemáticos. Porém, o fato do desacoplamento é constitutivamente inseparável do fato de que o subsistema econômico é um subsistema econômico *capitalista* cujo funcionamento próprio é “envolto em crise” e, portanto, é inerentemente ameaçado por tendências de mau funcionamento, desestabilização e até colapso, tendências que, por seu turno, requerem, do ponto de vista funcional, não apenas uma atividade administrativa propícia, mas também “adaptações” do mundo da vida, isto é, sua monetarização e burocratização. Por conseguinte, se o subsistema econômico é envolto em crise, ele tende, de modo ínsito, a provocar o intervencionismo econômico estatal em prol da economia capitalista, bem como a colonização do mundo da vida, também em prol da economia capitalista.

¹⁷⁷ Uma formulação reveladora dessa explicação paradoxal das patologias sociais é feita pelo próprio Habermas, sem que ele se dê conta de seu caráter paradoxal – ou, pelo menos, sem que preste contas dele: “A gradual formação de subsistemas controlados por *media* [...], contudo, não ocasiona, por si só, efeitos patológicos, os quais, antes, resultam apenas do deslocamento de disparidades sistêmicas endogenamente geradas (crises) para o mundo da vida. Portanto, não pinto, de modo algum, o quadro de um funcionamento eficiente de subsistemas ‘autopropulsores’” (HABERMAS, 1991a [1986], p. 260). A questão aqui é a seguinte: uma economia envolta em crises internas não é uma economia patológica?

hipótese de que a economia capitalista, justamente por ser constitutivamente prenhe de tendências de crise e historicamente perpassada por crises manifestas, é uma economia patológica? Não seria muito implausível assumir a hipótese – que Habermas, de fato, assume – de que uma economia tão funcionalmente instável como a economia capitalista é, no entanto, uma economia “saudável”, não malformada? A única explicação para Habermas assumir uma hipótese tão contraintuitiva e, mais que isso, que o enreda num paradoxo – o paradoxo de supor ser não patológica a causa mesma das patologias sociais – consiste na seguinte consequência teoricamente indesejável para Habermas: caso Habermas assumisse a hipótese mais intuitiva e, além disso, mais consistente de que a economia capitalista é uma economia patológica, ele teria de assumir também que as patologias sociais não dizem respeito exclusivamente à reprodução simbólica, mas dizem respeito também à reprodução material da sociedade. Quer dizer, Habermas teria de assumir também que as patologias sociais não se restringem às deformações da reprodução simbólica da sociedade, não se circunscrevem ao mundo da vida, mas também abrangem deformações do modo pelo qual a sociedade se reproduz materialmente e, portanto, ocorrem também no próprio sistema. Isso, por sua vez, levaria Habermas a ter de explicar como são causadas as patologias sociais que atingem a reprodução material da sociedade e, portanto, levá-lo-ia a ter de explicar o que há de internamente errado com a economia capitalista. Como, porém, Habermas poderia prover esse tipo de explicação, se sua teoria do sistema não é capaz de proporcionar explicações de patologias sociais (nem de crises econômicas em particular)? Mais que isso, como seria possível a Habermas assumir a existência de patologias sociais intrassistêmicas, internas à economia capitalista, se conceber patologias sociais subentende um ponto de vista normativo imanente à sociedade, e se o sistema (a economia capitalista em particular) não possui, conforme a teoria habermasiana do sistema, qualquer normatividade interna decisiva para seu próprio funcionamento? Pode-se, pois, concluir que é ao adotar uma teoria do sistema que Habermas se vê forçado a adotar também uma concepção paradoxal das patologias sociais, uma concepção que se baseia, em última análise, na hipótese de que a causa social das patologias sociais, ela mesma, não contém qualquer traço patológico, embora seja marcada por um funcionamento profundamente instável.

Sobre (b). O caráter paradoxal da crítica habermasiana do capitalismo se estende, ainda, para sua própria concepção de socialismo, de acordo com a qual mesmo uma economia não capitalista moderna (isto é, socialista) também constituiria um subsistema:

O que, para mim, constitui a ideia de socialismo é a possibilidade de superação da simplificação capitalista do processo de racionalização (para usar a terminologia de Weber). Simplificação que significa que os aspectos cognitivo-instrumentais [do processo de racionalização] se tornam dominantes, empurrando tudo o mais para o âmbito de uma aparente irracionalidade. Com a superação desse sistema [capitalista], tais aspectos [cognitivo-instrumentais] seriam colocados em seu lugar apropriado, por assim dizer, não que tenha havido, alguma vez, uma fase prévia na qual eles tivessem tido um lugar apropriado. Também no socialismo, ter-se-ia de viver com um sistema econômico que funciona exatamente como um sistema parcial, um subsistema que é autônomo dentro do contexto político. Mas ele não desenvolveria essa força objetiva, oculta e destrutiva sobre as interações cotidianas comunicativamente estruturadas (HABERMAS, 1979b, p. 43).

A economia de uma sociedade socialista democrática – sociedade na qual o socialismo não se reduziria a um socialismo burocrático, quer dizer, na qual o subsistema administrativo não impediria a autodeterminação coletiva através da esfera pública do mundo da vida – seria, portanto, uma economia de mercado, ou seja, uma economia na qual os mercados, assim como no capitalismo, constituiriam os mecanismos principais do funcionamento de toda a produção e distribuição da riqueza social. A diferença fundamental em relação ao capitalismo residiria em que a riqueza social já não estaria submetida a relações de produção classistas, sobretudo porque o trabalho social já não seria mercadorizado, já não haveria um mercado de trabalho, e o acesso à renda já não dependeria do emprego, pois todos teriam um direito incondicional a uma renda estável democraticamente definida. Além disso, o crescimento econômico não seria mais cego, propellido pela autovalorização do capital: antes, seria orientado, em seus aspectos básicos, pela vontade coletiva democraticamente formada e administrativamente executada. É isso, em suma, que se pode depreender das poucas e lacônicas menções de Habermas ao modo de produção de uma sociedade socialista democrática, menções que são feitas eminentemente em contraposição às relações de produção capitalistas.

Essa concepção de socialismo democrático como democracia radical, porém, contém o paradoxo de que a comunidade política de cidadãos publicamente autônomos se depara com um domínio social completamente impermeável à democratização, a economia de mercado, já que os mercados não são mecanismos políticos, mas mecanismos essencialmente econômicos: o dinheiro como *medium* de controle da complexidade econômica não pode ser democratizado. Mesmo os aspectos básicos de um modo de produção de mercadorias não capitalista que ainda fossem democratizáveis e devessem ser democratizados não poderiam ser definidos como tais nas esferas públicas políticas do mundo da vida, pela própria comunidade política. Eles, antes, teriam de ser predefinidos pré-democraticamente, a saber, no interior do círculo restrito de uma

comunidade de cientistas expertos (economistas, sociólogos, antropólogos, cientistas políticos, geógrafos, historiadores, administradores, contadores, matemáticos), teóricos críticos (teóricos da sociedade, filósofos) e mesmo profissionais com notório saber de mercado. Em seguida, o resultado das discussões acadêmicas, aquilo que seria academicamente considerado verdadeiro acerca do desenho essencial de uma economia de mercado, seria apresentado didaticamente à esfera pública política ampla, leiga, e por ela necessariamente acatado, a não ser que, de dentro dela, algum improvável contra-argumento de importância estritamente técnica exurgisse, caso em que as discussões acadêmicas deveriam ser imediatamente retomadas no interior do círculo restrito pré-democrático. Assim, deveria ser instituída alguma comissão técnica permanente ou mesmo um gabinete da economia rigorosamente técnico que mantivesse os mercados sob uma observação atenta, constante e sensível. Em última análise, portanto, se configuraria um corpo administrativo zelador da higidez dos mercados e da prosperidade da economia. Isso, contudo, está muito distante do ideal de uma democracia radical que assegurasse institucionalmente que a autonomia pública e a autonomia privada dos cidadãos pudessem desenvolver-se plenamente sem qualquer tutela pré-democrática.

Sobre (c). O caráter paradoxal da crítica habermasiana do capitalismo, em última instância, atinge também sua própria concepção de sociedade moderna. A questão decisiva a esse respeito é: Como a reprodução material da sociedade moderna poderia ser “saudável” – quando considerada apenas como sistema – e, ao mesmo tempo, funcionalmente instável – quando considerada como economia capitalista? Mesmo que admitíssemos, em consonância com Habermas, que a economia capitalista não é patológica, não se seguiria que tal economia é “saudável”. No entanto, para manter a assunção de que a economia capitalista não é patológica, de que suas tendências de crise e crises manifestas não indicam algo patológico nela mesma, até poderíamos ir além da letra das obras de Habermas, mas não de seu espírito, para dizer que a economia capitalista não é “saudável”, mas também não é patológica. Ou seja, poderíamos conjecturar que a “não saúde” da sociedade moderna compreenderia, segundo a teoria da ação comunicativa, dois tipos diferentes de estados sociais “não saudáveis”: patologias sociais (que dizem respeito só ao mundo da vida) e crises sistêmicas (da economia capitalista e

da política burocrática)¹⁷⁸. Enquanto o primeiro tipo de estados sociais “não saudáveis” corresponderia a deformações simbólicas e seria diagnosticável e criticável de um ponto de vista normativo imanente ao mundo da vida, o segundo tipo de estados sociais “não saudáveis” corresponderia a disfuncionalidades materiais, a operações sistêmicas que, sendo falhas e tendo consequências desarranjadoras, prejudicariam e até colocariam em risco a automanutenção do sistema como sistema, sendo diagnosticáveis e criticáveis apenas de um ponto de vista funcionalista, quer dizer, do ponto de vista do imperativo sistêmico de manutenção da existência do sistema como tal. Dessa maneira, poderíamos compreender como, para Habermas, a reprodução material da sociedade capitalista é não “saudável”, mas não patológica. No entanto, remanesceria a questão de como a configuração *sistêmica* da economia moderna é, em sua qualidade propriamente sistêmica, “saudável”. Como Habermas poderia explicar que, embora a economia capitalista seja “não saudável”, a configuração sistêmica dessa mesma economia (ou seja, a configuração abstrata da economia capitalista, uma configuração pensada como fundamentalmente distinta da qualidade *capitalista* da economia historicamente estabelecida) é “saudável”?

Noutras palavras, trata-se de perguntar: é plausível a tese de Habermas segundo a qual o subsistema econômico é uma aquisição evolutiva da modernidade como tal, e não simplesmente uma configuração historicamente específica, totalmente equivalente apenas à economia capitalista? É plausível distinguir o subsistema econômico como tal da economia capitalista? De fato, ao conceituar a sociedade moderna como constituída por uma cisão e, ao mesmo tempo, um acoplamento entre mundo da vida e sistema, Habermas subentende que o sistema é uma aquisição evolutiva característica da sociedade moderna¹⁷⁹. Disso decorre que, na teoria social habermasiana, toda economia moderna, capitalista ou não, assume a

¹⁷⁸ Algo semelhante é feito por Honneth em *O Direito da Liberdade*, obra em que ele distingue entre patologias das liberdades moral e jurídica, de um lado, e anomalias (*Fehlentwicklungen*) da liberdade social, de outro. A diferença em comparação com Habermas (supondo que Habermas distinguisse mesmo entre dois tipos de estados sociais “não saudáveis”) seria que Honneth não concebe as anomalias da economia capitalista (mais especificamente, da esfera do consumo e do mercado de trabalho) como crises sistêmicas, mas como desenvolvimentos falhos causados por interpretações erradas, unilaterais, dos núcleos normativos de reconhecimento mútuo que possui a economia capitalista, interpretações feitas pelos indivíduos e estabelecidas institucionalmente. Em Honneth, parece desaparecer completamente a noção de crise econômica.

¹⁷⁹ De fato, Habermas critica Marx por entender tão fortemente “a sociedade capitalista como totalidade, que ele desconhece o *específico valor* evolucionário que os subsistemas controlados por *media* possuem. Ele não vê que a diferenciação entre aparelho do Estado e economia *também* representa um nível superior de diferenciação do próprio sistema que, ao mesmo tempo, abre novas possibilidades de controle e impõe uma reorganização das velhas relações feudais de classes” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 499). Em última análise, Marx reduz a sociedade capitalista a um sistema total: ela é “a unidade latente, sistemicamente produzida, dos abrangentes processos econômicos da autovalorização do capital” (HABERMAS, 1994 [1992], p. 65).

configuração objetiva de um subsistema econômico. Além disso, segundo Habermas, não é possível, de um ponto de vista prático, modificar ou abolir essa “sistemização” moderna da economia, porque, para ele, isso significaria regressão evolutiva:

Minha crítica a Marx é que ele deixou de ver que os métodos da produção capitalista inauguraram não apenas uma forma nova, apolítica, de dominação de classe, mas um nível novo de diferenciação sistêmica (como diria Luhmann). Essa diferenciação teve enormes vantagens evolucionárias sobre o nível alcançado em sociedades estatalmente organizadas de períodos pré-burgueses. Essas vantagens evolucionárias são difíceis de definir claramente. Marx imaginou que poderíamos simplesmente destruir o capitalismo, e a economia seria reconfigurada como um novo contexto do mundo da vida sob nosso controle. Mais tarde, ele avaliou essa questão de modo mais cético, separando o reino da necessidade do reino da liberdade. Marx chegou a falar de forças de produção neutras. Já eu me pergunto se há aumentos de complexidade neutros; ou se esse nível superior de diferenciação sistêmica que alcançamos na época moderna foi obtido apenas com o custo de alguma forma de dominação de classe. Se esse último cenário fosse o caso, então só poderia haver soluções regressivas para o socialismo. Isso não necessariamente torna a situação totalmente não atrativa, mas a deixaria praticamente sem futuro. Como seria se a maioria da população, para obter modos humanos decentes de vida, estivesse pronta para pagar o preço de um sistema econômico regressivo? Todavia, não existem quaisquer argumentos *a priori* em favor da premissa pessimista subjacente a essa questão. Portanto, a socialização, como um projeto capaz de autocorreção, falível, por assim dizer, é tão essencial hoje como sempre o foi (HABERMAS, 1979b, p. 43).

Como, no fundo, Habermas não consegue determinar claramente o que distingue o subsistema econômico enquanto tal (ou seja, a economia de mercado abstraída de quaisquer relações de produção concretas) do modo de produção capitalista modernamente estabelecido, Habermas tampouco consegue elucidar a vantagem evolutiva propriamente dita da economia de mercado considerada de modo eminentemente abstrato. Por conseguinte, Habermas também não consegue elucidar consistentemente o conceito de sistema. E, assim, tampouco consegue demonstrar que o conceito de sociedade como mundo da vida e sistema é um conceito propriamente teórico-evolutivo, pertencente à teoria dos estágios lógicos do desenvolvimento social possível, e não somente um conceito de sociedade capitalista, ou seja, um conceito de uma sociedade historicamente específica.

5.2.3.3 *Uma dupla armadilha metateórica*

A terceira autolimitação teórico-social da crítica habermasiana do capitalismo consiste em que, por adotar a teoria dos sistemas para dar conta da reprodução material da sociedade moderna, Habermas acaba enredado numa *dupla armadilha metateórica*. A adoção da teoria dos sistemas inescapavelmente o conduz a: (a) uma *concepção positivista da evolução*

socioeconômica, isto é, uma perspectiva somente externa e objetivadora (unilateral, pois) do componente especificamente econômico da evolução social; e a (b) uma *predefinição teórica, cientificista até, da boa compleição material da sociedade moderna* e até da boa configuração da sociedade moderna como um todo. Uma vez que Habermas sempre rejeitou decididamente tanto o positivismo sociológico como todo e qualquer encaminhamento ético do teorizar crítico, quanto mais uma prefixação teórica da boa vida, a adoção da teoria dos sistemas por sua teoria da sociedade equivale, em última análise, a uma dupla autocontradição: a teoria da ação comunicativa se choca, guiada e impelida por seu próprio componente teórico-sistêmico, com duas assunções metateóricas características, desde o início, do pensamento habermasiano, a saber, o antipositivismo e a negação da tutela teórica da práxis. Isso é o que se tentará mostrar a partir de agora.

Sobre (a). Em primeiro lugar, Habermas teoriza a evolução socioeconômica exclusivamente com os recursos conceituais e explicativos próprios da teoria dos sistemas, recursos que, no entanto, são extremamente escassos e demasiadamente abstratos. A questão-chave aqui é: Em que medida pode a teoria dos sistemas elucidar a evolução socioeconômica? A melhor maneira de responder essa questão é tornar explícito o que a teoria dos sistemas *não* pode, ou seja, seus largos recortes, suas amplas insuficiências. Acima de tudo, adotar a teoria dos sistemas como a única teoria adequada à elucidação da evolução socioeconômica implica, na teoria da ação comunicativa, *expelir, dispensar, a análise estrutural das relações de produção*. Sem dúvida, a teoria da ação comunicativa não nega, em absoluto, a importância estrutural das relações de produção para a evolução socioeconômica e para a evolução social como um todo. Ocorre, contudo, que a análise dessa importância é posta de lado, ou entre parêntesis. Primeiro, ela é completamente desarraigada do particular terreno da teorização da evolução socioeconômica; e o porquê primordial desse desarraigamento é que o funcionalismo sistêmico, pelo menos o de Habermas, não é capaz de proceder a qualquer análise estrutural. Segundo, apesar de ser arrancada da análise puramente funcionalista da evolução da economia como subsistema, a análise da importância estrutural das relações de produção até poderia, presume-se, encontrar refúgio na análise da evolução das estruturas do mundo da vida. Porém, as estruturas do mundo da vida são tão abstratas que não se pode vislumbrar, muito menos é óbvio, como a análise delas poderia propiciar uma análise estrutural das relações de produção. De resto, as estruturas do mundo da vida dizem respeito eminentemente à reprodução simbólica

da sociedade, enquanto as relações de produção dizem respeito eminentemente à reprodução material, de modo que salta aqui a questão: Como a estruturação da reprodução material pode ser analisada a partir da estruturação da reprodução simbólica (tomando em conta que ambos os tipos de reprodução da sociedade foram tão fortemente distinguidos por Habermas)? Em última análise, as relações de produção, as quais correspondem justamente ao *principal aspecto institucional e normativo da economia*, são desconsideradas por Habermas (não importando se de modo intencional ou não) justamente por força de ele adotar a teoria dos sistemas para tratar da evolução socioeconômica. A desconsideração desse aspecto institucional e normativo da economia, entretanto, significa uma gravíssima perda para uma teoria crítica da sociedade que, como a teoria da ação comunicativa, intente contrapor-se ao positivismo sociológico no contexto da teoria da evolução social. Poderia a teoria da ação comunicativa compensar essa perda de alguma maneira?

A resposta mais plausível é: não. Não, porque a própria perspectiva metodológica que Habermas emprega para teorizar o subsistema econômico e sua particular evolução impede, de todo, uma firme contraposição substancial (não só alegada) ao positivismo sociológico. Sendo supostamente externa e objetivadora, essa perspectiva metodológica é a de um suposto observador desinteressado e neutro. Habermas não poderia, aliás, ter empregado a outra perspectiva metodológica, a do participante interessado na emancipação e crítico, porque é o próprio subsistema econômico enquanto subsistema que é categorial e concretamente incompatível com tal perspectiva: tratar a economia como subsistema equivale a tratá-la como se fosse integrada de modo meramente funcional, logo como se fosse esvaziada de qualquer teor normativo que fosse imprescindível e decisivo para a integração econômica; bem como equivale a tratá-la com conceitos e explicações meramente funcionalistas, logo pretensamente despojados de qualquer nuança normativa. Se a economia, pois, é tratada como se fosse integrada de modo não normativo, logo como se fosse meramente objetiva, e se ela é tratada de modo pretensamente desnudo de qualquer posicionamento normativo, logo com uma pretensa objetividade total, ela é teorizada, então, em conformidade com o positivismo sociológico¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Vale lembrar aqui uma formulação modelar de Seyla Benhabib: “O que distingue a teoria social crítica da sociologia positivista é sua enfática dimensão *normativa*” (BENHABIB, 1986, p. 5). Porém, conforme o próprio Habermas assinala, a teoria dos sistemas “renuncia a toda relação com o teor normativo da razão prática” (HABERMAS, 1994 [1992], p. 16). A teoria dos sistemas, portanto, postula a impossibilidade categorial e concreta da reflexão crítica nos âmbitos sistêmicos de ação, ou seja, postula que a reflexão crítica não dispõe de qualquer importância decisiva para a integração sistêmica. No entanto, “denegar a reflexão – isso é o positivismo” (HABERMAS, 2014a [1968a], p. 23).

Essa remanescência do positivismo sociológico na teoria da ação comunicativa foi interpretada por Anthony Giddens, em 1973, de uma maneira surpreendente: Giddens não só propôs que Habermas seguia Marcuse na caracterização da sociedade capitalista “avançada” como *sociedade altamente industrializada e cientificizada*, marcada pela *integração econômica, política e cultural da classe trabalhadora ao capitalismo*, mas também chegou a posicionar Habermas, juntamente com Marcuse, ao lado de *teorias tecnocráticas* como as de Daniel Bell e Alain Touraine¹⁸¹. Sem dúvida, Habermas rejeitaria tanto o conservadorismo de Bell como o pós-modernismo de Touraine; Giddens, em todo o caso, não vê Habermas como conservador ou pós-modernista: antes, ele o vê de modo acertado, a saber, como teórico crítico e modernista. Ainda assim, Giddens põe Habermas ao lado de teóricos tecnocratas baseando-se precisamente no próprio diagnóstico do tempo que Habermas comunga com Marcuse: um diagnóstico que, naquele princípio dos anos 1970, orbitava em torno do nível avançado de desenvolvimento material e técnico-científico alcançado na Alemanha Ocidental e nos Estados Unidos, por exemplo, e em torno do arrefecimento agudo e demorado da luta de classes onde ocorreu uma estabilização estatal exitosa de uma economia capitalista próspera:

A “sociedade unidimensional” de Marcuse é uma sociedade na qual, pelo controle abrangente da conduta e das atitudes da massa, os velhos conflitos de classe são, se não eliminados, pelo menos aplainados pela prosperidade gerada pela técnica moderna. Como Habermas procura documentar em profundidade, a forma tecnocrática, centrada na legitimação técnica da tomada de decisões, é, na verdade, “ideológica”. Esses escritores concordam em que a base do conflito de classes mudou basicamente a partir do século XIX e início do século XX; e em que a classe operária não pode mais ser considerada como a portadora da esperança da transformação futura da sociedade. Embora, em alguns aspectos, seja ilusório identificá-los como expoentes da teoria da “sociedade tecnológica”, eles tendem a argumentar que a forma tecnocrática domina ou, provavelmente, dominará não só na sociedade capitalista, mas também na socialista de Estado. Para esses escritores, entretanto, o universo tecnocrático moderno gera a possibilidade de criação de um novo tipo de ordem social que tem as características que Marx afirmou que seriam próprias da ordem socialista do futuro (GIDDENS, 1975, p. 316-317).

Essa acusação de que Habermas acabaria assumindo um ponto de vista tecnocrático em relação à economia capitalista e à política burocrática (em suas funções cruciais de gestão marginal da economia capitalista) acaba mostrando-se fundada. Quando levantou tal acusação, Giddens tinha em mira somente um ensaio da quarta edição de *Teoria e Práxis*, de 1971, sobre

¹⁸¹ A caracterização que Horkheimer, no anos 1940, fez da tecnocracia no capitalismo “tardio” continua sendo modelar: “A tecnocracia econômica espera tudo da emancipação dos meios materiais de produção. Platão queria fazer dos filósofos senhores; os tecnocratas querem fazer dos engenheiros o conselho de diretores da sociedade. O positivismo é uma tecnocracia filosófica. Ele especifica como requisito para pertencer aos conselhos da sociedade uma fé exclusiva na matemática” (HORKHEIMER, 2015, p. 70).

a sustentabilidade filosófica e a plausibilidade científica do marxismo àquela altura; e *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. Ocorre que, nas mais representativas obras subsequentes acerca do capitalismo “tardio”, Habermas não modificaria fundamentalmente esse diagnóstico, senão que o defenderia cada vez mais detalhada e sofisticadamente: ele defenderia o sucesso material do capitalismo administrado pelo Estado; defenderia a superação histórica da importância das classes socioeconômicas e do conflito entre elas para a estruturação institucional da sociedade; defenderia que a economia capitalista e a política burocrática formam um sistema que funciona (i) em consonância com uma racionalidade funcionalista, não normativa, (ii) através de *media* (dinheiro e poder burocrático) que só efetivam uma integração funcional e (iii) somente à base de ações instrumentais e ações estratégicas (as ações comunicativas não detêm qualquer papel decisivo para o funcionamento próprio do sistema); e defenderia que a evolução social, no que tange ao todo da reprodução material da sociedade, constituiria uma progressiva diferenciação funcional da economia e dos aparatos políticos administrativos. Em última análise, Habermas – numa série de desdobramentos teóricos: da análise empírica do desenvolvimento econômico alcançado no capitalismo “tardio”, passando pela análise de classes (que, em seu caso, termina na negação da adequação da análise de classes para compreender a configuração estrutural do capitalismo “tardio”), chegando à teoria das formações sociais modernas e envolvendo a teoria da evolução social – acaba, de certa forma, atribuindo uma *posição objetiva máxima* aos dois principais motores do capitalismo “tardio”, a saber: (i) uma economia de mercado administrada e legitimada por (ii) um Estado “intervencionista”, social e de democracia de massa.

Isso não significa, de maneira alguma, que Habermas visse tal economia e tal Estado como desenvolvimentos empíricos da reprodução material a serem conservados em sua exata configuração empírica. Não se tratava simploriamente de petrificar e preconizar a perpetuação de uma economia nacional basicamente configurada por mercados dominados por monopólios privados (inclusive multinacionais); por um considerável setor público composto de empresas controladas pelo Estado (e agências reguladoras do setor privado); por uma moeda fortalecida pelo sistema Bretton Woods; e por uma produção industrial proeminente por seu volume, sua diversidade, sua qualidade e seu avanço técnico e científico. Nem se tratava de, numa atitude teórica laudatória grosseira, advogar pelo reconhecimento da grandeza e pleitear a preservação de um Estado nacional forte, capaz de interferir na economia capitalista de modo exitoso, quer dizer, tecnicamente eficiente, em prol da própria economia capitalista e, por conseguinte, em

prol de uma melhor redistribuição da riqueza socialmente produzida¹⁸². A análise empírica que Habermas faz do capitalismo “tardio”, em vez disso, é altamente crítica dos desenvolvimentos empíricos característicos do capitalismo “tardio”, ou seja, é altamente crítica: (i) do modo de legitimação democrática prevalente, sob o qual a esfera pública política burguesa se degenera a olhos vistos, tomando, afinal, uma forma esmagadoramente representativa e aclamatória; (ii) do modo de organização burocrática estabelecido, sob o qual o Estado se converte num dúplice anteparo tecnocrático – ele se põe a funcionar economicamente para retificar ou, pelo menos, amenizar os maus funcionamentos do mercado capitalista, resguardando a propriedade privada dos meios de produção e a produção concorrencial de lucro, e, além disso, para compensar os cidadãos prejudicados pelos efeitos colaterais distributivos da economia capitalista, mantendo, em todo caso, o trabalho assalariado e o mercado de trabalho e promovendo, através do sistema educacional, uma orientação cultural geral para a qualificação técnica de futuros trabalhadores “habilitados” e para o carreirismo; (iii) do modo de distribuição econômica dado, sob o qual o acesso aos meios de subsistência e a satisfação de necessidades são condicionados ao trabalho assalariado e, assim, dependem do mecanismo de preço do mercado de trabalho, podendo ser, secundariamente, amparados pelas prestações sociais do Estado, caso em que dependem de um mecanismo de supervisão da burocracia.

Em todo o caso, Habermas atribui à economia de mercado e ao Estado burocrático (a toda a reprodução material da sociedade, por conseguinte) a qualidade abstrata de um sistema. Como sistema parcialmente desacoplado do mundo da vida e funcionalmente autonomizado, a economia e a política burocrática são, então, teorizadas por Habermas como âmbitos de ação social integrados funcionalmente e, portanto, constituídos e operativos de maneira anormativa: os mercados livres e o aparato burocrático são mecanismos impessoais e objetivos, neutros do

¹⁸² É necessário dizer isso assim, tão enfaticamente, porque há quem sugira que Habermas adotaria uma posição teórica meramente defensiva do capitalismo “tardio”. Por exemplo: numa tentativa de defender a dialética negativa adorniana, Vladimir Safatle critica a crítica que Habermas faz de tal dialética – e o faz associando a crítica de Habermas a uma mentalidade política dominante na Alemanha Ocidental: “a tentativa de reduzir a negatividade a uma figura do escapismo aristocrático (como vemos na tradição que se abre com Jürgen Habermas) só poderia aparecer em um país, como a Alemanha contemporânea, marcado pelo vínculo compulsivo a um modelo de gestão social, no caso, o Estado de bem-estar social, que só pode sobreviver por eliminar todo horizonte de transformação real” (SAFATLE, 2017, p. 232). Assim, a crítica de Habermas da dialética negativa de Adorno é reduzida a uma afirmação da positividade do capitalismo “tardio”. Esse é um modo equivocado de compreender a posição teórica de Habermas em relação ao capitalismo “tardio”: uma posição que é agudamente crítica, mas também é capaz de ir além da decodificação da caixa-preta de uma dominação social maciça, arraigada na cultura, na política e na economia – capaz de reconstruir potenciais emancipatórios que abrem um largo horizonte de possibilidades imanentes de mudança estrutural, inclusive em direção a um socialismo radicalmente democrático.

ponto de vista normativo. Ao adotar essa caracterização teórica da economia de mercado e do Estado burocrático como sistema, Habermas, entretanto, termina por negar que, na reprodução material da sociedade, questões propriamente práticas surjam e tenham de ser resolvidas, pois, segundo ele próprio, problemas sistêmicos não são questões práticas – já que questões práticas são questões normativas, e questões normativas não podem brotar do e no interior do sistema, o qual é normativamente neutro¹⁸³. Os problemas sistêmicos equivalem, antes, só a questões técnicas, tendo em conta que “questões técnicas se colocam sob o ponto de vista da organização dos meios de acordo com uma racionalidade com respeito a fins ou da escolha racional entre meios alternativos segundo fins previamente dados (valores e máximas). Questões práticas, por sua vez, colocam-se da perspectiva da aceitação ou da recusa de normas”. Questões técnicas, portanto, não concernem a “normas de ação cuja pretensão de validade podemos defender ou contestar com razão” (HABERMAS, 2013 [1963], p. 28).

Sobre (b). Em segundo lugar, a interpretação habermasiana – tributária da teoria dos sistemas e proposta no bojo de uma teoria da evolução social – da diferenciação funcional da economia em relação ao mundo da vida e em relação à administração estatal como equivalendo a uma *aquisição evolutiva da sociedade moderna* contém uma avaliação dessa diferenciação funcional como *boa*.

Para patentear isso, é possível partir das próprias palavras de Habermas em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*: “O que o princípio capitalista de organização proporciona é, inobstante, extraordinário. Ele não apenas libera o sistema econômico, desacoplado do sistema político, das limitações dos subsistemas socialmente integradores, mas possibilita que ele, juntamente com suas tarefas sistemicamente integradoras, contribua para a integração social” (HABERMAS, 1973, p. 39). Dessas palavras, pode-se depreender que, para Habermas, algo extraordinário é proporcionado pelo princípio capitalista de organização: por obra dele, a economia se torna funcionalmente diferenciada não só do mundo da vida, mas também do âmbito político já funcionalmente diferenciado do mundo da vida; essa dupla

¹⁸³ Seguindo Parsons, Habermas afirma: “a integração social de contextos de ação é produzida pelo consenso normativamente assegurado, enquanto a integração sistêmica é produzida pela regulação não normativa de processos da asseguarção da existência. Em suma, a orientação dos sujeitos agentes para valores e normas é constitutiva para a produção socialmente integradora da ordem social, mas não para a integração sistêmica”. Para Habermas, então, assim como para Parsons, o mercado é o protótipo da integração sistêmica: “O mercado como mecanismo anônimo de socialização pôde servir como modelo da integração sistêmica, desde que, no século XVIII, a economia política tornou em objeto da análise científica um sistema econômico diferenciado da abrangente ordem política” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 302).

diferenciação funcional da economia, ademais, prestaria uma contribuição para a integração social. No entanto, não é plausível considerar a pura e simples diferenciação funcional da economia, sua mera transformação num subsistema a par do subsistema político, como constituindo uma aquisição evolutiva: até em termos funcionalistas, uma diferenciação funcional só constitui uma aquisição evolutiva se proporciona um inaudito ganho funcional tanto para o que se diferenciou funcionalmente como para a sociedade em seu todo. Qual seria, pois, o inaudito ganho funcional proporcionado pela economia capitalista tanto para a própria economia como para a sociedade em seu todo?

