

Mundo sem vida: Habermas, Lukács e o processo de democratização

Saulo Pinto Silva*

Resumo:

O presente trabalho busca pensar os problemas da democratização, considerando se a disjunção operada por Habermas entre “mundo da vida” e “sistema”. Para isso, parte-se da discussão preliminar entre o capitalismo e a democracia. Depois, verificam-se as ambiguidades da formulação de Habermas, discutindo seus problemas e seus limites mais fundamentais. Por fim, retomam-se algumas posições importantes de Lukács sobre o processo social autêntico de democratização.

Palavras-chave: Habermas; Mundo da vida; Democratização; Lukács.

A world without life: Habermas, Lukács and the process of democratization

Abstract:

The present work search to think about the problems of democratization, considering the disjunction operated by Habermas between “the world of life” and “system”. For this, it starts with the preliminary discussion between capitalism and democracy. Afterwards, the ambiguities of Habermas' formulation are verified, discussing its most fundamental problems and limits. Finally, some important positions of Lukács on the authentic social process of democratization are resumed.

Keywords: Habermas; life world; Democratization; Lukács.

* Doutor em Políticas Públicas. Professor do Departamento de Economia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), São Luís-MA, Brasil. End. eletrônico: saupinto@yahoo.com.br <https://orcid.org/0000-0002-6256-6734>

Introdução

A questão central do nosso tempo permanece sendo o impasse entre a crise permanente do metabolismo capitalista como forma de vida e o processo de democratização. De algum modo, estamos diante de um impasse decisivo, ou seja, a democracia não tem sido capaz de garantir uma mudança – mesmo que relativamente incisiva – nos enquadramentos de subordinação produzidos pelo capitalismo.

É por isso que a classificação normal da crítica ao capitalismo tem formulado uma alternativa de que toda mudança substancial perpassa pela democracia como um modelo ideal de democratização. A questão central é que a democracia faz parte do sistema de reprodução social dominante. Neste sentido, parece insuficiente pensar no “poder profundamente subversivo do discurso democrático”, ou seja, em que “as demandas socialistas devem, portanto, ser vistas como um momento interno à revolução democrática” (Laclau; Mouffe, 2015, p. 239). O problema decisivo está na incapacidade do sistema dominante em garantir que a democracia estaria imune ao poder imperativo do sistema econômico.

A democracia não tem sido incapaz de incorporar os “excessos” do sistema econômico. Habermas elabora um esquema analítico em que o “mundo da vida”, no processo de integração sistêmica, é colonizado pelo “sistema” econômico. Não apenas rejeitamos tal formulação como buscamos pensar a questão da democratização como um processo que precisa interditar o exercício da reação política à resistência democrática aos imperativos do sistema econômico.

O presente trabalho busca, mesmo que de maneira preliminar, pensar a relação entre o capitalismo e a democracia. Em seguida, desenvolverá uma análise aproximativa crítica do axioma da disjunção entre “mundo da vida” e “sistema”, procurando apresentar questões críticas e problemáticas à tese de Habermas. A partir de então retomamos formulações de Rahel Jaeggi para pensar o econômico como uma prática social ampla e, por sua vez, submetida ao que a autora chama de “forma de vida” capitalista. Por fim, retomamos algumas formulações filosóficas de Lukács nas quais a questão decisiva é a superação da reificação e do estranhamento como mecanismos objetivos de manutenção/reprodução do sistema dominante.

Capitalismo e democracia

O capitalismo pode ser pensado como um sistema social insaciável e autorreferente, dominado por processos abstratos objetivos que atuam independentemente das vontades e desejos subjetivos individuais. Hegel traduziu este processo pelo que chamou de “sistema de carecimentos”, o qual funcionaria através da constituição da dependência multilateral dos sujeitos sociais envolvidos no processo de produção e reprodução social. Como podemos verificar, há uma implicação ontológica da subjetividade pessoal a um tipo de objetividade

independente que se reproduz mediante um mecanismo complexo de compulsão abstrata. Marx pensou este impasse como uma dialética entre o fetichismo das coisas e a reificação das pessoas. O resultado seria o estranhamento generalizado que faz com que os sujeitos implicados não reconheçam os processos sociais constitutivos do seu mundo, tampouco, os outros sujeitos como parte do seu próprio mundo.

Pensar sobre a democracia realmente existente exige que possamos tomar os problemas que compõem o metabolismo social como um todo. Na verdade, a democracia liberal-representativa é a forma política do metabolismo social capitalista. Lukács lembra que a pluralidade contingente que aparece na democracia expressa a pluralidade objetiva que está contida na pluralidade de capitais que implicam o capitalismo como modo de produção. A despeito de sua tendência autocontraditória ao monopólio, o capitalismo está assentado objetiva e ideologicamente na pluralidade de capitais. É por isso que ele pode ter como forma política ditaduras e sistemas totalitários – apenas como uma dimensão conjuntural –, mas seu modelo típico é quase sempre a democracia política oligárquica.

