

O OCASO IDEOLÓGICO DA CONTRADIÇÃO

THE IDEOLOGICAL DUSK OF CONTRADICTION

FELIPE TAUFER¹
(UCS/Brasil)

RESUMO

O argumento deste artigo é o seguinte: no preciso momento em que assistimos o retorno da "contradição" ao léxico da crítica social, presenciamos também a sua perda de potencial crítico enquanto conceito. Se preferirmos, estamos diante da perda total de vínculo com a noção de negação determinada que, em seus momentos mais altos, caracterizou a "contradição" como categoria crítica. Que esse ocaso seja "ideológico", isso se deve, como tento argumentar, a um "retorno fraseológico" operado nos usos que Nancy Fraser e Rahel Jaeggi têm dado ao termo. Contradição como disfuncionalidade estrutural (FRASER) e contradição como obstáculo prático de autocompreensão (JAEggi) constituem, na esteira do vocabulário original da teoria crítica, um "simulacro ideológico" ou um "retorno à teoria tradicional". Para argumentar nessa direção, o texto está dividido em 5 seções: (i) uma introdução; (ii e iii) uma reconstrução das concepções de contradição de Nancy Fraser e Rahel Jaeggi, respectivamente; (iv) uma tentativa de demonstração de que tais conceitos de contradição não caracterizam, de fato, contradições e, portanto, constituem um ocaso do significado crítico do termo; (v) a conclusão avaliativa desse ocaso como ideológico.

Palavras-chave: Contradição; Crítica; Crise; Nancy Fraser; Rahel Jaeggi.

ABSTRACT

The argument of this article is as follows: at the very moment we witness the return of "contradiction" to the lexicon of social critique, we also observe its loss of critical potential as a concept. In other words, we are witnessing a complete disconnection from the notion of determinate negation, which, at its most profound moments, characterized "contradiction" as a critical category. This decline, identified as "ideological," is attributed, as I attempt to argue, to a "phraseological return" present in the uses of the term by Nancy Fraser and Rahel Jaeggi. Contradiction as structural dysfunctionality (FRASER) and contradiction as a practical obstacle to self-understanding (JAEggi) constitute, in line with the original vocabulary of critical theory, an "ideological simulacrum" or a "return to traditional theory." To develop this argument, the text is divided into five sections: (i) an introduction; (ii and iii) a reconstruction of Nancy Fraser's and Rahel Jaeggi's respective conceptions of contradiction; (iv) an attempt to demonstrate that these concepts do not, in fact, qualify as contradictions and, therefore, represent the decline of the critical meaning of the term; and (v) a concluding evaluation of this decline as ideological.

Keywords: Contradiction; Critique; Crisis; Nancy Fraser; Rahel Jaeggi.

"A si mesmo; eis aí o Outro ao qual a relação se dirige, a relação consigo mesmo é, antes, uma fração de si, ou, precisamente, a igualdade-consigo-mesmo é a diferença interior [...] Ou seja: um não é o contrário de um Outro, mas somente o contrário puro; e, dessa forma, cada um é em si mesmo o contrário de si." G.W.F. Hegel

I

Que o léxico da contradição tenha em larga medida desaparecido dos "operadores da práxis" dos movimentos sociais contemporâneos não parece ser uma afirmação tão questionável, mas se afirmarmos que ela sofre hoje de um ocaso teórico ou, se preferirmos, ideológico, parece ser bem outro o caso, afinal seria fácil constatar que o vocabulário tem justamente voltado a habitar o campo dos *critical studies*.

Qualquer leitor familiarizado com *Capitalism: a conversation in Critical Theory*, publicado em junho de 2018 por Rahel Jaeggi e Nancy Fraser, poderia facilmente rebater tal afirmação lembrando os 145 empregos do termo "contradição" no livro. Na maioria das vezes, Nancy Fraser utiliza o termo para denotar algum tipo de "autodesestabilização" do movimento do capital enquanto relação social de produção. Por exemplo, na assim chamada "contradição ecológica": "o capital a um só tempo, *depende de e tende a desestabilizar* as próprias condições 'naturais' de possibilidade" (FRASER; JAEGGI, 2020, 54, grifos meus). Contradição, então, é uma espécie de "disfunção estrutural no coração da nossa forma de vida" (FRASER *apud* JAEGGI, 2017, 210). Fraser (2017, 170, grifos meus) caracteriza seu projeto de "crítica das crises" como um que está especialmente interessado "nas maneiras pelas quais a sociedade capitalista *estabelece imperativos contraditórios* [...]" e nas maneiras pelas quais o desenrolar histórico dessa sociedade abranda ou exacerba essas tensões". E fornece a seguinte imagem da sua teoria crítica: a integração da "ideia de *contradições* e lutas de fronteira interdomínios" (FRASER, 2017, 168, grifos meus).