Tomando em conta que Habermas entende a economia capitalista como inerentemente instável, isto é, como estruturalmente permeada de uma tendência geral a crises de acumulação e de realização do capital e historicamente crivada por tais crises, não é muito claro como, para ele, a diferenciação funcional da economia (obtida unicamente pela via capitalista) seria funcionalmente vantajosa para a própria economia. No contexto bem diferente da resposta a uma crítica ulterior de Thomas McCarthy a seu emprego da teoria dos sistemas para teorizar o subsistema político, ele chega a clarificar o seguinte: “A integração sistêmica pode ser avaliada segundo os critérios de estabilização externa e preservação das fronteiras de um sistema *vis-à-vis* seu ambiente” (HABERMAS, 1991a [1986], p. 252). Tendo em conta esses dois critérios, seria plausível conjecturar que Habermas avalia que a economia capitalista é bastante bem-sucedida no que diz respeito à preservação das fronteiras do subsistema econômico em face tanto do subsistema político como do mundo da vida. No entanto, conforme ressaltado acima, a mera preservação das fronteiras do subsistema econômico não pode ser considerada como uma aquisição evolutiva; é necessário que ela produza algum ganho de funcionalidade para o próprio subsistema, assim como para a sociedade como um todo. Se a atenção se atém à passagem supracitada, pode-se dizer que, além da preservação das fronteiras do subsistema, é adicionalmente necessária a estabilização externa (quer dizer, não ligada internamente à própria autocompreensão dos indivíduos e grupos sociais) tanto do próprio subsistema como da sociedade como um todo. Ocorre que as tendências de crise e as crises cíclicas que tanto caracterizam a economia capitalista são uma ameaça forte, permanente e recorrentemente concretizada à estabilização externa do próprio subsistema econômico, do subsistema político (acossado, sob a égide do Estado de bem-estar social, pelas tendências de crise de racionalidade política e de legitimação política) e, ainda, do mundo da vida (que passa a ser monetarizado e burocratizado e, portanto, a desenvolver patologias sociais).

Apesar de ser extremamente questionável a vantagem funcional que a transformação da economia num subsistema teria para a própria economia – uma economia irremediavelmente envolta em crise, como é a capitalista, pode ser considerada uma economia funcionalmente bem-sucedida, uma economia que funciona estavelmente? –, Habermas sustenta que a diferenciação funcional da economia contribui para a integração social, isto é, para o mundo da vida. Em que consistiria, então, essa contribuição? Uma resposta possível para essa questão pode ser elaborada a partir da seguinte passagem, também de *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*: “Se o crescimento econômico *in abstracto* decorre do emprego tecnicamente informado de mais energia para o aumento da produtividade do trabalho humano, a formação social capitalista se distingue por ter resolvido o problema do crescimento econômico de modo impressionante”. Inobstante, há algo errado com a economia capitalista: “Mas, com a acumulação de capital, o crescimento econômico é institucionalizado de forma naturalizada, e não existe, dessa forma, uma opção de controle autoconsciente desse processo” (HABERMAS, 1973, p. 61). O que se depreende dessa passagem é que, consoante Habermas, a economia capitalista representa, por um lado, uma aquisição evolutiva porque se presta à solução do problema do crescimento econômico (abstratamente tomado)¹⁸⁴, mas instala, por

¹⁸⁴ É importante notar que Habermas só se refere ao crescimento econômico *in abstracto*, e não ao crescimento econômico *in concreto*, com o que ele pode contornar a problemática social tripla (i) da devastação da natureza; (ii) das consequências dominadoras e destrutivas de avanços técnicos e científicos; (iii) da expropriação, da exploração e da alienação do trabalho. Como essa problemática social é, no entanto, socialmente crucial, ela não pode ser teoricamente contornada de modo justificado. Além disso, é cabível questionar se sequer faz sentido falar de crescimento econômico *in abstracto*, tomando em conta que todo crescimento econômico é desenvolvimento histórico e, portanto, é concreto.

Um exemplo de abordagem do crescimento econômico capitalista diferente da de Habermas por tomar tal crescimento *in concreto* pode ser encontrado nos manuscritos parisienses de Marx. Ali, Marx aborda o crescimento econômico capitalista do ponto de vista do trabalho. Segundo Marx, numa “sociedade [capitalista] na qual a riqueza progrida”, os trabalhadores têm seu tempo sacrificado, suas tarefas aumentadas e endurecidas, sua liberdade confiscada, para que seu salário possa elevar-se. Além disso, ele sublinha que o crescimento econômico capitalista equivale ao crescimento de capitais e réditos; e, portanto, equivale ao aumento da apropriação do excedente social pela classe capitalista, bem como ao aumento da concentração dos meios de existência e do trabalho nas mãos dos capitalistas. Mais ainda, Marx frisa que o acúmulo de capitais implica o aumento da divisão do trabalho; e ambos, em conjunto, implicam o aumento da dependência dos trabalhadores em relação ao trabalho assalariado e ao capricho dos capitalistas. Como se não bastasse, Marx analisa que o acúmulo de capitais e o aumento da divisão do trabalho implicam o aumento do número de trabalhadores; mas o “crescimento da classe dos seres que apenas trabalham” ocasiona o aumento da concorrência entre trabalhadores e, por conseguinte, ocasiona uma queda do salário, bem como uma queda de parte dos trabalhadores na miséria e na fome. Ademais, a concorrência entre trabalhadores também aumenta pelo fato de que o crescimento da prosperidade numa sociedade capitalista implica o aumento da concentração dos capitais, o qual, por sua vez, implica uma queda de parte dos capitalistas pequenos na classe trabalhadora. Por fim, o aumento do acúmulo de capitais implica o aumento da quantidade da indústria, o qual, por seu turno, implica o aumento de produtos mal feitos e, em última análise, sobreprodução – cujos custos serão, porém, suportados pelos trabalhadores. Marx, então, conclui que até “a situação mais rica da sociedade [capitalista] conduz ao

outro lado, um problema novo – a institucionalização naturalizada da acumulação privada ilimitada de capital. Em última análise, a economia capitalista representa, para Habermas, *uma aquisição evolutiva problemática* – o que ele explicará como uma “dialética do progresso” três anos depois, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Noutras palavras: se Habermas reprova a economia capitalista quanto a seu aspecto de desenvolvimento coletivamente inconsciente e heterônomo, ele a aprova quanto a seu aspecto de eficiência produtiva¹⁸⁵.

A eficiência produtiva da economia capitalista consiste precisamente no seguinte: “Só quando o modo de produção capitalista passa a prover o sistema econômico de um mecanismo regrado para o crescimento da produtividade e do trabalho (não isento de crises, certamente, mas contínuo a longo prazo), é que vemos institucionalizada a introdução de novas estratégias e tecnologias; só então é que temos a *inovação institucionalizada* enquanto tal”. Ainda noutras palavras, a eficiência produtiva da economia capitalista consiste em que “o modo de produção capitalista pode ser compreendido como um mecanismo que garante a expansão *permanente*

sofrimento da maioria”; e avalia que “a *infelicidade* da sociedade é a finalidade da economia nacional” (MARX, 2019b, p. 26-28).

Obviamente, Marx somente consegue proceder a essa rica crítica do crescimento econômico capitalista no contexto geral de sua crítica da economia política. Habermas, por outro lado, ao abandonar largamente a crítica da economia política, não pode fazer o mesmo tipo de crítica do crescimento econômico capitalista e até se vê forçado a falar de tal crescimento apenas de modo abstrato.

Também Marcuse procede a uma análise crítica do crescimento econômico capitalista concreto, com a diferença decisiva de que, enquanto Marx tratava do capitalismo liberal e concorrencial, Marcuse trata do capitalismo estatalmente administrado. Escreve Marcuse: “Certamente, o capitalismo jamais pôde e jamais poderá harmonizar suas relações de produção com sua capacidade técnica; a mecanização poderia erradicar progressivamente a força de trabalho humana usada no processo de produção material e, assim, resultaria no fim do sistema. Mas o capitalismo pode, mais uma vez, aumentar ainda mais a produtividade do trabalho, alargando a dependência da população subjacente. De fato, a equação: progresso técnico = crescente riqueza social (o crescimento do PIB!) = servidão aumentada – essa equação é a lei do progresso capitalista. A exploração proclama sua justificação no constante aumento do mundo de mercadorias e serviços – as vítimas são despesas gerais ou acidentes na rota para a boa vida” (MARCUSE, 1972a, p. 3-4).

¹⁸⁵ Essa interpretação do significado da caracterização que Habermas faz da economia capitalista como uma aquisição evolutiva também encontra respaldo textual numa entrevista concedida por Habermas justo no período em que escrevia *Teoria da Ação Comunicativa*: “Nossos problemas, que são os mesmos de então [os mesmos que se puseram perante Marx], residem em explicar como esse sistema econômico capitalista (cuja taxa de crescimento não é ruim, de modo algum) destrói condições de vida que se estruturam de tal forma que devem ser descritas com as categorias da teoria da ação” (HABERMAS, 1979b, p. 41). Nessa passagem, Habermas novamente aprova a capacidade de crescimento da economia capitalista – mas reprova seu transbordamento destrutivo sobre as condições simbólicas e normativas de vida dos indivíduos socializados. Um trecho de ainda outra entrevista de Habermas, concedida após a publicação de *Facticidade e Validade*, confirma que tal interpretação da significação socioevolutiva da economia capitalista foi adotada por Habermas de modo duradouro e consistente: “Todos estamos um tanto perplexos diante das consequências destrutivas de um capitalismo mundial em cuja produtividade não queremos deixar de estar incluídos. [...] Quanto a isso, é correto assumir como objetivo reter a condução eficiente [*effective steering*] e os incentivos para a inovação que são um elemento de uma economia de mercado, sem aceitar as consequências negativas da distribuição desigual de vantagens e desvantagens” (HABERMAS, 1996, p. 7).

dos subsistemas de ação racional com respeito a fins”. Isso, entretanto, tem outra consequência profundamente importante e, em última análise, expressivamente emancipatória para o mundo da vida: a institucionalização de “um crescimento econômico autorregulado” só pode ocorrer porque o mundo da vida deixa de ser estruturado de modo tradicional e ganha uma estruturação pós-tradicional. É que a institucionalização de um subsistema econômico que é funcionalmente autônomo “abala a supremacia tradicional do quadro institucional perante as forças produtivas” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 96). O desenvolvimento das forças produtivas não se sujeita mais ao quadro institucional da sociedade, senão que, inversamente, o quadro institucional da sociedade passa a sujeitar-se ao desenvolvimento das forças produtivas, e isso não somente sob condições excepcionais e limítrofes, mas permanentemente. Em vez de o desenvolvimento das forças produtivas depender do controle burocrático e da legitimação da dominação política por uma visão de mundo mítica, religiosa ou metafísica, as forças produtivas são liberadas total ou amplamente do controle burocrático e passam a prover legitimação para a dominação política, a qual já não pode mais contar com a força de integração social deteriorada de visões de mundo tornadas vastamente controvertidas, contextuais e parciais, incapazes de justificar a dominação política de modo consensualmente consistente, universal e imparcial.

Em suma, para Habermas, “a superioridade do modo de produção capitalista sobre os anteriores é fundada em dois elementos: na instauração de um mecanismo econômico que permite a ampliação constante dos subsistemas de ação racional com respeito a fins, bem como na criação de uma legitimação econômica sob a qual o sistema de dominação pode ser adaptado às novas exigências de racionalidade desses subsistemas em desenvolvimento” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 99). No entanto, essa superioridade do modo de produção capitalista não é senão relativa: embora inclua aquelas duas vantagens evolutivas, ela tem limitações históricas próprias, ressaltadas pelo próprio Habermas. Em primeiro lugar, o crescimento econômico que a economia capitalista proporciona é ciclicamente fraturado por crises graves, as quais não só podem arrasar a riqueza social existente, devastar as forças produtivas disponíveis e bloquear pesadamente a dinâmica de crescimento, mas também podem desestabilizar, ferir e até arruinar histórias pessoais de vida e projetos coletivos de vida, identidades individuais e grupais¹⁸⁶. Em segundo lugar, a dominação política economicamente legitimada (quer dizer, legitimada pelas

¹⁸⁶ “No sistema do trabalho social, é assegurado um progresso cumulativo das forças produtivas e, a partir disso, uma expansão horizontal dos subsistemas de ação racional com respeito a fins – certamente, sob o preço de crises econômicas. Por meio disso, os contextos tradicionais são cada vez mais submetidos às condições crescentes da racionalidade instrumental e da estratégica” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 99).

relações classistas de produção, pelas relações “igualitárias” de troca e pela pujança das forças produtivas) é, no capitalismo liberal e concorrencial, uma dominação da classe dos capitalistas sobre a classe dos trabalhadores que é justificada ideologicamente¹⁸⁷. Inobstante, o capitalismo administrado pelo Estado confere outra forma histórica à dominação política economicamente legitimada: ela se torna na dominação anônima do processo impessoal, objetivado, de ilimitada acumulação privada de capital, uma dominação que é justificada de modo tecnocrático.

Entendida, pois, a aprovação habermasiana da economia capitalista como limitada ao aspecto da eficiência produtiva, não se pode dizer, apenas por isso, que Habermas avalie a economia capitalista como *boa* economia. Ao invés, pode-se até dizer que ele a avalia como economia *ruim*, se se considera que, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, ele passa a reprovar a economia capitalista por manter naturalizado e heterônomo o processo de definição e interpretação das necessidades individuais e coletivas, travando sua reflexivização discursiva, dado que tal processo só se realiza, na sociedade capitalista, como caudatário de outro processo, o da autovalorização do capital. Além disso, é possível dizer que Habermas avalia a economia capitalista como economia *moralmente incorreta* por ser injusta em termos distributivos, dado que suas relações de produção classistas implicam necessariamente uma injustificável (particularista e arbitrária) distribuição assimétrica da riqueza socialmente produzida¹⁸⁸.

Em todo o caso, não se pode desconsiderar que, em *Teoria da Ação Comunicativa*, ele abandonará a antecipação utópica (elaborada na obra de 1976) de um estágio pós-moderno da evolução social, estágio no qual a definição e a interpretação das necessidades individuais e coletivas já não seriam dependentes do capital (de sua lógica autorreferencial e de seu imperativo de acumulação constante e ilimitada), uma vez que a sociedade já não se estruturaria de acordo com um princípio classista de organização. Ao abandonar essa antecipação utópica,

¹⁸⁷ “A legitimidade fragilizada da tradição é substituída por novas formas de legitimação, as quais, por um lado, resultam da crítica ao dogmatismo das interpretações tradicionais do mundo e reivindicam um caráter científico, mas, por outro lado, cumprem funções de legitimação subtraindo relações fáticas [de dominação classista] do poder de análise e da consciência pública. É assim que nascem as *ideologias* em sentido estrito” (HABERMAS, 2014d [1968b], p. 100).

¹⁸⁸ Sobre o aspecto moral da distribuição econômica, Habermas (2016d [1976], p. 209) é bastante claro: “Assim como o trabalho, a distribuição dos produtos do trabalho é organizada socialmente. No caso das regras de distribuição, não se trata da elaboração de material nem do emprego de meios coordenados com respeito a fins, mas de uma combinação sistemática de expectativas recíprocas, ou interesses. Assim, a distribuição dos produtos fabricados exige regras de interação que, no nível do entendimento linguístico, podem ser intersubjetivamente descoladas de situações particulares e estabelecidas, por tempo ilimitado, como normas reconhecidas, ou *regras da ação comunicativa*”.

Habermas acaba fixando a modernidade como estágio final da evolução social. No entanto, as formações sociais modernas foram concebidas por ele, em 1976, como classistas, de modo que, em última análise, sua teoria da sociedade acaba por deter-se (ou mesmo se resignar) diante do bloqueio permanente de uma radical transformação estrutural da sociedade que possibilitasse o que, em 1976, ele referia como conciliação entre dignidade e felicidade¹⁸⁹, quer dizer, a autoconsciência, a autodeterminação e a autorrealização no que diz respeito à definição, à interpretação e à satisfação das necessidades individuais e coletivas¹⁹⁰. Caberia, então, só corrigir politicamente a injustiça distributiva da economia capitalista e seus efeitos colaterais – domesticando-a¹⁹¹.

No entanto, se se considera que, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, os estágios da evolução social são concebidos por Habermas também como *estágios da racionalização das ideias de boa vida*, cuja progressiva reflexivização e cujo crescente descentramento apontam, do ponto de vista lógico, para o ideal abstratíssimo de uma *livre formação de identidades individuais e coletivas pós-tradicionais*, então o abandono habermasiano de sua antecipação utópica da pós-modernidade pode ser entendido como uma afirmação da modernidade como o mais alto grau da racionalização das ideias de boa vida. Contudo, como poderia essa afirmação ser plausível se a modernidade só permite um desenvolvimento altamente limitado das ideias de boa vida, se ela, por força da organização classista da sociedade, impede sistematicamente a efetivação da liberdade no que diz respeito às necessidades individuais e coletivas? Por conseguinte, afirmar a modernidade como o mais

¹⁸⁹ “Uma autonomia que priva o Eu de um acesso comunicativo à natureza interna também indica não liberdade. A identidade do Eu significa uma liberdade que limita a si própria na intenção, se não de identificar, ao menos de conciliar a dignidade com a felicidade” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 132).

¹⁹⁰ A importância primordial da questão da autonomia quanto às necessidades individuais e coletivas é ressaltada por John Rawls com enorme clareza: “De fato, o efeito cumulativo da legislação econômica e social é o de especificar a estrutura básica. Além disso, o sistema social dá forma às necessidades e aspirações que seus cidadãos vêm a ter. Define, em parte, que tipo de pessoa eles querem ser e o tipo de pessoa que são. Assim, o sistema econômico não é apenas um dispositivo institucional para satisfazer desejos e necessidades existentes, mas também um modo de criar e moldar necessidades no futuro. O modo como os indivíduos trabalham em conjunto agora para satisfazer seus desejos atuais exerce influência sobre os desejos que terão mais tarde, o tipo de pessoa que virão a ser. [...] Já que os arranjos econômicos produzem esses resultados – e, de fato, devem fazê-lo –, a escolha dessas instituições envolve alguma concepção do bem humano e do esboço das instituições que o realizarão. Essa escolha deve, portanto, ter fundamentos morais, políticos e econômicos. Considerações de eficiência são apenas uma das bases dessa escolha e, muitas vezes, têm uma importância relativa menor nisso. É claro que essa decisão pode não ser tomada abertamente, mas por omissão. [...]. Mas a economia política deve examinar esse problema, mesmo que a conclusão final seja a de que é melhor deixar a decisão ao sabor dos acontecimentos” (RAWLS, 2016, p. 322-323).

¹⁹¹ *Facticidade e Validade*, inclusive, é uma obra que, como um todo, pode ser lida desse ponto de vista, como uma tentativa de dar conta da possibilidade de domesticar a economia capitalista com meios políticos e jurídicos.

alto grau da racionalização das ideias de boa vida corresponde a afirmar o truncamento dessa racionalização: corresponde a afirmar uma racionalização incompleta das ideias de boa vida; corresponde, assim, a afirmar a gama das ideias de boa vida incompletamente racionalizadas possíveis na sociedade moderna, organizada de modo classista; corresponde, afinal, a enunciar um juízo ético, o de que é boa a sociedade organizada de acordo com classes socioeconômicas. A interrupção teórica da reconstrução do processo de racionalização das ideias de boa vida é, ou melhor, subentende, a afirmação teórica das ideias de boa vida possíveis no estágio em que é interrompida a reconstrução¹⁹². A única maneira de não cair nessa armadilha é proceder a uma reconstrução completa.

Ao abandonar, em *Teoria da Ação Comunicativa*, o estágio pós-moderno da evolução social, Habermas acaba abandonando também um ideal normativo central em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, a saber, a felicidade. Felicidade, na obra de 1976, significava: autonomia (autoconsciência, autodeterminação e autorrealização) na definição e na interpretação das necessidades individuais e coletivas. A pós-modernidade significava, pois, para Habermas, o estágio da evolução social em que se assumiria conscientemente e se tentaria realizar, de modo experimental, falível e permanentemente aberto à crítica e à reforma, a utopia de uma sociedade cuja estruturação e cujo funcionamento se destinassem primordialmente a possibilitar a efetuação da autorrealização individual e coletiva. A sociedade pós-moderna seria estruturada e funcionaria para, acima de tudo, possibilitar que os indivíduos e os grupos sociais se tornassem, tanto nas esferas privadas como nas públicas, criticamente conscientes de suas necessidades; exercessem a determinação privada e pública de suas necessidades; bem como satisfizessem suas necessidades de modo, ao mesmo tempo, particular e cooperativo. Como as necessidades não podem ser fixadas de uma vez por todas, mas somente podem ser tornadas conscientes, determinadas e satisfeitas mediante tentativas criticáveis, revisáveis, alteráveis e

¹⁹² Em sentido semelhante, o próprio Habermas critica o socialismo estatal, o qual “confundiu o projeto socialista com o projeto – e a violenta imposição – de uma forma de vida concreta. Se se entende, porém, ‘socialismo’ como o epitome das condições necessárias para formas de vida emancipadas, a respeito das quais os *próprios* participantes devem entender-se previamente, reconhece-se que a auto-organização democrática de uma comunidade jurídica constitui o núcleo normativo também desse projeto” (HABERMAS, 1994 [1992], p. 12). De modo mais geral, Habermas é bem claro quanto a essa questão, até em suas manifestações de intelectual público: “Enfim, aprendi de Marx que a razão perde seu aguilhão crítico se é inchada em espírito absoluto. A dialética não deve paralisar-se na glorificação neorristotélica da ‘eticidade’ das relações dominantes. A razão é uma toupeira. Foucault nunca esqueceu isso. O pensamento radicalmente histórico dos jovens hegelianos, que mantém aberta a história e que confere à práxis precedência sobre a teoria, nos reconduz novamente de Hegel a Kant, deixando-nos a um passo deste. De um ponto de vista filosófico, nós permanecemos, em todos os aspectos essenciais, contemporâneos da geração dos hegelianos de esquerda” (HABERMAS, 2003c).

superáveis¹⁹³, também a sociedade pós-moderna não pode apresentar uma ordem fixa. Em vez disso, ela apenas pode apresentar um princípio de organização maleável; instituições nucleares porosas à deliberação racional e abertas a transformações profundas; um direito positivo encabeçado por um projeto constitucional radicalmente democrático e, assim, essencialmente prospectivo e acolhedor de tentativas de avanço institucional em direção à ampliação e ao aprofundamento da autonomia privada e da autonomia pública dos indivíduos; e uma esfera pública abrangente que, inclusiva, plural e ramificada, seja levada em consideração, de modo contínuo e profundo, pelas instituições políticas formais centrais.

O abandono habermasiano do ideal normativo central de felicidade, no entanto, é bastante problemático do ponto de vista da teoria da evolução social porque a modernidade pode ser compreendida como o primeiro estágio evolutivo da sociedade no qual se abriram (cabe ressaltar: pela primeira vez) possibilidades socioestruturais de realização da felicidade, ou seja, de evitação sistemática de uma ampla gama de sofrimentos sociais (compreendidos como sofrimentos causados pela ordem social estabelecida, ou seja, pelo modo institucional pelo qual são organizadas a reprodução material e a reprodução simbólica da sociedade). A infelicidade, aliás, pode, a partir da modernidade, ser compreendida não meramente como um destino transcendentemente imposto ou como uma desventura casualmente produzida: em vez disso, a própria ordem social estabelecida pode ser compreendida como sistematicamente causadora de infelicidade; e, por conseguinte, a transformação da ordem social dada pode ser compreendida como um projeto coletivo de busca da eliminação ou ao menos da redução da infelicidade¹⁹⁴. Quando, na modernidade, as estruturas normativas da sociedade se tornam plenamente reflexivas, instauram-se socioestruturalmente um ideal de democratização radical da ordem social dada e, concomitantemente, um ideal de felicidade. É através do processo contínuo de democratização do ordenamento político-jurídico da sociedade que, ao mesmo tempo, podem ser sistematicamente evitados diversos sofrimentos sociais. Se, no entanto, a

¹⁹³ Como escrevera Adorno em 1942: “As necessidades não são estáticas. A estase ostensiva em que elas se encontram hoje, sua fixação na reprodução do sempre-mesmo, é, ela mesma, um mero reflexo da produção material, a qual, preservando a dominação de classe, assume um caráter estacionário após a eliminação do mercado e da concorrência. [...] *Quando a produção for irrestrita e imediatamente reorientada para a satisfação das necessidades, incluindo especialmente as produzidas pelo capitalismo, precisamente isso mudará decisivamente as próprias necessidades*” (ADORNO, 2014, p. 465).

¹⁹⁴ Nesse sentido, Albert Hirschman, por exemplo, escreve: “A ideia de que a ordem social – intermediária entre o fortuito e o imutável – possa ser uma importante causa da infelicidade humana difundiu-se somente na idade moderna, particularmente no século XVIII. Daí a famosa frase de Saint-Just: ‘A ideia de felicidade é nova na Europa’ – era, então, novo pensar que a felicidade poderia ser *engendrada* mediante a mudança da ordem social” (HIRSCHMAN, 1986, p. 105).

economia de mercado e os aparelhos burocráticos enquanto tais se tornam, segundo Habermas, indisponíveis à democratização; se o próprio princípio classista de organização social que dá forma histórica à economia de mercado e aos aparelhos burocráticos já não pode ser superado; se uma pós-modernidade completamente pós-tradicional na qual as necessidades individuais e coletivas pudessem ser definidas, interpretadas e satisfeitas democraticamente não é mais concebível; forma-se, então, um estado historicamente perene e politicamente inelutável de infelicidade, estado que, no entanto, corresponde ao máximo nível de realização da felicidade socialmente possível.

5.2.4 Limitações filosóficas

As mais profundas limitações da crítica habermasiana do capitalismo são de natureza filosófica. Se o conceito de racionalidade comunicativa, por um lado, permanece consistente e imprescindível para a crítica do capitalismo, inclusive do capitalismo neoliberal, a adoção do conceito de racionalidade funcionalista e o abandono do conceito de ideologia, por outro lado, mostram-se faltos de consistência. No conceito de racionalidade funcionalista, estão embutidos um objetivismo teórico-sistêmico de inspiração luhmanniana e um objetivismo filosófico que, se não provém diretamente de *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger, pelo menos carrega vestígios da forte distinção heideggeriana entre ser e ente, entre o sentido fatídico dos tempos e a história. Essas heranças objetivistas (decisivas, mas sutis) são, todavia, completamente irreconciliáveis com o cerne intersubjetivista do próprio paradigma comunicativo habermasiano. Elas, além do mais, têm uma importante conexão com o conceito de ideologia, o qual Habermas, porém, fez questão de abandonar de modo expresso e reiterado. A legitimação política do capitalismo, em particular do capitalismo neoliberal, mostra-se, porém, fortemente dependente de justificações ideológicas da dominação capitalista estabelecida: a dominação do capital não é simplesmente uma dominação objetiva que pudesse contornar a cultura política, a esfera pública política e as autocompreensões individuais e coletivas dos cidadãos, senão que ela as atravessa e, assim, se imiscui na reprodução simbólica do capitalismo. A dominação do capital é, pois, também uma dominação simbólica, além de material: mais precisamente, a dominação material do capital é simbolicamente mediada, através de ideologias. Cabe, assim, tornar explícitas e criticar as duas principais limitações filosóficas da teoria da ação comunicativa.

5.2.4.1 Razão funcionalista

Em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, Habermas faz menção ao “conceito de racionalidade objetiva que se desenvolveu no paradigma dos sistemas autorregulados”. Trata-se da “*racionalidade sistêmica*”. Segundo Habermas, esse conceito de racionalidade só pode ser sustentado caso “a aplicação da teoria dos sistemas nas ciências sociais [seja tornada] dependente de uma (necessária) teoria da evolução social que deve permitir uma determinação não convencional de níveis de desenvolvimento e, pois, de limites normativos [*Grenzwerte*] de alterações sistêmicas ameaçadoras da identidade”. Essa teoria da evolução social não pode, portanto, basear-se somente no “conceito de racionalidade prática que pode ser desenvolvido no paradigma da formação discursiva da vontade”; esse paradigma comunicativo precisa, antes, ser “conectado à abordagem teórico-sistêmica” (HABERMAS, 1973, p. 190-192). É precisamente uma teoria da evolução social que elucida o nexos entre racionalidade comunicativa e racionalidade sistêmica, abarcando o paradigma comunicativo e o paradigma sistêmico, que Habermas se propõe a desenvolver em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*.

O conceito de racionalidade sistêmica é, então, expressamente adotado por Habermas em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*: é nessa obra que ele distingue claramente o conceito de racionalidade sistêmica dos conceitos contíguos de racionalidade instrumental, racionalidade estratégica e racionalidade comunicativa. Enquanto os três últimos conceitos se ligam “sempre às regras da ação instrumental, da ação estratégica e da ação comunicativa”, nas quais se expressa a “racionalização dos meios, da escolha dos meios e do consentimento acerca de normas e valores”, só se pode falar de “racionalidade do comportamento ou do sistema num sentido figurado. As alterações do estado de um sistema autorregulado podem ser compreendidas como quase ações, *como se* assim se expressasse a capacidade de ação de um sujeito”. A racionalidade sistêmica, portanto, é apenas uma racionalidade atribuída por um observador, “sem que o observador deva supor, para a conveniência da reação observada, uma ação com respeito a fins, no sentido da intenção de um sujeito agente passível de ser fundamentada” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 366-367).

Em *Teoria da Ação Comunicativa*, porém, a racionalidade sistêmica não será mais compreendida por Habermas de modo fraco, isto é, de modo figurado e atribuído; ao contrário, ela passará a ser compreendida por Habermas de modo forte, ou seja, de modo denotativo e

essencialista. Habermas, por exemplo, critica Horkheimer e Adorno por terem mantido uma relação acrítica com Weber, “pois permaneceram presos ao modelo da racionalidade com respeito a fins, não desenvolvendo a crítica da razão instrumental numa crítica da razão funcionalista” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 491). Nessa passagem, é bastante claro que Habermas não defende a necessidade de criticar simplesmente uma racionalidade figurada e atribuída; se Habermas defendesse isso, ele, na verdade, estaria defendendo a necessidade de uma crítica da ideologia, a saber: a crítica da confusão da racionalidade instrumental e da racionalidade estratégica com uma racionalidade sistêmica que, na verdade, seria só o produto fantasmagórico de uma atribuição figurada de racionalidade ao complexo econômico-político capitalista, atribuição figurada que, em todo o caso, seria feita pelos próprios sujeitos agentes capitalistamente dominados. A crítica da razão funcionalista seria, assim, equivalente a uma crítica do fetichismo da mercadoria. Obviamente, porém, não é uma crítica do fetichismo da mercadoria que Habermas está defendendo na citada passagem, até porque, para Habermas, Marx não distinguiu claramente entre sistema e mundo da vida – e essa é uma distinção que, para Habermas, deve ser feita claramente. O que Habermas está defendendo, antes, é a crítica de uma racionalidade própria, específica, do sistema, uma racionalidade que sequer é passível de ser ideologicamente confundida com a racionalidade instrumental e a racionalidade estratégica dos sujeitos agentes, considerando que a primeira é categorialmente distinta das últimas: uma confusão daquela com estas só poderia ser uma confusão categorial – que é precisamente o que, para Habermas, Horkheimer e Adorno fazem –, mas jamais uma confusão ideológica. A racionalidade funcionalista é, para Habermas, a racionalidade de uma ordem social, a saber, do sistema, e não a racionalidade de ações sociais, a saber, das ações instrumentais e estratégicas¹⁹⁵. A distinção entre ordem social e ação social se prolonga, pois, na distinção entre tipos de racionalidade de níveis diferentes: a racionalidade funcionalista é primordialmente efetiva no nível da ordem social, ao passo que as racionalidades instrumental e estratégica são primordialmente efetivas no nível da ação social.

