

# A CRÍTICA DO CAPITALISMO TARDIO EM JÜRGEN HABERMAS: UMA DEFESA CONTRA SEUS INTÉRPRETES

*Felipe Moralles e Moraes*

Doutor em Filosofia pela UFSC

**Resumo:** Este artigo defende a tese da colonização do mundo da vida proposta por Jürgen Habermas como modelo de crítica do capitalismo tardio, incluindo sua fase neoliberal. A introdução apresenta a teoria dual da sociedade moderna que está na base do modelo habermasiano. Os três capítulos seguintes enfrentam três críticas a esse modelo por intérpretes nacionais e internacionais: o abandono da luta de classes, o abandono da teoria das crises do capitalismo e o abandono da crítica da ideologia. A partir das respostas a essas críticas, o quarto capítulo analisa os diferentes sentidos da tese da colonização (reificação, violência, ideologia e alienação) e sintetiza seu significado mais geral. As considerações finais explicitam a atualidade desse modelo para a crítica do neoliberalismo.

**Palavras-chave:** Capitalismo tardio, Habermas, luta de classes, crise, ideologia, reificação.

**Abstract:** The present article supports the thesis of the colonization of the lifeworld proposed by Jürgen Habermas as a model for critique of late capitalism, including its neoliberal phase. The introduction explains the dual theory of modern society that underpins the Habermasian model. The three following chapters address three critiques to this model offered by national and international interpreters: the abandonment of class struggle, the abandonment of crisis theory, and the abandonment of the critique of ideology. Based on the responses to these critiques, the fourth chapter analyzes the different meanings of the colonization thesis (reification, violence, ideology, and alienation), as well as synthesizes their broader significance. The concluding remarks make explicit the relevance of this model for a critique of neoliberalism.

**Keywords:** Late capitalism, Habermas, class struggle, crisis, ideology, reification.

## Introdução

A teoria crítica nasceu e continua cercada por disputas sobre como se apropriar das categorias de Marx para uma crítica atualizada do capitalismo. No centro da crítica do capitalismo tardio por Habermas, está uma teoria dual da sociedade. Nesta introdução, apresento brevemente essa teoria dual. A partir dela, destrincho suas interpretações e objeções, que organizo em três grandes frentes: (1) a suposição de pacificação dos conflitos sociais; (2) o abandono precipitado das categorias da economia política; (3) a falta de uma

teoria da ideologia. Com a resposta às interpretações e objeções, (4) desdobro os sentidos da crítica habermasiana da “colonização do mundo da vida”. Ao final, defendo sua atualidade para a fase neoliberal do capitalismo tardio. O objetivo mais geral deste escrito é esclarecer a incorporação e a concomitante superação da teoria das crises do capitalismo pela crítica da reificação social.

A estrutura dual da comunicação mostra que, em cada ato comunicativo, poder e significado estão entremeados. A transmissão de algum conteúdo vem sempre junto da criação ou reprodução de relações interpessoais (VTkH, p. 415-6). As categorias de “mundo da vida” e “sistema” conduzem essa tensão da comunicação para dentro das turbulências da teoria da sociedade. O mundo da vida denomina o saber pré-reflexivo que completa caladamente o significado das expressões linguísticas. O mundo da vida congloba convencimentos de fundo não problematizados, pressuposições intuitivas e reservas de autoevidências que servem de fonte para definições e de limites aos participantes de uma interação comunicativa. A maioria das enunciações permaneceria obscura e equívoca se não houvesse um saber prévio implícito e compartilhado entre falante e ouvinte – por exemplo, quando uma pessoa faz um gesto de silêncio, apontando para a porta de um quarto onde alguém dorme (NDII, p. 56, 177). O mundo da vida consiste nesse “contrapeso conservador contra o risco de dissenso que surge com todo processo de entendimento atual” (TAc-I, p. 138; *cf.* TAc-I, p. 179; TAc-II, p. 198-200). Ele se confunde com as condições gerais de sentido, porque está estruturado em “uma rede de contextos de sentido implícitos, que se sedimentam em signos não linguísticos, mas acessíveis à interpretação linguística” (TCt, p. 55; *cf.* TAc-II, p. 207-8).

A categoria de mundo da vida representa a contínua construção de sentidos, que armazena ações e razões comunicativas do passado e que é reproduzida através das (a) interpretações e práticas tradicionais (cultura); (b) ordens de legitimação e coordenação das ações que regulam o pertencimento a grupos (sociedade); (c) identidades socializadas em um contexto cultural concreto (personalidades) (TAc-II, p. 217). O conceito de mundo da vida destrancendentaliza a razão comunicativa, porque se compõe das razões que se solidificaram na transmissão cultural e em comportamentos institucionalizados, como tradições orais, usos e costumes (NDII, p. 58, 64).

A reprodução social é acessada sempre pela perspectiva do participante de uma situação problematizada, que está imersa no mundo da vida, e não por uma perspectiva discursiva distante. Não se pode ingressar em uma interação linguística sem um saber pré-teorético – o qual se compartilha intuitivamente com todos os falantes da língua (TAc-I, p. 191-4). O aspecto

violento da economia e da burocracia, por exemplo, surge com experiências negativas com o trabalho assalariado e o clientelismo, isto é, com incursões dentro das formas tradicionais de vida e trabalho. Os subsistemas sociais não podem ser identificados sem as experiências negativas sofridas pelos membros da sociedade. Sua emergência está relacionada a processos dolorosos de dissolução de normas do mundo da vida (TAc-I, p. 499-500). Em uma palavra, é a “problematização” do mundo da vida que permite tornar conscientes as possibilidades de intervenção na esfera pública (TAc-II, p. 599).

A distinção entre mundo da vida e sistema remete à análise das fábricas por Marx – que adotava sua descrição simultânea como cooperação de trabalhadores, que coloca o maquinário em atividade, e como um “autômato monstruoso”, que equipara organismos conscientes a mecanismos e os subordina a uma força motora centralizada (DK-I, p. 441-2; *cf.* TAc-II, p. 183 ss.<sup>1</sup>). Os trabalhadores sofrem com essa metamorfose. Um bando disperso é transformado em sistema uniforme. A perspectiva dos agentes é ameaçada pela perspectiva despersonalizada da máquina, que transforma a vida dos que se ocupam dela em acessório e contorno. Logo, a comunicação também se torna um meio de dominação. As técnicas de disposição da natureza causam efeito nas instituições da sociedade e mudam a linguagem. Processos sociais não se esgotam na transmissão cultural: “uma nova práxis é posta em movimento não somente por meio de uma nova interpretação, mas também antigos modelos de interpretação são ‘desde baixo’ atacados e transformados” (1971, p. 53). A linguagem é só o momento enfático e refletido das interações sociais (TAc-II, p. 125-6), que também se constituem reificada e violentamente (1971, p. 54).

As estruturas linguísticas estão submetidas a essas condições empíricas da coação da natureza externa por dispositivos técnicos e da coação interna por repressões sociais, o que exige uma diferenciação entre o que somente pode ser pensado enquanto mediação linguística e o que não necessariamente é mediado, funcionando independentemente da linguagem, como que pelas costas dos sujeitos. A deturpação do sentido de uma comunicação dá origem a uma má-compreensão. A reificação pode ser detectada quando os sujeitos concernidos não percebem que o sentido transmitido está deturpado de início. No campo do mercado capitalista e da burocracia estatal, não há simples má-compreensão entre os sujeitos, mas sim uma distorção sistemática da compreensão. Nesses campos, não há como escapar da lógica da maximização de vantagens e eficiência. Neles a má-compreensão não pode ser superada simplesmente pelo diálogo, porque suas

---

<sup>1</sup> Marx parte de descrições das fábricas de Andrew Ure; Habermas, da recepção durkheimiana dessa divisão entre solidariedade orgânica e mecânica.

lógicas dependem de uma alteração objetiva. Uma teoria crítica da sociedade não pode evitar de se dirigir contra violências, reificações e ideologias, isto é, contra essas deformações sistêmicas das competências comunicativas organizadas no trabalho e na dominação política (1971, p. 52-5).

Não cabe neste espaço detalhar os aspectos metodológicos das categorias de mundo da vida e sistemas, as quais são centrais na teoria crítica de Habermas. É possível aqui apenas introduzi-las bruscamente a fim de enfrentar as críticas impostas e de defender a primazia da teoria da reificação.<sup>2</sup>

### **1. Um abandono da luta de classes sob o capitalismo tardio?**

A acusação de que Habermas celebraria a pacificação do conflito de classes em uma “visão rósea” da sociedade, que dava como certa a permanência do Estado de bem-estar social, é bastante disseminada entre seus críticos (*cf.* COOK, 2004, p. 33, 120, 124 ss.; PRADO, 2005, p. 38; LOSURDO, 2015, p. 14, 292-6; SAFATLE, 2019, p. 25, 217). Depois de demonstrar que a acusação não tem base textual, rebato uma versão mais precisa e bem-informada dessa crítica.

Habermas fala, em verdade, da anonimização das estruturas de classe dentro do capitalismo administrado. Em lugar de se acumularem sobre uma única classe, os efeitos das crises econômicas passam a ser filtrados e dispersos pelo Estado entre “quase grupos” como consumidores, estudantes, motoristas, aposentados, ou em grupos excluídos e pauperizados, como negros e indígenas, o que fragmenta as lutas e a consciência de classe. A sociedade continua a ser dividida entre dominantes e dominados, proprietários e não-proprietários, os de cima e os de baixo, mas esses últimos se tornaram incapazes de se experimentar como uma classe, salvo para indicar alguns interesses particulares em um estado geral de coisas. Os conflitos se espalham entre as hierarquias dos processos de produção e reprodução social: entre altos empregados e trabalhadores que sofrem com novas tecnologias, entre categorias organizadas e subproletários, entre gêneros, etnias e regiões, sem grandes coalizões. Uma grande parcela da população, mesmo ameaçada economicamente, não quer se identificar com o proletariado. A diversificação objetiva do trabalho social é acompanhada do enfraquecimento dos compromissos solidários. Os conflitos perdem o eixo até então reconhecido na classe trabalhadora, embora não se tornem menos corrosivos e irreconciliáveis (IPr, p. 352-3; TCI, p. 112-5; LpS, p. 58; 1983, p. 36). Por isso, Habermas não

---

<sup>2</sup> Para essas outras discussões, *cf.* MCCARTHY, 1991; HABERMAS, 1991; OUTHWAITE, 2009.

acredita na reativação da luta de classes tal como existiu no capitalismo liberal, porque, invocando o diagnóstico de um revolucionário insuspeito: “fins radicais e estratégias radicais estão confinadas a pequenos grupos minoritários, antes de classe média do que proletários em sua composição”. Fins e estratégias de transformação radical não perderam aderência social por simples condições subjetivas, como parecem lamentar os críticos, mas por condições objetivas da sociedade capitalista tardia (MARCUSE, 1972, p. 4-8).