Não bastando isso, em 2017, Rahel Jaeggi publicou *Crise, Contradição e a Tarefa de uma Teoria Crítica*, texto em que defende que uma teoria crítica deve "tomar sua orientação a partir das crises imanentes da situação presente e das formações sociais observadas" (JAEGGI, 2017, 212). Essa orientação metodológica, afirma Jaeggi (2017, 212), assume como pré-condição da crítica "a existência de conflitos e *contradições imanentes* na realidade". Jaeggi (2017, 213) opõe a sua autodeclarada concepção objetiva de crítica à "crítica funcionalista das crises" de Fraser.²

E, disputando o legado hegeliano presente nas cartas de Marx e Ruge publicadas nos *Anais Franco-Alemães* de 1843, afirma que disfuncionalidades estruturais e “erosões institucionais” são apenas “efeitos”, apenas meros sintomas das crises de “expectativas normativas” e de “autocompreensão” de um certo tempo histórico (JAEGGI, 2017, 213). Ou seja, Jaeggi não caracteriza as contradições como disfuncionalidades em si, mas como *obstáculos práticos* às tentativas de realização das expectativas normativas pertencentes ao conjunto de práticas de autocompreensão de uma certa forma de vida (JAEGGI, 2017, 220-221). E assim ela resgata a sua concepção pragmatista e dialética, sintetizada “em uma breve fórmula”, de que “problemas assumem a forma de contradições” defendida no guia metodológico *Crítica das Formas de Vida* de 2014 (JAEGGI, 2018, 246).

Se tanto Fraser quanto Jaeggi assumem que a tarefa da crítica reside na crítica das contradições e na análise sobre como “contradições” constituem crises, o índice de que há uma disputa sobre o lugar da “contradição” na teoria crítica não eliminaria pela raiz a sugestão inicial de seu ocaso teórico? A hipótese que gostaria de aqui defender é a seguinte: no preciso momento em que assistimos o retorno da “contradição” ao léxico da crítica social, presenciamos também a sua perda de potencial crítico enquanto conceito. Se preferirmos, estamos diante da perda total de vínculo com a noção de negação determinada que, em seus momentos mais altos, caracterizou a “contradição” como categoria crítica. Que esse ocaso seja “ideológico”, isso se deve, como tentarei argumentar, a um “retorno fraseológico” operado nos usos que Nancy Fraser e Rahel Jaeggi têm dado ao termo. Contradição como disfuncionalidade estrutural e contradição como obstáculo prático de autocompreensão não passariam de uma espécie de “simulacro ideológico”, para ficar com uma terminologia de Marx e Engels (2007, 278).

Para argumentar nessa direção, o texto está dividido, além dessa introdução (i), em 4 seções: (ii e iii) uma reconstrução das concepções de contradição de Nancy Fraser e Rahel Jaeggi, respectivamente; (iv) uma tentativa de demonstração de que tais conceitos de contradição não caracterizam, de fato, contradições e, portanto, constituem um ocaso do significado crítico do termo; (v) a conclusão avaliativa desse ocaso como ideológico.

II

Em *Capitalismo em Debate*, após elencar como elementos básicos e genéricos do conceito de capitalismo as seguintes características “(1) uma