No entanto, a democracia é um modelo elástico que está implicado pelas pressões populares, ou seja, é forçada a incorporar ao seu funcionamento as reclamações populares autênticas na sua longa duração histórica. A função hegemônica (e contingente) da democracia é reproduzir ideologicamente a ideia de sistema político aberto, não apenas capaz de ter sua reprodução garantida como alienação política (nas eleições e no sistema de representação parlamentar etc.), mas que seja realmente incorporadora de aspirações sociais mínimas. Podemos dizer que a democracia acaba sendo o modelo contingente de dominação, bem como o predicado decisivo das reclamações mais radicais de oposição ao sistema dominante. A noção da “democracia como valor universal” é uma atribuição compartilhada pelas mais diversas posições ideológicas.

Nesse sentido, a democracia é tratada como o modelo eficaz e acabado – embora imperfeito, como lembram seus apologetas – de sistema político. As elites patrimoniais dominantes insistem na ideia de que a democracia é um valor universal desde que se mantenha intocado e inviolado o funcionamento do capitalismo como sistema social. Pode-se até eleger representantes populares e seus programas de reforma social. Em termos ideológicos, posições políticas de transformação social têm menor audiência em períodos de estabilização do capitalismo. Por outro lado, em momentos de crise capitalista – em que supostamente as ideias de transformação seriam majoritárias –, temos o aparecimento de posições ideológicas mais hostis. É possível dizer que hoje a preponderância do fascismo como ideologia e como valor é resultado da deterioração do sistema dominante compartilhado de valores ideológicos. Ao contrário do que imaginávamos, o “novo radicalismo de direita”, para usar os termos de Adorno, não é antitético à democracia, mas está presente dentro dela.

Fala-se que a vampirização da democracia promovida pelo fascismo seria um processo de “desdemocratização” (Pinheiro-Machado *et al.*, 2019). O caráter problemático e insuficiente desta categorização é que ela ignora que o funcionamento “normal” da democracia é ambivalente. A democracia não é um processo neutro, pois as assimetrias e/ou desigualdades tácitas atuam para perverter seu pleno funcionamento. A democracia “normal” permite uma existência desdemocratizada para uma maioria silenciosa do mundo da vida. Nesse caso, a democracia é um processo totalmente formal de participação alienada que funciona apenas para garantir a reprodução política das elites econômicas dominantes. É assim que a democracia precisa se pensada como uma esfera transpassada do sistema econômico arraigado. Pensar em democratização exige que a noção de democracia “normal” seja ultrapassada por um processo substancial de democratização daquilo que está de maneira contingente desdemocratizado. Teríamos duas democracias, ou melhor, uma democracia “normal” e o processo contingente de democratização.

A lição que podemos tomar daqui é que política e economia não são esferas independentes, mas estão implicadas uma na outra. É uma ilusão da crença comum compartilhada que a democracia – através de sua radicalização – possa controlar e até limitar os efeitos deletérios do capitalismo. Tal ilusão parte da noção ideológica de que poderíamos ter uma vida democrática a despeito da insaciedade da ontologia abstrata do capitalismo. O paradoxo é que quanto mais ocorre uma expansão da fronteira da democracia sobre o capitalismo, mais o sistema capitalista atua produzindo novas modalidades de funcionamento expansivo sobre a democracia e a sociedade. Ele não apenas perverte toda limitação política, como plasma o próprio mundo sobre o qual atua diretamente.

Sabemos amplamente sobre a dimensão pervertida do capitalismo. Questão de menor audiência política é que a democracia não é, em si mesma, uma alternativa pura e desprovida de ambiguidades. Alain Badiou (2011; 2017) insiste na ideia de que democracia é o nome do problema. A democracia como problema não pode ser pensada como alternativa ou solução à insaciedade do capitalismo. Trata-se, na verdade, de traduzir a democracia como parte incontestada de um complexo social que não pode ser separado. Tanto a democracia é pervertida pelos problemas típicos do capitalismo, quanto o sistema econômico não é isento de valores e moralidade. Ao contrário da formulação de Habermas, o problema fundamental não está na colonização do mundo da vida pelo sistema. A questão está na inseparabilidade das duas esferas protegidas na produção e reprodução do capitalismo e suas consequências.