¹⁹⁵ Habermas chama a atenção para essa diferença básica entre a racionalidade funcionalista, de um lado, e as racionalidades comunicativa, estratégica e instrumental, de outro, ao enfatizar a diferença entre racionalidade do sistema e racionalidade da ação. Ele critica Horkheimer e Adorno justamente por negligenciarem essa diferença: “A confusão entre racionalidade do sistema e racionalidade da ação impediu Horkheimer e Adorno, assim como já impedira Weber, de distinguir suficientemente entre a racionalização das orientações da ação na moldura de um mundo da vida estruturalmente diferenciado, de um lado, e a ampliação das capacidades de controle de sistemas sociais diferenciados, de outro” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 490-491).

Ainda outro exemplo pode tornar plausível a interpretação, nesta tese defendida, de que o conceito de racionalidade funcionalista se tornou, em *Teoria da Ação Comunicativa*, denotativo e essencialista. Habermas (1982b [1981b], p. 515) escreve: “Só no quadro de uma crítica da razão funcionalista, pode-se elucidar plausivelmente por que, sob o manto de um compromisso mais ou menos bem-sucedido acerca do Estado de bem-estar social, conflitos ainda devem poder deflagrar-se”. Esses conflitos rompedores da aparente calma social do capitalismo estatalmente administrado, inobstante, “não exsurtem primariamente numa forma especificamente classista e, contudo, remontam a uma estrutura de classes que foi deslocada para âmbitos de ação sistemicamente integrados, sendo, assim, recalçada”. Nessa passagem, Habermas defende que a única explicação plausível dos “novos” movimentos sociais, os quais não se configuram de modo especificamente classista, é a de que eles reagem resistentemente à colonização sistêmica do mundo da vida, ou seja, aos ataques da racionalidade funcionalista à racionalidade comunicativa, ataques que atingem a lógica da compreensão e da resolução de questões práticas, afastando-a e instalando, em seu lugar, a lógica da observação e do controle de desafios técnicos e dificuldades empíricas. A racionalidade funcionalista, assim, não é só uma racionalidade figurada e atribuída que os sujeitos agentes projetariam no sistema e que, em seguida, acabariam inadvertidamente alargando e projetando no mundo da vida. Se assim fosse, os “novos” movimentos sociais poderiam ser plausivelmente explicados pela crítica da ideologia, pois eles, no fundo, estariam lutando contra os extravasamentos de uma ideologia capitalista que, em vez de permanecer contida no sistema, se esparramaria sobre o mundo da vida. A colonização sistêmica do mundo da vida, no entanto, não pode ser reduzida a um processo ideológico: segundo Habermas, ela é produzida pelo sistema, e não por sujeitos agentes; isto é, são as renitentes crises da economia capitalista, juntamente com as intervenções administrativas em formas coletivas de vida e histórias pessoais de vida, que desencadeiam a monetarização e a burocratização do mundo da vida; a causa da colonização sistêmica não é, pois, uma atabalhoada confusão ideológica cometida por sujeitos agentes.

Em que consiste, portanto, esse conceito denotativo e essencialista de racionalidade funcionalista? A que mais precisamente na sociedade, conceituada como mundo da vida e sistema, tal conceito se refere? Como Habermas o elaborou em *Teoria da Ação Comunicativa*? Além disso, é tal elaboração consistente? É ela adequada aos contornos fundamentalmente intersubjetivistas do próprio paradigma comunicativo habermasiano? Consegue Habermas elucidar a racionalidade funcionalista sem fugir a seu próprio paradigma comunicativo?

Por um lado, Habermas não liga a racionalidade funcionalista diretamente aos atores sociais, pois, contrariamente às racionalidades comunicativa, estratégica e instrumental, as quais emanam, respectivamente, do uso comunicativo de expressões linguísticas, da ação orientada para um fim e do saber empírico dos próprios atores sociais, a racionalidade funcionalista mantém uma ligação só indireta com as ações teleológicas dos atores sociais: ela diz respeito basicamente às *consequências não intencionadas* das ações sociais que visam ao sucesso na persecução do autointeresse e na luta com a natureza pela autopreservação. Por outro lado, a racionalidade funcionalista emana da *comunicação mediada pelo dinheiro e pelo poder enquanto media de controle* que derivam da linguagem, mas só muito distantemente, ao custo de um extremo empobrecimento simbólico dela que os esvazia do *télos* do entendimento mútuo e de qualquer teor normativo e que, no entanto, é apropriado à execução impessoal, repetitiva, generalizada e contínua das trocas de mercadorias e das rotinas organizacionais¹⁹⁶. Como os *media* dinheiro e poder se ancoram no direito positivo, a racionalidade funcionalista desenvolve uma ligação indireta também com a racionalidade comunicativa, a qual permeia o mundo da vida, inclusive o ordenamento jurídico. Assim, para Habermas, a racionalidade funcionalista não pode ser reduzida a antagonista da racionalidade comunicativa, já que o mundo da vida contempla os *media* dos quais a racionalidade funcionalista emana; e tampouco ela pode ser isolada das racionalidades estratégica e instrumental, já que é apenas através das ações estratégicas e instrumentais que se produzem as consequências não intencionadas que têm de ser controladas de modo estável e favorável à reprodução material da sociedade: esse controle é que enseja a racionalidade funcionalista.

Habermas concebe, pois, a racionalidade funcionalista como ontologicamente distinta das racionalidades comunicativa, estratégica e instrumental e, ao mesmo tempo, como ontologicamente dependente dessas racionalidades outras. Ela é *ontologicamente distinta* das demais racionalidades porque, enquanto estas emanam do saber, do agir e do falar dos próprios atores sociais, aquela emana dos *media* dinheiro e poder, os quais, entretanto, nas palavras de Habermas (1996c [1989], p. 473), “são também linguagens, mas essas linguagens são, por

¹⁹⁶ O processo de derivação do dinheiro e do poder burocrático a partir da linguagem é resumidamente descrito pelo próprio Habermas assim: “À medida que a ação orientada para o entendimento ganha uma independência cada vez maior dos contextos normativos [tradicionalmente sedimentados], o mecanismo do entendimento linguístico se torna, ao mesmo tempo, cada vez mais fortemente exigido e, por fim, sobrecarregado, sendo, então, substituído por *media* deslinguisticados de comunicação” (HABERMAS, 1982b [1981b], p. 232).

definição, alienadas dos agentes, alienadas das linguagens naturais”¹⁹⁷. E ela é *ontologicamente dependente* da racionalidade da cognição de objetos e da racionalidade da escolha de meios porque ela diz respeito ao controle, mediante o dinheiro e o poder, das consequências não intencionadas que são geradas pelas ações sociais baseadas nos critérios de verdade e eficiência, quer dizer, nas racionalidades instrumental e estratégica; além do mais, a racionalidade funcionalista também é ontologicamente dependente da racionalidade do entendimento mútuo entre falantes não só porque dinheiro e poder têm uma relação genealógica com a linguagem, mas também porque dinheiro e poder só se estabelecem como *media* de controle se se ancoram institucionalmente no mundo da vida. Além disso, ao atribuir esse estatuto ontológico específico à racionalidade funcionalista, Habermas concebe-a como apresentando um *estatuto técnico específico*: ela se presta ao controle deslinguisticado e anormativo de ações econômicas e político-burocráticas e, portanto, a uma integração sistêmica de contextos socioeconômicos e sociopolíticos.

Porém, a conceituação habermasiana da racionalidade funcionalista é filosoficamente problemática em três aspectos decisivos: (a) materialmente, a racionalidade funcionalista só aparece como racionalidade autônoma, isto é, com estatuto ontológico próprio, numa formação social moderna historicamente específica, a saber, a sociedade capitalista; (b) simbolicamente, a racionalidade funcionalista é independente da linguagem e, por isso, vazia de normatividade, de maneira que as ações e as organizações econômicas e político-burocráticas, perpassadas e orientadas pela racionalidade funcionalista, não podem ser submetidas, a não ser externamente, aos pontos de vista da democracia, da justiça e das necessidades humanas; (c) simbolicamente, é extremamente difícil estabelecer, de modo rigoroso e definitivo, uma distinção analítica entre racionalidade funcionalista e ideologia.

Sobre (a). A racionalidade funcionalista enquanto tal, isto é, como ontologicamente distinta das racionalidades comunicativa, estratégica e instrumental, só se constituiu e apareceu

¹⁹⁷ O estatuto ontológico específico da racionalidade funcionalista pode ser apreendido não só no âmbito particular da teoria habermasiana dos *media* simbolicamente generalizados, mas também no âmbito abrangente da teoria habermasiana dos sistemas. O próprio Habermas (2016d [1976], p. 167-168), aliás, escreve que, assim como uma crítica da razão instrumental não pode negligenciar “a legalidade própria de uma natureza irreduzível à subjetividade” ao pôr criticamente em relevo tanto a objetivação da natureza como a auto-objetivação da sociedade pela razão instrumental, “uma crítica da razão funcionalista tampouco pode negar a especificidade das estruturas sistêmicas que permanecem exteriores às estruturas da intersubjetividade”. Habermas, assim, enfatiza que há estruturas sistêmicas que não equivalem ontologicamente às estruturas da intersubjetividade, de maneira que aquelas não podem ser teórico-socialmente confundidas com estas.

na modernidade capitalista. Ao longo de toda a história precedente ao estabelecimento do capitalismo, os *media* dinheiro e poder enquanto tais não haviam se constituído e aparecido: sociedades pré-capitalistas em épocas pré-modernas conheceram, sem dúvida, o dinheiro e o poder, mas não os conheceram como *media* de controle de subsistemas sociais autonomizados do mundo da vida, dado que os mercados e as burocracias estatais ainda se encontravam (muito mais que só ancorados juridicamente no mundo da vida – que é o que ocorre na modernidade capitalista) integralmente contidos no mundo da vida¹⁹⁸. Assim, a racionalidade funcionalista somente adquire um estatuto ontológico específico no capitalismo, o que equivale a dizer que a racionalidade funcionalista é historicamente peculiar à ontologia social capitalista.

Em que pese a peculiaridade histórica da racionalidade funcionalista, Habermas elabora o conceito de racionalidade funcionalista primordialmente como um conceito da teoria da evolução social: quer dizer, como um conceito que seria imprescindível para a elucidação de todos os níveis lógicos de desenvolvimento possível bem como de todas as fases históricas de desenvolvimento concreto da sociedade como um todo no que tange especificamente a sua reprodução material. A reprodução material da sociedade como um todo só poderia ser, pois, esclarecida cientificamente – que é o que Marx intentara ao conceber o materialismo histórico –, caso fosse preenchida uma dupla exigência teórica de conexão da reprodução material à reprodução simbólica da sociedade como um todo. Em primeiro lugar, a criação e a implementação de novas forças produtivas deveriam ser compreendidas e explicadas como logicamente dependentes do surgimento e do estabelecimento de novos princípios de organização social nos quais fossem instituídas novas relações de produção; e, portanto, deveriam ser compreendidas e explicadas como logicamente dependentes dos níveis de reflexividade e diferenciação das estruturas normativas do mundo da vida. Em segundo lugar, a racionalização comunicativa do mundo da vida deveria ser compreendida e explicada como historicamente dependente do aparecimento e da pressão de desafios evolutivos gerados pela necessidade de aumento da capacidade de controle da complexidade, ou seja, pela necessidade de uma progressão da racionalização funcionalista do modo de produção estabelecido. A

¹⁹⁸ Karl Polanyi mostra historicamente que o dinheiro permaneceu, durante toda a história anterior ao estabelecimento do capitalismo, completamente contido no que ele chama de “sociedade” (e que Habermas chamaria de mundo da vida): ver os ensaios da Parte I de *A Subsistência do Homem e Ensaios Correlatos* (POLANYI, 2012, p. 47-206). Sobre o abrangente processo de transformação da sociedade acarretado pelo estabelecimento do capitalismo (e, portanto, pela constituição do dinheiro como *medium* de controle de um subsistema econômico autonomizado do mundo da vida), ver a Seção I (cujo famoso título é “Moinho Satânico”) da Parte Dois de *A Grande Transformação* (POLANYI, 2001, p. 35-135).

racionalidade funcionalista é, assim, um conceito fundamental para a teoria habermasiana da evolução social no que diz respeito especificamente à reprodução material da sociedade como um todo.

É, portanto, com o conceito de racionalidade funcionalista que, em última análise, Habermas elucida não só a dependência (doravante, dependência A) que o desenvolvimento concreto da reprodução material tem da racionalização comunicativa do mundo da vida; mas também a dependência (doravante, dependência B) que a racionalização comunicativa do mundo da vida tem dos desafios de intensificação da racionalização funcionalista da reprodução material. Por um lado, a dependência A é elucidada com o conceito de racionalidade funcionalista na medida em que a racionalidade funcionalista, característica da reprodução material, é, por definição, ontologicamente dependente da racionalidade comunicativa, efetiva no mundo da vida – aliás, em Habermas, a estratégia teórica funcionalista é, em geral, tomada e realizada como dependente da estratégia teórica estruturalista. Por outro lado, a dependência B é elucidada com o conceito de racionalidade funcionalista na medida em que a racionalidade funcionalista, historicamente propelida pelos desafios contingentes da automanutenção do substrato material da sociedade como um todo, engendra, ela mesma, ameaças frequentes às identidades pessoais e coletivas dadas: o surgimento de novas formas de trabalho, de organização do trabalho e de apropriação dos produtos do trabalho nos âmbitos de ação encarregados da reprodução material introduz, com frequência, ameaças a papéis, normas, hierarquias e autocompreensões sociais que se encontram bem definidos e operantes.

Habermas, assim, tem de pressupor e postular a racionalidade funcionalista como já efetiva nos níveis pré-modernos da evolução social, mesmo que, então, ela ainda não tenha adquirido um estatuto ontológico específico. Ao mesmo tempo, embora Habermas o elabore como um conceito da teoria da evolução social, o conceito de racionalidade funcionalista é inseparável de seu contexto social de surgimento: a modernidade capitalista, particularmente a economia capitalista e o Estado burocrático funcionalmente entrelaçado com a economia capitalista. Porém, Habermas não esclarece como a racionalidade funcionalista poderia ser pressuposta e postulada em níveis da evolução social nos quais, por definição, a racionalidade funcionalista ainda não se constituiu nem apareceu como tal, ou seja, como ontologicamente diferenciada das racionalidades instrumental e estratégica. Assim como não é consistente pressupor e postular um sistema autonomizado do mundo da vida em sociedades pré-capitalistas em épocas pré-modernas, também não é consistente pressupor e postular uma racionalidade

funcionalista enquanto tal em níveis pré-modernos da evolução social. Fazê-lo equivale a resvalar num raciocínio viciosamente circular: a racionalidade funcionalista, inexistente como tal em estágios pré-modernos da evolução da sociedade como um todo, já é, não obstante, profundamente efetiva em tais estágios.

Sobre (b). Do ponto de vista teórico, a tese habermasiana da neutralidade normativa dos subsistemas econômico e político da sociedade capitalista restringe vastamente não só a universalidade material do pensamento filosófico, mas, em geral, o próprio pensamento como tal. A tese habermasiana de que os contextos sistêmicos de ação social, isto é, os contextos da ação econômica e da ação político-burocrática, são basicamente anormativos e funcionam baseados só em mecanismos amorais e aéticos de coordenação das consequências da ação (tais como, supostamente, o mecanismo mercantil de preço e o mecanismo burocrático da repartição de competências e do escalonamento hierárquico), impede completamente que o pensamento acerca dos contextos de ação social nos quais se realiza a reprodução material da sociedade capitalista se desenvolva como mais que a descrição da constituição interna de seus mecanismos coordenadores, mais que a narração do aparecimento e do estabelecimento de tais mecanismos, mais que a explicação dos efeitos colaterais externos que eles podem gerar, mais que a busca por terapias amenizadoras ou até anuladoras de tais efeitos colaterais. A impotência crítica e a resignação contemplativa do pensamento perante a reprodução material da sociedade são flagrantes quando se emprega o prisma da teoria habermasiana do sistema para observá-la: o pensamento sobre a reprodução material da sociedade se torna metodicamente observação e, por conseguinte, se torna substancialmente incapaz de posicionar-se reflexivamente em relação a processos econômicos e políticos vistos como processos objetivos de uma segunda natureza que, assim como a primeira, pode até sofrer nossa confrontação consciente e nossa intervenção inteligente, mas não pode ser essencialmente transformada, a não ser ao preço de desequilíbrios imprevisíveis e incontroláveis, potencialmente catastróficos.

A teoria habermasiana do sistema implica, pois, a imposição de uma limitação prévia ao pensamento: a crítica da economia de mercado e dos aparelhos burocráticos no tocante a suas formas internas de dominação social é, de saída, excluída. Mesmo que o sistema imponha, em seus próprios domínios de ação econômica e de ação político-burocrática, relações básicas de poder econômico e/ou de poder político que sejam não democráticas, estruturas básicas da produção econômica e da administração pública que sejam injustas e/ou formas de definição e

interpretação das necessidades dos indivíduos e grupos sociais que sejam incompatíveis com e até afastadoras da lógica própria de formação normativa e discursiva dessas necessidades, a crítica normativa do sistema não é possível, segundo a teoria habermasiana do sistema. Seria, de acordo com tal teoria, um erro categorial grosseiro submeter a pontos de vista normativos um fragmento anormativo da vida social.

Já do ponto de vista prático, a tese habermasiana de que a economia de mercado e o Estado burocrático encarnam as configurações centrais e fundamentais da reprodução material da sociedade moderna é, quanto às perspectivas de transformação estrutural emancipatória da sociedade capitalista, não só pouquíssimo motivadora, mas também demasiado desanimadora. É que essa tese subtrai da prática, antecipadamente e de todo, a possibilidade racional de toda mudança radical da economia de mercado e do Estado burocrático, mesmo que em busca da autonomia democrática, da justiça social e da liberdade ética. Segundo Habermas, a economia de mercado e o Estado burocrático são essencialmente intocáveis, pois seriam funcionalmente inigualáveis: inexistiria outra economia tão eficiente na produção e na distribuição de riqueza quanto a economia de mercado, e inexistiria outro aparato institucional formal tão eficiente na aplicação de normas jurídicas e na execução de políticas públicas quanto o Estado burocrático. Em sua teoria da sociedade moderna como mundo da vida e sistema, Habermas retira, pois, da prática democrática dos cidadãos leigos, de saída e totalmente, a possibilidade de uma economia que não funcione primordialmente com base em mercados, na troca de mercadorias, no dinheiro como meio de troca e na mercadorização de bens e serviços; e a possibilidade de um Estado que não funcione primordialmente com base em invólucros burocráticos. Embora Habermas até admita a necessidade e a possibilidade de reformas experimentais nessas duas configurações funcionais, elas têm de ser só marginais, não podem subverter a primazia dessas configurações na reprodução material da sociedade moderna. Inobstante, Habermas defende que o mercado de trabalho deve ser abolido, ou seja, que o acesso dos indivíduos e das famílias aos meios de subsistência não pode depender do salário e do trabalho assalariado. Não é claro, porém, por que os meios de subsistência em geral poderiam, no entanto, ser mercadorizados.

Sobre (c). Malgrado a racionalidade funcionalista dependa ontologicamente das racionalidades instrumental e estratégica (no duplo sentido de que a primeira apenas se origina concretamente e apenas pode originar-se logicamente a partir da operatividade histórica das últimas); e malgrado dependa ontologicamente da racionalidade comunicativa (no sentido de

que os *media* dinheiro e poder só se originam concretamente a partir da linguagem, bem como no sentido de que o dinheiro e o poder só podem constituir-se como *media* de controle caso sejam ancorados institucionalmente no mundo da vida); apesar, pois, dessa forte dependência ontológica que a racionalidade funcionalista tem das demais racionalidades, ela tem, de acordo com Habermas, um estatuto ontológico próprio, isto é, ela não se confunde com nenhuma das outras. Disso, no entanto, nasce o problema de conceber uma racionalidade que não apenas não é subjetiva, mas também não é intersubjetiva: uma racionalidade completamente objetiva. Para Habermas, é certo, nenhuma das racionalidades pode ser concebida como embutida no sujeito, como o fazia a filosofia do sujeito; elas, antes, só podem ser concebidas como intersubjetivas. Isso quer dizer que elas são subjetivamente descentradas, tendo como ponto de referência uma práxis comum na qual os sujeitos estão, desde sempre, mergulhados e da qual não podem emergir e isolar-se. Essa práxis suprassubjetiva, no entanto, não meramente se impõe aos sujeitos como se pudesse reproduzir-se independentemente deles, sobre eles: em lugar disso, ela só pode ser reproduzida pelos próprios sujeitos através de seu saber, seu agir e seu falar. Ainda que, segundo Habermas, as racionalidades que operam no saber empírico, no agir teleológico e na fala orientada para o entendimento mútuo não tenham uma raiz comum, todas elas compartilham uma fundamental característica intersubjetiva, já que é somente através da discussão argumentativa que o conhecimento, o trabalho e a interação podem assegurar-se e desenvolver-se.

A racionalidade funcionalista, porém, não apresenta essa característica intersubjetiva. Por um lado, os *media* dinheiro e poder não visam a qualquer objetivo intersubjetivo – nem à busca cooperativa da verdade, nem à organização eficiente do trabalho social e à distribuição justa da riqueza social, nem ao entendimento mútuo. Os objetivos aos quais tais *media* visam situam-se, antes, além de todo *télos* propriamente intersubjetivo: eles são *objetivos sistêmicos*, relativos, em primeiro lugar, à *autoconservação dos subsistemas econômico e político* e, em segundo lugar, à *reprodução material da sociedade como um todo*, a qual, da perspectiva dos subsistemas, apresenta-se como um sistema abrangente – assim, a própria reprodução material da sociedade, do ponto de vista dos subsistemas dela encarregados, equivale a um objetivo de autoconservação do sistema. Para os objetivos sistêmicos de autoconservação dos subsistemas econômico e político e de autoconservação do sistema social inteiro, não há qualquer objetivo intersubjetivo do qual eles pudessem depender: a autoconservação sistêmica é, para o sistema, prioritária em relação à verdade, à abundância, à justiça e à liberdade ética. Por outro lado, os

media dinheiro e poder não apresentam, eles mesmos, uma forma reflexiva constitutivamente intersubjetiva: o dinheiro e o poder não se atrelam ao discurso, que é a forma reflexiva da ação comunicativa, pois, através deles, não é possível levantar pretensões de validade, muito menos é possível tematizar, do ponto de vista interno do dinheiro e do poder, a verdade, a correção e a autenticidade de fluxos monetários e rotinas administrativas. Diferentemente da linguagem, o dinheiro e o poder não apresentam uma transcendência a partir de dentro.

Surge, assim, um impasse para “um autor que, segundo sua própria autocompreensão, realizou a reviravolta linguístico-pragmática como crítica de toda forma de filosofia do sujeito – evidentemente com o cuidado necessário para não sair de uma razão centrada no sujeito e cair numa história do ser delineada em termos de uma metafísica negativa” (HABERMAS, 2015b [1991], p. 227). A virada intersubjetivista de Habermas, portanto, se volta não apenas contra a filosofia do sujeito, mas também contra seu antípoda objetivista, do qual Heidegger é o epítome na filosofia contemporânea. Esse objetivismo, marcante para a filosofia atual, é profundamente problemático, de acordo com Habermas, não só por seu *fatalismo semântico*, mas também por sua *arbitrariedade diagnóstica* e, ainda, por sua *suscetibilidade ideológica*: ironicamente, mas muito conseqüentemente, uma filosofia fundamentalista e anti-humanista revela-se como uma filosofia que, além de ser incapaz de elaborar um diagnóstico verdadeiro da época moderna, é ideologizável, é capaz de prestar-se à legitimação ilusória de uma dominação política injusta e injustificável. Em primeiro lugar, o ser – o “projeto de abertura do mundo, que abre o horizonte de sentido para possíveis encontros com o horizonte intramundano”, com as contingências que habitam o mundo – “assume apenas a forma histórica de uma verdade fatalmente mediatizada e ‘levada a efeito’ por dirigentes [*Führern*] e poetas” (HABERMAS, 2015b [1991], p. 68-69). Habermas, porém, se contrapõe ao determinismo ontológico do sentido do acontecer ôntico: a força que a linguagem tem de abrir o mundo não é uma força demiúrgica, não é capaz de criar originariamente ou modificar avassaladoramente o mundo: as projeções ontológicas do mundo inscritas na linguagem apenas podem realizar-se no mundo através de práticas intramundanas, as quais, todavia, estão submetidas não unicamente a interpretações linguísticas, mas também a problemas concretos que podem extrapolar as possibilidades semânticas da linguagem e, por conseguinte, gerar crises epistemológicas, cuja resolução demanda transformações no próprio quadro dado de projeções linguísticas fundamentais do mundo. Habermas objeta a Heidegger, portanto, que é errôneo propor um fatalismo semântico porque as interpretações do mundo são modificáveis historicamente, não de modo teórico, mas de modo prático, através de processos

de aprendizagem e inovações semânticas, que são “desencadeadas pela pressão dos problemas que se acumulam no mundo” (HABERMAS, 2015b [1991], p. 73).

Com a concepção de uma racionalidade funcionalista com estatuto ontológico próprio, Habermas não cai, de modo algum, no objetivismo heideggeriano. Em virtude da dependência ontológica forte que a racionalidade funcionalista tem das demais racionalidades, ela não está descolada do saber, do agir e do falar humanos. Ao conceber uma racionalidade funcionalista ontologicamente diferenciada das racionalidades comunicativa, estratégica e instrumental, não obstante, Habermas inevitavelmente faz uma considerável concessão ao objetivismo de matriz heideggeriana: ele atribui ao dinheiro e ao poder como *media* de controle dos subsistemas uma *enfática força de abertura do mundo não contrabalançada à altura pelas práticas econômicas e político-burocráticas*. Assim como a linguagem abre o mundo, o dinheiro e o poder também o fazem: o mundo que eles abrem, segundo Habermas, não é, porém, um mundo normativo de comunicações ingênuas, problematizações situacionais e discussões refletidas (orientadas para a resolução consensual de problemas concretos definidos em comum) que ocorrem em tempos históricos e espaços sociais (esse é um mundo que unicamente a linguagem pode abrir); abrem, antes, um mundo anornativo, virtualmente despido de limites temporais e fronteiras espaciais, essencialmente composto de trocas e negociações em mercados autonomizados, bem como de atos e processos administrativos em organizações burocráticas. O mundo aberto pelo dinheiro e pelo poder é, por força da vacuidade normativa, da unidimensionalidade empírica e da forma simbólica extremamente pobre dos próprios *media* de controle dinheiro e poder, uma “segunda natureza”, isto é, um mundo de comportamentos contingentes que se encadeiam externamente e de modo inconsciente, de equilíbrios e desequilíbrios funcionais e de efeitos colaterais sobre o entorno¹⁹⁹. As práticas econômicas e político-burocráticas são incapazes de iniciar processos de aprendizagem nesse mundo simbolicamente árido, desertado de transcendência e destituído de todo ponto de fuga normativo: um sistema não pode aprender, um sistema só pode aumentar sua complexidade interna e esgotar sua margem de controle da complexidade aumentada. Esse exaurimento da capacidade de controle demanda, em nome da autoconservação do sistema, o

¹⁹⁹ O sistema, nesse sentido, é quase um mundo não social; melhor dito, o que é social no sistema é quase não social. Aliás, o próprio Habermas dá a entender isso: “O mundo social, que (como a totalidade das relações interpessoais reguladas de modo legítimo) só é acessível a partir da perspectiva do participante, é intrinsecamente histórico e, nesse sentido, [...] tem uma constituição ontológica diferente daquela do mundo objetivo descritível a partir da perspectiva do observador. O mundo social está entrelaçado com as intenções e as concepções, com a prática e a linguagem de seus membros. Isso vale, de modo semelhante, para as *descrições* do mundo objetivo, mas não para o próprio mundo objetivo” (HABERMAS, 2018a [1996], p. 91).

alargamento das possibilidades de controle: demanda a ampliação da autonomia funcional do sistema em relação ao mundo da vida e até a mediatização e a colonização do mundo da vida, ou seja, a funcionalização do mundo da vida para a autoconservação do sistema²⁰⁰. Assim, não somente as práticas econômicas e político-burocráticas são incapazes de contrabalançar a força que o dinheiro e o poder têm de abrir o mundo, mas também tal força é tão potente e imperiosa que se torna ameaçadora para o mundo aberto pela linguagem.

No entanto, é consistente conceber a reprodução material da sociedade como tão empedernidamente insuscetível à normatividade, à reflexividade e à linguagem, bem como a processos de aprendizagem? Se os âmbitos de ação encarregados da reprodução material da sociedade têm necessariamente que ver com relações de poder, com estruturas de produção econômica e de administração pública e com a satisfação das necessidades individuais e coletivas, como eles poderiam ser consistentemente teorizados como autonomizados do mundo da vida e, portanto, como autonomizados das lutas contra a dominação do capital (exercida estruturalmente através dos mercados e dos aparelhos burocráticos), das reivindicações de justiça social, bem como da formação normativa e discursiva das necessidades dos indivíduos e grupos sociais? Se os componentes normativos da reprodução material da sociedade fossem teoricamente tratados como externos à própria reprodução material da sociedade, o tratamento teórico da reprodução material da sociedade se tornaria quase indistinguível de uma doutrina ideológica tecnocrática que preconizasse a conversão das questões práticas relacionadas à reprodução material da sociedade em problemas técnicos. Certamente, a teoria habermasiana do sistema não se reduz a uma doutrina ideológica tecnocrática. Ao mesmo tempo, porém, ela não fornece critérios claramente explicitados e reconciliáveis com a autodeterminação coletiva dos cidadãos democráticos para uma distinção consistente entre problemas técnicos da reprodução material da sociedade e questões práticas da reprodução material da sociedade. Aliás, por definição, a teoria dos sistemas em geral, segundo Habermas, é incapaz de distinguir consistentemente entre o que poderia ser observado como meramente funcional e anormativo e o que poderia ser compreendido como estrutural e normativo.

²⁰⁰ Concordando com Simmel, Habermas afirma: “Ora, evidentemente, nas sociedades modernas, o mercado desempenha o papel de um mecanismo gerador de complexidade. Através do *medium* do dinheiro, ele estimula a divisão social do trabalho e, assim, o aumento da complexidade da cultura em conjunto” (HABERMAS, 2015b [1991], p. 244). Segundo o autor, ainda no mesmo comentário a Simmel, o dinheiro “representa a objetividade das relações de troca em sua pura abstração e, no entanto, é, ao mesmo tempo, a base para a formação de uma subjetividade que se diferencia tanto em sua capacidade de entendimento calculadora como em seus impulsos errantes”, ou seja, em sua racionalidade com respeito a fins e em sua fragmentação alienada (p. 246).