As lutas sociais não desaparecem, mas, sim, se fragmentam e assumem uma feição meramente “reativa” contra crises econômicas endêmicas. O Estado de bem-estar social e as lutas sociais adquirem essa postura “defensiva” para prevenção ou compensação dos efeitos colaterais do sistema capitalista (LpS, p. 56-8; RR, p. 275). Segundo Habermas, os movimentos de jovens, mulheres, negros, desempregados, ecologistas, homossexuais representariam uma dissidência contra uma sociedade produtivista, porque sentiriam suas formas de vida ameaçadas pela monetarização e burocratização. Sem mais o ataque direto aos centros de controle conduzido por uma ação de massas sob a liderança de um partido revolucionário e centralizado, os protestos atuariam como periferias resistentes contra um centro sistêmico (TAc-II, p. 587-9; 1991, p. 261). É o que Habermas também chamou de “modelo assimétrico” dos novos conflitos sociais, em que o lado socialmente desfavorecido, por estar constituído por grupos marginalizados ou subprivilegiados heterogêneos, não mais contaria com potenciais intimidatórios, favorecendo o recurso estratégico a rompantes de destruição, violência ou voto de protesto (TCI, p. 115; RR, p. 293-4).

A crença que fundou o capitalismo administrado foi de que seria possível satisfazer o antagonismo de classes domesticando a acumulação econômica por meio de um poder burocrático democraticamente legitimado (NO, p. 217-20). A coexistência entre democracia e capitalismo seria possível recorrendo a intervenções estatais na economia. Essa foi uma dobra precária na história, como se percebeu largamente desde a década de 1970, existente nas sociedades industrialmente desenvolvidas durante a reconstrução do pós-guerra. Desde então, ficou claro, ao menos para Habermas, que o capitalismo tardio não daria aconchego à democracia. Quanto mais o Estado impõe seus programas sociais, mais claramente se choca com a resistência dos investidores privados. Há uma contradição entre o poder político estatal e o poder econômico preponderante na modernidade. Quanto mais o Estado impõe seus programas sociais, mais eles sobrecarregam as formas de vida de normalizações, vigilâncias e reificações. Ainda que menos drásticos do que a miséria material provocada pela dominação econômica capitalista, os meios

jurídico-burocráticos não nutrem novas formas de vida. Há uma contradição entre o objetivo de fundar formas de vida igualitárias e autorrealizadas e o método de execução jurídico-administrativo (NO, p. 219-24).

Diante desse contexto, a primeira conclusão rejeitada por Habermas é que o Estado constitucional democrático possa recuar do Estado de bem-estar, enquanto sistema político que satisfaz funções sociais e demandas normativamente justificadas contra formas mais cruas e cruéis de dominação econômica. Não há como viver sem ele e sem sua ampliação. Boa parte das violações a direitos básicos não decorre da formação ou burocratização do direito, mas da falta de aplicação igualitária, como descumprimentos de contratos de trabalho e leis ambientais. “Sobretudo os países ainda atrasados no desenvolvimento do Estado de bem-estar social não têm nenhuma razão plausível para se desviar dessa trilha” (NO, p. 225; *cf.* TPr, p. 362).

Uma segunda conclusão rejeitada por Habermas é que a democracia possa voltar a apelar ao planejamento de um “Estado socialista”, como se a sociedade pudesse influenciar a si mesma por meio do poder administrativo centralizado. A ação normalizadora de padrões de socialização gera, ela própria, perda de autonomia (NO, p. 231-2; *cf.* TAc-II, p. 544-7). A perda de liberdade não está na forma jurídica, mas em seu modo de implementação monetarizado e burocratizado. Para que a força integrativa do mundo da vida esteja em posição de se opor à força do dinheiro não é possível contar com a abolição do sistema de mercado e a transformação do direcionamento econômico em administrativo, em vez de pensar em um contradirecionamento democrático da economia. Para ele, democracia radical significa “socialismo” democrático. Mas esse socialismo não estaria mais confiado simplesmente às relações de produção, mas às relações comunicativas de um pluralismo razoável, como “súmula das condições necessárias para formas de vida emancipadas” (FV, *prefácio*, p. 28).

Superadas as críticas mais superficiais, teóricos críticos da terceira geração opuseram questões mais bem informadas à teoria dual da sociedade. Nancy Fraser entendeu que a tese da colonização seria demasiado negativa e unilateral para dar conta dos novos movimentos sociais, por exemplo, dos efeitos positivos da entrada das mulheres no mercado de trabalho. As lutas sociais não seriam travadas simplesmente contra os sistemas, mas também sobre as necessidades sociais, significados e normas integradas e promulgadas na política formal (1985, p. 126-7). No mesmo sentido, Axel Honneth detecta um “déficit sociológico” na teoria habermasiana ao subestimar os conflitos de grupo internos às ordens sociais (1989, p. 295-6, 314). Habermas faria uma distinção conceitual muito rígida entre trabalho e interação comunicativa,

eliminando a conexão entre trabalho e liberdade e, com isso, as formas de resistência e luta ainda enraizadas no sistema de produção. A economia de mercado passaria a ser observada somente de uma perspectiva funcionalista de aumento da eficiência, ignorando os conflitos e as normas morais que continuariam tendo como base o mundo do trabalho (HONNETH, 1995, p. 39-40, 45, 49; 1999, p. 333-4).

Realmente, no final da década de 1960, *Técnica e ciência como “ideologia”* contrapunha a “interação”, então entendida como relação intersubjetiva mediada simbolicamente, ao “trabalho”, como relação objetiva entre sujeito e natureza (TCI, p. 73-4, 84, 124). Esta obra não negava a relação imanente entre trabalho e comunicação, mas argumentava contra a redução de um conceito ao outro (TCI, p. 60; cf. CI, p. 69, 85, *posfácio de 1973*, p. 458 n. 29). A partir da década de 1980, Habermas fatia o conceito de trabalho nas categorias de integração social mais amplas de “mundo da vida” e “sistema”. Os fenômenos de reificação e alienação no trabalho passam a ser explicados em termos da prevalência dos imperativos econômicos, o que ele denominará “colonização do mundo da vida”. Veremos, veremos. Por ora, interessa esclarecer que uma possível normatividade violada no trabalho emerge de pretensões por redistribuição de bens ou reconhecimento simbólico, não das obrigações de desempenho e eficiência. Não se pode mais falar de um tipo de racionalidade unificado que governe todas as esferas de produção material e reprodução simbólica, apenas de uma repressão unificada por uma racionalidade funcionalista (TAc-I, p. 501-2; 1982, p. 225-6).

Tal combinação de marxismo e hermenêutica faz novamente companhia a Marcuse. As lutas sociais relacionadas ao trabalho deixam de ser motivadas pelo empobrecimento generalizado da classe trabalhadora, que é disperso entre minorias, e se dirigem contra diferentes formas de vida danificadas pelo sistema econômico, como ocupações fisicamente degradantes, destruição da natureza, ocupações socialmente desvalorizadas, relações com novas tecnologias (TAc-II, p. 586, 591; cf. MARCUSE, 1972, p. 16-9). Um trabalhador consciente dos processos sociais mais amplos desafia seus critérios de racionalidade (produtividade, crescimento, informatização etc.) em nome de valores qualitativos do mundo da vida. Um sentido normativo bem definido de trabalho, como a troca de equânimes ou a formação profissional, não são mais pressupostos para adentrar, nem ser excluído do mercado capitalista – o que é observado por Honneth (1995, p. 39-40). Por isso, Habermas retorque que não há mais como falar em uma pretensão normativa exclusiva da esfera do trabalho, sem relação com outras esferas sociais (1982, p. 225). Nesse debate,

Honneth dá o braço a torcer (1995, *preface*, xviii; cf. BRESSIANI, 2020, p. 30-1).

As pretensões normativas que emergem do mundo do trabalho estão conectadas a lutas por redistribuição ou por novas formas de vida, de modo que só podem ser detectadas com mediação política. Os sujeitos coletivos emergentes no capitalismo tardio não são definidos de antemão pelo sistema produtivo, porque dependem da luta organizada de diferentes classes. Habermas dizia se sentir o “último marxista” justamente por continuar o programa de crítica do sistema de acumulação capitalista, que resulta em um Estado altamente centralizado, a partir de um vínculo imanente entre sociedade e razão, entre imperativos sistêmicos e lutas contestatórias, e da ideia daí resultante de uma “democracia radical” (RR, p. 292; FV, p. 641; 1992, p. 469-70). Sua aposta está na possibilidade de essas lutas, se mediadas politicamente, criarem pressão por uma democracia substancial, incluindo a “abolição sucessiva do mercado de trabalho capitalista”, à medida que a renda para a reprodução material não mais dependa da relação de emprego (NO, p. 360; cf. LpS, p. 82). A brisa das crises só pode esperar pela surpresa de uma política radicalmente democrática.

No capitalismo tardio, cuja característica principal é a sobreposição entre as lógicas capitalista e burocrática uma sobre a outra, o conflito de classes é “repolitizado”. Em primeiro plano, o conflito é repolitizado em um sentido empobrecido de processos políticos aclamatórios e de busca da lealdade de massas, sem conferir participação ativa aos cidadãos, nem tematizar a contradição entre a produção econômica socializada e sua apropriação privada. Em segundo plano, em um sentido positivo “latente... de profundos potenciais de conflito” capaz de levantar pretensões de legitimação sobre a distribuição do excedente econômico socialmente produzido e de alterar a relação entre capital e trabalho (LpS. 54-5, 99; cf. TCI, p. 103, 114-5; TAc-II, p. 526-7, 585-6). Ao mesmo tempo em que se dispersam e se heterogeneizam, os conflitos se irradiam entre grupos. As lutas de classes “recuam para trás de outros conflitos que, embora também sejam condicionados pelo modo de produção” (1983, p. 36), podem ser interpretados como “lutas por reconhecimento” (*Anerkennung*) contra relações comunicativas distorcidas e coagidas, com vistas à criação de novos quadros institucionais (CI, p. 108-11; cf. ED, p. 146; FV, p. 539).