Com efeito, diante da preponderância e do caráter propriamente expansivo, incisivo e incontrolável da dimensão econômica sobre o restante das esferas sociais, não é incomum que existam formulações que atenuem os problemas inscritos nas outras ordens simbólicas da vida comum para traduzir como realmente problemático àquilo que atua diretamente como o campo dominante da sociedade

capitalista. O embaraço desta formulação é que ela trata a economia como uma ordem desprovida de valores e normas sociais e simbólicas. O paradoxo da notável formulação de Habermas é que, se ela, por um lado, foi certamente a última tentativa da teoria crítica de elaborar uma teoria abrangente e sistemática de crítica ao capitalismo realmente existente, por outro, não foi capaz de ultrapassar as críticas originais de Marx e, sobretudo, de Lukács. Com este, aliás, Habermas manteve certo diálogo produtivo na elaboração de sua abordagem crítica.

Mundo da vida, sistema e as ambiguidades de Habermas

A teoria política moderna – de Maquiavel à Locke, passando por Hobbes e Rousseau – teve como objetivo incessante a elaboração de uma teoria capaz de garantir a estabilidade e, por consequência, a reprodução dos arquétipos sociais da modernidade capitalista em ascensão. Tratava-se de tentar impedir que o egoísmo originário e os instintos mais primitivos formadores da antropologia humana pudessem prevalecer sobre a cultura e as instituições sociais e simbólicas. A tese de Hobbes sobre o “estado de natureza” é emblemática, pois, de alguma maneira, instituiu o teorema do “medo como afeto político” na condição de estruturador preponderante das relações sociais capitalistas.

Hobbes sugere que no “estado de natureza” idealizado, cuja vida está limitada à condição de possibilidades do estágio pré-social, não há esboçados, tampouco interiorizados, normas e valores transcendentais ao mero instinto animalesco. O nexos é marcado pela disputa, inveja, violência, que são afetações derivadas do egoísmo como característica fundante do ser social. A solução elaborada por Hobbes foi a constituição do estado social, através da instituição da vida civil, em que os indivíduos alienariam voluntariamente sua liberdade absoluta de tudo fazer em troca de segurança pessoal corporificada no Estado político. O *Leviatã* é a primeira grande construção moderna de monopolização do poder político, não sustentado na usurpação, mas na alienação consentida e voluntária oriunda da vontade dos próprios sujeitos individuais. É justamente o medo preventivo de autodestruição que faz com que os indivíduos alienem sua liberdade potencialmente destrutiva.

Numa outra perspectiva – que englobaria teóricos como Montesquieu, novamente Rousseau, Marx e Hegel –, o fato preponderante é a discussão do dualismo constitutivo entre “sociedade civil” e “Estado”. Enquanto Montesquieu foi responsável por elaborar um sistema de divisão de poderes que pudesse corresponder aos anseios da Revolução Francesa e da noção de República, na sua luta implacável contra as formas absolutas e opressivas de poder político, Rousseau pensara em como a “vontade geral” poderia constituir o núcleo de uma teoria da soberania popular que não pudesse ser alienada pelos interesses privados. No entanto, foi Hegel quem apresentou uma leitura realmente decisiva quando, desenvolvendo o dualismo entre sociedade civil e Estado, instituiu a noção de

burocracia como classe universal desinteressada. O impasse é que Hegel descobriu que o “sistema de carecimentos” – que, na verdade, trata-se do sistema econômico capitalista –, produzia não apenas riqueza, mas pobreza e, sobretudo, uma disposição política no que classificou como população. É somente com essa formulação que Marx pôde elaborar sua crítica radical e encontrar no proletariado o sujeito capaz de produzir o distúrbio necessário à superação do capitalismo.

Por que retomar os modelos clássicos de dualismo (e suas críticas) para pensar Habermas? Talvez o que realmente importa é demonstrar que o dualismo instituído por Habermas é de tipo diferente e, sobretudo, que a disjunção proposta por ele entre “mundo da vida” e “sistema” é problemática não apenas pelas suas consequências ambivalentes, mas por estar sustentada numa teoria dos sistemas que não é capaz de dar conta dos problemas substanciais da sociedade capitalista como um todo. Embora sua teoria seja um esforço realmente importante de caracterizar a constituição da sociedade “como modos diferenciados de integração social” (Postone, 2014, p. 280), seu dualismo não se desenvolveu sem consequências ideológicas significativas. Habermas parte da ideia de que estamos imersos no “mundos da vida particulares” que são obstruídos pelas mudanças estruturais que ocorrem no interior das sociedades. O mundo da vida é a dimensão ordinária em que vida comum compartilhada se reproduz. Para ele:

O mundo da vida constitui uma rede de pressupostos intuitivos, transparentes, familiares e, ao mesmo tempo, destituídos de limites, a serem preenchidos, para que uma manifestação atual possa adquirir sentido, isto é, ser válida ou inválida [...] O mundo da vida é dado num modo de autoevidência que se mantém aquém do limiar das convicções criticáveis em princípio (Habermas, 2012, p. 240).