5.2.4.2 Ideologia

O ferrenho intento de Habermas de abandonar a crítica da ideologia é filosoficamente problemático porque, se a crítica da ideologia é excluída totalmente ou é feita apenas de modo subjacente e pouco desenvolvido, torna-se inviável de todo ou oblíquo e atrofiado um aspecto primordial da crítica filosófica da sociedade. Trata-se da tarefa filosófica de tanto articular uma compreensão clarificadora como elaborar uma análise crítica dos *ideais norteadores da ordem social estabelecida*, isto é, dos ideais em torno dos quais gira concretamente a legitimação das instituições basilares e de suas normas centrais²⁰¹. Levando em conta que o núcleo institucional de qualquer formação social em qualquer estágio socioevolutivo não pode ser adequadamente compreendido meramente como um arranjo político-jurídico faticamente prevalente com base só na coerção exercida através de uma organização estável e eficiente da força bélica, torna-se indispensável mais do que escarafunchar descritivamente o funcionamento organizacional e a capacidade coercitiva da dominação social e mais do que expor, de maneira precisa, os limites operacionais e as falhas sistemáticas da imposição de comportamentos. Tendo em conta que o núcleo institucional de qualquer formação social em qualquer estágio socioevolutivo não pode ser adequadamente compreendido a não ser que sua dimensão fática de organização da coerção também seja apresentada como inextricavelmente interconectada com sua dimensão normativa de ordenamento legítimo, é necessário que a dominação social seja investigada também em sua pretensão de legitimidade, ou seja, em sua pretensão de constituir um arranjo político-jurídico propício não somente ao sucesso no alcance de metas coletivas, mas também à definição justa e à boa interpretação de tais metas. Essa investigação, para ser completa e consistente, inclui, como um componente central seu, a *crítica do modo predominante de definição e interpretação de metas coletivas*: trata-se de examinar se o modo institucionalizado e praticado pelo qual são definidas e interpretadas as metas coletivamente adotadas, priorizadas, perseguidas e impostas é capaz de proporcionar que os próprios membros individuais da comunidade político-jurídica sejam os agentes formadores e impulsionadores de sua organização comum, suas leis públicas e sua identidade coletiva.

²⁰¹ Mesmo que tenha abandonado decididamente a crítica da ideologia, Habermas, meio paradoxalmente, se mostra, aqui e acolá, favorável à tarefa filosófica de crítica da ideologia. Por exemplo, quando ele escreve: “Vejo que a tarefa mais distinta da filosofia consiste em usar a força da autorreflexão radical contra toda forma de objetivismo, contra a autonomização ideológica [...] de ideias e instituições diante de seus contextos de surgimento e de aplicação concernentes à práxis da vida” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 93).

É certo que Habermas não oblitera, de modo algum, a interconexão entre a facticidade e a validade da institucionalidade nuclear da sociedade. É certo também que ele articulou uma compreensão clarificadora da democracia constitucional que não só descreve a “circulação do poder” entre esferas públicas políticas informais e formais e subsistema político burocrático e, pois, a tensão entre sociedade civil e Estado, entre lutas sociais e invólucros burocráticos; mas também leva a efeito uma reconstrução da “autocompreensão normativa” de uma comunidade política que visa organizar as relações entre seus membros, que são igualmente livres, de modo legítimo e com meios jurídicos, isto é, uma reconstrução dos direitos fundamentais e do Estado de direito e, por conseguinte, da tensão entre o livre exercício das autonomias privada e pública (inclusive a desobediência civil) e a manutenção organizacional da segurança jurídica. É certo, ademais, que ele elaborou uma análise crítica da democracia constitucional sob o capitalismo, pondo em foco as “tensões externas” da democracia com a administração pública e a economia capitalista, bem como da democracia nacional com a tecnocracia supranacional e o capitalismo global. No entanto, falta à teoria habermasiana do direito e da democracia algo filosoficamente crucial: uma análise crítica das *tensões ideológicas internas da democracia constitucional*. Os próprios ideais normativos que Habermas explicita e elucida em sua reconstrução do direito e da democracia não são, de modo algum, imunes à distorção ideológica, isto é, a interpretações que lhes deturpam os pressupostos racionais e as pré-condições sociais, a significância abstrata e as implicações concretas, bloqueando, assim, sua efetivação adequada e funcionalizando-os em favor da legitimação ilusória de uma dominação social verdadeiramente ilegítima. Mesmo sendo bastante sólida e esclarecedora a reconstrução habermasiana do direito e da democracia, ela nem torna secundária, nem neutraliza e tampouco exclui a circunstância de que autonomia, liberdade, igualdade, inclusão política, justiça social, solidariedade, sustentabilidade ambiental e estabilidade institucional traduzem ideais normativos não simplesmente polêmicos: eles são disputados dura e mesmo irredutivelmente e, em última análise, apropriados de modo fechado e mesmo manipulador por grupelhos econômica, política e culturalmente poderosos e fábricas de ideias (*think tanks*), por círculos intelectuais e centros de ensino e/ou pesquisa, por tradições teóricas e suas distintas vertentes, por ideários partidários e programas eleitorais e de governo, por doutrinas religiosas e cosmovisões míticas, por megaempresas de comunicação de massa, gurus intelectualizados e influenciadores digitais.

Além de tensões ideológicas internas, as quais podem surgir em razão do elevado grau tanto de abstração reflexiva como de vagueza semântica de seus próprios ideais normativos, a

democracia constitucional também desenvolve inevitavelmente *tensões ideológicas externas com o capitalismo* (ou seja, com os subsistemas capitalistas econômico e político), tensões que não são, entretanto, investigadas por Habermas. O ideal normativo básico por ele reconstruído, a saber, a autonomia dos cidadãos, não pode ser facilmente conciliado, sem qualquer problema normativo, com um modo de produção que, em prol da autovalorização do capital, reprime, de modo sistemático (quer dizer, através da subjugação do valor de uso ao valor de troca na forma mercadorizada da riqueza socialmente produzida), a autoconsciência, a autodeterminação e a autorrealização no que tange às necessidades; nem com um modo de organização que se presta sistematicamente (isto é, através de um poder burocrático do Estado capitalista diferenciado e autonomizado do poder comunicativo das esferas públicas políticas) a salvaguardar, sustentar, melhorar e promover aquele modo de produção. Mesmo que se concedesse a Habermas que o sistema capitalista seria normativamente neutro (não funcionaria sob a orientação de qualquer ideal normativo), a possibilidade de tensões ideológicas da democracia constitucional com os subsistemas capitalistas não poderia ser excluída, senão que teria que ser teoricamente prevista e esquadrihada.

Mesmo que nenhum ideal normativo constituísse um componente imprescindível do modo de produção capitalista – nem mesmo um “individualismo possessivo” que se encarnasse na acumulação privada e concorrencial de capital, bem como no carreirismo e no consumismo, ou no renitente empreendedorismo de si mesmo e na dignificação de todo trabalho assalariado –, seria necessário levar em conta que a repressão sistemática das necessidades não poderia ser bem-sucedida sem que as autonomias privada e pública dos cidadãos fossem atingidas por uma distorção profunda das interpretações predominantes de indivíduo, autorrealização individual, família, reprodução social, trabalho, cooperação socioeconômica, prosperidade e justiça social. E, mesmo que nenhum ideal normativo jogasse um papel crucial no funcionamento próprio do modo de organização burocrática capitalista – nem mesmo uma “liberdade dos modernos” que se encarnasse numa democracia representativa e concorrencial de cidadãos privados que estão tão permanentemente atarefados com suas empresas e seus empregos que têm de descurar, na maior parte do tempo, dos assuntos públicos –, seria necessário tomar em consideração que a funcionalização sistemática do Estado em prol do modo de produção capitalista também causa deturpações graves das autonomias privada e pública dos cidadãos. As metas coletivas que tal Estado assumiria, consagraria, buscaria e sancionaria não poderiam ser senão as que, de modo direto ou indireto, fossem propícias ao (ou, pelo menos, se compatibilizassem com o) modo de

produção capitalista. E, por conseguinte, as interpretações predominantes de poderes públicos, autodeterminação coletiva, transformação social e progresso teriam de ser descaracterizadas e até invertidas em favor da legitimação do Estado capitalista.

O próprio Habermas, aliás, é claramente cômico da incompatibilidade “ideológica” entre democracia constitucional e capitalismo. Especificamente quanto ao neoliberalismo, ele detecta criticamente a restrição da autonomia pública democrático-constitucional em prol da autonomia privada econômico-capitalista como o necessário complemento da ampliação da autonomia funcional do mercado, cuja domesticação normativa, portanto, diminui: “O cerne ideológico do neoliberalismo é a tácita redução do constitucionalismo democrático para a implementação de liberdades econômicas. A substituição da autonomia política dos cidadãos pela autonomia privada de produtores e consumidores se realiza juntamente com a substituição da regulação política pelos imperativos de mercados desregulados” (HABERMAS, 2000, p. 2). Assim, Habermas não deixa dúvida sobre a perniciosidade do capitalismo neoliberal para a democracia constitucional no que tange ao ideal normativo de autonomia cidadã. Porém, na breve passagem citada, Habermas não deixa qualquer espaço para o conceito de ideologia: ele não fala, de modo algum, de uma distorção ideológica da autonomia pública, ou seja, de uma autonomia pública falsa e ilusória, desfigurada e bloqueada por uma interpretação errada e manipuladora. Em vez disso, ele fala exclusivamente de uma “substituição” da autonomia pública democrático-constitucional pela autonomia privada econômico-capitalista, ou seja, ele concebe o efeito normativo pernicioso que o capitalismo neoliberal exerce sobre a democracia constitucional não como um processo ideológico, mas somente como um processo retrógrado de destruições institucionais e perdas normativas. Para ele, em última análise, não há uma ideologia neoliberal, mas apenas um retrocesso neoliberal que consiste tanto na revogação de regulações político-jurídicas do mercado como na supressão da autonomia pública. Não há, pois, uma ideologia neoliberal, mas só um *desmonte* neoliberal da democracia constitucional acompanhado de uma correspondente *eliminação* neoliberal da autodeterminação coletiva dos cidadãos.

Habermas, com efeito, defende sua tese da inexistência de uma ideologia neoliberal com base em três argumentos explícitos. Em primeiro lugar, “a presente situação é, de certo modo, tão transparente que não há qualquer necessidade de uma cética revelação de verdades ocultadas”. Em segundo lugar, “o globalismo não é *apenas* uma ideologia. Podemos observar, de fato, uma mudança estrutural do capitalismo de uma configuração internacional para uma

configuração transnacional”. Em terceiro lugar, “os padrões normativos da velha crítica da ideologia”, fornecidos pelo “universalismo igualitário” (ou seja, pela moralidade universalista e pela política igualitária e inclusiva, baseada na discussão cooperativa de problemas coletivos e na força ilocucionária do melhor argumento), “já não são mais tomados como certos” (HABERMAS, 2000, p. 2-3). Essas três razões oferecidas por Habermas em favor da tese da inexistência de uma ideologia neoliberal, porém, não são muito convincentes.

O argumento da transparência da presente situação orbita em torno da capacidade dos meios de comunicação de massa de apresentarem a presente situação de modo verdadeiro, claro e propício à crítica: “não é necessário nem ler o *Financial Times* ou o *Frankfurter Allgemeine*, todo ameno jornal local contém, em suas primeiras páginas, a informação de que se necessita” (HABERMAS, 2000, p. 2). Essa visão de Habermas da mídia de massa, porém, não se concilia nem com o estado atual das esferas públicas políticas sob o tremendo impacto das redes sociais e dos aplicativos de comunicação instantânea para celulares²⁰²; nem com o diagnóstico da esfera pública política burguesa feito por Habermas em 1962, de acordo com o qual tal esfera pública se submeteu a um processo deteriorador de retrocesso estrutural que lhe arruinou a capacidade de proporcionar estavelmente uma formação racional da opinião pública e da vontade coletiva. Muito menos, aquela visão de Habermas do jornalismo hodierno é conciliável com sua própria teoria discursiva da verdade e da democracia, segundo a qual a simples disponibilidade pública

²⁰² Em 1991, Habermas registrou, de passagem, a seguinte hipótese, que, pois, caberia investigar posteriormente: “a relação com os computadores poderia, hoje, intervir na gramática profunda do pano de fundo do mundo da vida e modificar os modos de ver paradigmáticos e, inclusive, os modelos de interpretação do mundo”. A computadorização do cotidiano poderia, assim, constituir uma “intervenção desintegrante”, ou seja, poderia envolver a perda da possibilidade de orientação cultural do próprio processo sistêmico de computadorização – perda que significa que “a evolução técnica sistemicamente mediatizada desenvolve uma violência objetiva diante da qual a força de interpretação e o poder de definição do mundo da vida, de fato, falham” (HABERMAS, 2015b [1991], p. 75-76).

Essa hipótese e a necessidade de investigá-la, aliás, foram novamente ressaltadas por Habermas em entrevista jornalística recente. Nela, ele fala de “uma esfera pública cujas frágeis estruturas estão experimentando, agora, um processo acelerado de deterioração” sob “o efeito fragmentador da Internet”, das “tendências centrífugas e atomizadoras das novas mídias”. Se, antes, a principal ameaça à esfera pública era “a mercantilização da atenção pública”, isto é, “o domínio exclusivo da televisão privada”, o que, hoje, degenera a esfera pública é que “os novos meios de comunicação praticam uma modalidade muito mais insidiosa de mercantilização” cujo objetivo “não é diretamente a atenção dos consumidores, mas a exploração econômica do perfil privado dos usuários. Roubam-se os dados dos clientes sem seu conhecimento para que se possa manipulá-los melhor, às vezes até com fins políticos perversos, como acabamos de saber pelo escândalo do *Facebook*”. Em última análise, para Habermas, “se trata da primeira revolução da mídia na história da humanidade que serve, acima de tudo, a fins econômicos, e não culturais” (HABERMAS, 2018c).

Inclusive em sua mais recente obra magna, *Outra História da Filosofia*, Habermas menciona como um “dos problemas completamente novos” que, hoje, “desafiam também a filosofia” “as consequências e possibilidades políticas e sociais da comunicação digital, a qual, iniciada só há pouco, constitui uma incisão na evolução social tão profunda quanto as duas revoluções midiáticas anteriores” (HABERMAS, 2019b, p. 594).

de informações e opiniões, mesmo que elas não sejam viciadas de erro e desonestidade, não é suficiente para garantir a verdade, sendo necessário ainda que informações e opiniões sejam filtradas em discussões racionais para que suas pretensões de verdade e de correção possam ser intersubjetivamente testadas e, se corroboradas, tornadas aceitáveis. Assim, em última análise, a verdade depende da democracia, pois, somente em esferas públicas democratizadas, a busca cooperativa racional da verdade pode efetuar-se: “É certo que, nas argumentações, as tomadas de posição sim e não dos participantes devem ser exclusivamente reguladas por boas razões; mas é na própria argumentação que deve ser decidido o que, em cada caso, pode contar como uma ‘boa razão’. Não há uma instância superior à concordância do outro produzida no interior do discurso e que, nessa medida, é racionalmente motivada” (HABERMAS, 2015b [1991], p. 47). É necessário considerar, ademais, que informações e opiniões veiculadas pelo jornalismo oficial da mídia de massa não podem ser vistas, de antemão e, assim, acriticamente, como imparciais e orientadas só para o esclarecimento político dos cidadãos; antes, tais informações e opiniões são profundamente marcadas por seu contexto social: “As situações nas quais os participantes da interação se orientam estão saturadas de pistas, indicações e vestígios enganadores; ao mesmo tempo, estão impregnadas de traços estilísticos e caracteres expressivos intuitivamente perceptíveis que refletem o ‘espírito’ de uma sociedade, a ‘tintura’ de uma época, a ‘fisionomia’ de uma cidade ou classe social” (HABERMAS, 2015b [1991], p. 55).

Além disso, mesmo que se admitisse hipoteticamente que a situação social atual seria bastante nítida, não sendo, pois, passível de qualquer ocultação hábil, a suposta nitidez do que é funcional e normativamente errado no capitalismo neoliberal não significaria que a ideologia não constituiria um fator importante ou até sequer estaria envolvida no processo de legitimação da ordem social neoliberal. Certamente, os indivíduos e os diversos grupos sociais sofrem (de modos heterogêneos) o neoliberalismo e, portanto, sentem e percebem (de uma maneira ou de outra) seus ameaçadores processos culturais, tais como o nacionalismo racista, imperialista e belicista, o fundamentalismo religioso e a misoginia de novas caças às bruxas; seus crescentes deslizes na perigosa rampa do autoritarismo eleitoralmente sufragado e judicial e militarmente apoiado; suas gravíssimas injustiças sociais, tais como o desemprego elevado e constante e o empobrecimento alargado e duradouro; bem como seus entranhados desequilíbrios funcionais, inclusive sua insustentabilidade ambiental e o esgotamento que impõe às capacidades privadas e públicas de reprodução social dos seres humanos. Sem dúvida, o neoliberalismo é múltipla e agudamente sofrido (ainda que de formas distintas) por todos os atores sociais. E, não obstante,

ele continua a ser aceito por eles, inclusive ativamente e até militantemente. A aceitação social do neoliberalismo, sob as atuais condições extremamente adversas da sociedade somente pode ser explicada criticamente através da noção de ideologia. A ideologia, em todo o caso, assume uma nova forma no neoliberalismo: ela se torna compatível com a relativa nitidez da causação social sistemática do sofrer²⁰³; e ela turva essa nitidez, ou seja, justifica distorcidamente uma ordem social sistematicamente causadora de sofrimento²⁰⁴.

Já o segundo argumento não exclui, de maneira alguma, a existência de uma ideologia neoliberal, mas só nega que o capitalismo neoliberal se reduza totalmente a uma ideologia: a mudança espaço-institucional do capitalismo que Habermas aponta, mudança pela qual o capitalismo se torna “um regime que é representado por instituições tais como a Organização Mundial do Comércio, o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional etc.” (HABERMAS, 2000, p. 2), pode ser, de modo plausível e clarificador, concebida como inseparavelmente acompanhada por uma profunda mudança ideológica do capitalismo. O capitalismo neoliberal, assim, pode também ser caracterizado por um conjunto de concepções alteradas. Por exemplo, a *função do Estado de substituir os mercados onde eles falham persistente e sistematicamente* fora uma função de intervenção econômica que o Estado havia assumido e exercido no capitalismo “tardio”, mas é agora amplamente retirada dele, de modo que o Estado, em ampla medida, deixa de ser um poder regulador dos mercados nacionais para tornar-se um poder regulado pelos mercados transnacionais. Essa perda de função sofrida pelo Estado, sem dúvida, é inseparável da emergência dos mercados transnacionais: é inseparável, principalmente, da desnacionalização da produção econômica. Ao mesmo tempo, o fato de que

²⁰³ Adorno e Horkheimer, aliás, já haviam percebido claramente que, no capitalismo “tardio”, a ideologia coexiste com a evidência da dominação social e se torna com ela compatível. Por exemplo, eles escrevem sobre a indústria cultural: “Sob o poder do monopólio, toda cultura de massas é idêntica, e seu esqueleto, a ossatura conceitual fabricada por aquele, começa a se delinear. [...] O cinema e o rádio não precisam mais se apresentar como arte. A verdade de que não passam de um negócio, eles a utilizam como uma ideologia destinada a legitimar o lixo que propositalmente produzem. Eles se definem a si mesmos como indústrias, e as cifras publicadas dos rendimentos de seus diretores gerais suprimem toda dúvida quanto à necessidade social de seus produtos” (ADORNO & HORKHEIMER, 2014, p. 100).

²⁰⁴ Para Horkheimer, a ideologia é essencialmente (não só nesta ou naquela fase do desenvolvimento capitalista) compatível com a relativa nitidez da dominação social; sua função é tornar aparentemente aceitável o que é racionalmente inaceitável. De fato, ele escreve no ensaio “Observações sobre Ciência e Crise” (de 1932): “Todas as formas de comportamento dos seres humanos que escondem a verdadeira natureza da sociedade edificada sobre oposições são ideológicas” (HORKHEIMER, 1968a, p. 5). “A aparência ideológica surge nos membros de uma sociedade necessariamente em decorrência de sua posição na vida econômica; somente quando as circunstâncias progrediram tanto e as oposições de interesses alcançaram uma agudeza tal que até um olho mediano pode penetrar a aparência, costuma-se desenvolver um aparato ideológico próprio com tendências autoconscientes. Quando uma sociedade estabelecida é ameaçada pelas tensões que lhe são imanentes, crescem as energias canalizadas para a conservação da ideologia, e são, afinal, intensificados os meios de apoiá-la violentamente” (p. 6).

o Estado não só perde uma função, mas também é submetido aos mercados transnacionais, indica que a compreensão culturalmente prevalente acerca do Estado se alterou. E se alterou para propiciar uma deslegitimação das intervenções econômicas substituidoras desempenhadas pelo Estado, bem como para propiciar uma legitimação da desregulação e da dominância dos mercados transnacionais sobre os Estados nacionais. Como, porém, os mercados transnacionais não podem, de fato, substituir exitosamente os Estados nacionais onde, outrora, os mercados nacionais se mostraram fracassados, a deslegitimação sofrida pelo Estado e a legitimação lograda pelos mercados transnacionais a esse respeito são ideologicamente constituídas. É por obra, pois, de uma ideologia neoliberal que a antiga função do Estado de preencher as lacunas funcionais dos mercados nacionais é desmantelada; e que, além disso, o antigo setor público da economia, formado de empreendimentos estatais, é submetido a desmantelamentos, especialmente a privatizações, para que os mercados transnacionais possam expandir-se e os investidores privados transnacionalmente atuantes possam dispor de novos âmbitos de ação para o potencial exercício de liberdades econômicas. Essa ideologia é a que enganosamente apregoa a máxima eficiência dos mercados transnacionais e a completa ineficiência do Estado nos âmbitos “essencialmente” pertencentes à liberdade de empreendimento privado.

Por último, no que diz respeito ao terceiro argumento de Habermas em defesa de que o neoliberalismo não seria ideológico, senão que seria plenamente cínico, a saber, o argumento da fragilização social da base normativa do universalismo moral, é necessário anuir a Habermas ao menos em parte. O neoliberalismo, sem dúvida, elevou o cinismo político a um padrão largamente difundido de posicionamento formal oficial, de conduta pública e de atitude tanto confrontante como defensiva nas discussões públicas. Ademais, o neoliberalismo, sem dúvida, consagrou o cinismo político precisamente para corroer o universalismo moral e, mais ainda, as exigências até então institucionalizadas e praticadas (ainda que muito insatisfatoriamente) de justificação racional da dominação política. Quer dizer, o cinismo político consagrado pelo neoliberalismo equivale à entronização institucional dos interesses privados, concebidos como meramente unilaterais e particulares; e concebidos, por conseguinte, como esquivos e imunes às exigências justificatórias de reciprocidade e generalidade, podendo, assim, impor-se mesmo quando se revelam flagrantemente como recíproca e geralmente inaceitáveis, mesmo quando são, de fato, expressivamente rejeitados pelos cidadãos democráticos por eles atingidos. Sem embargo dessa anuência a Habermas, é necessário também explicar consistentemente o triunfo do cinismo político no neoliberalismo: Como o neoliberalismo provoca a aguda deterioração

concreta não apenas da força prática orientadora do princípio de moralidade, mas também das pressuposições formais elementares da discussão pública (tais como o compromisso de dar a outrem razões recíproca e geralmente aceitáveis para as próprias ações e falas e a assunção da falibilidade e da modificabilidade das próprias razões)? Uma parte da explicação cabe à crítica da ideologia. É unicamente a crítica da ideologia que pode elucidar adequadamente a disseminação cultural do cinismo político no neoliberalismo, isto é, como se geraram numa cultura tão reflexiva e tão crítica como a cultura moderna tanto um profundo enfraquecimento do universalismo moral como um recuo duradouro da racionalidade comunicativa sob o neoliberalismo.

É tão somente a crítica da ideologia que pode prover uma elucidação adequada de como a colonização desenfreada e contínua da cultura moderna pelos mercados transnacionais (em particular pela indústria cultural) bloqueia concretamente a estruturação eminentemente reflexiva e crítica dos saberes teóricos, práticos e estéticos. Não ocorre simplesmente uma substituição da linguagem pelo dinheiro, já que a cultura sequer pode reproduzir-se (nenhum produto cultural pode ser concebido e realizado) meramente através de cifras monetárias ou cotações especulativas. O que efetivamente ocorre é um emprego desfigurado e, ao mesmo tempo, desfigurador da linguagem pelo qual se tenta reduzir a linguagem a um meio de influência, de produção de efeitos de poder. O emprego estratégico da linguagem se torna tanto mais bem-sucedido e atraente quanto mais os mercados transnacionais tomam conta da reprodução material da sociedade mundial, melhor dito, quanto mais o substrato material da cultura moderna é ligado aos e até tornado dependente dos mercados transnacionais²⁰⁵: por exemplo, através de empresas transnacionais que impõem aos produtos culturais (tanto aos velhos como aos novos) a forma de mercadorias que podem ser vistas, provadas, escolhidas, consumidas e avaliadas em plataformas digitais. O cinismo político culturalmente difundido pode ser compreendido, portanto, como um processo social de primeira ordem cuja efetivação depende de um processo social de segunda ordem, mais abstrato e mais profundo, a saber, o emprego sistematicamente estratégico da linguagem: a própria linguagem é ideologicamente

²⁰⁵ O próprio Habermas, de certo modo, toca nesse problema: “Ao mesmo tempo, está difundindo-se uma nova atitude mental que é um equivalente do tipo de fatalismo que conhecemos de impérios antigos. O velho fatalismo, religiosamente baseado, das massas iletradas de camponeses penetrou o todo de uma vida padronizada; o novo fatalismo, secular, da atual multidão de escolhedores racionais jovens, radiantes, dinâmicos e bem-educados é só o outro lado de um estilo de vida móbil e altamente individualizado, mas privatista, que apoia uma atitude deferente para com as contingências de forças de mercado fatidicamente cambiantes, das quais dependem os conjuntos de opções” (HABERMAS, 2000, p. 2).

observada como um meio privilegiado da racionalidade estratégica. Como a linguagem não pode ser, de fato, reduzida inteiramente ao uso estratégico, ou seja, como o uso estratégico da linguagem é necessariamente parasitário do uso comunicativo da linguagem, a parasitação sistemática da comunicação linguística por estratégias de sucesso unilateral e particular só pode ser garantida pela observação estável da linguagem como o meio por excelência da articulação e da execução de tais estratégias. Quer dizer, a própria linguagem se torna em objeto de uma compreensão ideológica: trata-se de uma ideologia matricial, a ideologia da manipulação linguística.

Aliás, Horkheimer, de certo modo, percebeu a problemática da ideologização da própria linguagem enquanto tal já no capitalismo “tardio”: “Quanto mais simples a ideologia oficial, mais complicada hoje sua derivação. Esse discernimento significa que o pensamento se torna fora de moda” (HORKHEIMER, 1991, p. 221). No entanto, Horkheimer não dispunha de uma compreensão desenvolvida sobre a dimensão pragmático-formal da linguagem e, assim, descambava na assunção negativista de que a própria linguagem havia se convertido de todo em meio da razão instrumental. A pragmática formal habermasiana permite precisamente ir além de Horkheimer e mostrar que uma conversão irrestrita e completa da linguagem em mero meio estratégico é inviável. O que, na pior das hipóteses, pode ocorrer – e, de fato, ocorre no neoliberalismo – é uma intensa propagação cultural de uma compreensão ideológica da própria linguagem. Essa ideologia, no entanto, pode, como toda ideologia, ser criticada como errônea e manipuladora, já que omite as pressuposições necessárias e universais do uso comunicativo da linguagem²⁰⁶.

5.3 UMA CRÍTICA GRANDIOSA REPLETA DE LIMITAÇÕES?

É, no mínimo, esquisito afirmar, de um lado, que é grandiosa a crítica habermasiana do capitalismo, mas afirmar, de outro, que ela é repleta de uma gama de limitações de tipos diversos. Essa esquisitice, contudo, é meramente aparente: não há qualquer contradição em compreender a crítica habermasiana do capitalismo como grandiosa e limitada, pois o que é nela considerado grandioso é profundamente distinto do que é nela apontado como limitador.

²⁰⁶ A problemática das relações entre ideologia e linguagem será retomada e mais detalhadamente abordada no último capítulo desta tese.

Grandiosas na crítica habermasiana do capitalismo são as partes essenciais da teoria da ação comunicativa, da teoria discursiva da democracia e do direito e da pragmática formal que concernem especificamente: (a) à *ação comunicativa*, ou seja, à ação orientada para o entendimento mútuo, o qual só pode ser alcançado através da aceitação normativamente assegurada ou discursivamente obtida de pretensões de verdade, de correção e/ou de autenticidade; (b) ao *mundo da vida*, o qual representa o pano de fundo da ação comunicativa e, de modo mais geral, o horizonte normativamente estruturado e linguisticamente constituído dos vários âmbitos de ações comunicativas; (c) à *esfera pública política*, quer dizer, à esfera do mundo da vida na qual são formadas deliberativamente a opinião pública e a vontade coletiva, não só através de cidadãos democráticos individualmente atuantes, mas também (e em vasta medida) através de círculos de conversa, clubes de discussão, agremiações informais, associações civis, movimentos espontâneos de protesto, federações de sindicatos, partidos políticos, meios de comunicação de massa e órgãos legiferantes; (d) ao *sistema de direitos fundamentais*, os quais constituem, em democracias constitucionais, a infraestrutura institucional da esfera pública política e, além do mais, a forma jurídica da assegurar política da autonomia privada dos indivíduos socializados e da autonomia pública dos cidadãos democráticos, bem como das precondições sociais, técnicas e ecológicas da existência num espaço público civilizado; (e) à *racionalidade comunicativa*, isto é, à racionalidade alojada na interação social linguisticamente mediada e, de modo mais geral, nos núcleos estruturais do mundo da vida.

Limitadoras na crítica habermasiana do capitalismo são, no entanto, as partes de sua análise empírica, de sua economia política, de sua teoria da sociedade e de sua filosofia que se referem especialmente: (a) à *luta de classes*, ou seja, à conflituosidade socioeconômica básica e decisiva que é estabelecida na sociedade capitalista em decorrência das relações de produção classistas, as quais propiciam a propriedade privada dos meios de produção a uma classe, mas submetem outra classe à expropriação e à inacessibilidade dos meios de produção e dos meios de subsistência, aos mercados de trabalho, à exploração de sua força de trabalho e à dominação econômico-política arbitrariamente exercida pela classe proprietária e acumuladora de capital; (b) à *ação com respeito a fins*, isto é, ao trabalho observado como atos direcionados e processos organizados que realizam modificações no ambiente natural, buscando, em essência, assegurar a reprodução material de grupos sociais; (c) ao *sistema*, quer dizer, ao complexo econômico e administrativo de ações integradas funcionalmente, através do encadeamento não linguístico,

impessoal e objetivado de suas consequências, encadeamento operado pelos *media* dinheiro e poder em âmbitos de ação juridicamente constituídos (mercados e aparelhos burocráticos); (d) à *racionalidade funcionalista*, ou seja, à racionalidade implícita na diferenciação funcional de um sistema especializado na asseguaração da reprodução material de grupos sociais, bem como implícita na manutenção, pelo próprio sistema, das fronteiras que, por um lado, o estremam do mundo da vida, o qual é seu ambiente social, e, por outro lado, o ligam a ele.