A luta por reconhecimento não é um conceito rascunhado em *Conhecimento e interesse* e esquecido nas obras posteriores, como acusa Honneth (1989, p. 296, 307). Os novos conflitos inflamados pela “gramática das formas de vida” são centrais para a *Teoria da ação comunicativa* (TAc-II, p. 586). Ao lado da vulnerabilidade do ser humano, o reconhecimento social é a origem do



fenômeno da moralidade e uma noção a ser preservada na construção de princípios normativos (RMh, p. 157; ED, p. 16, 69).

Ainda assim, as críticas levantadas por Fraser e Honneth na década de 1980 foram determinantes para que Habermas percebesse que os movimentos sociais no capitalismo tardio herdavam mais componentes emancipatórios do que a mera resistência contra imperativos sistêmicos, como descrevia a *Teoria da ação comunicativa*. Na medida em que não fossem além da dissidência e em que permanecessem “cativos do fundamentalismo da Grande Recusa” – como ele passa a se referir a essa postura próxima da primeira geração da teoria crítica (NO, p. 230; cf. MARCUSE, 1991, p. 261) –, não oferecendo mais do que programas negativos contra a racionalização da sociedade, esses movimentos ficariam aquém da ideia de uma democracia radical. As culturas dissidentes apenas se expressariam de modo neocorporativo, a partir da lógica da identidade, em busca de espelhos. Um pluralismo de subculturas defensivas que procede somente da recusa desenvolve-se ao largo de regras de igualdade política (NO, p. 231-2). Pelo contrário, alguns movimentos sociais não somente se defendem da colonização sistêmica, mas definem ofensivamente os problemas, mobilizando razões, oferecendo soluções, empregando a linguagem dos direitos para exercer pressão política (FV, p. 121-2, 469-70, 648).

## 2. Um abandono da teoria das crises do capitalismo?

Para intérpretes como Anthony Giddens (1982, p. 159-60), Leonardo da Hora Pereira (2015, p. 294-7) e José Ivan R. Sousa Filho (2021, p. 159-70, 203-4, 213-21, 259-76, 288-92), a crítica habermasiana do capitalismo abandonaria de modo precipitado e teoricamente inconsistente as categorias da economia política, como valor, trabalho, luta de classes. Esses intérpretes brasileiros entendem que a *Teoria da ação comunicativa* romperia com obras anteriores ao esconder o capitalismo sob o manto da economia moderna, entendida como um subsistema monetariamente controlado. Embora David Gomes não compartilhe a leitura de uma mudança substancial entre os textos de 1973 e 1981, segue ambos na condenação de uma “confusão simplificadora entre economia de mercado e economia capitalista” (2023, p. 204, cf. *Ibid.*, p. 191-3). Ele acusa Habermas de um “reduccionismo empiricista” por enxergar o mercado capitalista como ponto insuperável da modernidade (2023, p. 207-9).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Um outro aspecto das críticas de Gomes diz respeito à resignação teórica de Habermas por não propor uma sociedade alternativa ao capitalismo (2023, p. 205-6). Essa é uma crítica que ele compartilha com

No mesmo sentido, Luiz Philipe de Caux associa o abandono das categorias da economia política a uma aceitação acrítica da tese do capitalismo monopolista de Estado (2016, p. 57, 66).

Contudo, todos esses intérpretes passam por cima da definição de capitalismo empregada por Habermas. Ele define o capitalismo como a extensão do dinheiro para os “arredores não-econômicos” dos orçamentos domésticos e do orçamento estatal, isto é, a extensão das trocas mediadas pela moeda para além das relações de circulação de mercadorias:

Mercados internos e externos já existem em sociedades tradicionais; mas apenas com o capitalismo surge um sistema econômico que desdobra mediante canais monetários tanto o relacionamento interno entre os empreendimentos como também a permuta com entornos não econômicos, as economias domésticas e o Estado. A institucionalização do trabalho assalariado, por um lado, e do Estado fiscal, por outro, é constitutiva do novo modo de produção, tanto quanto o surgimento da empresa capitalista (TAc-II, p. 261).

Nesse sistema, a vida torna-se refém do trabalho assalariado e o Estado, da arrecadação de impostos. Nele o dinheiro vira um “*medium* de intercâmbio intersistêmico” (TAc-II, p. 261). É a expansão da função do dinheiro que permite que o mercado dê uma configuração econômica à sociedade de classes e à dominação (TAc-II, p. 258). Vê-se, então, que Habermas não equipara o capitalismo ao sistema de mercado.

No princípio da expansão do dinheiro para todos os meios de produção e reprodução humana é que o capital mostra sua eficácia, pela acumulação privada desses meios e exclusão da maior parte da humanidade. O que há de errado no capitalismo não é a circulação de dinheiro, nem o assalariamento, mas o agravamento da desigualdade da distribuição dos meios de produção, a desregulamentação da jornada máxima, o dinheiro como meio de aquisição sem limites de propriedade por uns, com a imposição aos demais de venderem força de trabalho para sobreviver. O capital não é dinheiro, nem mercadoria, mas movimento ilimitado de valorização (*cf.* DK-I, p. 595, 742-5).<sup>4</sup>

---

as teorias da justiça (*cf.* Scheuerman, 1999, p. 171-2; De Vita, 2023, p. 215). Não entrarei nessa discussão, porque ela parte de uma tradição filosófica distinta e suscita uma série de outros problemas.

<sup>4</sup> Portanto, a crítica do capitalismo atinge as categorias da economia política “na medida em que essas ‘expressam’ a sociedade ‘antagonista’”, isto é, “a luta pela existência de indivíduos atomizados” (BACKHAUS, 2000, p. 26-7). Ao contrário de outras interpretações da crítica marxiana, ela não se posiciona irrealisticamente por uma sociedade na qual “não apenas o capital (valor que se autovaloriza), mas também a mercadoria e o dinheiro não mais existem” (HEINRICH, 2004, p. 77, 220-1).

Mais especificamente, o capitalismo tardio refere-se a três elementos novos de um mecanismo que continua direcionado à acumulação econômica privada: o processo de concentração de empresas em corporações e multinacionais; a organização dos mercados de bens, capital e trabalho; e a intervenção do Estado em lacunas funcionais do mercado (RMh, p. 428). Embora Habermas concorde com Pollock que o sistema econômico capitalista já não indicava uma contradição fundamental, mas “meros problemas de administração” dentro de um Estado que assumia o papel de mantenedor da lógica de acumulação de capital, ele nega explicitamente dois outros elementos nucleares da tese do capitalismo monopolista de Estado: (a) que as dinâmicas de mercado teriam deixado de ser o principal mecanismo de produção e distribuição e (b) que o conflito social se instalaria entre a sociedade e uma elite controladora da produção (*cf.* POLLOCK, 1978, p. 72, 81-2, 87, 90-3).

Longe de abandonar as categorias da economia política, Habermas repolitiza as teses marxianas acerca das crises econômicas e do valor-trabalho. As crises econômicas surgem dentro de um contexto de intervenção burocrática em uma estrutura classista, na qual se encontra, em última instância, sua causa (LpS. p. 103). O programa de uma democracia social não deixou de carregar tendências de crise sistêmica, afirma no início da década de 70 (LpS. 72, 90, 97). A tese marxista da determinação da superestrutura pela base econômica continua válida se interpretada para as fases críticas do desenvolvimento social, quando ela assume o papel de principal desencadeadora de problemas (RMh, p. 227-31). No início da década de 80, Habermas volta a afirmar a primazia das dinâmicas econômicas sobre as dinâmicas políticas: “...Marx afirmou com razão um primado evolucionário da economia: são os problemas desse subsistema que determinam o fio de desenvolvimento da sociedade em seu todo” (TAc-II, p. 517; *cf.* TAc-I, p. 480). Ironicamente, Marx ainda é, repete na entrada da década de 90, quem “fornece as melhores citações” para descrever o capitalismo (RR, p. 275). Depois da virada, Habermas se depara com uma crise econômica em 2008 que, até então, não havia descambado para uma crise de legitimação (ET, p. 184). Em meio a essas discussões, defende o primado causal do capitalismo internacional sobre os conflitos regionais e étnicos (ET, p. 197-8). Nos anos 2020, as mudanças da esfera pública pelo advento das mídias digitais acompanham as relações que emergem da economia política (MePd, p. 54). Então, como compreender essa recepção da teoria marxiana das crises? O que significa, afinal, uma “crise”?

Habermas elucidada: “somente sujeitos, assim ensina o uso da linguagem pré-científico, podem ser enredados em crises. Somente podemos falar em crises quando os membros da sociedade experimentam

transformações estruturais de maneira continuamente crítica e sentem sua identidade social ameaçada” (LpS, p. 12; *cf.* TAc-II, p. 448). Apenas metaforicamente problemas de direcionamento do sistema capitalista podem ser chamados de “crises”, na medida em que sua transformação possivelmente não seja mais do que uma mudança em relação à estrutura econômica, política, internacional etc., sem limites empíricos muito precisos (LpS, p. 9-13). Ainda assim, a compreensão do conceito não autoriza esquecer, nem deixar em segundo plano as crises econômicas e outras crises associadas (ecológicas, sociais, internacionais), de um ponto de vista observacional e objetivo. A tese principal dos *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* é sobre a multidimensionalidade das crises (LpS, p. 9).