Destarte, o mundo da vida é marcado por processos habituais de reprodução social, nos quais os aspectos comuns da vida prosperam em contraposição a qualquer dissenso possível, pois o perigo é que ela possa se desintegrar quando o “agir comunicativo” não atua como mediação decisiva na elaboração dos consensos normativos da vida. Habermas sugere que “no âmbito da experiência das interações regidas por normas, existe um mundo social de relações interpessoais legitimamente reguladas, o qual se destaca passo a passo do fundo difuso do mundo da vida” (Habermas, 2012, p. 245). Os limites estão justamente no funcionamento de um aparelho social e simbólico que não apenas determina às ações, bem como estabelece os limites da mudança:

A situação da ação interpretada circunscreve um espaço de alternativas de ação, aberto tematicamente, isto é, um conjunto de condições e meios para a realização de planos. Faz parte da situação tudo o que se torna perceptível como *limitação* das correspondentes iniciativas de ação. Enquanto o ator mantém

o mundo da vida às suas costas, ou seja, enquanto fonte do agir orientado pelo entendimento, ele se defronta com restrições impostas pelas circunstâncias da realização de seu plano, as quais fazem parte da situação (Habermas, 2012, p. 245-246, grifos do original).

O mundo da vida é o horizonte da situação de ação, assim como precisa ser pensado como o enquadramento cognitivo formador da percepção e do entendimento. Ou seja, o que temos caracterizado é a formação dos “*componentes estruturais* do mundo da vida”, marcados pela “cultura”, “sociedade” e “pessoa” (Habermas, 2012, p. 252, grifo do original). O que podemos perceber aqui é a coexistência entre reprodução cultural, integração social e personalização dos sujeitos. O impasse está justamente na questão das formas de integração social que, quando não plenamente realizadas, produzem formas de anomia e/ou distúrbios explosivos.

Dito isso, Habermas argumenta que a modernidade instituiu formas complexas e difíceis de diferenciação social, cuja estrutura de hierarquizações não pode ser encontrada em sociedades não-modernas. Isso significa que, no contexto de complexificação social, os contextos de interação social cada vez mais ficam dependentes do “entendimento motivado racionalmente, ou seja, da formação de um consenso respaldado, *em última instância*, no melhor argumento (Habermas, 2012, p. 263, grifos do original). A questão decisiva é como, à medida que os processos de diferenciação sistêmica se agudizam, se pode pensar a reprodução simbólica do/no mundo da vida? É interessante retomar Lukács (2012), que insistiu o elemento da reificação como um fenômeno social de captura absoluta da subjetividade do sujeito moderno. Para ele, a reificação é um prolongamento dos desenvolvimentos críticos de Marx e Weber. A reificação, portanto, seria um fenômeno próprio da universalidade dominante da forma-mercadoria, resultado da reprodução material do capitalismo dominante global.

A posição de Lukács obstrui qualquer possibilidade de que o “melhor argumento” seria o nexo resolutivo da interação social racionalmente orientada. Lukács parece rejeitar qualquer possibilidade de autonomia do sujeito para tomar decisões a partir de alternativas políticas disponíveis, pois não se pode ignorar a captura da subjetividade que é operada pela reificação. Não haveria um mundo da vida em que os sujeitos estariam livres e plenamente orientados pelo entendimento. Toda mediação interna ao mundo da vida está diretamente contaminada pela reificação capitalista, que não apenas é anterior ao entendimento, como determina sua produção. É importante destacar que essa posição não é determinista, mas ontologicamente materialista. Assim, o imperativo que devemos considerar é que os processos de racionalização do mundo da vida são completamente modificados pelo poder do capital. O próprio Habermas sugere que “o controle dos atores sobre a situação da ação jamais é absoluto”. Na verdade, “eles não dominam seus conflitos e

possibilidades de entendimento, nem as consequências e efeitos colaterais dos seus atos” (Habermas, 2012, p. 270-271).

O autor argumenta que o sistema se desenvolve pelo aumento de sua capacidade de controle da sociedade. A constatação que ele chega é do aparecimento do “fenômeno de separação entre sistema e mundo da vida” (Habermas, 2012, p. 279). Podemos tratar esse fenômeno como um processo de “desacomplamento da integração do sistema (efetuado pelos meios de direção do dinheiro e poder) da integração social (efetuado pela ação comunicativa)” (Postone, 2014, p. 287). O desdobramento fundamental dessa posição é a disjunção não apenas objetiva entre mundo da vida e sistema, mas a separação – impossível em sociedades pré-modernas – entre valores econômicos e não econômicos. É justamente com o aparecimento do capitalismo que esferas independentes de contextos normativos, segundo Habermas, vão se desenvolver na sua plenitude. Assim, o mundo da vida é justamente uma esfera normativa, disjuntada do sistema, agora dominante e sem valores normativos arraigados. Para ele:

O sistema econômico capitalista abre o caminho para esse nível de diferenciação sistêmica; ele surge graças ao dinheiro, que constitui um novo mecanismo de controle. Tal meio se especializa na função da atividade econômica da sociedade global, cedida pelo Estado, formando a base para um subsistema que se emancipa dos contextos normativos. A economia capitalista não pode mais ser entendida como uma ordem institucional – semelhante à do Estado tradicional. Ela se institucionaliza apenas como meio de troca, ficando de fora o subsistema em geral que se diferencia por esse meio, configurando um fragmento de socialidade destituído de caráter normativo (Habermas, 2012, p. 308-309).