Enquanto, pois, o que é grandioso na crítica habermasiana do capitalismo diz respeito basicamente à reprodução simbólica da sociedade, o que é nela limitado tem a ver basicamente com a reprodução material da sociedade. Habermas concebeu haver uma clivagem profunda e irreversível na sociedade moderna, profunda e irreversível porque resultante da evolução social e, pois, atrelada a necessidades societais estruturais e funcionais que não podem deixar de ser satisfeitas sem graves consequências simbólicas e materiais para os grupos sociais: trata-se da clivagem entre o modo necessariamente linguístico e normativo de sua reprodução simbólica, eminentemente reflexiva e crítica, de um lado, e o modo necessariamente deslinguisticado e anormativo de sua reprodução material, extremamente complexa e objetivadora, de outro lado. É a essa clivagem concebida por Habermas que corresponde um claro desbalanceamento entre dois polos de teorização que empregam estratégias teóricas e perspectivas metodológicas que, se não são contraditórias e inconciliáveis, são, no mínimo, bastante diferentes e incompatíveis: uma teorização da reprodução simbólica da sociedade que se baseia precipuamente em Weber, claro, mas também, muito além de Weber, em diversas contribuições semânticas, pragmáticas, fenomenológicas, hermenêuticas e estruturalistas, é desdobrada da perspectiva do participante; ao passo que uma teorização da reprodução material da sociedade quase integralmente baseada no funcionalismo sistêmico, só não integralmente porque, indo um pouquinho além de Parsons, ainda recorre, mas de modo não sistemático, a contribuições provindas da crítica marxiana da economia política clássica, assume a perspectiva do observador. Tal desbalanceamento não só é nítido no próprio Habermas e conscientemente assumido por ele, mas também proporciona a distinção clara entre aportes teóricos de Habermas que permanecem consistentes ainda hoje e desenvolvimentos teóricos de Habermas que não podem mais ser tomados como consistentes. Por isso, aquele desbalanceamento também proporciona que a teoria da ação comunicativa seja suscetível a uma reconstrução teórica que aproveite o que nela se mantém consistente e supere o que nela se mostrou limitado, sem perder sua força heurística, mas também sem prender-se a limitações conceituais e explicativas.

6 UMA PROPOSTA DE RECONSTRUÇÃO: PARA UMA CRÍTICA POLÍTICA DA SOCIEDADE CAPITALISTA

O tipo de universalismo igualitário que expressou a autocompreensão moral e prática do Ocidente desde o final do século XVIII está sob o duplo ataque de liberais pós-modernos e velhos conservadores. Em vez de mais desconstrução crítica, necessitamos de esforços construtivos para os quais a esquerda – se é que sobra algo da esquerda – não está muito bem preparada. Isto não é um apelo por uma teoria política *diretamente* normativa. Estou fazendo um apelo por uma combinação de economia política e teoria política que abra uma perspectiva a partir da qual não só aprendamos como nos adaptar às consequências indesejadas dos processos de globalização, mas também aprendamos como lidar exitosamente com elas (HABERMAS, 2000, p. 3).

A política, e não o capitalismo, é responsável pela orientação do bem comum (HABERMAS, 2012 [2011], p. 109).

Nesta tese, já se tentou mostrar que há, em Habermas, uma crítica do capitalismo que fora elaborada de maneira explícita desde o começo da década de 1960; que ganhara, no início do decênio de 1980, uma conformação geral programaticamente definitiva em *Teoria da Ação Comunicativa*, obra magna que representa o produto acabado daquele processo de elaboração; e que, não obstante o programa teórico já estabelecido, sofreu recentemente, no final dos anos 1990, uma alteração que até pode parecer sutil e de pouco alcance, limitada ao nível da análise empírica, mas que é bastante profunda, carregando implicações últimas que são drásticas para o quadro de conceitos e explicações fundamentais da teoria social que havia sido consolidada precisamente em *Teoria da Ação Comunicativa*. Esse processo de elaboração foi interpretado, nesta tese, como uma crescente “weberianização” do específico marxismo weberiano que é a crítica habermasiana do capitalismo; isto é, foi interpretado como uma progressiva priorização da perspectiva, ou inspiração, weberiana em face da marxiana, pois Habermas paulatinamente colocara em primeiro plano a teorização da racionalidade da ação e da racionalização social e incorporara cada vez mais o paradigma teórico-social do funcionalismo sistêmico, conferindo-lhe, afinal, centralidade na composição da teoria da ação comunicativa.

Nesta tese, também já se tentou mostrar que a crítica habermasiana do capitalismo se desenvolvera em quatro níveis teóricos distintos com diferentes graus de abstração, ou seja, de aprofundamento reflexivo; quatro níveis teóricos, não obstante, entrelaçados e indissociáveis. Trata-se dos níveis da filosofia, da teoria social, da economia política e da análise empírica. Além disso, nesta tese, já se tentou ressaltar e esclarecer os aspectos centrais e mais distintivos da crítica habermasiana do capitalismo. Em primeiro lugar, tal crítica levava a efeito, nítida e motivadamente, um “abandono” duplo: da economia política e da crítica da ideologia. Em todo

caso, ela, de um lado, continuara a empregar recursos conceituais e explicativos providos pela economia política e, de outro lado, procedera a uma crítica da cultura política predominante no capitalismo “tardio” que pode ser tida como uma peculiar crítica da ideologia, ainda que sequer tente esclarecer o que é ideologia no capitalismo “tardio”, uma vez que Habermas sequer adota esse termo para cunhar o que critica. Em segundo lugar, a crítica habermasiana do capitalismo efetuara uma reconstrução do materialismo histórico marxiano que girara o enfoque conceitual e explicativo dos modos de produção para os núcleos institucionais das formações sociais e para a sequência evolutiva de níveis cada vez mais reflexivos e libertadores de aprendizagem social e de justificação da dominação política. Essa reconstrução do materialismo histórico marxiano, além disso, levava à concepção da moderna economia de mercados livres como um subsistema funcionalmente autônomo, mas ancorado normativamente no mundo da vida através do direito positivo e dos papéis sociais de trabalhador e consumidor; um subsistema no qual se aloja, de maneira inerente, uma tendência à crise econômica que se manifesta ciclicamente, mas que, no capitalismo “tardio”, aparentava haver sido duradouramente contida pelas novas intervenções econômicas sistemáticas, mas sempre marginais, do Estado – o que, entretanto, havia levado a dois novos tipos de tendência à crise, um tipo político e um tipo cultural, além de poder originar patologias sociais causadas pela monetarização e pela burocratização do mundo da vida.

Nesta tese, também já se tentou mostrar que a crítica habermasiana do capitalismo é, ao mesmo tempo, grandiosa e limitada. Seus conceitos centrais de ação comunicativa e mundo da vida, de esfera pública política e direitos fundamentais e de racionalidade comunicativa são, ainda hoje, imprescindíveis para uma consistente compreensão crítica do capitalismo como tal e do capitalismo neoliberal atualmente preponderante. Não obstante, a crítica habermasiana do capitalismo também é limitada – ela pode ser pertinentemente exposta a uma série de objeções importantes, não negligenciáveis, em cada um de seus quatro níveis teóricos (análise empírica, economia política, teoria social e filosofia). Todas essas objeções, todavia, atingem, acima de tudo, as partes da teoria da ação comunicativa diretamente relacionadas à reprodução material da sociedade, quer dizer, as partes da teoria da ação comunicativa que recaem na jurisdição da teoria dos sistemas. Assim, as partes da teoria da ação comunicativa diretamente concernentes à reprodução simbólica da sociedade remanescem prevalentemente intatas, ou seja, conservam sua consistência teórica. A reprodução material da sociedade moderna, ou seja, a economia de mercados livres (hoje transnacionais) e a administração pública (hoje não apenas nacional, mas também supranacional), não pode simplesmente quedar teorizada de modo inconsistente ou até

não teorizada de modo algum. Conforme o próprio Habermas, na modernidade, é o subsistema econômico que toma a dianteira na dinâmica de desenvolvimento da sociedade como um todo; além disso, consoante o próprio Habermas, são os mercados transnacionais que urdiram, desde o final do século XX até hoje, uma sociedade mundial integrada apenas de modo sistêmico, ou seja, apenas pelas interdependências materiais monetariamente criadas ou intensificadas pelos mercados livres transnacionais. Considerando, pois, a crucial importância societal da economia (e da administração pública que a secunda e, mais ainda, se entrelaça funcionalmente com ela) na modernidade como tal e na contemporaneidade neoliberal, compreendê-la criticamente por intermédio de uma teorização consistente é preciso.

O que se passa a propor a partir de agora é, então, uma reconstrução da teoria da ação comunicativa que objetive dar conta da reprodução material da sociedade capitalista. O intento dessa reconstrução consiste fundamentalmente em reabilitar a economia política e a crítica da ideologia na teorização crítica da sociedade capitalista a fim de que se torne possível tanto uma elucidação da estruturação e do funcionamento da economia capitalista como uma explicitação da normatividade ínsita à economia capitalista. Além disso, o intento da reconstrução da teoria da ação comunicativa consiste em desenvolver uma crítica normativamente rica da reprodução material da sociedade capitalista, a saber: uma crítica da injustiça, da alienação e da dominação socioeconômicas produzidas por essa sociedade. Nisso, o paradigma comunicativo concebido por Habermas não é senão desenvolvido numa direção diferente da trilhada por Habermas com seu programa de uma teoria da ação comunicativa que atribui à teoria dos sistemas a teorização da reprodução material da sociedade.

6.1 PARA UMA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

Habermas abandona a economia política como contexto teórico central para a crítica do capitalismo porque, para ele, a economia política teria se tornado economicista, isto é, uma ciência voltada unilateralmente para a economia como subsistema da sociedade moderna, pelo que ela pagaria, porém, o alto preço da incapacidade de compreender criticamente a sociedade moderna como um todo. Se, em seus primórdios, a economia política teria mantido a conexão da economia com a sociedade, ela teria seguido, porém, o curso da especialização das ciências e restringido seu enfoque a um único domínio de ação particular, o subsistema econômico. É muito questionável, no entanto, que essa suposição de Habermas – de que a economia política

teria sido, inicialmente, uma ciência da economia que ainda não teria arrancado abstratamente a economia da sociedade – seja acertada. O próprio Marx, já em seus primeiros escritos sobre a economia política clássica, sublinha recorrentemente a estreiteza substancial da constelação conceitual e explicativa dos primeiros próceres da economia política. Por exemplo, ele critica os economistas políticos clássicos em geral por reduzirem a sociedade ao mercado e verem os seres humanos só como indivíduos que, competindo uns contra os outros, trocam no mercado:

A sociedade – do modo como aparece para o economista nacional – é a sociedade burguesa (bürgerliche Gesellschaft), na qual cada indivíduo é um todo de carências e é para o outro, assim como o outro é para ele, apenas na medida em que se tornam reciprocamente meio. O economista nacional – tão bem quanto a política em seus direitos humanos – reduz tudo ao ser humano, isto é, ao indivíduo, do qual retira toda determinidade para fixá-lo como capitalista ou trabalhador (MARX, 2019b, p. 149).

Para Marx, pois, é preciso proceder a uma reconstrução da economia política clássica que, superando as robinsonadas que residem na base de seus conceitos e explicações, apresente a estrutura e o funcionamento socialmente determinados do modo de produção de mercadorias. Habermas, no entanto, considera que a tentativa de reconstrução marxiana teria malogrado, ou seja, mesmo que tenha desvendado o fetichismo da mercadoria através de uma análise crítica, emancipatoriamente orientada, das relações de produção capitalistas, teria se respaldado numa base teórica frágil, a saber, a teoria do valor-trabalho. Como Habermas, todavia, não consegue elaborar nem encontra na economia política disponível um equivalente funcional da teoria do valor-trabalho, ele não vê saída senão deixar de lado a ciência econômico-política. A saída de Habermas, em todo caso, somente pode ser vista como uma estratégia teórica provisória – não só porque, para ele mesmo, toda teorização é falível e revisável, mas também e principalmente porque Habermas continua a empregar, de maneira profusa, mas difusa, um leque de conceitos e explicações provenientes da crítica marxiana da economia política clássica. De outro lado, a saída de Habermas se insere no bojo de um novo paradigma metateórico que é essencialmente contraposto ao de Marx: em lugar do paradigma do trabalho, Habermas adota o paradigma da comunicação, o qual objetiva superar as marcantes limitações da filosofia do sujeito presentes em Marx, bem como seu enfoque preponderantemente econômico (mas não economicista). Na medida em que o paradigma introduzido por Habermas é bem-sucedido, torna-se concebível e necessária uma teoria social crítica que, assim como a teoria da ação comunicativa, leve a sério o paradigma da comunicação, mas que, diferentemente da teoria da ação comunicativa, realize uma elucidação propriamente econômico-política da reprodução material da sociedade.

Os traços gerais de uma nova economia política não dependente da versão marxiana da teoria do valor-trabalho e não atrelada ao paradigma do trabalho nem à filosofia do sujeito, ou seja, os traços gerais de uma nova economia política baseada num equivalente funcional da teoria do valor-trabalho elaborada por Marx e vinculada ao paradigma comunicativo elaborado por Habermas, não podem ser delineados senão a partir de uma reconstrução da própria crítica habermasiana dos capitalismos “tardio” e neoliberal, bem como a partir de uma reconstrução da crítica marxiana do capitalismo liberal e concorrencial. É possível que outras contribuições teóricas também tenham de ser reconstruídas, mas, certamente, as de Habermas e Marx são as principais. É que, sem dúvida, são de Habermas e Marx os principais programas já elaborados de materialismo histórico.

Aqui, trata-se unicamente de explicitar esse difícil projeto teórico através do esboço de uma proposta de reconstrução da crítica habermasiana do capitalismo, proposta intentada, portanto, como uma modesta contribuição inicial para uma nova economia política. Aqui, portanto, reconstruir a crítica habermasiana do capitalismo corresponde, mais precisamente, a delinear uma nova compreensão global de economia política que, além de e precisamente por levar em conta a estruturação e o funcionamento próprios da economia capitalista, tome a sério o intrínseco e crucial componente propriamente político, tanto nacional como transnacional, dessa economia (ainda que tal componente político seja ideologicamente despolitizado) e, portanto, tome a sério o entranhamento dela na sociedade como um todo. É que a economia capitalista não pode ser totalmente deslindada da política capitalista, tanto burocrática como democrática, nacional e transnacional; quer dizer, ela não pode ser abstratamente colocada ao lado (e, em todo o caso, fora) da política, muito menos é apolítica: as relações de produção capitalistas não podem ser reduzidas a relações puramente econômicas, mas são também, de modo essencial, relações sociopolíticas. Qualquer separação total entre economia e política é meramente ideológica e não se encontra no Marx maduro²⁰⁷, tampouco em Habermas – dado que Habermas recorrentemente ressaltou o “entrelaçamento funcional” entre os subsistemas econômico e político.

²⁰⁷ A respeito disso, é recomendável, por exemplo, a tentativa de Michael Löwy de introduzir um modo de ler toda a obra marxiana, inclusive seus escritos econômicos, de uma perspectiva política. Essa leitura política de Marx vai do perfil explicitamente político de sua juventude hegeliana-de-esquerda até os posicionamentos teóricos e práticos de sua maturidade sobre a Associação Internacional dos Trabalhadores, o Estado e a comuna russa. Entre esses dois termos, há o tratamento do tema eminentemente político da revolução proletária; e há a análise das revoluções de 1848. Ver a Primeira Parte de *Ler Marx* (RENAULT, DUMÉNIL & LÖWY, 2011, p. 12-102).

Uma reconstrução da economia política no interior do paradigma comunicativo de Habermas se faz necessária porque sua teoria da ação comunicativa concebe uma conexão forte entre economia e política, mas, ao mesmo tempo, não permite que os aspectos políticos centrais da própria economia sejam adequadamente esclarecidos, pois, em última análise, considera a economia e a política como dois subsistemas essencialmente diferenciados um do outro. Nas palavras do próprio Habermas (1982b [1981b], p. 256), “a economia capitalista não pode mais, como o Estado tradicional, ser entendida como ordem institucional – o que é institucionalizado é o *medium* da troca, mas o subsistema diferenciado através desse *medium* representa, de todo, um fragmento de socialidade normativamente esvaziada”. Bastante problemático, pois, nessa concepção habermasiana da conexão entre economia e política é a elucidação das relações de produção capitalistas. Tais relações de produção não se limitam, de modo algum, à constituição do dinheiro em *medium* de controle econômico. Elas abrangem muito mais que isso, pois dizem respeito a um complexo crescentemente volumoso e intrincado de múltiplas formas de relações sociais: civis, de trabalho, de consumo, de renda e de organização empresarial; entre os poderes políticos públicos e os poderes econômicos privados; entre produção econômica e reprodução social; e entre sociedade humana e natureza não humana.

No próprio Habermas, em todo caso, encontra-se uma rica compreensão das relações entre poderes políticos públicos e poderes econômicos privados. Em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, Habermas apresenta a estruturação triádica do capitalismo “tardio” como consistindo de três sistemas e suas correlações: (a) um *sistema econômico* composto de um setor competitivo, um setor oligopolista e um setor público; (b) um *sistema administrativo* cuja dupla função é corrigir e substituir o mecanismo de mercado, ou seja, ele se encarrega tanto de um planejamento global do ciclo econômico, sem tocar na propriedade privada dos meios de produção, como de melhorar as condições de valorização do capital; e (c) um *sistema legitimador* cuja função é preencher a demanda de legitimação do Estado, demanda que se intensifica na medida em que o Estado passa a intervir, de modos corretivos e substitutivos, num processo de produção intrinsecamente disfuncional²⁰⁸. O sistema econômico é a economia

²⁰⁸ Esse mesmo “modelo das características estruturais mais importantes do capitalismo organizado” (HABERMAS, 1973, p. 50) já fora delineado e proposto por Habermas em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*. A esse respeito, o Capítulo 1 da Parte II da referida obra. É digno de nota que Thomas McCarthy (1985a) defende que o referido modelo não só permanece em *Teoria do Ação Comunicativa* (p. 36-37), mas também é indispensável para clarificar o que Habermas, nessa última obra, entende por “sistema político” (p. 34). Assim, para McCarthy (e esta interpretação é também adotada nestas páginas), há uma ligação essencial, indissolúvel, da obra de 1981 com a de 1973.

capitalista num patamar avançado de seu processo de acumulação, patamar caracterizado pela concentração empresarial e pelo intervencionismo estatal em favor da reprodução sustentável do capital. O sistema administrativo é a burocracia estatal, a qual complementa funcionalmente o mecanismo de mercado, adiando suas crises intrínsecas, dando azo a dois tipos novos de crise (cultural e político), bem como “aliviando” seus efeitos colaterais socialmente nefandos por meio de compensações monetárias. E o sistema legitimador é a democracia formal, a qual “cuida para que as decisões administrativas possam ser tomadas de maneira relativamente independente dos fins e motivos concretos dos cidadãos” – cuida para que permaneça obscura e intacta “a contradição entre a produção socializada de maneira administrativa e uma forma, tanto agora quanto antes, privada de apropriação dos valores produzidos” (HABERMAS, 2016d, [1976] p. 432).

Dessa forma, Habermas compreende que o capitalismo “tardio” não apenas é carente de legitimação, mas também encontra na burocracia estatal e na democracia formal dois de seus três componentes estruturantes. Ou seja, Habermas compreende que o capitalismo “tardio” é politicamente constituído, pois, de um lado, é só através da burocracia estatal que os déficits de regulação e as consequências socialmente destrutivas da economia capitalista podem ser (não suprimidos, mas provisoriamente) amenizados. E, de outro lado, é só através de uma democracia geradora de lealdade de massa, mas fechada à participação dos cidadãos e amortecedora do conflito de classes (conflito que é fundamental e permanente) – é só através da democracia formal que o capitalismo “tardio” chega a estabelecer-se de modo estável e promissor para o capital. Ocorre, no entanto, que essa estruturação política do capitalismo “tardio” deve desaparecer como política: “Em meio a uma sociedade em si política, os cidadãos desfrutam do *status* de cidadãos passivos com direito à conservação da aclamação. A decisão sobre os investimentos em termos de autonomia privada encontra seu complemento no privatismo da cidadania da população”. De outro modo, a crise sistêmica deixaria de ser observada e tratada de modo objetivador e fetichista e se desmascararia como um problema coletivo politicamente discutível e resolúvel – como uma dominação sistêmica que pode e deve ser desinstitucionalizada e abolida: “As estruturas do capitalismo tardio podem ser compreendidas como um tipo de formação reativa. Para a defesa contra a crise sistêmica, as sociedades do capitalismo tardio direcionam todas as forças sociointegrativas para o lugar do conflito mais plausível em termos estruturais [a saber, o conflito de classes] a fim de mantê-lo latente da maneira mais eficaz possível” (HABERMAS, 2016d [1976], p. 432-433).

Essa análise habermasiana da estruturação do capitalismo tardio, embora seja feita a partir do prisma da teoria da sociedade, não prescinde da economia política, senão que depende imprescindivelmente dela. Foi lançando mão do prisma da economia política que o Habermas de 1976 pôde chegar a detectar e compreender os novos tipos de crise, extraeconômicos (mas não desconectados do tipo econômico de crise), que o capitalismo “tardio” carrega. E isso por três razões:

(a) É a partir de um olhar econômico-político que Habermas pode diferenciar um novo patamar do processo de acumulação capitalista, ou seja, um novo regime de acumulação, e, assim, pode apontar uma transformação estrutural, em particular, da economia capitalista e, em geral, da sociedade capitalista como um todo. Os próprios conceitos de *acumulação* e *regime de acumulação* – que são os conceitos fundamentais dos quais Habermas lança mão para começar a diagnosticar uma mudança capital na economia e na sociedade – são conceitos econômico-políticos;

(b) Também é de um ponto de vista característico da economia política que se lhe torna possível apontar e analisar as novas e indispensáveis funções econômicas que a burocracia estatal passa a assumir e exercer quando se instala o novo regime de acumulação, que é o estatalmente administrado. Com efeito, é a economia política que possibilita a Habermas perceber, em primeiro lugar, a crise econômica latente; em segundo lugar, a dilatação da duração da crise econômica e a consequente distensão de sua intensidade (mas não a diminuição de sua gravidade) como efeitos engendrados por medidas de política macroeconômica estatalmente concebidas e implementadas; em terceiro lugar, o desdobramento da crise econômica numa potencial crise política, de legitimação, a qual é uma crise não só de causas econômicas e, ao mesmo tempo, políticas, mas também por razões econômicas e, ao mesmo tempo, políticas (para que se produza uma crise de legitimação, é necessário que as causas econômicas e políticas subjacentes sejam tematizadas e compreendidas pelos cidadãos, bem como é necessário que os cidadãos levantem e compartilhem razões econômicas e políticas contra aquelas causas e, portanto, contra a formação social prevalente, a qual se torna, então, motivadamente inaceitável para eles mesmos);

(c) E é igualmente de uma perspectiva da economia política que Habermas consegue dar-se conta da necessidade intrínseca que o novo regime de acumulação, permanentemente acossado por um velho tipo de crise e por novos tipos de crise, tem de apoio massivo e passivo dos cidadãos. Trata-se da funcionalização econômica da democracia: a democracia é reduzida

a uma forma compatível com e benéfica para um processo de acumulação que, sendo economicamente insustentável e socialmente danoso, necessita de escoras e compensações políticas; e que, não obstante politicamente mantido, não se livra de sua crise interna nem de seus efeitos colaterais exteriorizados e, por isso, ainda corre o risco de tornar-se inaceitável para os cidadãos. É para evitar que tal inaceitabilidade se forme e se estabeleça conscientemente que a manutenção política do processo de acumulação necessita que a nova configuração que ele – o processo de acumulação – adquira (monopolista) e suas novas exigências políticas (intervencionismo estatal em favor tanto da economia capitalista como da sociedade capitalista como um todo) não sejam questionados, mas aceitos – e só podem ser aceitos de maneira ideológica, sem que cada cidadão individualmente e todos os cidadãos conjuntamente reflitam e discutam, de modo racional, sobre o que estão a aceitar.

A dimensão econômico-política dessa ampla compreensão habermasiana das relações sociais entre economia e política no capitalismo “tardio”, inobstante, não foi sistematicamente desenvolvida por Habermas. Ela, porém, precisa ser sistematicamente desenvolvida a fim de que a dimensão política de tais relações sociais (dimensão realçada por Habermas) possa, ela mesma, ser consistentemente desenvolvida. Isso se torna ainda mais fortemente necessário no que diz respeito ao capitalismo neoliberal, no qual, de acordo com Habermas, uma sociedade mundial se estabeleceu com base somente nos mercados transnacionais, sem uma integração social propriamente dita, sem, portanto, um ordenamento político-jurídico que se pudesse considerar como o arcabouço institucional de uma solidariedade social mundial. A sociedade mundial neoliberal é, assim, uma sociedade fundamentalmente baseada numa economia de mercado cujas relações de produção foram largamente desnacionalizadas; uma sociedade cuja elucidação teórico-crítica é, então, fundamentalmente dependente de uma nova economia política que seja capaz de, em seu próprio quadro conceitual e explicativo, dar conta da constituição transnacional do regime de acumulação financeirizada de capital, bem como da constituição transnacional de uma governança política (seria possível dizer: subpolítica, já que altamente despolitizada) que não é estatal nem intergovernamental, não é burocrática nem democrática, senão que é empresarial e tecnocrática.

Além disso, as relações sociais entre a economia capitalista (centrada na produção econômica) e a reprodução social, bem como as relações sociais entre a economia capitalista (centrada na sociedade humana) e a natureza não humana, precisam ser postas em relevo e sistematicamente investigadas. Nisso, a dimensão econômico-política desses dois complexos

de relações sociais precisa ser desenvolvida. Aliás, o próprio quadro conceitual e explicativo de uma nova economia política que seja capaz de dar conta dos conjuntos de relações sociais da economia capitalista com seus entornos reprodutivo-social e natural precisa ser moldado e preenchido de modo não economicista, ou seja, precisa não ser centrado unilateralmente na economia capitalista. Isso se torna tanto mais premente quanto, de um lado, Marx e Habermas negligenciam, em larga medida, as relações sociais entre a economia capitalista e a esfera do trabalho de reprodução social; e quanto, de outro lado, ambos os expoentes do materialismo histórico não abordam adequadamente as relações sociais entre a economia capitalista e o ambiente natural, uma vez que não tomam em devida conta a plena significância social da natureza não humana como uma condição de possibilidade da economia capitalista que é capitalistamente denegada e desestabilizada. A teoria do valor-trabalho e a teoria da sociedade como mundo da vida e sistema não conceituaram nem explicaram adequadamente a esfera do trabalho de reprodução social nem a natureza não humana consideradas em suas relações sociais com a sociedade capitalista como um todo. Essas suas fraquezas precisam, portanto, ser compreendidas e superadas.

6.2 PARA UMA CRÍTICA DA IDEOLOGIA

Na Teoria Crítica contemporânea, já foram realizadas várias tentativas de reabilitação da crítica da ideologia. Axel Honneth efetuou uma rigorosa distinção entre reconhecimento emancipatório e reconhecimento ideológico, a fim de elucidar um importante aspecto comum do racismo, do sexismo e da homofobia: a atribuição sistemática de características falsamente positivas a grupos sociais para edulcorar e facilitar a perpetuação de relações estabelecidas de dominação social²⁰⁹. Rainer Forst, por sua vez, elaborou uma concepção teórico-discursiva de ideologia: ideologia como travamento de narrativas e relações de justificação que não poderiam sustentar-se de modo recíproco e geral²¹⁰. Já Rahel Jaeggi apresentou um conceito de ideologia afinado com sua concepção de crítica imanente, concepção que ela contrasta fortemente com a crítica reconstrutiva (modelo de crítica compartilhado por Honneth e Forst), por ela vista como meramente interna, não orientada para a subversão da ordem social estabelecida; trata-se, além disso, de um conceito de ideologia destinado à crítica do capitalismo contemporâneo, com seus

²⁰⁹ Ver, sobretudo, Honneth (2007), mas também Honneth (2004).

²¹⁰ Ver, sobretudo, Forst (2011), mas também Forst (2015).

ideais simultaneamente verdadeiros e falsos de autonomia e criatividade²¹¹. Até Nancy Fraser, a qual se recusa a adotar a noção de ideologia, passou a adotar uma noção familiar, a noção de hegemonia, retomando-a de Antonio Gramsci e dando a ela uma nova roupagem conceitual: ela trata a hegemonia como um complexo de difundidas suposições sobre a capacidade de agir, os poderes públicos, a ordem social vigente, a justiça e a história – como um senso comum que é o indispensável sustentáculo cultural-político do capitalismo²¹². Habermas, contudo, continua a rejeitar a noção de ideologia como o anteparo da reificação: Habermas continua a sustentar que a reificação, mesmo no capitalismo neoliberal, é direta e visível, de maneira que seu caráter distorcivo e injustificável e seu efeito de bloqueio sistemático da efetuação da autoconsciência, da autodeterminação e da autorrealização se revelam aberta e cotidianamente.

Em que pese essa rejeição expressa, inequívoca e contínua da crítica da ideologia por Habermas, é possível reler a crítica habermasiana do capitalismo “tardio” de uma maneira compatível com a crítica da ideologia, mesmo que o próprio Habermas tenha defendido a tese de que a crítica da ideologia já não seria adequada ao capitalismo “tardio”. Além disso, a crítica da ideologia é adequada ao presente momento histórico, no qual ainda vigora um neoliberalismo moribundo, acometido de múltiplas crises severas, mas que ainda respira com a ajuda de políticas públicas econômicas impostas nacional e transnacionalmente²¹³. A seguir, será, pois, sustentada a tese da persistência da ideologia ao longo de todo o desenvolvimento histórico do capitalismo. Em última análise, faz-se necessário, então, elaborar uma abordagem da ideologia no interior do paradigma comunicativo.

O próprio Habermas, em sua crítica do capitalismo, deixa entrever a qualidade que a ideologia tem de componente simbólico historicamente persistente do capitalismo, presente em cada uma das fases do desenvolvimento capitalista sob formas específicas: deixa entrever que, duradouramente conectada à reprodução material da sociedade capitalista, está uma reprodução simbólica *ideológica* dessa sociedade, de modo que a ideologia *tout court* se conserva temporalmente, mas adquire uma configuração peculiar em cada um dos regimes capitalistas

²¹¹ Ver, sobretudo, Jaeggi (2008), mas também Jaeggi (2017a).

²¹² Ver, sobretudo, Fraser (2018a), mas também Fraser & Jaeggi (2020).

²¹³ Wolfgang Streeck (2018 [2013], Conclusão) esmiúça o impasse histórico em que nos encontramos desde 2008, impasse que consiste, do estrito ponto de vista econômico, mas também de um ponto de vista social abrangente, em que, apesar da ruína do projeto econômico-político neoliberal e da destruição do capitalismo democrático estabelecido após a Segunda Guerra Mundial, há uma insistência política oficial, nacional e transnacional ao mesmo tempo, em manter a orientação neoliberal, mesmo em detrimento da justiça social e da democracia e, inclusive, em detrimento da natureza – e, sobretudo, apesar da impossibilidade de cumprir as promessas da utopia neoliberal.

de acumulação econômica e dominação política. Noutras palavras: nas análises críticas que Habermas mesmo faz do capitalismo liberal e concorrencial, do capitalismo “tardio” (estatalmente administrado) e do capitalismo neoliberal, a ideologia aparece e é analisada e criticada, ainda que de modo incipiente e jamais sob a rubrica “crítica da ideologia” (com a exceção do capitalismo liberal e concorrencial, sob o qual, como Habermas admite expressamente, a ideologia impera).