As crises surgem quando os sistemas sociais admitem menos possibilidade de solução de problemas do que seria necessário para a manutenção desses sistemas. As crises são problemas de direcionamento não resolvidos pelos sistemas (LpS, p. 11). É preciso considerá-las, porém, juntamente do ponto de vista dos participantes e de suas motivações. As crises econômicas e políticas não se deixam reconhecer sem a concomitância de crises motivacionais, experiências de crise, lutas políticas e processos de aprendizagem (LpS, p. 13). As “contradições” sistêmicas não bastam para formar “contradições fundamentais” entre grupos com pretensões inconciliáveis (LpS, p. 44-5, 104). E, quando surgem, essas pretensões inconciliáveis criam problemas de direcionamento que não podem ser resolvidas internamente pelos sistemas, sem controle, sem mediação política (LpS, p. 70). Esse é o duplo sentido do título da obra: as “crises” econômicas e de racionalidade não chegam a formar no capitalismo tardio mais do que *problemas*; e esses problemas são políticos, *de legitimação* (LpS, p. 98).

As crises econômicas transformam-se rapidamente em crises políticas. As contradições do sistema capitalista são empurradas para o sistema administrativo. Os efeitos disfuncionais da estagnação, inflação, desemprego, déficit das finanças públicas (crises econômicas) são absorvidos pelo Estado como sobrecarregamentos seja da capacidade de endividamento, planejamento e resolução de problemas (crises de racionalidade), seja da capacidade de gerar administrativamente motivação e lealdade das massas (crises de legitimação) (LpS, p. 68-70; *cf.* TAc-II, p. 519). As crises de racionalidade surgem porque o Estado social ou não consegue resolver as tendências do capitalismo para estagnação, incapacidade de investimentos, desemprego, déficit do orçamento público; ou não consegue combater desigualdades de renda e dependência, sob pena de provocar uma greve de investimentos (LpS, p. 75). O Estado de bem-estar subsiste apenas na medida em que persiste o crescimento econômico e

que não ameaça a configuração capitalista da propriedade dos meios de produção. Os efeitos negativos e disfuncionais do capitalismo são associados diretamente aos custos do Estado de bem-estar, o que torna perceptíveis as limitações estruturais sob as quais este foi criado e mantido.

As crises deslocam-se para as tendências capazes de reconfigurar essas forças do capital e do trabalho e, assim, de fazer surgir problemas de legitimação por causa (a) da intervenção estatal para sustentar a produção e para reagir ou compensar efeitos das crises econômicas (garantias jurídicas, criação de infraestrutura, compras estatais, subsídios a setores econômicos, sistema educacional, proteção da saúde, meio ambiente etc.) (LpS, p. 77-8); (b) do avanço dos sistemas de mercado e administrativo sobre a cultura, do qual as disputas sobre o currículo escolar são um exemplo claro (LpS, p. 101); e (c) da democracia formal. O Estado de bem-estar social e a democracia formal não podem deixar de considerar a generalização dos interesses e direitos, nem a satisfação de carências legítimas, as quais são sistematicamente interdidas pelos interesses de autovalorização e insuficientemente apreendidas pelos interesses de autorreprodução do aparato burocrático (LpS, p. 84).

Portanto, a crise adquire um sentido político, visto que o Estado burocrático não consegue responder conjuntamente às demandas funcionais dos sistemas (crises de racionalidade) e às demandas sociais (crises de legitimação) (LpS, p. 88-9). Agora como antes, “há uma tensão indissolúvel entre capitalismo e democracia”. Esses dois concorrem com princípios contrários de integração social: privatização ou socialização da produção; ausência de ou demandas por legitimação; privatismo conservador ou participação ativa na configuração das esferas da vida (LpS, p. 102; TAc-II, p. 520; MePd, p. 51).

A tese da multidimensionalidade das crises da sociedade moderna alerta para o desnível entre os processos objetivos das forças de produção e os processos intersubjetivos de obtenção de entendimentos racionais. A teoria crítica do capitalismo não pode se orientar apenas por uma teoria das crises, sem uma teoria da racionalização social. Ela precisa refletir sobre as mediações entre o direcionamento dos sistemas e a comunicação emergente do mundo da vida. “O ônus da prova, que Marx quis satisfazer com uma teoria da crise no âmbito da economia política, incide agora na demonstração dos limites imanentes da racionalização, a ser conduzida filosoficamente” (TAc-I, p. 503-4; cf. TAc-II, p. 572). A “dinâmica” histórica não pode se vender como um desenvolvimento “lógico”. Uma apreende crises econômicas, conflitos contingentes e resultados parciais, outro descreve direções de estruturas normativas relacionadas a processos de aprendizado (RMh, p. 30; 1982, p.

253). Para manter a mútua implicação entre dinâmica e lógica histórica, entre crise e emancipação, a sociedade tem que entrar em um processo de aprendizado e aumentar sua capacidade de resolução de problemas de legitimação, isto é, de pretensões de validade técnicas e normativas (LpS, p. 18, 27-8). As transformações somente serão encontradas nas conexões do mundo da vida com o sistema produtivo – o que faz com que Habermas reserve posteriormente o conceito de “crises” às perturbações da reprodução material, substituindo as perdas de legitimação e motivação pelo conceito de “patologias do mundo da vida” (TAc-II, p. 575-6; *cf.* FV, p. 489).

Ao contrário do que pressupôs Marx, não há como “simplesmente calcular” (DK-I, p. 204) o tempo de trabalho socialmente necessário consumido pelo sistema para produzir um produto e para a reprodução dos trabalhadores envolvidos na produção, nem ainda a proporção da diferença qualitativa entre diferentes trabalhos – o que permitiria uma troca dos livres produtores entre iguais horas de trabalho. A saída habermasiana à impossibilidade de medir empiricamente a mais-valia e o desvalor que o trabalho assume em um sistema econômico é entender o vampirismo do capital como falta de controle comunicativo do trabalho (TPr, p. 403). A exploração seria sistêmica: o uso anônimo, deslinguisticado, destinado à acumulação cega e descontrolada. Mas essa interpretação da mais-valia já está distante da crítica da economia política, porque não tenta juntar sistema e mundo da vida com grampos dialéticos. Ela não cobra fins imanentes à economia política, como eram o princípio da troca de equivalentes e o incremento das forças de produção (RMh, p. 169; TAc-II, p. 559; *cf.* Repa, 2008, p. 36-7). “Desse modo, os fenômenos de reificação perdem o status duvidoso de fatos que podem ser derivados de enunciados econômicos... as ‘abstrações reais’ formam... um âmbito de objetos empiricamente pesquisável” (TAc-II, p. 560). O fator democrático imiscui-se na economia política.

Percebe-se, enfim, que a estrutura de classes e o valor-trabalho não foram esquecidos por Habermas, nem o sistema capitalista foi neutralizado das crises. Essas permanecem sendo as catalisadoras das transformações da sociedade capitalista. Mas tais crises e conflitos não se apresentam diretamente de modo econômico, sem mediação política. A instrumentalização do trabalho não pode ser detectada sem partir da experiência negativa dos concernidos. “Não encontramos mais na lógica dialética, tal como, de certa maneira, Marx o fez, o fundamento normativo para uma teoria da sociedade elaborada com um propósito prático” (TPr, p. 47). Ao pretender fazer uma tradução mecânica da linguagem das crises de produção para a linguagem das crises vivenciadas, o materialismo dialético sobrevalorizou a perspectiva do observador da

economia e da história (LpS, p. 43-5; TAc-II, p. 506-8; *cf.* BENHABIB, 1986, p. 126-7). No final das contas, Marx ficou preso ao automatismo das contradições da dialética hegeliana, em lugar da dialética entre as diferentes perspectivas entre trabalho como técnica e prática, relação instrumental e intersubjetiva, produção e reflexão. Esta dialética mantém a resistência entre opostos não reconciliados, sem saber se haverá reconciliação possível (*cf.* TPt, p. 383; CI, p. 105; RR, p. 279-80). Semelhante desligamento da conexão automática entre sociedade e razão, diagnóstico explicativo e antecipação utópica, objetividade e motivação, frustra a pretensão de escorar a teoria crítica da sociedade simplesmente em suas crises. Uma fusão sublime entre sistema e mundo da vida não acontecerá.

### 3. Um abandono da crítica da ideologia?

Não é sem razão que muitos leem o diagnóstico da “colonização do mundo da vida” pelos sistemas econômico e burocrático como um sinônimo de reificação das relações sociais. Objetou-se que faltaria uma teoria da ideologia capaz de perceber as constrições que operam já no âmbito do mundo da vida e da comunicação. A obra de Habermas enfocaria seu agulhão crítico em discussões já cristalizadas social ou juridicamente. Mas preconceitos nem sempre surgem na discussão ou podem ser revidados com argumentos, por serem furtivos, invisíveis e perniciosos. Pode-se duvidar da esperança de um resultado correto a partir da gramática das práticas comunicacionais existentes (*cf.* MIGUEL, 2013, p. 73, 88-90; JÜTTEN, 2013, p. 599; SAFATLE, 2019, p. 197-8; SOUSA FILHO, 2021, p. 176-9, 357-66; LAFONT, 2023, p. 390). Nesse sentido, o conceito de mundo da vida é acusado de pressupor uma esfera social inocente e livre de poder (HONNETH, 1989, p. 328 ss.) ou de hipostasiar as esferas da família e privada (FRASER, 1985, p. 109, 124; FRASER; JAEGGI, 2020, p. 69-70).

A realidade das pequenas certezas cotidianas pode ser terrível. Se o mundo da vida fosse a imagem perfeita da felicidade, seria o exato oposto da vida. A foz da comunicação pode estar em dominações ou pseudoconsensos. A pressuposição de ausência de poder no mundo da vida seria, já dizia Habermas, uma “unilateralização culturalista” da teoria da sociedade, que consideraria os processos de entendimento como transparentes e ignoraria as distorções sistemáticas da linguagem (TAc-II, p. 231-2). As interações comunicativas isentam o mundo da vida de violência, não de poder (FV, p. 204). A pertinência categorial do “mundo da vida” é tão somente esta: a impossibilidade de olhar por trás das práticas comunicativas como um todo

com a pretensão de dizer que ela está livre de arbitrariedades, senão de a questionar e esclarecer parcial e gradualmente (TAc-I, p. 212; TAc-II, p. 209-10). Na prática comunicativa haverá sempre substratos obscuros, não inteiramente conscientes ou racionais. A racionalização social não se reclina sobre um mundo da vida intacto, mas sobre processos de aprendizado e sobre uma sucessiva liberação do potencial racional imanente às ações comunicativas. As ações comunicativas preponderam na medida em que o mundo da vida se reproduz por meio de processos de justificação pública. O processo de racionalização social não pressupõe, apenas aponta para uma idealização: um mundo da vida estruturalmente diferenciado, reflexivo, sob formas de vida não repressivas (TAc-II, p. 225-8; 1991, p. 254).