Nesse caso, a economia se transforma num subsistema controlado pelo dinheiro, expansivo para as esferas não-econômicas. É o dinheiro que permite que o subsistema econômico possa agir como força modeladora dos campos social e político. A complexidade instaurada pela operação sistêmica produz “subsistemas destituídos de conteúdo normativo” (Habermas, 2012, p. 311). É curioso pensar que a economia desprovida de valores e normas não é outra coisa que a preponderância da reificação, pois o mundo objetivo aparece como algo dado, associal, desprovido de implicações ideológicas decisivas. Habermas diz que faz parte da perspectiva do *agir comunicativo*, dentre as atribuições funcionais dos níveis ideológicos, impedir o conflito, ou seja, “a moral e o direito têm como especialidade represar conflitos encarnados, a fim de que a base do agir orientado pelo entendimento não seja prejudicada” (Habermas, 2012, p. 313). Podemos lembrar Marx, para quem a base econômica expressaria sua força material na superestrutura jurídica e política da sociedade capitalista. É um erro, ou mesmo ilusão, acreditar que seria possível se

proteger da economia através de uma esfera que é, ela mesma, uma derivação objetiva de seu poder autorreferente.

É o caráter privado da sociedade civil burguesa – que possui alguma similitude com a ideia de sistema em Habermas –, onde os conflitos fundamentais existem em estado latente, que permite a necessidade da constituição de uma esfera pública não-estatal – dominada pelo direito e pela legalidade etc. –, na qual possa obliterar os conflitos objetivos mais irremediáveis. Trata-se de uma esfera em que não há mais indivíduos e/ou classes sociais, mas a disjunção que opera o sujeito moderno em indivíduo e cidadão, transformando o último em alguém cuja expressão está (e será) dissolvida na concretude do Estado moderno. A função peremptória do direito é produzir a domesticação da sociedade civil burguesa, eliminando os conflitos decisivos manifestos contra a ordem dominante, ou mesmo deslocando responsabilidades para um sujeito deslocado das causas originárias. É importante lembrar que o conflito objetivo não pode ser eliminado, mas ele pode manter-se latente pela atuação ideológica dos aparelhos dominantes. É assim que se produzem distorções ideológicas, cuja importância para a reprodução da ordem dominante é imprescindível.

O que podemos derivar daqui é o aprofundamento da separação entre fins e meios. A integração pelo sistema é mediada pelo dinheiro, como um tipo de meio não linguístico, que simplifica os mecanismos de interação social entre os sujeitos atuantes, subordinando o complexo de interação ao mecanismo abstrato (através do dinheiro) de interação sistêmica. A motivação empírica, agora calculável, é dominada por um tipo de “generalização simbólica de prejuízos e ressarcimentos” (Habermas, 2012, p. 331), em que o mundo da vida é desvalorizado em função do domínio do sistema. É aqui que Habermas corporifica a tese da disjunção entre mundo da vida e sistema, que faz com que os mecanismos de controle submetam o mundo da vida aos imperativos categóricos do sistema. Ele diz que “os mecanismos sistêmicos criam suas próprias estruturas sociais isentas de normas, que pairam acima do mundo da vida” (Habermas, 2012, p. 233-234). É o poder estrutural dos imperativos do sistema que possibilita o desenvolvimento da completa mediatização do mundo da vida. A partir desse ponto, insiste Habermas, o mundo da vida é transformado em colonização, ou melhor, opera-se o processo de colonização do mundo da vida pelo sistema. Trata-se de elaboração progressista e realmente fundamental para os desdobramentos da teoria crítica da sociedade capitalista, embora problemática e controversa.