Para Habermas, efetivamente, o capitalismo liberal e concorrencial se caracteriza simbolicamente pela ideologia exposta e criticada por Marx: a ideologia das trocas “voluntárias” e “justas” de mercadorias “disponíveis” que proprietários “iguais” empreendem no “livre” mercado, mecanismo econômico regido por “leis próprias, puramente econômicas”, e que é o mais capaz de conduzir ao bem-estar “geral” através da maximização “racional” da utilidade “individual” e que, além disso, requer um Estado “não intervencionista” que se limite a assegurar as pré-condições jurídicas e administrativas do “*laissez-faire*”. Habermas assume, quase sem tirar nem pôr, a crítica que Marx, do ponto de vista da classe economicamente expropriada e explorada e politicamente dominada, a classe trabalhadora, faz da economia política clássica e da economia capitalista. Aquela ciência, elaborada nos limites do ponto de vista da classe burguesa, investigava esta economia sem esclarecer e omitindo: (a) o caráter involuntário e injusto da troca da força de trabalho dos trabalhadores pelo salário pago pelos capitalistas; (b) o caráter reificador da mercadorização da força de trabalho dos trabalhadores e, portanto, dos próprios trabalhadores; (c) a desigualdade econômica básica entre aqueles que só possuem sua força de trabalho, só podem oferecer no mercado sua força de trabalho e, além disso, estão forçados a fazê-lo para poderem adquirir os meios de subsistência, de um lado, e aqueles que são proprietários dos meios de produção e se apropriam dos produtos do trabalho assalariado, podendo empregar caprichosamente a força de trabalho alheia e dispor livremente dos produtos do trabalho social, de outro lado; (d) a conexão fundamental de um mercado capitalistamente expandido com um modo de produção que impõe à riqueza socialmente produzida a forma mercadoria, o fetiche da mercadoria, o objetivo classista da ilimitada acumulação privada de capital e o imperativo anônimo da autovalorização do valor; (e) a irracionalidade de um modo de produção que, por um lado, libera enormes forças de produção que poderiam servir à erradicação da miséria e, mais ainda, à produção e à distribuição consensuais e justas de uma prosperidade global que emancipasse a humanidade inteira do estado de carência, mas, por outro lado, submete as forças de produção a relações de produção

que perpetuam a miséria, mantêm a classe trabalhadora sob a coerção da dependência de empregos incertos e salários exíguos e concentram a riqueza socialmente produzida nas mãos de poucos; (f) um Estado que atua sistematicamente como impositor supremo da apropriação privada dos meios de produção, como repressor das revoltas populares, como empreendedor da colonização, como protetor e subsidiário da economia nacional contra a concorrência estrangeira, como garante dos contratos firmados, como único fiador da moeda circulante, como regulador dos abusos mais escandalosos na exploração dos trabalhadores, como controlador do exército de desempregados²¹⁴.

O que Habermas, ao que tudo indica (isto é, à falta de qualquer outra reserva explícita ou discernível feita por ele), não assume dessa crítica marxiana da ideologia do capitalismo liberal e concorrencial se circunscreve aos componentes dessa crítica que têm uma dependência essencial da teoria do valor-trabalho do Marx maduro e, portanto, não podem ser desassociados dessa teoria. É que Habermas passa a rejeitar a teoria do valor-trabalho consolidada por Marx n’*O Capital* a partir de *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*: a partir dessa obra de 1973, Habermas desiste de sua própria tentativa de reformular e atualizar a teoria do valor-trabalho para dar conta da fase fordista-keynesiana da economia capitalista. Assim, seria até conjecturável que a crítica da ideologia que Habermas assume de Marx corresponderia, *grosso modo*, àquela que Marx realiza nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, já que, nesses escritos de juventude, Marx ainda não havia elaborado minimamente sua teoria do valor-trabalho. Mas mesmo essa conjectura seria bastante inadequada porque a crítica da ideologia que se encontra nos manuscritos de Paris, em grande parte, depende essencialmente de outra base teórica que Habermas também rejeita explicitamente: uma base teórica composta de conceitos filosóficos hegelianos-de-esquerda atrelados à filosofia do sujeito, ou da consciência. O mais adequado, então, é supor que a crítica da ideologia do capitalismo liberal e concorrencial que Habermas assume de Marx é um apanhado de noções e hipóteses de inspiração marxiana e que Habermas, no entanto, desconecta dos substratos teóricos empregados por Marx, considerados filosófica

²¹⁴ Além de admitir a crítica da ideologia elaborada por Marx, a qual diz respeito, acima de tudo, à economia capitalista, Habermas esboça, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, uma crítica da ideologia complementar à de Marx, isto é, referida particularmente à política capitalista, quer dizer, à democracia burguesa: “A ambas as categorias [as mulheres, de um lado, e os trabalhadores, os camponeses e os homens economicamente dependentes, de outro], foi negado participar de maneira ativa, com igualdade de direitos, na formação política da opinião e da vontade. Assim, sob as condições de uma sociedade de classes, a democracia burguesa contradiz, desde o início, as premissas essenciais de sua autocompreensão. Essa dialética ainda pode ser apreendida com os conceitos da crítica marxista da ideologia e da dominação” (HABERMAS, 2014b [1962], p. 45).

e/ou cientificamente insustentáveis por Habermas. Por isso, não é suficientemente claro se (e, se sim, sob que aspectos e em que medida) Habermas considera: (a) a mercadorização da força de trabalho como reificadora; (b) a apropriação privada dos meios de produção como injusta; (c) a expansão capitalista do mercado, elevado a mecanismo regulador primordial e soberano da produção e da distribuição econômicas, mesmo que secundariamente amparado pelo Estado e por instituições políticas transnacionais e externamente domesticado pela democracia, como insubsistente (cravejada de tendências de crise), repressiva (alienatória) e arbitrária (classista).

A concordância parcial de Habermas com Marx em que o capitalismo liberal e concorrencial seria simbolicamente marcado pela ideologia mostra-se, pois, reticente. Precisamente porque a concordância é só parcial – pois Habermas não subscreve a teoria econômico-política do valor-trabalho do Marx maduro nem a teoria jovem-hegeliana do trabalho alienado do jovem Marx –, a concordância gera para Habermas o ônus argumentativo de desenvolver uma base teórica nova para a crítica da ideologia capitalista clássica. Se a base teórica da crítica da ideologia do primeiro regime capitalista de acumulação e dominação não consiste no valor-trabalho nem no trabalho alienado, em que consistiria, então, tal base teórica para Habermas? A resposta a essa questão é dúplice: Habermas elabora tal resposta tanto no contexto mais abrangente da teoria social como no contexto mais específico da teoria política.

Em primeiro lugar, desde muito cedo, desde *Teoria e Práxis*, Habermas (em forte sintonia, aliás, com os escritos políticos do jovem Marx) considera ideológico o jusnaturalismo iluminista burguês²¹⁵: ideológico porque essa doutrina filosófica idealista e individualista, rompendo com o pensamento social revolucionário, desempenha a função simbólica de legitimação (primariamente teórica) da nascente ordem socioeconômica capitalista. Em segundo lugar, desde *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, Habermas adota definitivamente a tese de que a ideologia só seria possível num estágio incipiente e transitório da modernidade sobre o qual se estendesse uma penumbra religiosa, por assim dizer. Esse lusco-fusco espiritual da modernidade se caracterizaria por um grau pouco avançado do processo histórico de secularização, de modo que as estruturas simbólicas da sociedade ainda se encontrariam, em considerável parte, sob a tutela da tradição, assim como as estruturas interacionais da consciência, sob o signo do pensamento convencional. Assim, esse período da

²¹⁵ Essa tese é reiterada por Habermas em sua mais recente obra, *Outra História da Filosofia*: “com a secularização do poder estatal, entretanto, a tarefa da legitimação da dominação é atribuída à filosofia: ela assume, nas democracias liberais, a fundamentação das normas constitucionais no direito natural racional – e, assim, assume uma função vital para a integração política, ainda que suscetível de ideologia” (HABERMAS, 2019a, p. 73).

emergência de uma sociedade pós-tradicional, no qual a tradição, entretanto, ainda não se desalojou inteiramente das estruturas simbólicas da sociedade, período também da emergência de uma consciência pós-convencional, no qual o pensamento convencional, entretanto, ainda não arredou pé das estruturas interacionais da consciência – tal período da modernidade se caracterizaria também por um nível de justificação da dominação política suscetível a justificações ideológicas. Justificações ideológicas seriam justificações da dominação política que conseguiriam, apelando a resquícios de uma ordem tradicional e de uma visão de mundo religiosa ou metafísica, *ocultar* o caráter unilateral e arbitrário da dominação política classista e, além disso, *representar* a dominação política classista como legítima. Em última análise, reconectando a teorização política com a teorização social da ideologia, é possível dizer que, para Habermas, o jusnaturalismo iluminista burguês foi a doutrina ideológica que ocultava o caráter classista da ordem socioeconômica do capitalismo clássico e que a representava como legítima – e o fazia através de uma concepção tradicional e metafísica de um direito não positivo, mas válido; um direito suprapositivo, do qual dependeria a validade do direito positivo; um direito não criado democraticamente, mas racionalmente encontrado nalguma ordem objetiva ou nalguma instância subjetiva; um direito universal, vinculante para todas as ordens jurídicas contextuais. Além disso, o jusnaturalismo iluminista era burguês, isto é, estabelecia como direito natural conteúdos burgueses (tais como a propriedade privada e a família patriarcal), além de dar aos conteúdos históricos da dominação da classe burguesa uma forma jurídica adequada à burguesia como classe dominante, a saber, uma forma individualista e não material (fechada à questão social).

Ainda que Habermas circunscreva a ideologia a esse período histórico de uma modernidade ainda não inteiramente secularizada em suas estruturas sociais e de consciência²¹⁶, a crítica da ideologia subsiste como um subtexto subjacente ao capítulo mais destacado da

²¹⁶ Habermas chega a detectar rastros frescos da ideologia ainda no século XX, precisamente nas décadas de 1920 e 1930. Em sua crítica a Martin Heidegger, ele aponta alguns motivos ideológicos que teriam penetrado profundamente *Ser e Tempo*: “Naturalmente, espelha-se nessa obra central um espírito do tempo ao qual o autor estava preso. [...] A ideologia que estava inscrita no *hidden curriculum* alemão do Ensino Médio impregnou gerações inteiras – tanto de esquerda como de direita. A autocompreensão elitista dos acadêmicos pertence a essa ideologia, assim como o fetichismo do espírito, a idolatria da língua materna, o desprezo a tudo que é social, a falta de uma perspectiva sociológica, já consolidada na França e nos Estados Unidos há muito tempo, a polarização entre ciências humanas e ciências naturais etc. Todos esses motivos se encontram, sem reflexão, em Heidegger. [...] Mas é com razão que [Otto] Pöggeler data a irrupção desses motivos ideológicos na autocompreensão de Heidegger como filósofo e, inclusive, em suas ideias filosóficas essenciais no ano de 1929”. A ideologia apontada aqui por Habermas é, então, “a ideologia dos mandarins alemães” (HABERMAS, 2015b [1991], p. 93-94). Já em sua *Outra História da Filosofia*, Habermas imputa a Heidegger, de passagem, uma “ideologia fascista” (HABERMAS, 2019a, p. 59).

crítica habermasiana do capitalismo “tardio”, a saber: a crítica que Habermas faz do modo de legitimação democrática contém, em última análise, uma incipiente e peculiar crítica da ideologia – mesmo que o próprio Habermas denegue a crítica da ideologia.

Habermas, desde sua primeira grande obra, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, continuamente elaborou uma forte crítica da democracia do capitalismo “tardio”. Segundo ele, ela é uma democracia meramente formal que se traduz (a) numa sólida e crescente dominação burocrática em nome de um capitalismo de compromisso entre a classe burguesa e a classe trabalhadora, de maneira que as lutas políticas entre as classes econômicas socialmente antagônicas se arrefecem sensivelmente; (b) numa esfera pública apassivada e manipulada por meios de comunicação de massa, bem como por partidos políticos eleitoreiros e burocratizados; e (c) numa esfera privada apática e conformada ao privatismo familiar, ao consumismo, ao carreirismo e ao entretenimento. Mediante essa democracia meramente formal, muito distante de uma dominação política discursivamente construída que se baseasse na autodeterminação pública e na autorrealização privada dos cidadãos, o predomínio político adquirido pela burocracia consegue angariar uma legitimação que se limita a uma lealdade de massa conveniente, despolitizada e privatista. Esse modo de legitimação democrática, portanto, passa ao largo da formação racional da opinião pública e da vontade coletiva e, assim, queda aquém do nível moderno de justificação da dominação política. Que, pois, essa crítica da democracia do capitalismo “tardio” tem a ver com a crítica da ideologia?

De acordo com o próprio Habermas, a ideologia só é possível na sociedade moderna se e quando ainda subsistir um desnível entre o tradicional e o pós-tradicional nas estruturas simbólicas de tal sociedade, bem como um desnível entre o convencional e o pós-convencional nas estruturas interacionais da consciência moderna – só é possível se e quando as estruturas do mundo da vida moderno ainda forem, em parte, tradicionais, e as visões de mundo religiosas e metafísicas ainda estruturarem, em parte, a consciência mesmo na modernidade, época que se caracteriza, porém, pela irreversível desintegração das visões de mundo como amálgamas indiferenciados e totalizantes. Habermas, além disso, defende que o único desenvolvimento histórico capaz de satisfazer essa dupla condição, tornando possível a ideologia, seria o estágio pouco avançado do processo histórico de secularização, estágio que teria durado da Reforma Protestante até o término do longo século XIX. Esse estágio teria, pois, coincidido com o regime mercantilista e com o capitalismo liberal e concorrencial. Assim, Habermas coincide, *grosso modo*, com Weber em que, enquanto o capitalismo, num primeiro momento, teria se vestido de

um *ethos* religioso, ele, num segundo momento, teria se despojado da alma que tomara de empréstimo a seitas protestantes e, então, teria adquirido uma conformação definitivamente fria. Não obstante, a crítica de Habermas ao modo de legitimação democrática do capitalismo “tardio” termina por mostrar que, em lugar de uma legitimação verdadeiramente democrática, o que prepondera no capitalismo “tardio” é uma legitimação pseudodemocrática, ou melhor, uma legitimação que se gera através da distorção sistemática de normas e instituições democráticas estabelecidas²¹⁷. Essa legitimação falsamente democrática, ou melhor, essa legitimação democrática deturpada até o ponto da desfiguração substancial e da inversão da autonomia pública dos cidadãos democráticos em soberania do capital, é incompatível com o nível de justificação da dominação política estruturalmente alcançado na modernidade: um nível de justificação que requer que a dominação política seja justificada não só perante e para os cidadãos, mas pelos cidadãos como participantes de deliberações racionais realizadas numa esfera pública vibrante, capaz de ressoar e processar as questões levantadas numa esfera privada sensível. Se, pois, é incompatível com o nível de justificação da dominação política pelo qual se caracteriza estruturalmente a modernidade, como se tornou possível o modo de legitimação imprópriamente democrático do capitalismo “tardio”?

A democracia do capitalismo “tardio” só se tornou possível porque: (a) o tradicional ainda se encontra, em parte, arraigado especialmente naquele núcleo estrutural do mundo da vida moderno que, denominado por Habermas de “sociedade”, corresponde às instituições básicas da integração social, quer dizer, do ordenamento político-jurídico, e tem a função de reproduzir a solidariedade; (b) especialmente naquela raiz estrutural da consciência moderna que, chamada por Habermas de “racionalidade comunicativa”, reside no uso comunicativo da linguagem, o pensar pós-convencional ainda não se radicou tão profundamente que tornasse improvável uma postura política indiferente, displicente e até aclamatória e, além disso, uma atitude existencial contemplativa, passiva e até ativamente aquiescente.

²¹⁷ Ao nutrir a ilusória “expectativa de poder realizar formas emancipadas de vida através de meios administrativos”, a social-democracia se põe a “empreender a pacificação social mediante intervenções estatais”. Consequentemente, “os próprios partidos são mais ou menos absorvidos pelo aparelho estatal em expansão. Com a estatização dos partidos, no entanto, a formação democrática da vontade é transferida para um sistema político que se programa amplamente a si próprio”. A conclusão última que Habermas tira, então, desse processo de burocratização da própria democracia é a seguinte: “A democracia de massas de feição ocidental é marcada por traços de processo de legitimação dirigido. Assim, a social-democracia paga um duplo preço por seus êxitos. Renuncia à democracia radical e aprende a viver com as consequências normativas indesejáveis do crescimento capitalista – bem como com os riscos do mercado de trabalho, riscos que, específicos do sistema, podem ser social e politicamente ‘amortecidos’, mas não afastados” (HABERMAS, 1991d [1990], p. 53).

Assim, em primeiro lugar, a democracia do capitalismo “tardio” emerge e se instaura num mundo da vida cuja *cultura* ainda é, em parte, tradicional especialmente no que tange ao ponto de vista moral, que, no senso comum prevalente, ainda não obteve suficiente autonomia de e tampouco mínima ascendência sobre um *ethos* capitalista que é subjetivista e egocêntrico, possessivo e acumulativo, baseado no autointeresse e na tendência objetiva à coisificação: sob o influxo dessa eticidade filisteia, por assim dizer, a reflexão normativa descentrada e inclusiva, igualitária e universalista, orientada para a primazia do justo sobre o bom e o conveniente, fica prejudicada em larga medida. Como as condições materiais e simbólicas gerais da ordem social estabelecida pressionam à elevação da autopreservação a objetivo supremo, à competição pela sobrevivência, à indiferença metódica para com os outros concorrentes, à atomização de todos; como, assim, as condições dominantes são contrárias à efetiva adoção do ponto de vista moral e tornam bastante onerosa e até arriscada a condução moral do viver; a eticidade capitalista se faz muito atrativa ou, ao menos, pragmaticamente imperiosa²¹⁸. Ademais, o mundo da vida no qual aparece e se instala a democracia do capitalismo “tardio” também se caracteriza por uma *personalidade* que ainda é, em parte, tradicional porque as identidades individuais e coletivas ainda são fortemente substanciadas e talhadas por uma coerção capitalista complexa, anônima e quase ubíqua²¹⁹ que constrange, quase inescapavelmente, a vasta maioria dos indivíduos e dos grupos sociais à adoção (resignada ou frustrada) de papéis sociais pré-estabelecidos; à aceitação (acrítica ou impotente) de normas sociais vigentes; e à interiorização (não reflexiva ou rendida) de necessidades pré-definidas, padronizadas. Principalmente, o mundo da vida no qual surge e se impõe a democracia do capitalismo “tardio” é um mundo da vida no qual a *sociedade* ainda é, em parte, tradicional porque as relações de produção capitalistas são politicamente intocáveis e juridicamente inamovíveis, tomando até a forma constitucional de princípios generalíssimos,

²¹⁸ Sobre a precarização das disposições morais especificamente na era da precarização do trabalho, ver Ferrarese (2017).

²¹⁹ Tal coerção vai desde a destituição dos meios de produção e de subsistência, a absolutização do mercado e a concorrência generalizada; passa pela estigmatização/criminalização dos “rebeldes” e dos “marginais”, dos “preguiçosos” e dos “desocupados”, dos pobres e dos miseráveis, bem como dos assistidos pelo “Estado-providência” e pela “caridade” privada; passa também pelo disciplinamento produtivo da sexualidade; passa, ainda, pela centralização dos meios de criação/fruição cultural, bem como dos meios de comunicação; e chega até a desvalorização/subjugação das mulheres e a subjetivação/dominação racista. Horkheimer sintetiza esse complexo de pressões sociais e seu efeito danoso sobre a personalidade nestas palavras: “O poder social é, hoje, mais do que nunca, mediado pelo poder sobre as coisas. Quanto mais intensa for a preocupação do indivíduo com o poder sobre as coisas, mais as coisas o dominarão, mais lhe faltarão quaisquer traços genuinamente individuais, e mais sua mente será transformada num autômato da razão formalizada” (HORKHEIMER, 2015, p. 145). Sobre o declínio da personalidade sob o capitalismo, ver o capítulo IV da citada obra de Horkheimer.

direitos fundamentais e cláusulas pétreas, além de balizarem ramos inteiros dos ordenamentos jurídicos (tais como os direitos civil, empresarial, bancário, do trabalho e do consumidor). Em tal *sociedade*, a propriedade privada dos meios de produção é praticamente indiscutível; ainda quando se defende a “função social da propriedade”, não se aventa qualquer questionamento à mercadorização da terra, do trabalho, do dinheiro e do saber, nem mesmo o lucro como objetivo prático máximo de toda a atividade econômica é seriamente posto em dúvida. E, ainda que, na última década, tenham se deflagrado protestos massivos contra os efeitos distributivos injustos do capitalismo neoliberal, o capitalismo enquanto tal, em sua estrutura de propriedade privada e em sua dinâmica concorrencial, não é confrontado²²⁰. O próprio Habermas, aliás, não omite a peculiar qualidade tradicionalista que a *sociedade* apresenta sob o capitalismo:

O sistema político permanece dependente de imperativos de um sistema econômico que institucionalizou a distribuição desigual da propriedade dos meios de produção e, portanto, do poder e da riqueza. Contudo, por mais que o sistema econômico capitalista também tenha evoluído e se modificado no quadro de uma democracia desenvolvida com base na concorrência, ele não se modificou tanto assim num fato fundamental: ainda hoje, as prioridades sociais da ação estatal se formam de maneira naturalizada, não se expressando em interesses universalizáveis de toda a população (HABERMAS, 2016d [1976], p. 158-159).

Em segundo lugar, a *racionalidade instrumental* e a *racionalidade estratégica* são, na modernidade capitalista, amplamente isoladas da racionalidade comunicativa, à proporção que são crescentemente separadas do uso comunicativo da linguagem para serem sistematicamente ligadas ao dinheiro e ao poder burocrático nos âmbitos de ação, cada vez mais numerosos, que são integrados precipuamente por trocas mercantis e mecanismos administrativos. Não se trata simplesmente de uma diferenciação funcional abstrata, normativamente neutra e inocente, das racionalidades instrumental e estratégica, as quais somente se desprenderiam da racionalidade comunicativa para estabelecer-se como raízes estruturais autônomas da consciência moderna, mas ainda discursivamente reflexivas, pois, em última análise, permaneceriam abertas à forma reflexiva da comunicação linguística, o discurso. Trata-se, em vez disso, de um isolamento que torna as racionalidades instrumental e estratégica concretamente fechadas, em ampla medida e numa perspectiva duradoura, à reflexão mediada pelo discurso. Os efeitos desse isolamento de racionalidades teleológicas infensas ao discurso são normativamente nefandos e ameaçadores: os limites em que podem operar as racionalidades teleológicas passam a ser determinados não

²²⁰ Sobre a qualidade geral que os protestos massivos da última década têm de pleitearem não a superação histórica do capitalismo, mas só correções legais do capitalismo que resgatem a prosperidade arruinada de décadas anteriores e a partilhem de modo mais “generoso” e mais “seguro”, ver Azmanova (2020a).

mais discursivamente, mas pelas próprias racionalidades teleológicas e, por conseguinte, de um modo autorreferencial e cegamente acrítico. Assim, torna-se uma questão abandonada aos fins casuais e aos critérios de eficiência cada vez mais impiedosamente formulados e preconizados se as racionalidades instrumental e estratégica se tornaram desmesuradas ou se apresentam um desenvolvimento adequado. Em última análise, a própria racionalidade comunicativa é, sob a condição de uma consciência moderna dominada por racionalidades teleológicas abandonadas a si próprias, posta na defensiva e até tornada impotente. A própria *racionalidade comunicativa* é, sob tal condição da consciência moderna, impedida de desenvolver-se plenamente, de modo que os saberes culturais, as instituições político-jurídicas e as identidades pessoais e coletivas, bem como as relações de produção, os limites dos mercados, as funções do Estado burocrático e os critérios de sua atuação, não são tão filtrados discursivamente quanto poderiam ser caso a consciência moderna fosse adequadamente desenvolvida. O potencial de autodesenvolvimento da racionalidade comunicativa permanece, no entanto, consideravelmente barrado.

Se os elementos diagnósticos esboçados acima valem para o capitalismo “tardio”, eles valerão tanto mais para o capitalismo neoliberal. É que, no capitalismo neoliberal, o hiato entre a institucionalidade político-jurídica estabelecida e a democracia tornou-se muito mais largo e profundo que no capitalismo “tardio”. Além disso, no capitalismo neoliberal, o isolamento que concretamente mantém as racionalidades instrumental e estratégica imunes ao discurso, de um lado, e o subdesenvolvimento da racionalidade comunicativa, de outro, se exasperaram. Surge uma sociedade mundial que, de acordo com Habermas, é integrada unicamente pelos mercados transnacionais, ao passo que a democracia permanece acuada nacionalmente. Nessa sociedade mundial não democrática e dificilmente democratizável, não só as racionalidades teleológicas são inauditamente liberadas para avançar sobre todos os domínios de ação comunicativamente estruturados, mas também a racionalidade comunicativa é continuamente cercada – assaltada pelas constantes torrentes da indústria cultural digital e pelos avanços da computadorização do cotidiano; pressionada pelos sucessivos ajustes estruturais do Estado e da sociedade como um todo em nome da manutenção da responsabilidade fiscal e da confiança financeira; ferida pelos ataques poderosamente renovados do etnonacionalismo, do colonialismo e das hierarquizações de raça e de gênero sobre as identidades coletivas e individuais. Assim, também o capitalismo neoliberal é caracterizado por desníveis consideráveis entre o que é modernamente possível e o que é modernamente dado: nesses desníveis, grassam as ideologias neoliberais.

Tomando, pois, em consideração que as ideologias persistem durante toda a história do capitalismo, torna-se necessário reformular adequadamente o conceito de ideologia, o que, no presente estágio de desenvolvimento filosófico e científico do materialismo histórico, não poderia deixar de ser feito sob o paradigma comunicativo habermasiano. Para isso, podem ser empregados dois conceitos provenientes da teoria da ação comunicativa (apesar de essa teoria recusar expressamente a crítica da ideologia): os conceitos de comunicação sistematicamente distorcida²²¹ e de distúrbio da reprodução simbólica do mundo da vida. Com base nesses dois conceitos mais fundamentais, torna-se possível reconstruir o conceito de ideologia como uma justificação da dominação estrutural-política vigorante na modernidade capitalista que: (a) se protege contra a discussão política racional; (b) exerce um efeito petrificador e sacralizador sobre valores, normas e instituições políticas centrais que substanciam, modelam, organizam e arraigam as relações sociais básicas da ordem social; (c) depende de um processo permanente de distorção sistemática não só da esfera pública política e da cultura política, mas também da esfera privada e das identidades pessoais e coletivas; (d) decorre, em última análise, da reificação capitalista.

6.3 PARA UMA TEORIA POLÍTICA CRÍTICA DO CAPITALISMO

Em conexão interna com uma nova economia política e uma nova crítica da ideologia, torna-se necessária uma teoria política que proceda a uma tripla crítica do capitalismo: a uma crítica da injustiça socioeconômica, a uma crítica da alienação socioeconômica e a uma crítica da dominação socioeconômica. Essas três críticas parciais do capitalismo não podem ser senão elaboradas conjuntamente, pois elas se pressupõem mutuamente, e nenhuma delas poderia ser desenvolvida adequadamente na ausência das demais. Fenômenos de injustiça socioeconômica pressupõem um desajustamento das instituições e das práticas socioeconômicas com os atores sociais que nelas participam e as propulsionam, de maneira que, com tal desajuste, aquelas se convertem em obstáculos objetivados à autonomia e à liberdade destes, tornando-se alienadas deles e neles suscitando fenômenos de autoalienação de si mesmos. Além disso, fenômenos de injustiça socioeconômica pressupõem que as instituições e as práticas socioeconômicas não se

²²¹ “É boa a suposição de que a maioria dos discursos [...] implica, de fato, estruturas de poder que são não só ocultas, mas sistematicamente latentes, isto é, estruturalmente escondidas de seus participantes” (HABERMAS, 1996c [1989], p. 478).

estruturam nem funcionam democraticamente, mas de modos não recíprocos nem gerais, e sim unilaterais e particularistas, ou seja, de modos arbitrários. Por sua vez, fenômenos de alienação socioeconômica pressupõem que as instituições e as práticas socioeconômicas acarretam tanto injustiças como dominação, de maneira que os atores sociais só podem manter sua participação nelas e suas contribuições para a reprodução delas ao preço de condições alienatórias, pelas quais, por um lado, eles entranham em si mesmos uma compreensão da economia como um domínio independente, inelutável e irresistível da vida social e, por outro lado, tomam os papéis sociais que exercem na economia, as regras sociais que seguem na economia e as expectativas sociais que nutrem na economia como um fragmento estranho de suas próprias identidades individuais e coletivas. Já fenômenos de dominação socioeconômica pressupõem que já existem ou podem ser criadas instituições e práticas socioeconômicas que se estruturam e funcionam de maneira a impor sujeição e, assim, possibilitar e facilitar a realização de finalidades arbitrárias, ou seja, pressupõem instituições e práticas socioeconômicas injustas e, por conseguinte, provocadoras de alienação.

Essa teoria política crítica do capitalismo será proposta de modo resumido a seguir.

6.3.1 Para uma crítica da injustiça socioeconômica

Nas práticas econômicas assentadas e nas instituições econômicas estabelecidas, por mais que elas aparentem instaurar-se e reproduzir-se como banalidades neutras, mecanismos independentes e opacidades fatais, por mais que cheguem a funcionar, em parte, como mera facticidade anônima, a sensibilidade crítica dos atores sociais a elas não se dissipou de todo. Cotidianamente, eles não cessaram de sentir-se explorados; tratados desigualmente; excluídos de graves tomadas de decisão que afetam, duradoura e profundamente, sua subsistência e sua autorrealização; e até logrados e coagidos por interesses arbitrários e arranjos unilaterais. Eles também poderiam sentir-se, ao contrário, devidamente recompensados; tratados como iguais que pudessem, de fato, usufruir direitos e oportunidades iguais e uma repartição equânime da riqueza socialmente produzida; incluídos e considerados na conformação política de escolhas, regras, diretrizes e finalidades que exercem os mais significativos e penetrantes impactos econômicos sobre seu viver; e até reconciliados com os interesses prevalentes e os arranjos vigentes. Por isso, os atores sociais tampouco cessaram de individualmente reivindicar justiça em conflitos econômicos, nem de lutar coletivamente contra injustiças econômicas, nem de

nortear-se pelo ponto de vista moral em meio às práticas econômicas e dentro das instituições econômicas.

A moralidade econômica, portanto, não se extinguiu, mas permeia a vida econômica, ainda que seja cada vez mais difícil dar-lhe uma força estruturante para a economia, a qual se configura como um âmbito ambivalente da sociedade: de um lado, ela é cotidianamente repleta de sentimentos, reivindicações e lutas morais; de outro, ela é consideravelmente impermeável, em seu núcleo relacional e em sua constituição funcional básica, a transformações moralmente orientadas. De ambos os lados, não obstante, a relação da economia com a moralidade é interna (e é por isso que faz sentido conceber uma “moralidade econômica”). Cotidianamente, práticas e instituições econômicas são internamente confrontadas com expectativas normativas de não exploração, igualdade, inclusão e não repressão: em última análise, pela autonomia moral dos atores sociais. Já as relações socioeconômicas básicas e os mecanismos funcionais primordiais da economia, porque indissociáveis das práticas e instituições econômicas cotidianas, também podem ser internamente confrontados do ponto de vista moral: a mercadorização do trabalho e a lei da oferta e da demanda, por exemplo, podem ser percebidas criticamente por uma jovem negra à busca de emprego ou por um sindicato de trabalhadores como amplamente prejudiciais a todos os destituídos dos meios de produção e, ao contrário, como amplamente favoráveis aos proprietários privados dos meios de produção, isto é, podem ser avaliadas como exploratórias, classistas, excludentes e repressivas, já que forçam toda a classe trabalhadora a submeter-se à classe capitalista para, em troca de sua força de trabalho, ganhar salários não somente baixos, mas também incessantemente pressionados a mais baixar pela oferta cada vez mais abundante de mão de obra e em nome da lucratividade dos investimentos dos capitalistas, de maneira que a submissão econômica dos trabalhadores aos capitalistas tende a reforçar-se continuamente, e os meios de produção tendem a concentrar-se crescentemente nas mãos de poucos, o que, por seu turno, incrementa a coação econômica sobre os trabalhadores. Porém, essa rejeição moral da mercadorização do trabalho e da lei da oferta e da demanda, por ser mais abrangente e mais profunda que uma rejeição do desemprego e da pequenez dos salários, pode até originar efeitos econômicos cotidianos, mas não efeitos econômicos estruturais: pode fazer que o sindicato de trabalhadores se decida a lutar obstinadamente pela superação da economia capitalista e que a jovem negra às voltas com o desemprego se filie a um sindicato anticapitalista; mas não pode provocar qualquer mudança interna nem na orientação dos capitalistas para a elevação de seus lucros e o rebaixamento dos salários dos trabalhadores, nem no imperativo de autovalorização

do capital. As relações capitalistas de produção e o mercado capitalista configuram-se de modo tal que a crítica moral os confronta internamente, mas não pode modificá-los internamente: a economia capitalista é funcionalmente blindada contra a moralidade econômica cotidiana. Há uma despotencialização estrutural da moralidade econômica no capitalismo. Não obstante, há, ao mesmo tempo, uma reprodução sistemática da moralidade econômica dentro das práticas e instituições econômicas estabelecidas²²².