divisão de classe entre proprietários e produtores; (2) a mercantilização e a comodificação institucionalizadas do trabalho assalariado; (3) a dinâmica de acumulação de capital; e (4) a alocação de mercado para insumos produtivos e do excedente social”,³ Nancy Fraser (2020, 43), entrevistada por Rahel Jaeggi, propõe um avanço conceitual “não-ortodoxo” na compreensão do capitalismo.⁴ Esse avanço caracteriza o que ela chama de uma “concepção expandida de capitalismo” (FRASER, 2020, 49). Trata-se, então, de demonstrar que essas quatro características ancoram-se em verdadeiras esferas não-econômicas, as quais são “condições de possibilidade de fundo” para o funcionamento do capitalismo (FRASER, 2020, 44). Em uma formulação mais recente: “condições de fundo indispensáveis para a exploração do trabalho” (FRASER, 2024, 54). De início, Fraser elenca 3 condições que possibilitam a “ordem social institucionalizada” do capitalismo e, para enfatizá-las, afirma que é preciso operar três “mudanças epistêmicas”, as quais têm em vista não a “história econômica oficial”, mas a “história de fundo” do capitalismo. Contar essa “história de fundo” é uma maneira de compreender as esferas mercadológicas e produtivas como parte de uma totalidade socio-histórica mais ampla e indeterminada.⁵ As três condições não-econômicas de funcionamento são: (i) reprodução social (as quais abrangem “formas de prover, cuidar e interagir que produzem e mantêm os laços sociais [...], atividade que forma os sujeitos humanos do capitalismo, matendo-os como seres corpóreos e naturais” (FRASER, 2020, 46)); (ii) natureza não-humana (o que contempla fenômenos tais como a “anexação da natureza pelo capital”, o “uso indiscriminado da natureza”, o “fortalecimento da distinção pré-existente entre humano e natureza” e a assim chamada “ruptura metabólica” (FRASER, 2020, 52-53)); e, por fim, (iii) poderes públicos e quadros jurídicos (nesse sentido, a mobilização da “força legítima” por “Estados territoriais”, certas esferas de “coerção política” e dominação pessoal, os arranjos do direito internacional, bem como os “regimes supranacionais de governança” (FRASER, 2020, 55)). Sem essas três esferas, o capitalismo não se constituiria como a ordem social prevalecente da modernidade europeia em diante.

A primeira esfera revela como a atividade reprodutiva, essencialmente desempenhada por tarefas tais como o “trabalho doméstico, a criação dos filhos, a educação nas escolas, cuidado em forma de afeto”, frequentemente realizadas por mão de obra feminina, é condição de possibilidade e funcionamento do trabalho assalariado (FRASER, 2014a, 61). De acordo com Fraser, nas sociedades capitalistas, a “formação do *habitus* e das substâncias socio-éticas”, elementos necessários para que trabalhadores estejam disponíveis para a prática social do trabalho

assalariado, ocorre “nos lares [...] e em instituições públicas, incluindo escolas e centros infantis; e muitas dessas atividades, embora não todas, não assumem a forma de trabalho assalariado” (FRASER, 2014a, 61). A segunda, por sua vez, demonstra a dependência da acumulação infinita do capitalismo de recursos naturais finitos. Parte da “história de fundo” do capitalismo, então, tem a ver com o fato de que “a natureza é transformada em um recurso para o capital, cujo valor é simultaneamente pressuposto e negado” (FRASER, 2014a, 63). Seu valor é negado porque ela é “expropriada sem compensação ou reposição”, mas pressuposto porque somente ela fornece subsídios para “sustentar a vida” (FRASER, 2014a, 63). A terceira chama a atenção para o fato de que, sem atuações de poderes públicos institucionalizados e dotados de algum grau de força legítima, é impossível que o capitalismo se expanda através da constituição e internacionalização dos mercados. E isso não só no sentido da narrativa oficial de legitimação do capitalismo, segundo a qual os “poderes públicos” são necessários “para garantir direitos de propriedade, executar contratos, adjudicar disputas, reprimir rebeliões anticapitalistas e manter [...] a ‘fé plena e o crédito’ do sistema monetário”, mas também num sentido internacionalizante em que se opera “a organização do espaço mais amplo no qual os estados territoriais estão inseridos” para que o “capital se mova com relativa facilidade, dada sua tendência expansionista” (FRASER, 2014a, 64-66).

Em *Capitalismo Canibal*, Fraser (2024, 37-40) acrescenta uma quarta “condição de possibilidade de fundo”, a saber, a expropriação que está na base da exploração sistemática constitutiva da economia capitalista. Sem “o confisco bruto dos bens de outras pessoas, pelos quais pagam pouco ou nada” – característico daquilo que Marx descreveu como a gênese histórica do capitalismo sob o rótulo irônico da “a assim chamada acumulação primitiva” – que reduz o custo de operação das atividades empresariais em suas atividades “normais” de exploração, não haveria funcionamento possível da “economia capitalista” (FRASER, 2024, 38). Sem a expropriação que priva as populações racializadas de “proteção política” e de defesa contra “violações” e as submete a uma contínua “variedade de injustiças estruturais, incluindo opressão racial, imperialismo [...], despossessão indígena e genocídio” sem qualquer retribuição econômica, não haveria condição para a manutenção do estatuto do cidadão portador de direitos próprio aos que tem o seu tempo de trabalho excedente explorado e apropriado pelos capitalistas (FRASER, 2024, 39). De certa forma, reconhecer esses marcadores interseccionais significa atentar para o capitalismo como algo maior que um modo econômico de produção e distribuição. O ponto de Fraser é que cada uma dessas esferas é, no