Crítica a Habermas

É importante dizer que a tese da disjunção entre mundo da vida e sistema, desenvolvida por Habermas, não apenas é controversa, como produziu intensas reações críticas ao seu escopo. Trata-se de uma reação filosófica e política, cujas implicações são importantes para a validade e reprodução das concepções da teoria

crítica. A despeito do avanço que ela representa em relação ao aparato crítico da dominação capitalista como um todo, seu escopo é problemático, pois, se de um lado, podemos admitir a disjunção entre mundo da vida e sistema como uma abordagem analítica válida, por outro, é problemático e inconsistente instituir a noção de que o mundo da vida seria destituído de poder enquanto o sistema seria uma esfera desprovida de normas etc. Podemos acompanhar a abordagem de Rahel Jaeggi:

Em certo sentido, a teoria da ação comunicativa, de Habermas, com sua tese controversa sobre a “colonização do mundo da vida”, foi a última tentativa de fundamentar a teoria crítica numa teoria de larga escala. Essa teoria é, certamente, inspirada por Marx, por Lukács e pelas intuições da primeira teoria crítica, algo que não pode ser dito sobre alguns de seus últimos discípulos. Apesar disso, Habermas depende tanto de concepções baseadas na teoria dos sistemas sobre a diferenciação funcional que, na verdade, remove a esfera econômica do âmbito da crítica. A economia é entendida como algo que funciona de maneira autônoma, num domínio “livre de normas” regido pela própria lógica. Isso corresponde a um segundo tipo de abordagem “caixa-preta”, pois tudo o que podemos fazer é nos proteger da invasão do econômico em algumas áreas da vida. A economia capitalista é um “tigre” que precisa ser “domesticado” por meios políticos ou por outros, externos, porém não temos mais acesso crítico à própria economia (Jaeggi, 2020, p. 17).

Não estaríamos diante de uma interpretação bastante limitada da própria economia? A dimensão econômica é, grosso modo, tratada como um campo estreito da vida social, além de simplificar suas relações com dinâmicas e esferas propriamente não-econômicas. Podemos retomar o teorema de Horkheimer, para quem “o economicismo não consiste em tomar o fator econômico importante demais, mas em torná-lo demasiadamente restrito” (Horkheimer, 1980, p. 159). Habermas não é um economicista, mas, de maneira surpreendente, acaba tomando como pressuposto – com maior ou menor consciência das consequências das escolhas epistemológicas e filosóficas feitas – para seus desenvolvimentos teóricos as restrições impostas pelo economicismo à dimensão econômica. Daí que o sistema (econômico) aparece sempre como uma ordem livre de normas e valores, cujas consequências são desastrosas para os desenvolvimentos da teoria crítica que propõe. A questão decisiva é que com esse modelo está em operação a própria despolitização da economia. Num comentário sobre a crítica de Nancy Fraser, a filósofa Rahel Jaeggi insiste que:

Ainda assim, ao enfatizar as “distintas normatividades” e “ontologias sociais” do primeiro plano de fundo, você parece

reciclar alguma versão da distinção de Habermas entre sistema/mundo da vida, uma distinção que você mesma criticou no passado. Eu me tornei ainda mais cética a respeito deste quadro: essa figura de “duas esferas” que tem forte influência sobre nós na teoria social. Acredito que essa seja a imagem errada para começar, porque solidifica uma visão por meio da qual a questão central é a invasão ou a “colonização” de outras áreas mais “inocentes” da vida social pela econômica. O problema com essa estratégia é que ainda que ela vise a criticar a economia capitalista, a esfera econômica como tal é removida do domínio da crítica. Ela é tratada como algo autônomo, que se autoimpulsiona, que não é normativo e tem de ser aceito como mais ou menos dado. Como resultado, a teoria crítica é reduzida ao projeto de “domesticá-la” e proteger a vida social dela, em vez de confrontá-la diretamente. Esse tipo de quadro faz com que seja impossível repensar a própria economia, ao mesmo tempo que nos incita a encontrar estratégias que tomem desnecessário fazer isso (Jaeggi, 2020, p. 68-69).

Com efeito, parte importante do pensamento e da ação progressista está assentada numa interpretação frágil e, sobretudo, defensiva no que diz respeito aos modos de crítica ao sistema de dominação social estabelecido. A limitação da crítica começa, como antecipou Horkheimer, de uma interpretação reduzida da dimensão econômica na constituição da realidade como um todo. No lugar de termos o econômico como parte constitutiva do campo social, temos uma redução reificadora da economia, que a torna uma esfera imune não apenas à crítica social, mas destituída de vitalidade no próprio mundo social constituído. Assim, em vez de termos uma crítica reformuladora dos fundamentos ontológicos do funcionamento do sistema econômico, posicionamentos defensivos aparecem na tentativa de criar uma barreira protetora para esferas não-econômicas do ímpeto colonizador da economia. Não é possível explicar a política hoje sem questionar a validade dos pressupostos filosóficos do axioma da disjunção entre mundo da vida e sistema, mas, sobretudo, da paralisia ideológica e política que limita as esferas da ação a defender as esferas não-econômicas do mundo da vida do ímpeto colonizador da economia:

Isso, é claro, não nos permite mais opor a economia ao restante ou argumentar que certas esferas – culturais, sociais e pessoais – têm de ser protegidas da contaminação pela esfera econômica, em tese separada. Práticas econômicas não estão só “enraizadas” numa forma de vida ética circundante ou possibilitadora; pelo contrário, são parte da própria forma de vida, parte da ordem social e de sua respectiva dinâmica [...]. Então a questão não seria mais a invasão da sociedade pela

economia, como na tese da colonização de Habermas, mas defeitos na forma e no conteúdo das próprias práticas econômicas (Jaeggi, 2020, p. 69).