Há, então, dois níveis diferentes e interligados de relações internas da economia com a moralidade. No nível mais imediato e cotidiano, a moralidade econômica é ricamente efetiva nas experiências moralmente sensíveis que os atores sociais mantêm no interior de práticas e instituições econômicas. Já no nível mais mediado tanto institucional como funcionalmente, a moralidade econômica, malgrado permaneça de maneira latente, é sistematicamente impedida de desdobrar-se, de tornar-se relevante e influente e de surtir efeitos – e isso ocorre porque as relações capitalistas de produção e o mercado capitalista são, político-juridicamente, tornados totalmente privatizados, isto é, são assegurados como um núcleo relacional e uma constituição funcional básica publicamente intangíveis, insuscetíveis de profundas interferências políticas juridicamente mediadas. O fato, porém, de que as relações capitalistas de produção e o mercado capitalista sejam cravados constitucionalmente através de direitos fundamentais a “liberdades econômicas”, sejam entranhados e continuamente desenvolvidos no direito privado, bem como sejam altamente ameaçadores para a autodeterminação coletiva dos cidadãos democráticos²²³, se limita a um aspecto fático das democracias constitucionais contemporâneas – e não implica, de modo algum, que as relações capitalistas de produção e o mercado capitalista sejam vazios

²²² Para uma defesa geral da importância central da moralidade tanto na microeconomia como na macroeconomia, ver Hirschman (1981). Para ele, “o volume de boa vontade e moralidade requerido para o funcionamento do mercado não é nada pequeno!”. Além disso, “para vencer os grandes problemas atuais da macroeconomia, precisaríamos gerar e difundir boa vontade entre os vários grupos sociais!” (p. 28-29). No entanto, a assunção do ponto de vista moral em conexão com o ponto de vista analítico-empírico é bastante difícil para os economistas: “Quem foi treinado como cientista tem de lutar muito consigo mesmo antes de admitir que considerações morais, de solidariedade humana, podem efetivamente interferir nas forças hieráticas e impessoais da oferta e da demanda”. Essa “incapacidade adquirida mediante treino” é entranhada: “ela é tão forte que, muitas vezes, não confessamos a nós mesmos a fonte moral de nossas descobertas ou do próprio processo de pensamento científico”. A consequência disso não é que os economistas se tornam observadores impassíveis de fatos e processos meramente dados, objetivos; em vez disso, “vários de nós são moralistas *inconscientes* em seu trabalho” (p. 30). Um exemplo de tentativa de levar a efeito uma conexão do ponto de vista moral com a análise empírica na ciência econômica pode ser encontrado em Hirschman (1986).

²²³ De acordo com Habermas, a sociedade capitalista é profundamente marcada pela constante ameaça sistêmica contra a democracia: “Desde o começo da modernidade, mercado e política têm de ser balanceados continuamente, de modo que a rede de relações solidárias entre os membros de uma comunidade política não se despedace. Uma tensão entre capitalismo e democracia permanece sempre, visto que mercado e política se baseiam em princípios opostos” (HABERMAS, 2012 [2011], p. 116).

de normatividade moral. Ao contrário, as relações capitalistas de produção formam um núcleo relacional da economia que é essencialmente injusto, pois atribui ao arbítrio privado o controle pleno sobre os meios de produção, os quais são fundamentalmente sociais e geram efeitos que são eminentemente públicos. No tocante ao mercado capitalista, dado que ele é irrestritamente estendido para virtualmente todos os âmbitos da vida social e da existência material, sujeitando virtualmente tudo à mercadorização, ele se mostra como um mecanismo funcional projetado, estabelecido e expandido de modo tão cego, tão arbitrário e tão destrutivo que provoca, profusa e sistematicamente, fenômenos de injustiça socioeconômica²²⁴.

Em ambos os níveis, a economia capitalista é, portanto, moralmente criticável como causa sistemática de injustiças socioeconômicas. Aliás, esse aspecto moralmente incorreto da economia capitalista é tão socialmente saliente e grave, que uma nova economia política cujos critérios normativos sejam claros teria de considerar seriamente, na formulação de seu próprio quadro conceitual e explicativo, a causação sistemática de injustiças socioeconômicas. Já John Rawls, a propósito, defendera que “os princípios de justiça podem fazer parte de uma doutrina da economia política”, quer dizer, eles também dizem respeito a questões da estruturação e do funcionamento dos contextos econômicos da sociedade, questões que, aliás, são decisivas para a equidade da cooperação social. Assim, os princípios de justiça constituem “padrões por meio dos quais [é possível] analisar os arranjos e as políticas econômicas e suas instituições básicas”. Enquanto padrões de justiça propriamente econômica, os princípios de justiça devem, portanto, ser levados a sério pela economia política: “A doutrina da economia política deve conter uma interpretação do bem público que se baseie numa concepção de justiça”. Em todo o caso, essa aplicação dos princípios de justiça à economia já é feita por doutrinas econômico-políticas de base utilitarista: “A tradição utilitarista tem salientado essa aplicação”. Caberia, então, também ao liberalismo político investigar tal aplicação, a fim de fazer valer a prioridade do justo sobre o bom, isto é, a autonomia política dos cidadãos de uma democracia constitucional, autonomia que é tão importante, que a “questão da escolha entre uma economia de propriedade privada e o socialismo fica em aberto” (RAWLS, 2016, p. 321-322).

²²⁴ Nesse sentido, o próprio Habermas escreve com relação à crise financeira mundial de 2008-2009: “O que mais me inquieta é a injustiça social gritante que consiste no fato de os custos socializados do malogro do sistema atingirem, da maneira mais dura, os grupos sociais vulneráveis. Agora, a massa dos que já não constam, de todo modo, dos ganhadores da globalização é, mais uma vez, cobrada pelas consequências, sentidas na economia real, de um distúrbio funcional previsível do sistema financeiro. E isso não como com os proprietários de ações, em valores monetários, mas na moeda dura de sua existência cotidiana. Também em escala global, esse destino castigador aflige os países economicamente mais fracos” (HABERMAS, 2012 [2011], p. 109).

6.3.2 Para uma crítica da alienação socioeconômica

O conceito de alienação foi retomado fortemente na Teoria Crítica contemporânea. Rahel Jaeggi, principalmente, procedeu a uma tentativa de atualizar esse conceito, formulando uma concepção de alienação que não é essencialista nem substantiva, mas processual e formal: alienação como bloqueio social sistemático do processo ininterrupto de apropriação individual das relações que os indivíduos mantêm com seu mundo e consigo mesmos; a não apropriação torna “estranhas” as relações nas quais os indivíduos se encontram, desde sempre, entrançados com seu mundo e consigo mesmos²²⁵. Já Rainer Forst procedeu a uma tentativa de, no enfoque kantiano de uma teoria discursiva da moralidade e da política, compreender a alienação como heteronomia²²⁶. Portanto, ao passo que Jaeggi assume uma concepção ética de alienação, Forst assume uma concepção moral e política; enquanto Jaeggi põe em relevo os fenômenos de falta de autorrealização, Forst frisa os fenômenos de falta de autodeterminação. Ambos os aspectos da alienação podem, em todo o caso, ser reconciliados através da concepção habermasiana de alienação. Segundo Habermas, a alienação é uma patologia social que consiste na perturbação da permanente construção das identidades pessoais e coletivas por impedimentos institucionais político-jurídicos. Essa perturbação não ocorre fortuitamente, mas por causa da monetarização e da burocratização de instituições políticas e normas jurídicas, as quais, sendo monetarizadas e burocratizadas, se tornam incompatíveis com a realização comunicativamente livre, ou seja, linguisticamente fluidificada, das identidades dos indivíduos e dos grupos sociais.

Essa concepção teórico-social de alienação proposta por Habermas, contudo, tem um escopo substantivo rigorosamente delimitado: ela somente diz respeito aos contextos de ação da reprodução simbólica da sociedade, isto é, aos contextos de ação cujo horizonte societal é o mundo da vida. Ela não concerne, assim, aos contextos de ação encarregados da reprodução material da sociedade, isto é, aos contextos de ação situados sob o teto societal do sistema. Em razão dessa rigorosa delimitação de escopo substantivo, é preciso proceder a uma reconstrução da concepção habermasiana de alienação que a torne mais alargada, isto é, abrangente não só dos contextos de ação do mundo da vida, mas também dos contextos das ações econômicas e das ações político-burocráticas. Isso requer, portanto, o pleno abandono da teoria dos sistemas,

²²⁵ Ver Jaeggi (2014) e Jaeggi (2015). Para uma crítica do projeto de crítica do capitalismo esboçado por Jaeggi como centrado no critério normativo ético de alienação – e no critério funcionalista de crise (JAEGGI, 2017a) –, ver Sousa Filho (2017).

²²⁶ Ver, sobretudo, Forst (2017b), mas também Forst (2007).

tendo em conta que, em contextos de ação sistemicamente integrados, não faria sentido criticar a falta de autorrealização e a falta de autodeterminação, já que tais contextos de ação já seriam, por definição, essencialmente despojados de toda normatividade que lhes fosse imanente. Para reconstruir, no sentido proposto acima, a concepção habermasiana de alienação, seria preciso, assim, reconstruir toda a teoria habermasiana da sociedade. Sem que tal enorme projeto possa ser minimamente levado a efeito aqui, é possível, porém, reforçar que é necessário abrir espaço conceitual e perspectiva teórica para fenômenos de alienação socioeconômica.

Nos domínios de ação relacionados diretamente à reprodução material da sociedade, subsiste, latente e ineliminável, uma normatividade imanente que se arraiga nos valores de uso socialmente produzidos e nas metas coletivas socialmente estabelecidas. Tanto nos valores de uso da economia como nas metas coletivas da administração pública, está em questão, no nível mais básico, o preenchimento estável, sustentado e abundante das necessidades dos indivíduos e grupos sociais. Se os mecanismos e os métodos econômicos e administrativos pelos quais tal preenchimento deve ser executado se acham subordinados a critérios funcionais (estabilidade, sustentabilidade e proficuidade), o material com o qual eles lidam e em vista dos quais eles são projetados, aplicados, aperfeiçoados ou abandonados (a saber, os próprios valores de uso e as próprias metas coletivas) não se encontram sujeitos a pontos de vista simplesmente funcionais. Valores de uso e metas coletivas, em lugar disso, são objetos necessariamente dependentes de pontos de vista normativos. Socialmente constituídos para satisfazer necessidades individuais e coletivas, os valores de uso e as metas coletivas se encontram indissolúvelmente ligados aos processos normativos e discursivos mediante os quais (e só mediante os quais) as necessidades são definidas e interpretadas. Considerando que a definição e a interpretação das necessidades são orientadas pelo ideal normativo de autorrealização individual e coletiva, os valores de uso e as metas coletivas são, em última análise, indissociáveis de tal ideal normativo.

A dissociação dos valores de uso e das metas coletivas da autorrealização individual e coletiva somente poderia ocorrer como uma distorção sistemática dos processos normativos e discursivos de definição e interpretação das necessidades. Mas nem mesmo isso seria bastante: seria necessário ainda que as autocompreensões individuais e coletivas da autorrealização, elas mesmas, fossem desfiguradas sistematicamente. Sob essa dupla condição societal, eclodiriam, então (somente então), fenômenos de alienação socioeconômica. Para que isso ocorra, porém, é necessário que a estruturação institucional básica da sociedade se encontre moldada de forma essencialmente não democrática e bastante impermeável a sua democratização, impedindo que

as relações de produção e as relações de administração sejam alteradas emancipatoriamente e impedindo que as forças de produção e as capacidades de organização sejam desenvolvidas e implementadas de maneiras nem cegas, nem arbitrárias, nem destrutivas. Para Marx, bem como para Horkheimer, Adorno e Marcuse²²⁷, a sociedade capitalista representa uma sociedade cuja estruturação institucional básica é geradora de alienação socioeconômica.

6.3.3 Para uma crítica da dominação socioeconômica

O que, fundamentalmente, é problemático na sociedade capitalista é, conforme Marx, as relações de produção capitalistas, bem como a dinâmica concorrencial da produção de lucro e, ainda, os efeitos distributivos injustos que são as desigualdades crescentemente desmedidas de renda e de riqueza. As relações de produção capitalistas, entretanto, são o núcleo relacional cuja institucionalização enraizada e permanente constitui um pré-requisito societal basilar da dinâmica concorrencial da produção de lucro e das desigualdades socioeconômicas: a troca, o mercado, a concorrência e a acumulação privada ilimitada de capital só conseguiram tornar-se o que, de fato, se tornaram na sociedade capitalista, a saber, a configuração fundamental de sua reprodução material, porque a apropriação privada dos meios de produção e a mercadorização do trabalho foram e continuam a ser bem-sucedidas, contando com uma quase incomensurável asseguuração político-jurídica. Segundo Marx, todavia, as relações de produção capitalistas são essencialmente injustas e alienatórias: de um lado, elas relegam ao arbítrio privado as decisões mais importantes sobre a produção social da riqueza e, desse modo, sistematicamente excluem, sujeitam e abandonam à expropriação, à miséria e à exploração todos os destituídos dos meios de produção e dos meios de subsistência; já de outro lado, as relações de produção capitalistas acarretam a submissão virtual de todo trabalho produtivo à forma mercadoria e ao mercado de

²²⁷ Horkheimer e Adorno escrevem: “A antirrazão do capitalismo totalitário, cuja técnica de satisfazer necessidades, em sua forma objetualizada, determinada pela dominação, torna impossível a satisfação de necessidades e impele ao extermínio dos seres humanos – essa antirrazão está desenvolvida de maneira prototípica no herói que se furta ao sacrifício sacrificando-se. A história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia. Quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende” (ADORNO & HORKHEIMER, 2014, p. 54). Já Marcuse observa: “As necessidades e as satisfações materiais prevalentes são moldadas – e controladas – pelas exigências da exploração. O socialismo deve aumentar a quantidade de bens e serviços a fim de abolir toda pobreza, mas, ao mesmo tempo, a produção socialista deve mudar a qualidade da existência – mudar as próprias necessidades e satisfações. As faculdades morais, psicológicas, estéticas e intelectuais, as quais hoje, se é que se desenvolvem hoje, são relegadas a um âmbito da cultura separado e acima da existência material, tornar-se-iam, então, fatores na própria produção material” (MARCUSE, 1972a, p. 3).

trabalho, de modo a que todo trabalho produtivo possa encontrar-se disponível à exploração e propício à extração de mais-valor, o que demanda que todo trabalho produtivo se sujeite a um ponto de vista alienatório que abstrai sistematicamente de toda e qualquer condição, qualidade, experiência e expectativa dos desempenhos concretos de trabalho que não se provem cruciais, decisivas, para a exploração e a extração de mais-valor.

A injustiça e a alienação socioeconômicas sistematicamente causadas pelas relações de produção capitalistas são, por sua vez, sistematicamente mantidas porque essas relações de produção geram uma dominação socioeconômica sistemática que possibilita e zela para que as mesmas relações de produção se perpetuem. Tal dominação socioeconômica tem dois aspectos básicos: ela é uma ampla e diversificada dominação política da classe capitalista, exercida pela classe capitalista sobre todos os despojados do controle social sobre os meios de produção; e ela é uma predominância societal do modo de produção enquanto tal sobre o desenvolvimento histórico da sociedade como um todo. Não obstante não se confundam um com o outro, ambos os aspectos da dominação socioeconômica capitalista não apenas se entrelaçam estreitamente, mas também se reforçam mutuamente. A dependência econômica que todos os destituídos dos meios de produção têm da classe que os detém privadamente não poderia ser mais profunda: a sobrevivência e o autodesenvolvimento dos indivíduos e grupos sociais que integram a classe economicamente dependente só são garantidos na sociedade capitalista na medida em que eles se submetem duradouramente às relações de produção que, em primeiro lugar, criam as classes e tornam uma economicamente dependente da outra. Assim, a dependência econômica dos sem meios de produção e sem meios de subsistência é tão seriamente profunda que ajuda a perenizar sua própria dependência econômica e, por conseguinte, o modo de produção enquanto tal. Já o próprio modo de produção é tão repleto de pré-requisitos, exigências e consequências sociais que, uma vez estabelecido, sua superação somente poderia ser concebida e realizada como uma completa transformação societal que, por sua vez, só poderia ocorrer como um processo longo, complexo, falível, experimental e constantemente revisável de modo democrático. No entanto, dado que isso exigiria uma profunda democratização da sociedade como um todo, inclusive do modo de produção capitalista, a dominação estabelecida da classe capitalista torna esse projeto revolucionário concretamente improvável enquanto a classe dos economicamente dependentes for mantida relativamente bem integrada à sociedade capitalista. O entranhamento institucional do modo de produção de mercadorias na sociedade capitalista facilita, portanto, a dominação de classe.

A imbricação entre ambos os níveis de dominação socioeconômica capitalista ocorre, ao longo da história do capitalismo, de modo tão denso e tão resistente que Habermas assumiu uma teoria dos sistemas para tratar da reprodução material da sociedade moderna. Além disso, Habermas chegou a compreender Marx como tendo assumido a perspectiva teórico-sistêmica. É necessário, pois, reconstruir a teoria habermasiana do sistema, a fim de explicitar como uma dominação política de classe e uma predominância societal do modo de produção se conjugam para tornar os âmbitos de ação encarregados da reprodução material da sociedade moderna em domínios do desenvolvimento cego dos mercados e dos aparelhos burocráticos.

7 CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, cabe brevemente frisar a perspectiva teórica fundamentalmente reconstrutiva a partir da qual esta tese foi concebida e elaborada. Aqui, pois, serão sublinhadas as linhas de compreensão crítica da crítica habermasiana do capitalismo seguidas nesta tese; e, sobretudo, as tarefas programáticas que esta tese suscita, mas não pode senão delinear.

A orientação geral de investigação filosófica que ininterruptamente norteou esta tese pode ser explicitada através de uma frase do próprio Habermas: “Aprendemos com decepções, na medida em que, com a faculdade do juízo abduativo, processamos surpresas e examinamos o conhecimento que se tornou problemático” (HABERMAS, 1996d, p. 70). É um processo de aprendizagem alimentado por surpresas, decepções e um conhecimento problematizado que, de veras, subjaz à compreensão crítica de Habermas articulada nesta tese.

Quanto a esta pesquisa de doutorado, as surpresas foram historicamente preparadas e executadas pela própria sociedade capitalista. As decepções foram com uma nova constelação social mundial que propagou cintilantes expectativas de prosperidade, inovação, autonomia e mobilidade, mas mostrou ser uma nova obscuridade sob cujo largo manto a pobreza progride, proliferam as regressões, a heteronomia se expande, e as perspectivas de autoemancipação são eclipsadas em crescendo – e, contudo, as falsas promessas neoliberais exercem uma resiliente sedução ideológica. Já o conhecimento que se demonstrou problemático foi o da teoria da ação comunicativa, uma teoria crítica da sociedade capitalista que, a despeito de sua envergadura e sua profundidade intelectuais, bem como a despeito de suas enormes e duradouras realizações de conceituação e explicação, a despeito também de sua potencialidade heurística, ainda hoje tão frequentemente explorada, não conseguiu dar conta das surpresas e das decepções – muito menos das energias utópicas que fluem nos movimentos sociais emancipatórios atuais, dentre os quais o feminismo, o antirracismo e o anticolonialismo alcançam progressivo destaque, mas também os protestos de sujeitos de direitos fundamentais e fruidores de serviços públicos.

Ao contrário, o próprio diagnóstico habermasiano da constelação pós-nacional expôs o caráter profundamente problemático da teoria da ação comunicativa. Não só o nacionalismo metodológico que delimita seu alcance espaço-institucional se tornou evidente, mas também a abordagem teórico-sistêmica da reprodução material da sociedade, com a qual a teoria da ação comunicativa tratou a luta de classes, o mundo do trabalho, as crises da economia de mercados livres estatalmente regulados, a atuação estatal em proveito da estabilização de uma economia

renitentemente acometida de crises e engendradora de efeitos colaterais materiais e simbólicos, se revelou inteiramente impertinente. As ameaçadoras questões práticas atualmente suscitadas pela reprodução material de uma sociedade mundial integrada exclusivamente pelos mercados transnacionais não podem ser adequadamente tratadas de uma perspectiva distanciada e oca de normatividade: da perspectiva do observador. Enquanto a perspectiva do observador é, de fato, compatível com a autocompreensão indiferente dos investidores privados transnacionalmente atuantes, ela é incompatível com a perspectiva dos participantes da economia neoliberalizada relegados ao desemprego alto e duradouro, à precarização progressiva de relações e condições de trabalho, ao empobrecimento alastrado (o qual investe mesmo contra não desempregados) e à sobrecarga de trabalho de cuidado feminilizado não ou mal pago; à dependência química, à depressão, ao suicídio e à violência de gênero; à perseguição racista, militar e até paramilitar, dos Estados e ao encarceramento em massa racialmente seletivo; à tributação regressiva, à não priorização fiscal e ao sucateamento dos serviços públicos; à expropriação de terras e de tetos, a pandemias e à devastação ambiental. A abordagem teórico-sistêmica é totalmente incapaz de considerar os participantes da economia neoliberalizada que são abandonados, de maneira não eventual, mas sistemática, às mais inseguras e desprezadas oportunidades, aos mais ostensivos e nefandos riscos, às menos influentes representações e às menos decisivas participações. Se o que Habermas chamava de grupos subprivilegiados do capitalismo “tardio” puderam ser tidos por ele como marginais à classe dos trabalhadores, a classes dos trabalhadores, sob a economia neoliberal, deixou de ser incluída e levada a sério no compromisso fundamental que configura as relações de produção capitalistas e foi, assim, maciçamente empurrada para as margens. As novas populações marginalizadas, no entanto, são tão amplas que não podem ser tratadas como um mero resíduo, quer dizer, como parcelas periféricas estruturalmente pouco expressivas: elas formam, antes, uma nova classe que, na mesma medida em que é acachapantemente submetida a uma renovada dominação capitalista, exercida através de mercados transnacionais que fogem à domesticação democrática, adquire centralidade estrutural. Trata-se do precariado.

Essa nova classe é mais abrangente do que a velha classe de trabalhadores industriais. Ela abarca todos os despossuídos dos meios de produção, todos os profundamente submetidos, quase que como a um destino inelutável, às redes inescapáveis dos mercados transnacionais – abarca, pois, as massas transnacionais de desempregados; trabalhadores submetidos ao regime ascendente de relações e condições precárias das atuais prestações de serviços (serviços, aliás, cada vez mais mediados digitalmente); mulheres envolvidas em trabalhos feminilizados, tanto

os não pagos como os remunerados (amiúde, a menos), tanto os considerados voluntários como os forçados, tanto os domésticos como os executados nas ruas, em empreendimentos pessoais, em negócios alheios, no setor público e nas organizações não governamentais; jovens homens negros aos quais é sistematicamente negada a participação social justa e estimada; camponeses, quilombolas, indígenas; imigrantes e refugiados em busca desesperada por condições materiais de vida menos insuportáveis, relegados aos serviços mais profusamente árduos e arriscados. A abordagem teórico-sistêmico, porém, não consegue considerar apropriadamente a importância estrutural dessa nova classe transnacional, pós-industrial, socialmente desprotegida, despojada quase completamente de chances de domesticar democraticamente os mercados transnacionais que não só minam o autodesenvolvimento dos indivíduos e dos grupos sociais que a compõem, mas também põem em perigo até sua subsistência. E tampouco a abordagem teórico-sistêmica consegue tratar adequadamente dos crescentes sofrimentos sociais cotidianamente suportados por um precariado transnacional ainda em formação nem as lutas sociais transnacionais ainda incipientes que essa nova classe já patentemente leva a efeito.

Na medida em que as relações de produção capitalistas paulatinamente se modificam, provocando um processo societal abrangente no qual é inteiramente abalada a ordem social de um capitalismo internacional consideravelmente regulado por democracias nacionais providas de um Estado de bem-estar social, instaura-se, em seu lugar, a ordem social de um capitalismo transnacional vastamente desregulado perante o qual as democracias nacionais se enfraquecem e o Estado de bem-estar social tende a retrair-se e mesmo a desaparecer. Simultaneamente, as velhas relações de classes são substituídas por novas, e as novas relações de classes modificam significativamente as próprias classes. Essa grande transformação, institucionalmente efetiva, politicamente operada, cheia de consequências sociais, não pode ser elucidada como alterações meramente funcionais de estados globais de equilíbrio sistêmico, nem sequer como ocasionada por tais alterações. A teoria dos sistemas não pode prover qualquer esclarecimento sobre relações de produção desnacionalizadas, nem sobre um princípio de organização da sociedade mundial, nem sobre um modelo de circulação do poder na sociedade mundial, nem sobre relações entre classes transnacionais²²⁸.

²²⁸ De certo modo, ainda ressoam aí as palavras de Marx e Engels com relação à transição do feudalismo para o capitalismo: “A sociedade burguesa moderna, que brotou das ruínas da sociedade feudal, não aboliu os antagonismos de classe. Não fez mais do que estabelecer novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta em lugar das que existiram no passado” (MARX & ENGELS, 2019, p. 40). Algo semelhante, certamente, pode ser dito com relação à transição do capitalismo “tardio” para o neoliberal.

Se hoje, pois, a teoria dos sistemas se mostra fora de lugar (seu lugar, certamente, não é o neoliberalismo), a teoria da ação comunicativa foi, no entanto, tão extensamente perquirida nesta tese porque ela, de modo nenhum, se esgota na abordagem teórico-sistêmica. Ela é, antes, muito mais rica e profícua que tal abordagem inconsistente, tanto que uma reconstrução dessa teoria social estorvada pelo nacionalismo metodológico e pela absorção da teoria dos sistemas se faz, em todo caso, necessária.

Interessa, pois, realçar os mais importantes resultados teóricos alcançados nesta tese. Em primeiro lugar, há duas linhas principais de crítica que esta tese perseguiu na discussão do programa habermasiano da teoria da ação comunicativa: nesse programa, Habermas fez um “abandono” confuso e, acima de tudo, incabível da economia política, bem como levou a efeito um esmaecimento extremo e, em última análise, contraproducente da crítica da ideologia. Em segundo lugar, essas duas linhas de crítica patenteiam a necessidade latente de uma profunda reconstrução da teoria da ação comunicativa e, ao mesmo tempo, apresentam três implicações programáticas primárias. Um novo programa de teorização crítica da sociedade capitalista que leve a sério o paradigma comunicativo elaborado por Habermas, mas não negligencie as sérias limitações teóricas do programa da teoria da ação comunicativa, provocadas por suas relações arreesadas com a economia política e a crítica da ideologia, defronta com três amplas tarefas, distintas, mas complementares: reconstruir a economia política marxista; reconstruir a crítica marxista da ideologia; e reconstruir racionalmente a normatividade socioeconômica moderna, a qual se entrelaça inextricavelmente com a justiça social, a autorrealização individual e coletiva e a democracia.

A primeira tarefa programática significa que é preciso elaborar uma nova economia política cujo quadro conceitual e explicativo possibilite o esclarecimento das profundas alterações das relações de produção no neoliberalismo: a transnacionalização da infraestrutura produtiva; a computadorização crescente das atividades produtivas, comerciais e financeiras; a expansão dos serviços; a precarização do trabalho; a manutenção de um nível elevado de desemprego; a financeirização das empresas, dos investimentos e da acumulação; a digitalização dos modelos de negócios. Já há, obviamente, uma gama de importantes contribuições teóricas de inspiração marxista dedicadas ao esclarecimento das novas relações de produção no neoliberalismo²²⁹. Mas, principalmente no que diz respeito às categorias fundamentais da economia política, no que diz

²²⁹ Ver, por exemplo, Chesnais (1995) e Chesnais (2002); Duménil & Lévy (2012) e Duménil & Lévy (2014); Harvey (2004); Paulani (2009), Paulani (2016) e Paulani & Almeida Filho (2011).

respeito à teoria das crises sociais e no que diz respeito à teoria das lutas sociais, ainda é preciso um longo trabalho de clarificação sistemática e atualizadora.

Já a segunda tarefa programática significa que é preciso elaborar uma nova crítica da ideologia sob o paradigma comunicativo habermasiano, ou seja, fundada na pragmática formal habermasiana²³⁰. Os ideais básicos que conferem às relações de produção capitalistas, em cada regime histórico de acumulação, uma legitimidade pseudodemocrática, tais como liberdade e mérito, segurança confortável e progresso incremental, criatividade, flexibilidade, resiliência, autorresponsabilidade e prosperidade; os plexos de motivação cultural dos quais dependem as conformações periódicas do princípio de organização capitalista, tais como esforço individual, ascendência social e legado familiar, desempenho organizacional, remuneração progressiva e proteção social, inovação empreendedora, enriquecimento ostensivo e admiração massiva; e as figuras prevalentes do individualismo que grassam sob cada clima social capitalista, tais como o pelejador solitário e, afinal, afortunado, o empregado competente e bem pago e o empresário implacável e cada vez mais agressivamente adaptado aos desafios dos mercados – todos esses elementos ideológicos só podem articular-se, propagar-se e conservar-se linguisticamente. Eles são, mais ainda, distorções sistemáticas do teor normativo da modernidade, o qual é composto pela autodeterminação, pela autorrealização e pela autoconsciência. É preciso, pois, esclarecer como os elementos ideológicos que permeiam todo o desenvolvimento histórico do capitalismo atuam profundamente tanto sobre a linguagem como sobre o mundo da vida.

Por último, a terceira tarefa programática significa que é preciso elaborar uma teoria política crítica que seja capaz não só de apresentar as injustiças, as alienações e as dominações socioeconômicas sistematicamente produzidas ao longo de toda a história do capitalismo; mas também de tornar explícitas as pressuposições e as implicações socioeconômicas fundamentais de uma estruturação básica da sociedade que seja radicalmente democrática²³¹ e que, portanto, possibilite a efetuação democrático-deliberativa da justiça igualitária e da autoconstrução livre (socialmente livre) e do reconhecimento recíproco de formas de vida e de identidades do eu. O próprio substrato material da sociedade deve ser aberto e internamente suscetível à permanente conformação democrática das relações de produção, das finalidades e dos critérios da produção e da distribuição, bem como das atividades, das organizações e da divisão do trabalho social. O

²³⁰ As contribuições de Bohman (1986), Bohman (1990) e Bohman (2000) são, nesse sentido, imprescindíveis.

²³¹ As contribuições de Rawls (2016) e Rawls (2001) bem como as de Honneth (2011a) e Honneth (2015) são, nesse sentido, extremamente úteis e devem ser reconstruídas.

alcance da democratização dos âmbitos de ação encarregados da reprodução material de grupos sociais só pode ser definido e interpretado democraticamente pelos próprios grupos sociais.

REFERÊNCIAS

OBRA DE JÜRGEN HABERMAS

Livros

HABERMAS, Jürgen. **Auch eine Geschichte der Philosophie**. B. 1: Die Okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019a.

_____. **Auch eine Geschichte der Philosophie**. B. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019b.

_____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018a.

_____. **O futuro da natureza humana**: a caminho de uma eugenia liberal? 2. ed. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016b.

_____. **O ocidente dividido**: pequenos escritos políticos X. Tradução de Bianca Tavolari. São Paulo: Editora Unesp, 2016c.

_____. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2016d.

_____. **A nova obscuridade**: pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

_____. **Textos e contextos**. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

_____. **Conhecimento e interesse**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Com prefácio à edição de 1990. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014b.