As críticas contra a reificação e a ideologia continuam sendo centrais para a crítica da razão, embora com sentidos renovados. A ideologia escapou dos ideais burgueses e se aconchegou na própria racionalização moderna. Desde os primeiros trabalhos, Habermas refere-se à transformação da ideologia em relações de poder explícitas e baseadas na unilateralização da razão instrumental. *Técnica e ciência como “ideologia”*, de 1968, diagnostica que a técnica positivista havia se tornado a principal força de produção, criando relações de produção sem imagens abrangentes de mundo. A técnica positivista “se mostra menos compreensível por meio da reflexão, já que não é mais apenas ideologia” (TCI, p. 116-7). Nessa época, Habermas dizia que as legitimações tradicionais teriam sido substituídas por ideologias com manto cientificista (TCI, p. 100-1). As ideologias tornam-se meros reflexos, não o conceito dos sistemas de ação orientados ao êxito, que operam por si, sem justificações normativas. Pelo grau de instrumentalização, os ideais burgueses perderam a força crítica. A consciência tornava-se cínica. A “ideologia” vinha entre aspas, como algo “secundário”, embora não supérfluo (TCI, p. 119; cf. REPA, 2008, p. 53-4).

Nos *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, de 1973, Habermas já apresenta uma visão bem menos esquemática da ideologia. Ele explica que a principal motivação ideológica do capitalismo administrado estava sendo corroída internamente, sem o desenvolvimento de uma motivação forte o suficiente para barrar ideologias com caráter fortemente regressivo. A ideologia do privatismo cívico, que retroalimenta o capitalismo administrado, está reclínada sobre uma esfera pública despolitizada: sobre um sistema de provimentos e compensações administrativas com poucas chances de participação política e em planos de vida orientados à família, consumo e carreiras profissionais (LpS, p. 106). O padrão motivacional do privatismo cívico é composto de uma mistura de elementos burgueses (ideologia do



desempenho, chances de sucesso no mercado, garantia de ocupação e valorização da formação profissional, individualismo possessivo, tecnocracia etc.) e pré-burgueses (posição passiva nos processos de legitimação política, ética estatista tradicional, ética da pequena família, fatalismo religioso etc.). A motivação para participação no sistema capitalista administrado mais parasita ideologias tradicionais do que cria amplas ideologias. Os sistemas econômico e burocrático não conseguem reproduzir por si complementos motivacionais sem as imagens de mundo tradicionais (LpS, p. 107-9). As mesmas ideologias tradicionais são ameaçadas, no entanto, pela expansão do setor de serviços, organizados na forma de mercadoria; pela cientificação e psicologização das práticas profissionais e educacionais; pela regulamentação e juridicização das interações sociais (LpS, p. 111-2). E as ideologias burguesas compensam as tradicionais incompletamente, porque perdem força sempre em que há crises econômicas, transformações técnicas, instabilidades do mercado de trabalho, que as tornam bastante implausíveis (LpS, p. 113-7). Em compacto: a razão funcional prevalece sobre as interações comunicativas, mesmo as ideológicas.

A *Teoria da ação comunicativa* refere-se à tese do “fim da ideologia” no sentido já anunciado nas obras anteriores: os imperativos econômicos e burocráticos avançam independentemente de visões de mundo abrangentes. Eles exercem discernivelmente desde fora sua influência em domínios de ação socialmente integrados. Não é preciso escavar o inconsciente, pois as parcialidades da razão funcionalista estão coladas na testa (TAc-II, p. 471). As formas de entendimento mútuo deixam de fornecer um nicho capaz de tornar discretas as limitações à comunicação provocadas por violências dos sistemas capitalista e burocrático (TAc-II, p. 531-3). Se as ideologias são emanações da racionalidade funcional, seu conteúdo não é suscetível de revisão por discursos práticos. Sua predominância não poderia ser enfrentada com meras críticas conscientizadoras. Os sistemas extraem sua legitimação de lógicas inapeláveis e violentas, em suma, da própria facticidade do existente.

A tese do “fim da ideologia” mira, se bem compreendida, um tipo de ideologia. A crítica clássica da ideologia estava baseada – historiciza Habermas – em uma relação entre língua natural (das interações da fala, mensagem, diálogo cotidiano) e linguagens especializadas (das interações das ciências, moral e artes) dentro de uma estrutura de consciência. As culturas especializadas continham um conteúdo transcendente do mundo social, inscritas nas ideias de autonomia, objetividade, liberdade, universalismo etc., capazes de conduzir a uma crítica transformadora da sociedade. A língua natural conservava a ideologia confirmadora de uma prática tradicional, histórica e imanente à sociedade, que negava a realização dessas ideias. A

ideologia significava uma racionalização falsa, exagerada ou deslocada que serviria para a confirmação de práticas existentes. A crítica da ideologia explorava o abismo entre a sacralidade das imagens de mundo religiosas, costumes e artes auráticas, sancionadas pela consciência cotidiana, e a racionalidade profana emergente das novas formas de linguagem das ciências, moral universal e crítica estética, as quais dependem de argumentação. A questão para a crítica clássica da ideologia era apostar em uma consciência com força de síntese entre as diferentes formas de linguagem. Pela autorreflexão, a consciência da classe trabalhadora seria capaz de se libertar dos obstáculos à realização das ideias modernas (TAc-II, p. 529-30).

Entretanto, continua Habermas, da parte da língua natural, o mundo da vida submete-se à reflexividade e individualidade de cada um, o que faz emergir uma pluralidade de formas de vida. E, da parte das linguagens especializadas, surge uma cultura de expertos e os sistemas econômico e estatal se autonomizam, fazendo perder não só o vínculo com o dia a dia, mas também a conexão com as ideias modernas (TAc-II, p. 533-4). As cicatrizes entre as formas de linguagem marcam tanto a separação entre saberes especializados e cotidianos, quanto seus desenvolvimentos internos. Não há mais “ideologia” no sentido de que não há como cogitar uma consciência da totalidade, que subsuma linguagens cotidiana e especializadas como um todo e que supere a desdiferenciação da sociedade em subsistemas de ação com códigos próprios e esferas da vida com valores plurais. Embora visões de mundo criem interdependências entre esferas de valor e subsistemas de ação, não penetram como uma razão única em todas as esferas da vida (TAc-II, p. 287-8; 1991, p. 224). A teoria clássica da ideologia ficou presa à relação entre a língua natural e as linguagens especializadas dentro de uma estrutura totalizante de consciência: a “falsa consciência”.

A ideologia não poderia mais ser interpretada desse modo. “No lugar da consciência ‘falsa’ aparece hoje a consciência *fragmentada*, que evita o esclarecimento sobre o mecanismo de reificação” (TAc-II, p. 534). A ideologia é reinterpretada por Habermas como essa consciência fragmentada, como a incapacidade de fazer conexões significativas do impulso universalizante das linguagens especializadas (ciências, moral universal, arte etc.) com a vida cotidiana (TAc-II, p. 533-4). As antigas visões de mundo, baseadas em uma consciência global, são substituídas por outras funcionalmente equivalentes.

Segundo Habermas, as ideologias são visões de mundo instigadas pela unilateralização da razão instrumental que impedem conexões significativas entre a língua ordinária e as linguagens especializadas e, conseqüentemente, a aquisição de saberes novos e mais abrangentes sobre a sociedade. Qual um

quebra-cabeças, as ideologias segmentam o mundo da vida em peças pequenas, separadas do conjunto, para que possam ser manipuladas. “A consciência cotidiana é privada de sua força sintetizadora, ela é fragmentada” (TAc-II, p. 533). Se a ideologia era um conjunto de representações falsas; ela se torna um conjunto de representações bloqueadoras (Rouanet, 1987, p. 352). Essa é uma releitura da crítica do fetichismo da mercadoria, pois a fragmentação da consciência faz parte da lógica que transmuta a atividade social cooperativa em relações entre objetos atomizados (Eagleton, 1991, p. 85). Explica Luiz Repa:

A consciência moderna fragmentada aparece, assim, como sucedânea da ideologia nas sociedades do capitalismo tardio. Ela assume igualmente a função ideológica de encobrir os mecanismos de reificação não porque, como as formas clássicas de ideologia, apresente uma capacidade de integração e totalização, mas porque justamente não tem capacidade alguma disso (2008, p. 196).

As linguagens especializadas “se solidificam em ideologias na medida em que se fecham de forma sistemática contra novas percepções da situação e contra outras interpretações...” (FV, p. 286). Sem pressupor uma consciência totalizante e transparente para si, o diagnóstico da fragmentação ainda capta um duplo aspecto da falsa consciência: tanto a justificação do *status quo*, quanto a falta de imaginação política.

Ao responder a críticas à tese do “fim da ideologia”, Habermas invoca a origem materialista da tese. Ele compartilha o materialismo de Marx: uma crítica do capitalismo não poderia ser feita, em primeiro plano, por meio de uma crítica da ideologia. Esta ataca certas formas de consciência, não as instituições em que elas estão baseadas (1992, p. 230). As ideologias pré-burguesas e burguesas se misturam, enfraquecem, quando não se dissolvem, à medida que se tornam incompatíveis com a razão funcionalista exigida pelos sistemas. As ideologias se dissociam da justificação da vida comum e se atrelam a funções subordinadas a sistemas de ação voltados ao êxito. A crítica da ideologia está subordinada a uma crítica dos processos objetivos de reificação. Existem lógicas que operam por trás das consciências, ora de maneira determinada, ora de maneira difusa, ora pelos favorecidos, ora pelos prejudicados. Em revisita à obra *Conhecimento e interesse*, repete que as formas clássicas de ideologia perderam significado: “como o capitalismo funciona e que padrão distributivo ele produz é algo que se lê hoje em quase todo jornal diário” (2014, p. 503). A leitura de qualquer jornaleco permitiria perceber um capitalismo sem contrapartidas sociais e democráticas. Entretanto, a mesma passagem continua que o poder do capitalismo se hospeda “nos poros dos

discursos e das práticas cotidianas” cuja análise carece “de um pano de fundo teórico generalizador que fundamente o ‘aspecto sistemático’ na variedade das comunicações distorcidas” (2014, p. 503). Portanto, o que enalacra é a sistematicidade com que as ideologias se impõem.