Trata-se, sem dúvida alguma, de uma interpretação bastante significativa para os desenvolvimentos da teoria crítica, pois traduz o campo econômico como parte incorporada nas dinâmicas de composição da sociedade. Não como algo “fora”, distante, apenas determinante, mas como também determinado pelo complexo dinâmico de interação social. Não se trata de um modelo de reprodução de oposições entre esferas concorrentes, mas ambas as esferas estão instituídas e constituem o capitalismo como forma de vida. Podemos dizer que, diante da interação complexa entre as diversas esferas e/ou campos sociais constitutivos, o que prevalece é uma interpretação mais efetiva em que o “mundo da vida” não é desprovido da influência do poder e do dinheiro, tampouco o “sistema” é destituído de normatividades sociais e simbólicas:

Ela também não implica que uma dessas lógicas de ação (o “sistema”) esteja colonizando a outra (o “mundo da vida”). Ela certamente não assume que o “sistema” econômico da sociedade capitalista seja uma zona “livre de normas”, desprovida de comunicação, cooperação e luta. Nem, ao contrário, assume que o domicílio, por exemplo, seja uma zona livre de poder e dinheiro, desprovida de cálculo estratégico e de dominação estrutural (Fraser, 2020, p. 69).

Nesse sentido, o que nos importa aqui é apenas esboçar uma crítica preliminar e um certo distanciamento necessário às ambiguidades que a teoria da disjunção entre mundo da vida e sistema pode apresentar, sobretudo no que diz respeito à tese da colonização operada pelo sistema econômico sobre o mundo da vida. Ao mesmo tempo, na constituição de uma outra interpretação, é importante se deslocar do economicismo que opera uma redução inconveniente do campo econômico. É por isso que, “para entender a economia num sentido amplo, deveríamos concebê-la como um conjunto de práticas sociais: para ser mais preciso, de práticas sociais econômicas” (Jaeggi, 2018, p. 507). O que podemos dizer aqui é que as práticas orientadas por objetivos econômicos estão ligadas e interligadas com outras práticas sociais orientadas e interpretações não-econômicas.

Portanto, ao contrário da intenção original de Habermas, que buscou construir um modelo disjuntivo capaz de elaborar uma lógica política defensiva aos imperativos do sistema econômico ao mundo da vida, o resultado é a constituição de um mundo sem vida, ou seja, como Nancy Fraser (2020) percebeu, nem o sistema econômico é livre de norma e valores, muito menos o mundo da vida é imune ao poder do dinheiro. É razoável pressupor que o sistema de dominação estrutural, que tem em Marx e Lukács interpretes privilegiados, não apenas está constituído, como sofre influência dos subsistemas existentes no todo social. Seria

difícil pensar esferas separadas, distantes, imunes da influência do poder autorreferente do capital global. Lukács permanece como uma referência qualitativamente superior ao modelo apresentado por Habermas no que diz respeito ao processo concreto de democratização. A democratização não pode significar a proteção das esferas não-econômicas da colonização operada pelo sistema econômico. Ela precisa transcender a forma e o conteúdo efetivo da reificação capitalista.

Conclusão: Lukács e a democratização

A elaboração filosófica de Lukács é um contraponto necessário ao modelo desenvolvido por Habermas. Não apenas porque Lukács pensa o sistema de dominação capitalista como um modelo universal e abrangente de metabolismo social, mas também pela descoberta de sua ontologia própria, ou seja, a reificação capitalista engloba todas as esferas sociais, econômicas e não-econômicas. Assim, seguindo os passos de Marx, Lukács pôde perceber que a ontologia existente no metabolismo do capital está assentada na força objetiva do estranhamento (e da reificação) e na sua capacidade de reprodução social ampla.

Nesse sentido, a esfera política – embora instaurada com características particulares – é constituída por formas próprias de estranhamento. A alienação política, por exemplo, é a relação mais imediata pela qual podemos verificar a presença do estranhamento. Por outro lado, a alienação política cumpre uma função importante na manutenção e reprodução do metabolismo do capital, isto é, ela permite que o sistema econômico seja mantido imune às críticas sociais mais vigorosas. No lugar de uma “democratização” (Lukács, 2008, p. 85) substancial, o que temos são formas de “democracia manipulada” (Lukács, 2013, p. 794). O que prevalece, entretanto, são interpretações estáticas do desenvolvimento do capitalismo, permitindo que se imponha a dinâmica da mudança legítima aos limites da alienação política. Mais uma vez, nesse modelo, o sistema econômico é afastado de qualquer dimensão crítica.