capitalismo, separada e, ao mesmo tempo, pressuposta pela dinâmica de produção e distribuição de mais-valor. Na medida em que tal dinâmica precisa sempre desestabilizar essas esferas, as quais são suas condições de funcionamento, ela entra em crises. Crises de estabilização de seu funcionamento que ocorrem nas fronteiras da esfera econômica com aqueles seus outros âmbitos constitutivos: a atividade socio-reprodutiva, a natureza e a política. Ou, em uma nova nomenclatura, “crises de canibalização” (FRASER, 2024, 48).

Temos, assim, quatro “contradições estruturais” e/ou “sistêmicas”:

- (i) a contradição socio-reprodutiva: “o fato de que a economia capitalista, ao mesmo tempo, depende e tende a desestabilizar as próprias condições de possibilidade socio-reprodutivas” (FRASER, 2020, 51);
- (ii) “a contradição ecológica: o capital, a um só tempo, depende de e tende a desestabilizar as próprias condições ‘naturais’ de possibilidade” (FRASER, 2020, 54);
- (iii) uma “contradição especificamente política: o fato de que sua economia, a um só tempo, depende e tende a desestabilizar os poderes públicos” (FRASER, 2020, 56);
- e (iv) uma contradição racial-imperial: “a expropriação é tanto uma característica estrutural do capitalismo como uma condição denegada que possibilita a exploração” (FRASER, 2024, 49; 66).

É importante notar que, para Fraser (2014a, 66), só é possível enxergar essas separações nas fronteiras como contradições devido ao fato de que a “mercadorização está longe de ser universal na sociedade capitalista”, já que o capitalismo “depende para manter a sua própria existência de zonas de não-mercadorização”. Embora não idealize o potencial crítico desses âmbitos não-econômicos, eles representam, na crítica de Fraser (2014a, 67) ao capitalismo, “normatividades ‘não-econômicas’” associadas a valores ideológicos que não são os valores dominantes no modo de produção capitalista.⁶ E apesar de Fraser reconhecer e mencionar a existência de “contradições intra-econômicas” e das “tendências de crise enfatizadas por Marx”, as quais provém de “contradições internas da economia capitalista”, a sua teoria crítica das crises tem como foco “as contradições *entre* o sistema econômico e suas condições de possibilidade de fundo – *entre* economia e sociedade, economia e natureza e economia e política” (FRASER, 2014a, 71, grifos meus; Fraser, 2014b, 543; Bueno, 2017, 154). Ou meramente “contradições ‘entre campos’” econômicos e não-econômicos (FRASER, 2024, 216). É dizer, aquilo que Fraser chama de “contradições sistêmicas” não é algo que ocorre no interior da economia capitalista, mas tão somente nas suas fronteiras com zonas não-econômicas. E é justamente porque elas operam nessas fronteiras com uma “pluralidade determinada de ontologias sociais distintas, porém interrelacionadas” que as contradições sistêmicas operam, ao mesmo

tempo, autodesestabilizações que geram “focos de conflito” em que os atores podem se mobilizar para “contestar” e “lutar” contra a ordem social institucionalizada (FRASER, 2014a, 68). O que implica dizer que as contradições sistêmicas lidam não só com condições funcionais de possibilidade, mas também com gramáticas normativas (Cf. BRESSIANI, 2020). Desenvolver esse segundo ponto, no entanto, extrapolaria o ponto central do presente artigo.⁷

Contradições sistêmicas que são, na abordagem de Fraser, elas geram disrupções sistemáticas que levam o capitalismo a funcionar em seus imperativos de acumulação de modo a sempre desestabilizar seus próprios pressupostos. Como uma cobra que come o seu outro, o capitalismo destrói as relações de cuidado, os recursos naturais, os poderes públicos e oprime as populações racializadas. Tais contradições equivalem a crises socio-reprodutivas, crises ecológicas e crises políticas. Paradoxalmente, o capitalismo possui um modo disfuncional de funcionar. Ele autodesestabiliza a todo tempo suas próprias condições de possibilidade. Estruturas de funcionamento disfuncional ou “autodesestabilizações”, portanto, constituem o significado desse retorno algo “funcionalista” do conceito de contradição ao léxico da teoria crítica. Isso não significa que a crítica das crises de Fraser (2024, 46) seja em si uma crítica funcionalista, ela certamente não é, uma vez que abre espaço para conceber “ideias normativas” e “possibilidades crítico-políticas” no interior da sociedade capitalista. Contudo, o seu conceito de contradição – ao menos no sentido de “contradições sistêmicas”, deixando de lado as “subjacentes” – é um conceito funcionalista, uma vez que ele tem como alvo explicativo a tendência de canibalização da *sociedade* capitalista que permite o funcionamento da *economia* capitalista. Em poucas palavras, o funcionamento da economia depende de um “disfuncionamento” sistemático da sociedade e da natureza (FRASER, 2024, 50). Uma vez que seu conceito de contradição é internamente vinculado ao seu conceito de crise, poderia-se também sugerir que a referência do conceito de crise sendo as “propensões autodesestabilizantes intrínsecas” à sociedade capitalista, também é a sua concepção de crise uma concepção funcionalista (FRASER, 2024, 214).⁸