A abordagem de Habermas faz sequência. A teoria da ação comunicativa insere-se dentro da tradição marxista e compreende a sociedade moderna como um sistema de dominação anônima, desumanizante, reificante das relações intersubjetivas, que se autonomiza de indivíduos socializados e que submete a sociedade a imperativos codificados que visam sua própria estabilização. A teoria dos sistemas serve basicamente para ampliar a dimensão sistêmica e anônima da sociedade moderna – como analisada em *O capital* a partir do “*medium*” universal do dinheiro (DK-I, p. 141) – e para afastar os compromissos com uma teoria holista de sociedade. Os sistemas não têm um sentido meramente negativo de referência a uma totalidade reificada, porque também se referem a uma sociedade descentrada, desagregada em muitos sistemas e funcionalmente diferenciada. As sociedades modernas contêm duas esferas, economia e Estado, que são reguladas pelos códigos do dinheiro e do poder burocrático, os quais servem também à redução da complexidade na aplicação de normas com pretensão de aceitação geral (TAc-II, p. 229-30, 281-2; FV, p. 83-5; cf. OUTHWAITE, 2009, p. 91; REPA, 2021a, p. 91).

#### 4. Analisando a tese da colonização do mundo da vida

Até aqui o artigo parece mais um conjunto de andaimes. Suponho que leitor ou leitora esteja mais confuso do que convencido. Cumpre-me, então, erguer o pavilhão da teoria crítica do capitalismo tardio em Habermas. Pretendo mostrar como o diagnóstico de colonização do mundo da vida mira uma conjunção entre (i) reificação, (ii) violência, (iii) ideologia e (iv) alienação.

A crítica habermasiana do capitalismo tardio volta-se contra as formas de conexão entre mundo da vida e sistemas que libertam os imperativos do controle das discussões normativas. Assim, o conceito de colonização do mundo da vida ressalta tanto a invasão violenta, quanto a conquista ideológica. Ela significa tanto a “violência estrutural” (PpP, p. 246; RMh, p. 185; TAc-II, p. 283, 297) resultante da instrumentalização ilimitada de recursos naturais, sociais e culturais; quanto a “comunicação distorcida” (TCI, p. 119; LpS, p. 156) por uma ideologia que, “sem se tornar manifesta como tal, apodera-se da forma da intersubjetividade do entendimento possível” (TAc-II, p. 283). A estratégia de dominação vai da violência à “colonização interna” de

padrões de ação, linguagem, personalidade que possibilitam a integração dos indivíduos às lógicas de autovalorização do valor e autorregulação da burocracia (TAc-II, p. 466, 535, 551). A superposição dessas dimensões fez com que alguns interpretassem a colonização do mundo da vida ora como um fenômeno estritamente linguístico (cf. BOHMAN, 1986, p. 337, 349-50), ora estritamente funcionalista (cf. JÜTTEN, 2011, p. 702-7; FRASER; JAEGGI, 2020, p. 73-3). Porém, a colonização do mundo da vida é uma forma de dominação simultaneamente material e cultural, fenomênica e numenal.

(i) A reificação opera ao nível da integração social, isto é, do poder ou “dominação”, porque diz respeito ao potencial de uma norma, instituição ou valor gerar observância e se estabilizar (TAc-I, p. 383-4). Ela é o fenômeno social que submete os mundos social e subjetivo àquele dos objetos, para que possam ser descritos e manipulados (TAc-I, p. 497; TAc-II, p. 183). Assim como o trabalho concreto é abstraído em custo empresarial para que possa ser trocado por salário, as opiniões publicamente articuladas e expressões coletivas de vontade são abstraídas na aclamação de massas passivas (TAc-II, p. 477, 490). A reificação contrai o mundo da vida em mundo objetivo. Ela hipostasias a linguagem em uma coisa, perdendo-a como modo de demandar correção moral ou expressão de valores. A possibilidade de alguém erguer ou tomar posição diante de pretensões de validade internas à interação é minada, porque pressupõe o reconhecimento de um interlocutor capaz de justificar a pretensão levantada, em vez de mecanismos externos de troca de mercadorias ou poder (TAc-I, p. 499-501). As discussões, das quais poderia resultar um acordo com racionalidade superior, pela interpenetração de intenções e argumentos normativos e expressivos, convertem-se em imperativos. Dinheiro e poder burocrático são “*media* de comunicação deslinguisticados” (TAc-II, p. 405) e, logo, “surdos diante de mensagens da linguagem cotidiana” (FV, p. 96). Nos termos de Marx, eles são uma “coerção muda exercida pelas relações econômicas” (DK-I, p. 765). A reificação é uma forma de interação social que se deslinguisticifica à medida que se reproduz por códigos indiferentes à possibilidade de questionamento. A monetarização e a burocratização impedem indivíduos e grupos de apreenderem as pretensões de validade em uma comunicação sem coações, isto é, de constituírem o que Habermas chama “poder político legítimo” ou “poder comunicativo” (PpP, p. 242-3; FV, p. 201).

Evidentemente, empreendimentos comerciais e departamentos oficiais fazem uso da ação comunicativa, embebida em conteúdos normativos. Mas a integração nesses subsistemas não se baseia nesses conteúdos em última instância, senão “sob reserva”. Suas bases normativas são “desvalorizadas”,

“desempoderadas” e “despidas” sempre que contrastam com os imperativos de acumulação. Os *media* do dinheiro e da burocracia tornaram-se necessários para diminuição da complexidade nas atuais sociedades plurais e massificadas, porque esquematizam decisões sem processos dispendiosos de formação da opinião e decisão. Mas esses códigos rígidos tendem a se autonomizar da linguagem cotidiana ao ponto de subordinar a comunicação ao preço e à obediência (TAc-II, p. 236-7, 474; 1991, p. 256-7). Se, de um lado, a sociedade sempre aparece sob a categoria do mundo da vida, do qual os sistemas se autonomizam sem jamais se desvincular totalmente, de modo que imperativos podem ser preenchidos por consensos normativos; de outro lado, os sistemas substituem questões normativas por preços e escolhas funcionais, de modo que a coordenação social se satisfaz desviando dos meios linguísticos de entendimento (TAc-II, p. 372-3). Os códigos do dinheiro e poder burocrático não se limitam a simplificar relações, economizar tempo e diminuir riscos de dissenso nas sociedades plurais e massificadas. Eles “substituem” a linguagem como mecanismo de coordenação da ação (TAc-I, p. 480; TAc-II, p. 277, 405; cf. FV, p. 429).

À medida que os sistemas econômico e burocrático se autonomizam, as lógicas de valorização do valor e de centralização do poder se institucionalizam e determinam as discussões. As razões instrumentais e estratégicas, que ainda eram subjetivas e estavam imersas em contextos normativos, convertem-se em razões “funcionalistas”. A racionalidade funcionalista das ordens sociais se desvincula até da razão instrumental dos atores sociais (TAc-I, p. 553; TAc-II, p. 504-5, 527-8; 1991, p. 258). Dinheiro e burocracia passam a executar funções que são indiferentes às orientações de ação dos participantes, mesmo as instrumentais (TAc-II, p. 356, 468).

(ii) Agora, dinheiro e burocracia tendem, mais do que a reificar, a se tornar instrumentos de violência. Inflação, depressões econômicas e crises de racionalidade não podem ser resolvidas com deslocamento de tropas. Porém, a eliminação da necessidade de legitimação discursiva desses modos de integração social, os conduz a processos dolorosos de destruição de formas de vida (TAc-II, p. 488). A violência utiliza a linguagem de modo manifestamente instrumental. Só com enunciados com finalidade não exclusivamente instrumental erguemos pretensões de validade e, logo, presunções sujeitas a erro, submetidas à discussão. Uma arma seguida de uma ordem pode ser “bem-sucedida”, mas a base comunicativa desaparece quando a linguagem vira mero recurso da violência individual ou institucionalizada (ND, p. 74, 135). A existência social e os indivíduos são convertidos em meios e “coisas violentamente manipuláveis” – Habermas cita Marx (TAc-I, p. 500 [tradução

minha]). A lógica sistêmica atinge o nível da “abstração violenta” (TAc-II, p. 544; cf. DK-I, p. 87). Os imperativos de aumento do capital e de centralização da burocracia tornam-se invasores violentos de formas de vida, “como senhores coloniais em uma sociedade tribal” (TAc-II, p. 534) – em uma metáfora que Habermas aparentemente tomou emprestado do acumulador capitalista de Marx “com quem ocorre o mesmo que o conquistador do mundo, que com cada novo país conquista apenas mais uma fronteira a ser transposta” (DK-I, p. 147).

Desde o primeiro índio abatido e do primeiro pelourinho, a genealogia do capitalismo e de expropriação dos produtores originais revela os métodos mais abjetos e a mais implacável destruição (cf. DK-I, p. 779, 790). Nas sociedades capitalistas, os movimentos do dinheiro e da burocracia tornam-se “sem medida” (*maßlos*) (DK-I, p. 167). Da troca de mercadorias e da centralização administrativa não resulta “nenhum limite” (*keine Grenze*) para a exploração do outro (DK-I, p. 249). Sob o capitalismo, a técnica é convertida no “meio mais violento de alongar a jornada de trabalho para além de todos os limites naturalmente adequados” (DK-I, p. 425). O processo produtivo, de desenvolvimento técnico e coordenação do trabalho, converte-se em processo de extinção dos mananciais de toda a riqueza: a natureza e o trabalho humano (DK-I, p. 529-30). A definição econômica do capitalismo (o regime em que a maior parte dos bens toma a forma da mercadoria) e a definição social (o regime de separação do trabalhador da propriedade dos meios de produção) adquirem uma definição lógica (o processo ilimitado de autovalorização do valor) (DK-I, p. p. 595-8). O capitalismo cobra uma acumulação de capital sem limite. O Estado burocrático requer uma centralização decisória sem limite.