É por isso que, necessariamente, o escopo crítico da mudança deve estar motivado não pela estratégia defensiva de proteção do “mundo da vida” das investidas colonizadoras do “sistema” econômico, mas precisa estar permeado pela tentativa de colocar – de cima a baixo – todo o metabolismo social dominante. Lukács lembra que “somente as aspirações orientadas para o futuro, isto é, em última análise, para o socialismo, possuem a capacidade de combater com verdadeira eficácia a reificação e o estranhamento” (Lukács, 2013, p. 745). Ora, é preciso dizer que o aparato crítico desenvolvido por Habermas aparece como insuficiente em responder às verdadeiras questões da democratização quando não está orientado por um futuro animado para além do capitalismo pós-liberal. O impasse de Habermas é que seu esquema permite que a energia radical seja canalizada não para a supressão da reificação e do estranhamento, mas para a criação de formas de

defesa do mundo da vida em relação ao ímpeto do sistema econômico capitalista. A solução de Lukács integra a superação dos constrangimentos pessoais aos imperativos econômicos estruturais:

Conteúdo, espécie, intensidade etc. desses processos de solução de conflitos passam a ter, portanto, uma dupla fisionomia social: ou simplesmente regulam a vida pessoal dos homens singulares, sendo que os fundamentos econômicos ainda continuam a existir e operar objetivamente num primeiro momento, isto é, a mudança é real somente nas reações dos homens singulares a tais fundamentos, ou então da integração social de sublevações singulares surgem movimentos de massa com força suficiente para travar com êxito o combate contra os fundamentos econômicos dos respectivos estranhamentos humanos (Lukács, 2013, p. 749).

A lição apresentada por Lukács é que qualquer reação que buscasse resolver os conflitos gerados pelos problemas da integração social não passaria pela proteção das dinâmicas não-econômicas do sistema econômico, mas seria necessário enfrentar os fundamentos econômicos que produzem o estranhamento generalizado e suas formas de mal-estar. É por isso que Lukács é cético em relação à democracia manipulada, pois ele sabia que ela não representaria nada além do que um mecanismo complexo de contenção de sublevações autênticas, por um lado, e serviria como um mecanismo superestrutural de manutenção e reprodução ampliada do próprio sistema econômico subjacente, por outro.

A democratização não significa ampliar a democracia, ou mesmo, operar sua radicalização – nos termos de Laclau e Chantal Mouffe (2015) –, mas transformar o modelo dualista, seja de sociedade civil/Estado, seja de mundo da vida/sistema, na direção de uma integração social emancipatória. Lukács está preocupado realmente com a transformação da estrutura do complexo sistêmico de funcionamentos do sistema como um todo, e não apenas em remediar os efeitos deletérios da economia sobre as esferas não-econômicas. Por mais difícil que seja considerar a impotência da política em realizar transformações que não sejam propriamente políticas, temos que seguir a intuição filosófica precisa de Lukács, quando diz “que não há como suprimir objetivamente os estranhamentos que têm origem na nova economia sem uma derrubada econômica ou pelo menos uma reconstrução radical da formação econômica” (Lukács, 2013, p. 701). O erro primordial da proposta de democratização de Habermas foi justamente ter tentado proteger a democracia da economia, sem tensionar os pressupostos da alienação política da democracia nem, tampouco, ter percebido que a economia é uma esfera constitutiva do corpo social permeada por normas e valores arraigados. Lukács parece seguir fornecendo elementos filosóficos e políticos dos mais vigorosos para a teoria crítica do capitalismo e suas consequências.

Referências

- BADIOU, Alain. The democratic emblem. In: AGAMBEN, Giorgio et al. *Democracy in what State*. New York: Columbia University Press, 2011.
- _____. Em busca do real perdido. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- FRASER, Nancy. Conceitualizando o capitalismo. In: FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, 2: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor; HABERMAS, Jürgen. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril, 1980.
- JAEGGI, Rahel. Conceitualizando o capitalismo. In: FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- _____. Um conceito amplo de economia: Economia como prática social e a crítica ao capitalismo. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, vol. 18. 3, 2018, Setembro-dezembro, pp. 503-522. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/civitas/article/view/32368/1742>.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. São Paulo: Intermeios, 2015.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- PINHEIRO-MACHADO, Rosana, et al. *Brasil em transe: bolsonarismo, nova direita e desdemocratização*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2019.
- POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014.