_____. **Na esteira da tecnocracia**: pequenos escritos políticos XII. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014c.

_____. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014d.

_____. **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. **Sobre a constituição da Europa:** um ensaio. Tradução de Denilson Luís Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

_____. **Europe:** the faltering project. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity, 2009.

_____. **Between naturalism and religion:** philosophical essays. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity, 2008a.

_____. **Truth and justification.** Translated by Barbara Fultner. Cambridge: The MIT Press, 2003a.

_____. **Zeitdiagnosen:** zwölf Essays, 1980-2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003b.

_____. **Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft.** Stuttgart: Reclam, 2001a.

_____. **On the pragmatics of social interaction:** preliminary studies in the theory of communicative action. Translated by Barbara Fultner. Cambridge: The MIT Press, 2001b.

_____. **The liberating power of symbols:** philosophical essays. Translated by Peter Dews. Cambridge: The MIT Press, 2001c.

_____. **Die postnationale Konstellation.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998a.

_____. **On the pragmatics of communication.** Edited by Maeve Cooke. Cambridge: The MIT Press, 1998b.

_____. **Fakzität und Geltung:** Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

_____. **Erläuterungen zur Diskursethik.** 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____. **Die nachholende Revolution:** kleine politische Schriften VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo.** Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.

_____. **On the logic of the social sciences.** Translated by Shierry Weber Nichol森 and Jerry A. Stark. Cambridge: The MIT Press, 1988.

_____. **Der philosophische Diskurs der Moderne:** zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

_____. **Philosophisch-politische Profile**. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

_____. **Theorie des kommunikativen Handelns**. B. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982a.

_____. **Theorie des kommunikativen Handelns**. B. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982b.

_____. **Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

HABERMAS, Jürgen; LUHMANN, Niklas. **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

Capítulos de livro, artigos acadêmicos e entrevistas acadêmicas

HABERMAS, Jürgen. Moralischer Universalismus in Zeiten politischer Regression: Jürgen Habermas im Gespräch über die Gegenwart und sein Lebenswerk. **Leviathan**, v. 48, n. 1, 2020a, p. 7-28.

_____. Sobre la política y la historia: entrevista con Jürgen Habermas. Conducida por Jean-Marc Durand-Gasselin. Traducción de Omar V. Rosas. **Ideas y Valores**, v. LXIX, n. 172, 2020b, p. 169-187.

_____. Noch einmal: zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit. Vortrag an der Universität Frankfurt, 19. Juni 2019. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, v. 67, n. 5, 2019c, p. 729-743.

_____. Entretien avec Jürgen Habermas. Réalisé et traduit de l'allemand par Isabelle Aubert et Jean-François Kervégan. **Le Philosophoire**, n. 50, 2018b, p. 33-51.

_____. Kommunikative Vernunft. Jürgen Habermas, interviewt von Christoph Demmerling und Hans-Peter Krüger. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, v. 64, n. 5, 2016a, p. 806-827.

_____. An awareness of what is missing. In: HABERMAS, Jürgen; *et al.* **An awareness of what is missing: faith and reason in a post-secular age**. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity, 2010, p. 15-23.

_____. Die Dialektik der Säkularisierung. **Blätter für deutsche und internationale Politik**, n. 4, 2008b, p. 33-46.

_____. A conversation about God and the world: interview with Eduardo Mendieta. Translated by Max Pensky. In: HABERMAS, Jürgen. **Religion and rationality: essays on reason, God, and modernity**. Edited by Eduardo Mendieta. Cambridge: Polity, 2002a, p. 147-167.

_____. The European nation-state and the pressures of globalization. In: GREIFF, Pablo de; CRONIN, Ciaran (eds.). **Global justice and transnational politics: essays on the moral and political challenges of globalization**. Cambridge; London: The MIT Press, 2002c, p. 217-234.

_____. Globalism, ideology and traditions: interview with Jürgen Habermas. Conducted by Johann Pall Arnason. **Thesis Eleven**, v. 63, n. 1, 2000, p. 1-10.

_____. An interview with Jürgen Habermas. Conducted by Mikael Carleheden and René Gabriëls. Translated by J. Bleicher. **Theory, Culture & Society**, v. 13, n. 3, 1996a, p. 1-17.

_____. Further reflections on the public sphere. In: CALHOUN, Craig (ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: The MIT Press, 1996b, p. 421-461.

_____. Concluding remarks. In: CALHOUN, Craig (ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: The MIT Press, 1996c, p. 462-479.

_____. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. Herbert Schnädelbach zum 60. Geburtstag. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, B. 50, H. 1/2, 1996d, p. 65-91.

_____. **Autonomy and solidarity: interviews with Jürgen Habermas**. Edited by Peter Dews. London; New York: Verso, 1992.

_____. A reply. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans (eds.). **Communicative action: essays on Jürgen Habermas's *The Theory of Communicative Action***. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991a, p. 214-264.

_____. Psychic thermidor and the rebirth of rebellious subjectivity. In: BERNSTEIN, Richard J. (ed.). **Habermas and modernity**. Cambridge: The MIT Press, 1991b, p. 67-77.

_____. Questions and counterquestions. Translated by James Bohman. In: BERNSTEIN, Richard J. (ed.). **Habermas and modernity**. Cambridge: The MIT Press, 1991c, p. 192-216.

_____. Que significa socialismo hoje? Revolução recuperadora e necessidade de revisão de esquerda. Tradução de Márcio Suzuki. **Novos Estudos**, n. 30, 1991d, p. 43-61.

_____. Jürgen Habermas fala a Tempo Brasileiro. Entrevista conduzida e traduzida por Barbara Freitag. **Revista Tempo Brasileiro**, n. 98, 1989b, p. 5-21.

_____. Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule. In: HONNETH, Axel; WELLMER, Albrecht (Hrsg.). **Die Frankfurter Schule und die Folgen: Referate eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 10. - 15. Dezember 1984 in Ludwigsburg**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1986, S. 8-12.

_____. Some conditions for revolutionizing late capitalist societies. **Canadian Journal of Political and Social Science**, v. 7, n. 1-2, 1983, p. 32-42.

_____. A reply to my critics. In: THOMPSON, John B.; HELD, David (eds.). **Habermas: critical debates**. London: Macmillan, 1982c, p. 219-283.

_____. Interview with Juergen Habermas. Conducted by Angelo Bolaffi. Translated by Eleni Mahaira-Odoni. **Telos**, 1979a, n. 39, p. 163-172.

_____. Interview with Jürgen Habermas, Starnberg, March 23, 1979. Conducted by Detlev Horster and Willen van Rejen. Translated by Ron Smith. **New German Critique**, n. 18, 1979b, p. 29-43.

Artigos de jornal e entrevistas jornalísticas

HABERMAS, Jürgen. “Não pode haver intelectuais se não há leitores”. Entrevista concedida a Borja Hermoso. **El País**, 08 de maio de 2018c, disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html.

_____. O caos da esfera pública. Tradução de Peter Naumann. **Folha de São Paulo**, 13 de agosto de 2006, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1308200605.htm>.

_____. “Os secularizados não devem negar potencial de verdade a visões de mundo religiosas”. Tradução de Erika Werner. **Folha de São Paulo**, 24 de abril de 2005, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1206200504.htm>.

_____. O salva-vidas Kant. Tradução de Luiz Repa. **Folha de São Paulo**, 08 de junho de 2003c, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0806200315.htm>.

_____. Fé e conhecimento. Tradução de Marcelo Rondinelli. **Folha de São Paulo**, 06 de junho de 2002b, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0601200206.htm>.

_____. O centenário de Marcuse e os ritmos diversos da filosofia e da política. Tradução de Samuel Titan Jr. **Folha de São Paulo**, 09 de agosto de 1998c, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs09089804.htm>.

_____. A história negativa. Entrevista conduzida por Barbara Freitag e Sergio Paulo Rouanet. **Folha de São Paulo**, 30 de abril de 1995, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/4/30/mais!/7.html>; <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/4/30/mais!/8.html>; <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/4/30/mais!/11.html>; <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/4/30/mais!/14.html>; <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/4/30/mais!/16.html>; <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/4/30/mais!/17.html>.

OUTROS AUTORES

ADORNO, Theodor W. Theses on need (1942). Translation by Devi Dumbadze.
Constelaciones: Revista de Teoría Crítica, n. 6, 2014, p. 464-467.

_____. Late capitalism or industrial society? The fundamental question of the present structure of society. In: _____. **Can one live after Auschwitz?** A philosophical reader. Edited by Rolf Tiedemann. Translated by Rodney Livingstone and others. Stanford: Stanford University Press, 2003, p. 111-125.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental / Nas trilhas do materialismo histórico**. Tradução de Fábio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 16. ed. São Paulo: Cortez, 2015.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. Weber e Habermas: religião e razão moderna. **Síntese**, v. 21, n. 64, 1994, p. 15-41.

AZMANOVA, Albena. Anticapital para o século XXI (sobre a metacrise do capitalismo e as possibilidades abertas para a política radical). Tradução de José Ivan Rodrigues de Sousa Filho. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 25, n. 1, 2020a, p. 149-163.

_____. **Capitalism on edge**. How fighting precarity can achieve radical change without crisis or utopia. New York: Columbia University Press, 2020b.

BAYNES, Kenneth. **Habermas**. London; New York: Routledge, 2016.

_____. A virada transcendental: o “pragmatismo kantiano” de Habermas. In: RUSH, Fred (org.). **Teoria Crítica**. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 235-262.

BECK, Ulrich. The cosmopolitan perspective: sociology of the second age of modernity. **British Journal of Sociology**, v. 51, n. 1, 2000, p. 79-105.

_____. Toward a New Critical Theory with a cosmopolitan intent. **Constellations**, v. 10, n. 4, 2003, p. 453-468.

BENHABIB, Seyla. **Critique, norm, and utopia**: a study of the foundations of Critical Theory. New York: Columbia University Press, 1986.

_____. The utopian dimension in communicative ethics. **New German Critique**, n. 35, Special issue on Jürgen Habermas, 1985, p. 83-96.

BOHMAN, James. "When water chokes": ideology, communication, and practical rationality. **Constellations**, v. 7, n. 3, 2000, p. 382-392.

_____. Two versions of the linguistic turn: Habermas and poststructuralism. In: BENHABIB, Seyla; D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin (eds.). **Habermas and the unfinished project of modernity**: critical essays on *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1997, p. 197-220.

_____. Communication, ideology, and democratic theory. **American Political Science Review**, v. 84, n. 1, 1990, p. 83-109.

_____. Formal pragmatics and social criticism: the philosophy of language and the critique of ideology in Habermas' *Theory of Communicative Action*. **Philosophy and Social Criticism**, v. 11, n. 4, 1986, p. 331-353.

BORCHERT, Jens; LESSENICH, Stephan. **Claus Offe and the critical theory of the capitalist state**. New York, London: Routledge, 2016.

BRESSIANI, Nathalie. Do trabalho ao reconhecimento: Axel Honneth entre Marx e Habermas. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 25, n. 3, 2020, p. 13-34.

BROWN, Wendy. **Undoing the demos**: neoliberalism's stealth revolution. New York: Zone Books, 2015.

BRUNKHORST, Hauke. A Teoria Crítica e a análise da sociedade contemporânea de massa. In: RUSH, Fred (org.). **Teoria Crítica**. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 295-328.

_____. Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft: Personen und Programme. **Soziale Welt**, v. 34, n. 1, 1983, p. 22-56.

BURAWOY, Michael. Karl Marx and the Satanic mills: factory politics under early capitalism in England, the United States, and Russia. **American Journal of Sociology**, v. 90, n. 2, 1984, p. 247-282.

_____. Between the labour process and the state: the changing face of factory regimes under advanced capitalism. **American Sociological Review**, v. 48, n. 5, 1983, p. 587-605.

CALHOUN, Craig (ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: The MIT Press, 1996.

CELIKATES, Robin; JAEGGI, Rahel. Technology and reification: “Technology and Science as ‘Ideology’” (1968). In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (eds.). **The Habermas handbook**. New York: Columbia University Press, 2017, p. 256-270.

CELIKATES, Robin; POLLMANN, Arnd. Baustellen der Vernunft. 25 Jahre *Theorie des kommunikativen Handelns* – Zur Gegenwart eines Paradigmenwechsels. **WestEnd: Neue Zeitschrift für Sozialforschung**, 3. Jg., H. 2, 2006, S. 97-113.

CHERNILO, Daniel. The critique of methodological nationalism: theory and history. **Thesis Eleven**, v. 106, n. 1, 2011, p. 98-117.

_____. Social theory’s methodological nationalism: myth and reality. **European Journal of Social Theory**, v. 9, n. 1, 2006, p. 5-22.

_____. The theorization of social co-ordinations in differentiated societies: the theory of generalized symbolic media in Parsons, Luhmann and Habermas. **British Journal of Sociology**, v. 53, n. 3, 2002, p. 431-449.

CHESNAIS, François. A teoria do regime de acumulação financeirizado: conteúdo, alcance e interrogações. Tradução de Catherine Marie Mathieu e Adriana Nunes Ferreira. **Economia e Sociedade**, v. 11, n. 1, 2002, p. 1-44.

_____. A globalização e o curso do capitalismo de fim-de-século. Tradução de Catherine Marie Mathieu. **Economia e Sociedade**, v. 4, n. 2, 1995, p. 1-30.

CONDON, Roderick. Reframing Habermas’s colonization thesis: neoliberalism as relinguistification. **European Journal of Social Theory**, 2020, p. 1-19.

COOKE, Maeve. **Language and reason: a study of Habermas’s pragmatics**. Cambridge, London: The MIT Press, 1997.

CRARY, Jonathan. **24/7: capitalismo tardio e os fins do sono**. Tradução de Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Ubu Editora, 2016.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEMIROVIĆ, Alex. Jürgen Habermas (1929-). In: CALLINICOS, Alex; KOUVELAKIS, Stathis; PRADELLA, Lucia (eds.). **Routledge handbook of Marxism and Post-Marxism**. New York, London: Routledge, 2021, p. 360-367.

DORAHY, J. F. Habermas and the critique of political economy. **Philosophy and Social Criticism**, 2020, p. 1-18.

DUMÉNIL, Gérard; LÉVY, Dominique. **A crise do neoliberalismo**. Tradução de Paulo Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. Dettes souveraines: limites du traitement keynesien d'une crise structurelle. **Actuel Marx**, n. 51, 2012, p. 27-43.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e consenso em Habermas**: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

FAUSTO, Ruy. **Sentido da dialética**. Marx: lógica e política. Tomo I. Petrópolis: Vozes, 2015.

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e caça às bruxas**: da Idade Média aos dias atuais. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

FERNANDES, Florestan. **Marx, Engels, Lenin**: a história em processo. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

FERRARESE, Estelle. Precarity of work, precarity of moral dispositions: concern for others in the era of “emotional” capitalism. **Women’s Studies Quarterly**, v. 45, n. 3-4, 2017, p. 176-192.

FORST, Rainer. Noumenal alienation: Rousseau, Kant and Marx on the dialectics of self-determination. **Kantian Review**, v. 22, n. 4 (Special Issue on Kant and Marx), 2017b, p. 523-551.

_____. Noumenal power. **The Journal of Political Philosophy**, v. 23, n. 2, 2015, p. 111-127.

_____. The ground of critique: on the concept of human dignity in social orders of justification. **Philosophy and Social Criticism**, v. 37, n. 9, 2011, p. 965-976.

_____. First things first: redistribution, recognition and justification. **European Journal of Political Theory**, v. 6, n. 3, 2007, p. 291-304.

FRAIMAN, Juan Alberto. Hacia una articulación entre la teoría marxista del valor y la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. **Papeles**, v. 11, n. 22, 2019, p. 43-58.

_____. Algunas consideraciones sobre el concepto de trabajo en Karl Marx y el análisis crítico de Jürgen Habermas. **Trabajo y Sociedad**, n. 25, 2015, p. 235-245.

FRASER, Nancy. Climates of capital: for a trans-environmental eco-socialism. **New Left Review**, n. 127, 2021, p. 94-127.

_____. Contradições entre capital e cuidado. Tradução de José Ivan Rodrigues de Sousa Filho. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 27, n. 53, 2020a, p. 261-288.

_____. What should socialism mean in the twenty-first century? **Socialist Register**, n. 56, 2020b, p. 282-294.

_____. Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado. Tradução de José Ivan Rodrigues de Sousa Filho. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 23, n. 2, 2018a, p. 153-188.

_____. From exploitation to expropriation: historic geographies of racialized capitalism. **Economic Geographic**, v. 94, n. 1, 2018b, p.1-17.

_____. Behind Marx's hidden abode: for an expanded conception of capitalism. In: DEUTSCHER, Penelope; LAFONT, Cristina (eds.). **Critical Theory in critical times: transforming the global political and economic order**. New York: Columbia University Press, 2017a, p. 141-159.

_____. The theory of the public sphere: *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962). In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (eds.). **The Habermas handbook**. New York: Columbia University Press, 2017b, p. 245-255.

_____. What's critical about Critical Theory? The case of Habermas and gender. **New German Critique**, n. 35, Special Issue on Jürgen Habermas, 1985, p. 97-131.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate: uma conversa na Teoria Crítica**. Tradução de Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020.

FRASER, Nancy; XIAOPING, Wei. Nancy Fraser on Marx and Habermas. **International Critical Thought**, v. 3, n. 3, 2013, p. 259-267.

GANßMANN, Heiner. Kommunikation und Arbeit. Zum Arbeitsbegriff bei Habermas. **Leviathan**, Sonderheft 11: Sozialphilosophie der industriellen Arbeit, 1990, p. 227-239.

_____. Money – a symbolically generalized medium of communication? On the concept of money in recent sociology. **Economy and Society**, v. 17, n. 3, 1988, p. 285-316.

GIDDENS, Anthony. **A estrutura de classes das sociedades avançadas**. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Organização de Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Revista Tempo Brasileiro**, n. 92-93, 1988, p. 69-82.

HADDAD, Fernando. Habermas leitor de Weber e a economia neoclássica. **Lua Nova**, n. 38, 1996, p. 147- 174.

HARVEY, David. The “new” imperialism: accumulation by dispossession. **Socialist Register**, v. 40, 2004, p. 63-87.

HELLER, Agnes. Habermas and Marxism. In: THOMPSON, John B.; HELD, David (eds.). **Habermas: critical debates**. London: Macmillan, 1982, p. 21-41.

HIRSCHMAN, Albert O. **Rival views of market society and other recent essays**. New York: Viking, 1986.

_____. A moralidade e as ciências sociais. Tradução de Roberto Schwarz. **Novos Estudos**, v. 1, n. 1, 1981, p. 25-31.

HONNETH, Axel. **Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento**. Com comentários de Judith Butler, Raymond Geuss e Jonathan Lear. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. **Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.

_____. **Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011a.

_____. Die Moral im „Kapital“: Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik. **Leviathan**, v. 39, 2011b, p. 583-594.

_____. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. 2. ed. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. Sublimierungen des Marxschen Erbes – eine Richtigstellung aus gegebenem Anlass. **Blätter für deutsche und internationale Politik**, n. 6, 2009, p. 53-56.

_____. Arbeit und Anerkennung: Versuch einer Neubestimmung. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, v. 56, n. 3, 2008, p. 327-341.

_____. Recognition as ideology. In: BRINK, Bert van den; OWEN, David (eds.). **Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 323-347.

_____. Organized self-realization: some paradoxes of individualization. Translated by Jack Ben-Levi. **European Journal of Social Theory**, v. 7, n. 4, 2004, p. 463-478.

_____. Democracy as reflexive cooperation: John Dewey and the theory of democracy today. Translated by John M. M. Farrell. **Political Theory**, v. 26, n. 6, 1998, p. 763-783.

_____. Work and instrumental action. Translated by Mitchell G. Ash. **New German Critique**, n. 26, 1982, p. 31-54.

_____. Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale. **Leviathan**, v. 9, n. 3-4, 1981, p. 556-570.

HORKHEIMER, Max. Prólogo. In: JAY, Martin. **A imaginação dialética**: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016, p. 25-26.

_____. **Eclipse da razão**. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora da Unesp, 2015.

_____. **Gesammelte Schriften. Band 6**: „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“ und „Notizen 1949-1969“. Herausgegeben von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1991.

_____. **Dawn & decline**: notes 1926-1931 and 1950-1969. Translated by Michael Shaw. New York: The Seabury Press, 1978.

_____. **Kritische Theorie. Eine Dokumentation**. Band I. Herausgegeben von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1968a.

_____. **Kritische Theorie. Eine Dokumentation**. Band II. Herausgegeben von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1968b.

JAEGGI, Rahel. Um conceito amplo de economia: economia como prática social e a crítica ao capitalismo. Tradução de Alessandro Pinzani. **Civitas**, v. 18, n. 3, 2018, p. 503-522.

_____. Crisis, contradiction, and the task of a critical theory. In: BARGU, Banu; BOTTICI, Chiara (eds.). **Feminism, capitalism, and critique**: essays in honour of Nancy Fraser. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017a.

_____. Pathologies of work. **Women's Studies Quarterly**, v. 45, n. 3-4, 2017b, p. 59-76.

_____. O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. Tradução de Nathalie Bressiani. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 20, n. 2, 2015, p. 13-36.

_____. **Alienation**. Translated by Frederick Neuhouser and Alan E. Smith. New York: Columbia University Press, 2014.

_____. Repensando a ideologia. Tradução de Emil Sobottka e Giovani Saavedra. **Civitas**, v. 8, n. 1, 2008, p. 137-165.

JAY, Martin. **A imaginação dialética**: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

JOAS, Hans. The unhappy marriage of hermeneutics and functionalism. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans (eds.). **Communicative action**: essays on Jürgen Habermas's *The Theory of Communicative Action*. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 97-118.

JÜTTEN, Timo. Habermas and markets. **Constellations**, v. 20, n. 4, 2013, p. 587-603.

_____. The colonization thesis: Habermas on reification. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 19, n. 5, 2011, p. 701-727.

KLEIN, Steven. The power of money: critical theory, capitalism, and the politics of debt. **Constellations**, 2020, p. 1-17.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LOVE, Nancy S. What's left of Marx? In: WHITE, Stephen K. (ed.). **The Cambridge companion to Habermas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 46-66.

LÖWY, Michael. Habermas e Weber. Tradução de Michele Saes. **Crítica Marxista**, n. 9, v.1, 1999, p 79-86.

_____. Figures of Weberian Marxism. **Theory and Society**, n. 25, 1996, p. 431-446.

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. 2. ed. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. Max Weber and German sociology. Translated by Antony Cutler. **Economy and Society**, n. 1, v. 4, 1972, p. 386-398.

MAAR, Wolfgang Leo. O “primeiro” Habermas: “trabalho e interação” na evolução emancipatória da humanidade. **Trans/Form/Ação**, v. 23, n. 1, 2000, p. 69-95.

_____. Habermas e a questão do trabalho social. **Lua Nova**, n. 48, 1999, p. 33-61.

MANDEL, Ernest. **Late capitalism**. Translated by Joris De Bres. London: New Left Books, 1976.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada**. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

_____. **Counterrevolution and revolt**. Boston: Beacon Press, 1972a.

_____. The foundation of historical materialism [1932]. In: _____. **Studies in critical philosophy**. Translated by Joris De Bres. Boston: Beacon Press, 1972b, p. 1-48.

MARRAMAIO, Giacomo. Political economy and Critical Theory. Translated by Ray Morrow. **Telos**, n. 24, 1975, p. 56-80.

MARX, Karl. **Últimos escritos econômicos**. Anotações de 1879-1882. Tradução de Hyury Pinheiro. São Paulo: Boitempo, 2020.

_____. **Grundrisse**. Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider com a colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2019a.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2019b.

_____. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2019.

MCCARTHY, Thomas. Translator's introduction. In: HABERMAS, Jürgen. **Legitimation crisis**. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press, 1992, p. vii-xxiv.

_____. Complexity and democracy, or the seductions of systems theory. **New German Critique**, n. 35, Special Issue on Jürgen Habermas, 1985a, p. 27-53.

_____. **The critical theory of Jürgen Habermas**. Cambridge: The MIT Press, 1985b.

MELO, Rúrion. Marx, Habermas e os novos sentidos das lutas pela emancipação da dominação. **Dois pontos**, v. 13, n. 1, 2016, p. 41-52.

_____. **Marx e Habermas: Teoria Crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2013.

_____. A crítica de Habermas ao paradigma “produtivista” como orientação emancipatória da esquerda. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 10, p. 97-112, 2007.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. Member of a school or exponent of a paradigm? Jürgen Habermas and critical theory. Translated by William Outhwaite. **European Journal of Social Theory**, v. 20, n. 2, 2017, p. 252-274.

NOBRE, Marcos. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. “Permanecemos contemporâneos dos jovens hegelianos”: Jürgen Habermas e a situação de consciência atual. **Revista Olhar**, v. 2, n. 4, 2000, p. 1-8.

OFFE, Claus. **Problemas estruturais do Estado capitalista**. Tradução de Bárbara Freitag. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 1984.

OLIVEIRA, Francisco de. A economia política da social-democracia. **Revista USP**, n. 17, 1993, p. 136-143.

_____. O surgimento do antivalor: capital, força de trabalho e fundo público. **Novos Estudos**, n. 22, 1988, p. 8-28.

PAULANI, Leda Maria. Acumulação e rentismo: resgatando a teoria da renda de Marx para pensar o capitalismo contemporâneo. **Revista de Economia Política**, v. 36, n. 3, 2016, p. 514-535.

_____. A crise do regime de acumulação com dominância da valorização financeira e a situação do Brasil. **Estudos Avançados**, v. 23, n. 66, 2009, p. 25-39.

PAULANI, Leda Maria; ALMEIDA FILHO, Niemeyer. Regulação social e acumulação por espoliação – reflexão sobre a essencialidade das teses da financeirização e da natureza do estado na caracterização do capitalismo contemporâneo. **Economia e Sociedade**, v. 20, n. 2, 2011, p. 243-272.

PEREIRA, Leonardo da Hora. A tensão entre capitalismo e democracia em Habermas: do pós-guerra aos dias de hoje. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 22, n. 38, 2015a, p. 279-309.

_____. *Student und Politik* e as origens da segunda geração da Teoria Crítica: Habermas e o diagnóstico do capitalismo tardio nos anos 60. **Philosophos**, v. 20, n. 1, 2015b, p. 185-215.

PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Tradução de Mónica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2017.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

POLANYI, Karl. **A subsistência do homem e ensaios correlatos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

_____. **The great transformation: the political and economic origins of our time**. 2. ed. Boston: Beacon Press, 2001.

POLLOCK, Friedrich. State capitalism: its possibilities and limitations. In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (eds.). **The essential Frankfurt School reader**. New York: Continuum, 1990, p. 71-94.

POSTONE, Moishe. Crítica, Estado e economia. In: RUSH, Fred (org.). **Teoria Crítica**. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 203-233.

_____. History and critical social theory. **Contemporary Sociology**, v. 19, n. 2, 1990, p. 170-176.

POSTONE, Moishe; BRICK, Barbara. Friedrich Pollock and the “primacy of the political”: a critical reexamination. **International Journal of Politics**, v. 6, n. 3, 1976, p. 3-28.

RASMUSSEN, David M. Communicative action and philosophy: reflections on Habermas’s *Theorie des kommunikativen Handelns*. **Philosophy and Social Criticism**, v. 9, n. 1, 1982, p. 1-28.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. 4. ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. **Justice as fairness: a restatement**. Edited by Erin Kelly. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

REICHEL, Helmut. Jürgen Habermas’ reconstruction of historical materialism. Translated by William Martin and Joseph Fracchia. In: BONEFELD, Werner; PSYCHOPEDIS, Kosmas (eds.). **The politics of change: globalization, ideology and critique**. Basingstoke, New York: Palgrave, 2000, p. 105-145.

RENAULT, Emmanuel; DUMÉNIL, Gérard; LÖWY, Michael. **Ler Marx**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

REPA, Luiz. **Os sentidos da reconstrução: método e política na Teoria Crítica de Jürgen Habermas**. Tese de livre-docência. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.

_____. Compreensões de reconstrução: sobre a noção de crítica reconstrutiva em Habermas e Celikates. **Trans/Form/Ação**, v. 40, n. 3, 2017, p. 9-28.

_____. Reconstrução racional, argumento transcendental, fundamentação última: sobre o debate entre Habermas e Apel. **Kriterion**, v. 57, n. 135, 2016, p. 741-758.

_____. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 13-22.

_____. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de Teoria Crítica. In: NOBRE, Marcos (org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. 3. ed. Campinas: Papirus, 2013, p. 161-182.

_____. A reconstrução da história da teoria: observações sobre um procedimento da *Teoria da Ação Comunicativa*. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (orgs.). **Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana**. Campinas: Papirus, 2012, p. 43-64.

_____. **A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica**. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008a.

ROCKMORE, Tom. Habermas, Critical Theory, and political economy. In: SMULEWICZ-ZUCKER, Gregory; THOMPSON, Michael J. (eds.). **Radical intellectuals and the subversion of progressive politics: the betrayal of politics**. New York: Palgrave Macmillan, 2015, p. 191-210.

RODRIGUEZ, José Rodrigo; RUGITSKY, Fernando. Friedrich Pollock e Franz Neumann. In: NOBRE, Marcos (org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. 3. ed. Campinas: Papirus, 2013, p. 271-276.

RUGITSKY, Fernando. Friedrich Pollock: limites e possibilidades. In: NOBRE, Marcos (org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. 3. ed. Campinas: Papirus, 2013, p. 53-72.

SAFATLE, Vladimir. Materialismo e dialéticas sem *Aufhebung*: Adorno, leitor de Marx; Marx, leitor de Hegel. **Veritas**, v. 62, n. 1, 2017, p. 226-256.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. O trabalho da mulher no Brasil. **Perspectivas**, v. 5, 1982, p. 115-135.

SCHLUCHTER, Wolfgang. Max Weber ontem e hoje: entrevista com Wolfgang Schluchter. Conduzida por Raquel Andrade Weiss. Tradução de Carlos Augusto Silva Fabris. **Tempo Social**, v. 33, n. 1, 2021, p. 389-417.

SOUSA FILHO, José Ivan Rodrigues de. Para uma crítica política do capitalismo – a partir de Rahel Jaeggi. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 22, n. 4, 2017, p. 213-233.

STREECK, Wolfgang. **Tempo comprado**: a crise adiada do capitalismo democrático. Tradução de Marian Toldy e Teresa Toldy. Tradução do Prefácio à segunda edição de Luiz Felipe Osório. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. As crises do capitalismo democrático. Tradução de Alexandre Morales. **Novos Estudos**, n. 92, 2012, p. 35-56.

TEIXEIRA, Pedro A. The possibility of democratic socialism in Habermas. **European Journal of Social Theory**, 2021, p. 1-18.

TOMBERG, Friedrich. **Habermas und der Marxismus**: zur Aktualität einer Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

TORRES, Esteban. Los tres motores de la teoría social de Marx. In: TORRES, Esteban; *et al* (eds.). **Marx, 200 años**: presente, pasado y futuro. Buenos Aires: CLACSO, 2020, p. 165-186.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. v. 1. 4. ed. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014a.

_____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. v. 2. 4. ed. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014b.

WERLE, Denilson Luís. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade

burguesa. Com prefácio à edição de 1990. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 15-33.

_____. Construtivismo “não metafísico” e reconstrução “pós-metafísica”: o debate Rawls-Habermas. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (orgs.). **Habermas e a reconstrução**: sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012, p. 169-195.

WHITE, Stephen K. A própria ideia de uma ciência social crítica: uma virada pragmática. In: RUSH, Fred (org.). **Teoria Crítica**. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 361-388.

_____. **The recent work of Jürgen Habermas**: reason, justice and modernity. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

ZURN, Christopher F. Jürgen Habermas. In: SCHRIFT, Alan D. (ed.). **The history of continental philosophy**. Volume 6: Post-structuralism and Critical Theory's second generation: the return of master thinkers. Chicago: The Chicago University Press, 2010, p. 197-226.