A violência dos sistemas causa danos às pessoas e suas relações extrapolando todas as expectativas sociais. Eles instrumentalizam o mundo da vida, sem possibilidade de questionamento, mesmo que não envolvam violências intencionais e físicas imediatas, mas violências difusas, como a fome forçada pela pobreza, o envenenamento silencioso por agrotóxicos, a poluição, o discurso de ódio. De um ponto de vista marxista, não há separação estrita entre reificação e violência. Em outros termos, os sistemas apropriam-se das reservas naturais, sociais e culturais na forma de insumos baratos, já reificados. Eles funcionam como relações entre insumos (*inputs*) não-econômicos ou jurídicos, provenientes do mundo da vida, e resultados (*outputs*) econômicos ou jurídicos. Essa abordagem permite uma análise da relação entre capitalismo, Estado e seu outro – incluindo o outro da natureza (HABERMAS, 1982, p. 243-4; cf. FRASER, 2021, p. 100-1). Dinheiro e burocracia tornam-se, na expressão de Marx, as “formas acabadas” dos processos comunicativos (DK-I,

p. 75). Os *media* tornam-se fins em si mesmos: capital e burocracia (DK-I, p. 162-6).

(iii) Assim compreendida a relação estreita entre reificação e violência, não se surpreende que a *Teoria da ação comunicativa* descreva a sociabilidade em que prevalece a razão funcionalista como “livre de normas” (TAc-II, p. 232, 237, 261 [tradução minha]). Todavia, como se ia dizendo, isso não significa que a ideologia se tornou irrelevante. A submissão do mundo da vida aos sistemas “redefine” as formas de vida, como as formas de trabalho, empresa, família, sem permitir a discussão sobre essas formas. A apresentação funcional da sociedade passa a exigir certas representações, como conhecimentos, normas e personalidades (TAc-II, p. 490; 1991, p. 257). A reificação tanto é causa das ideologias, quanto é por elas retroalimentada, em um processo circular:

Na medida em que o sistema econômico submete a forma de vida das economias domésticas e a condução de vida dos consumidores e dos empregados a seus imperativos, o consumismo e o individualismo possessivo, os motivos da produtividade e da competição ganham uma força pregnante (TAc-II, p. 493).

O mundo da vida é ameaçado “por duas tendências que engrenam entre si, que se reforçam mutuamente: a reificação sistematicamente induzida e o empobrecimento cultural” (TAc-II, p. 496). De fato, não há como compreender a tese da neutralidade normativa dos sistemas modernos sem a desenrolar em uma teoria da circulação de poder, na qual a própria tendência de autonomização dos sistemas é também construída simbolicamente (REPA, 2021b, p. 18). A dificuldade teórica está em pensar a crítica da ideologia de modo conjugado à crítica da reificação da sociedade – e encorpada com uma teoria da razão capaz de orientar uma prática emancipatória.

Desde Marx, a crítica da ideologia secunda a crítica da reificação. As ideologias têm a função, agora como antes, de disfarçar a limitação sistemática da razão funcional à razão comunicativa, como contraparte semântica da reificação e da violência. A violência e a reificação são acompanhadas de processos linguísticos através dos quais algo é apresentado como excluído do controle dos concernidos. As ideologias atacam os efeitos próprios da linguagem, gerando e reproduzindo o poder linguisticamente. Elas pertencem a uma forma de integração que não é regida por relações imediatas de violência, não é totalmente instrumentalizada, dependendo de justificação. Para isso, misturam elementos arcaicos e modernos, cuja característica comum é impedir a escuta do outro e a formação de poder político legítimo (NO, p. 356;



PpP, p. 246-8; cf. EAGLETON, 1991, p. 194-5). Portanto, as ideologias continuam inibindo a tematização da opressão sistêmica, como a ideologia da troca justa mascarava a desigualdade material embutida na igualdade formal do contrato de trabalho. As ideologias operam ali onde há um bloqueio sistemático contra interpretações melhores e mais amplas sobre os fenômenos sociais e históricos.

Ao se dissociarem da ação comunicativa, os códigos rígidos do dinheiro e do poder burocrático voltam-se contra ela violenta ou arbitrariamente; as linguagens cotidiana e especializada, ideologicamente. A colonização do mundo alude tanto à violência e à reificação contra formas de vida “desde fora” pelos imperativos econômicos e burocráticos, quanto sua transformação ideológica “por dentro” (PINZANI, 2022, p. 10). Por sistemas “livre de normas” deve-se entender, portanto, que eles deixam de “levar em consideração problemas do mundo da vida” (RMh, p. 161). Glosso: a sociabilidade fica livre da necessidade do entendimento sobre problemas e normas por meios linguísticos, em favor de códigos funcionais (cf. TAc-II, p. 469, 474, 496). As democracias modernas têm seu conteúdo enrugado em assegurar a autovalorização do valor e a autorregulação burocrática (TAc-II, p. 520). A participação dos sujeitos como agentes políticos é neutralizada.

(iv) Habermas denomina as múltiplas “experiências subjetivas” do empobrecimento cultural, as crises “que ameaçam a identidade” e as múltiplas colonizações “sentidas” do mundo da vida de “patologias sociais” (TAc-II, p. 466, 564, 576). As patologias sociais são esses “sintomas de uma práxis cotidiana desfigurada” (TAc-II, p. 496). Ele as enfileira em: (a) perda de sentido (no âmbito das tradições e apropriações de saber cultural); (b) anomia (no âmbito da solidariedade e das identidades coletivas) e (c) alienação (no âmbito da personalidade e das identidades individuais) (TAc-II, p. 223). Faz uma referência clara aos tipos de “alienação” do jovem Marx: das condições e bens da reprodução social; dos outros seres humanos pela competição entre e intraclasses e da espécie humana consciente e criativa (cf. 1968, p. 514-8).

Entretanto, Habermas compreende que as patologias sociais não designam formas de vida alienadas como um todo, pois experiências subjetivas não podem ser medidas somente pelo critério de racionalidade ou de correção normativa. Elas designam as experiências de sofrimento desencadeadas pelos sistemas de ação e sua estabilização ideológica, ou seja, pela substituição da linguagem pelo dinheiro ou poder burocrático, violando padrões de racionalidade comunicativa (TAc-II, p. 353, 358; ED, p. 48). A reificação das relações interpessoais é “o ponto de partida para a pesquisa da patogênese”

(TAc-II, p. 580). As experiências subjetivas de sofrimento precisam ser justificadas e postas de pé sob as estruturas de dominação dos sistemas sociais.

Processos sociais cada vez mais anônimos e opacos dificultam cada vez mais uma conexão significativa da esfera limitada das experiências de vida com as dinâmicas objetivas. A fragmentação das consciências é o que impede que essas experiências negativas resultem em crises de motivação amplas e transformadoras. As ideologias neutralizam os motivos de ação que poderiam contestar normas aparentemente inalteráveis. A consciência fragmentada, assim como a falsa consciência, não somente legitima a alienação. Ela oblitera a consciência da alienação. Agora, para explicar os fenômenos de eclipse ideológico e da alienação generalizada, não é preciso pressupor o conceito problemático de bens, necessidades ou pulsões autênticas, como outros herdeiros de Marx, em vez de uma justificação recíproca dessas pretensões, que é distorcida pela vedação a questionamentos, temas e discussões sobre as instituições sociais estruturantes. A fragmentação das consciências e as experiências de sofrimento social estão associados a uma relação não-mediada politicamente entre saberes especializados e cotidianos. As estruturas societárias (sistemas), linguísticas (ideologias) e inconscientes (patologias) reforçam a mesma barreira: a não-tematização das relações de poder.

Que a filosofia contemporânea tenha se tornado crítica da linguagem, toma-se aqui em um sentido bem determinado: a análise das relações de poder. Dos conceitos de mundo da vida e sistema chegou-se aos de (i) reificação: a submissão dos domínios da cultura, grupos sociais e personalidades aos códigos do dinheiro ou da burocracia; (ii) violência: a instrumentalização do mundo da vida sem chance de questionamento eficaz; (iii) ideologia: a fragmentação da consciência pela perda da conexão entre as linguagens naturais e especializadas; (iv) patologia social: os sofrimentos sociais associados à violação da racionalidade comunicativa. Todas essas consequências da colonização do mundo da vida pelos sistemas buscam eliminar a diferença entre técnica e práxis, entre ações orientadas ao sucesso e ao entendimento mútuo, excluindo aquelas do controle político comunicativo. Tanto reificação quanto ideologia externalizam os domínios do mundo da vida para fora dos pressupostos da cooperação social linguisticamente mediada, para que os sistemas possam deles extrair recursos violentamente, sem contrapartidas. Sem um controle democrático substancial, capital e burocracia ficam absoldidos de preservar, prestar contas e reparar danos à reserva de solidariedade. Na célebre metáfora de Marx, os subsistemas de ação passam a viver como vampiros, sugando valor ecológico, humano e cultural e gerando crises de cooperação (*cf.* DK-I, p. 247).

## Considerações finais

Neste artigo, mostrei a apropriação habermasiana dos conceitos de capitalismo, luta de classes, crise, valor-trabalho, ideologia, afastando leituras equivocadas de intérpretes que a distanciam da tradição marxista. Após, analisei os sentidos da tese da colonização do mundo da vida e sua síntese comum. Em que medida esse modelo de crítica do capitalismo permanece atual?

No capitalismo administrado, o “caso-modelo” de colonização era a juridicização da vida, isto é, a ampliação e densificação da regulação jurídica das esferas sociais, cuja opressão transparece no caráter “terapêutico” que a proteção social assume: individualizada, tecnicizada e monetarizada (TAc-II, p. 490, 536, 544-5). No capitalismo neoliberal, alteram-se as formas de subjetivação. Porém, a tese principal do capitalismo tardio permanece em vigor, pois sua fase neoliberal continua centrada (a) na conformação das subjetividades, opiniões, comportamentos para as tornar apropriadas à acumulação privada do capital e (b) no Estado como o principal agente dessa conformação (*cf.* WACQUANT, 2012; DARDOT; LAVAL, 2016). Se o neoliberalismo “relinguistifica” o capitalismo, a finalidade continua sendo obstaculizar a tematização do caráter econômico da dominação moderna (CONDON, 2020, p. 9). As intervenções estatais são, agora como antes, instrumentalizadas para valorização do valor por meios não-capitalistas (*cf.* TPr, p. 355; LpS. 75).

Por um lado, a economia de mercado e as instituições estatais de regulação e proteção funcionam como garantidores da liberdade, justiça, satisfação de carências, porque permitem o desenvolvimento da autonomia dos cidadãos até certo grau. Por outro, sob as condições de expansão do dinheiro e do poder burocrático para as esferas pessoal, familiar e pública, elas submetem essa autonomia às lógicas do capital e da burocracia (TAc-II, p. 544). As tendências de crise sistêmicas surgem porque, por um lado, a economia e o Estado são dependentes dos domínios da cooperação linguisticamente mediada e da solidariedade presentes no mundo da vida e, por outro, minam essas mesmas condições de possibilidade da cooperação. Embora a orientação ao entendimento mútuo seja pressuposta para qualquer forma de cooperação social, em especial, a política, o sistema obriga as pessoas a agirem orientadas à instrumentalização do outro (TAc-II, p. 405-6). As esferas econômica e estatal estão imbuídas de saberes, normas e expressões produzidas linguisticamente, os quais precisam ser compartilhados pelos

indivíduos para que possam agir no interior desses sistemas. No entanto, essas linguagens incorporam cada vez mais a racionalidade funcionalista (PINZANI, 2022, p. 11). A razão funcionalista contamina as fontes da razão comunicativa. Ao se atomizar em códigos rígidos, a comunicação eficiente gera incomunicação.

A racionalidade pressupõe a capacidade reflexiva dos agentes sociais de questionar comportamentos, aduzir argumentos e aprender com erros, mesmo que eles estejam objetivados em algum sistema de ação. Logo, quanto menos ancorados ao mundo da vida, menos democráticos e menos suscetíveis de questionamentos, discussões e críticas, mais os sistemas funcionais se tornam irracionais (TAc-I, p. 59). No extremo, os sistemas econômico e burocrático tendem a perder toda a racionalidade, como já havia concluído a primeira geração da teoria crítica. A tese da colonização do mundo da vida pode ser entendida como a reformulação por Habermas do diagnóstico da sociedade reificada nos termos da teoria da comunicação – com a finalidade prática de justificar racionalmente as pretensões emancipatórias de seus predecessores (TAc-I, *prefácio*, p. 38; NO, p. 264; cf. HONNETH, 1989, p. 315).

## Referências

- BACKHAUS, H.-G. “Über den Begriff der Kritik im Marxschen Kapital und in der kritischen Theorie”. In: BRUHN, J. [et. al.] (Hrsg.). *Kritik der Politik: Johannes Agnoli zum 75. Geburtstag*. Freiburg: Ça ira, 2000, p. 13-60.
- BENHABIB, S. *Critique, norm and utopia: a study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University, 1986.
- BOHMAN, J. F. “Formal pragmatics and social criticism: the philosophy of language and the critique of ideology in Habermas’s theory of communicative action”. In: *Philosophy & Social Criticism*, v. 11, n. 4, 1986, p. 331-53.
- BRESSIANI, N. “Do trabalho ao reconhecimento: Axel Honneth entre Marx e Habermas”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 25; n. 3, 2020, p. 13-34. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i3p13-34>
- CONDON, R. “Reframing Habermas’s colonization thesis: neoliberalism as relinguistification”. In: *European Journal of Social Theory*, v. 24, n. 4, 2020, p. 1-19.
- COOK, D. *Adorno, Habermas, and the search for a rational society*. London/New York: Routledge, 2004.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE CAUX, L. P. “Diagnóstico de tempo e transformação da crítica: Habermas e a origem da reconstrução”. In: *Perspectiva Filosófica*, v. 43, n. 1, 2016, p. 56-73.

DE VITA. Á. “Justiça rawlsiana e democracia”. In: ZANITELLI, L. M.; DUTRA, F. M. (Org.). *Por que uma teoria ideal da justiça? E outros ensaios rawlsianos*. Belo Horizonte: Conhecimento, 2023, p. 209-34.

EAGLETON, T. *Ideology: an introduction*. London/New York: Verso, 1991.

FRASER, N. “What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender”. In: *New German Critique*, n. 35, 1985, p. 97-131.

\_\_\_\_\_. “Climates of capital: for a trans-environmental eco-socialism”. In: *New Left Review*, n. 127, 2021, p. 94-127.

\_\_\_\_\_.; JAEGLI, R. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. Trad. Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020.

GIDDENS, A. “Labour and interaction”. In: THOMPSON, J. B.; HELD, D. (Ed.). *Habermas: critical debates*. London: Macmillan, 1982, p. 149-61.

GOMES, D. F. L. “A hesitação de Jürgen Habermas: capitalismo, democracia, crise”. In: *Dissertatio*, v. 13, 2023, p. 179-212. DOI: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.vi.24905>

HABERMAS, J. *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2011 [citado como TPr].

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2014 [citado como TCI].

\_\_\_\_\_. “Zu Gadamer's Wahrheit und Methode”. In: APEL, K.-O. [et. al.]. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 45-56.

\_\_\_\_\_. *Conhecimento e interesse*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014 [citado como CI].

\_\_\_\_\_. *Philosophisch-politische Profile*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [citado como PpP].

\_\_\_\_\_. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973 [citado como LpS].

\_\_\_\_\_. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016 [citado como RMh].

\_\_\_\_\_. *Teoria da ação comunicativa*. Vol. 1. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2022 [citado como TAc-I].

\_\_\_\_\_. *Teoria da ação comunicativa*. Vol. 2. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2022 [citado como TAc-II].

\_\_\_\_\_. “A reply to my critics”. In: THOMPSON, J. B.; HELD, D. (Ed.). *Habermas: critical debates*. London: Macmillan, 1982, p. 219-83.

- \_\_\_\_\_. “Some conditions for revolutionizing late capitalist societies”. *Canadian journal of political and social theory*, v. 7, n. 1-2, 1983, p. 32-42.
- \_\_\_\_\_. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984 [citado como VTKH].
- \_\_\_\_\_. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015 [citado como NO].
- \_\_\_\_\_. *Nachmetaphysisches Denken: philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 [citado como ND].
- \_\_\_\_\_. *A revolução recuperadora: pequenos escritos políticos VII*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2021 [citado como RR].
- \_\_\_\_\_. “A reply”. In: HONNETH, A.; JOAS, H. (Ed.). *Communicative action essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*. Transl. Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: MIT, 1991, p. 214-64.
- \_\_\_\_\_. *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991 [citado como ED].
- \_\_\_\_\_. *Textos e contextos*. Trad. Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Unesp, 2015 [citado como TCt].
- \_\_\_\_\_. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Trad. Rúrion Melo e Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2020 [citado como FV].
- \_\_\_\_\_. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012 [citado como NDII].
- \_\_\_\_\_. “Observações sobre Conhecimento e interesse - trinta anos depois”. In: HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014, p. 499-512.
- \_\_\_\_\_. *Na esteira da tecnocracia: pequenos escritos políticos XII*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014 [citado como ET].
- \_\_\_\_\_. *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2023 [citado como MePd].
- HEINRICH, M. *An Introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*. Transl. Alexander Locascio. New York: Mohtly Review, 2004.
- HONNETH, A. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- \_\_\_\_\_. *The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy*. New York: State University of New York, 1995.
- JÜTTEN, T. “The colonization thesis: Habermas on reification”. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 19, n. 5, 2011, p. 701-27.
- \_\_\_\_\_. “Habermas and markets”. In: *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 587-603.

- LAFONT, C. “The return of the critique of ideologies”. In: *Constellations*, v. 30, n. 4, 2023, p. 390-4.
- LOSURDO, D. *A luta de classes: uma história política e filosófica*. Trad. Silvia de Bernardinis. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MARCUSE, H. *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*. 2. ed. London/New York: Routledge, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Counterrevolution and revolt*. Boston: Beacon, 1972.
- MARX, K. “Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844”. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*. Band 40. Berlin: Dietz, 1968, p. 465-590.
- \_\_\_\_\_. “Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band”. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*. Band 23. Berlin: Dietz, 1962 [citado como DK-I].
- MCCARTHY, T. “Complexity and democracy: or the seducements of systems theory”. In: HONNETH, A; JOAS, H. (Ed.). *Communicative action essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*. Transl. Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: MIT, 1991, p. 119-39.
- MIGUEL, L. F. *Democracia e representação: territórios em disputa*. São Paulo: Unesp, 2014.
- OUTHWAITE, W. *Habermas: a critical introduction*. 2 ed. Cambridge: Polity, 2009.
- PEREIRA, L. H. “A tensão entre capitalismo e democracia em Habermas: do pós-guerra aos dias de hoje”. In: *Princípios*, v. 22, n. 38, 2015, p. 279-309.
- PINZANI, A. “Habermas on capitalism: an historic overview”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 27, n. 2, 2022, p. 51-68. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i2p51-68>
- POLLOCK, F. “State capitalism: its possibilities and limitations”. In: ARATO, A.; GEBHARDT, E. (Ed.) *The essential Frankfurt School reader*. New York: Basil Blackwell, 1978, p. 71-94.
- PRADO, E. *Desmedida do valor: crítica da pós-grande indústria*. São Paulo: Xamã, 2005.
- REPA, L. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Esfera Pública, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Reconstrução e emancipação: método e política em Jürgen Habermas*. São Paulo: Unesp, 2021a.
- \_\_\_\_\_. “A tensão indissolúvel: Habermas e a tese da neutralidade sistêmica do capitalismo”. In: *Dois Pontos*, v. 18, n. 2, 2021b, p. 11-22. DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v18i2.83683>
- ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SAFATLE, V. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SCHEUERMAN, W. E. "Between radicalism and resignation: democratic theory in Habermas's *Between Facts and Norms*". In: DEWS, P. (Ed.). *Habermas: a critical reader*. Blackwell, 1999, p. 153-77.

SOUSA FILHO, J. I. R. *A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas: história, sistematização, crítica e uma proposta de reconstrução*. Tese de Doutorado, UFSC, Florianópolis, 2021.

WACQUANT, L. Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism. *Social Anthropology*, n. 20, 2012, p. 66-79.

Email: felipe.morales@gmail.com

Recebido: 06/2024

Aprovado: 11/2024