III

Rahel Jaeggi (2017, 220, grifos meus), adotando uma postura de natureza metodológica, característica daquilo que em outro contexto Luiz Phillipe de Caux (2021, 29ss) chamou de “giro autorreferencial” da teoria crítica, concebe “contradição” como “um conceito *atrativo* para

compreender tanto crises sociais quanto processos de transformação social". Tudo indica que a sua abordagem tem mais a ver com a *atratividade* do uso do conceito do que com a *necessidade* de usá-lo para denotar algo que somente ele poderia descrever. Para ela, uma leitura pragmática da *Fenomenologia do Espírito* e das sucessivas crises de autocompreensão das figuras/formas (*Gestalt*) do espírito alienado de si serve de apoio para diagnósticos que são, a um só tempo, funcionais e normativos.⁹ Diagnósticos esses que tem como alvo explicativo as erosões sociais às quais todas formas de vida são suscetíveis e que tendem a expressar situações em que as "expectativas subjetivas socialmente compartilhadas em determinado contexto de enrijecimento institucional" se encontram (SERRANO, 2023, 93). Tais erosões aparecem quando problemas assumem uma feição contraditória para uma forma de vida qualquer, a qual pode ser descrita como "uma perda de coerência [...], a desintegração dos momentos de uma situação, com o resultado de que elas já não podem constituir um todo significativo que pode ser vivido em um sentido prático" (JAEGGI, 2018, 256). Uma consideração desse tipo põe ainda mais em evidência a natureza meta-reflexiva e de preocupação metodológica que orienta o interesse pela "atratividade" do conceito, pois chama atenção para um aspecto histórico e universal daquilo que constitui as formas de vida como formas de vida. O léxico hegeliano da contradição possuiria, então, um mérito a ser resgatado: não só ele seria capaz de analisar quando a lógica estruturadora de certas formas de vida não está mais funcionando, mas também chamaria atenção para o fato de que momentos de crise são momentos em que certos conjuntos de práticas sociais institucionalizados

não podem mais co-existir com (a) certas concepções de si normativas e (b) o nexos de práticas que acompanha tal interpretação do mundo. Em outras palavras, significa que algo está errado com o respectivo conjunto de práticas ou forma de vida. Uma tal forma de vida se tornou incoerente, se tornou impraticável e "inabitável" [...]. Tais problemas (os quais surgem como contradições) não são apenas *obstáculos* às ações, mas simultaneamente *facilitam novas possibilidades de ação*; eles não são meramente disfuncionalidades, mas ao mesmo tempo *constituem* a maneira característica na qual formações inerentemente contraditórias funcionam (JAEGGI, 2017, 220, grifos da autora)

Jaeggi fornece quatro modos de teorizar as crises em termos de situações problemáticas que constituem verdadeiros obstáculos práticos às expectativas normativas e práticas de autocompreensão de uma forma de

vida. Ela chama esses quatro modos de “contradições práticas”. Atribui rótulos próprios a seguir para sistematizar a tipologia de Jaeggi. Teríamos, assim, as duas primeiras: (i) *contradições como duplo vínculo normativo postulado*: tratam-se de situações problemáticas em que certas formas de vida deparam-se com a exigência de seguir, simultaneamente, duas normas antagônicas, cujo exemplo fornecido por Jaeggi é o das “modernas relações de trabalho que são factualmente repressivas” – ao seguirem o mandamento “conforme-se!” – na medida em que, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, demandam “criatividade ou autorrealização” – ao seguirem o imperativo do “seja você mesmo” (JAEGGI, 2017, 218); e (ii) *contradições como duplo vínculo normativo efetivado*: trata-se da situação problemática em que a forma de vida efetivamente pratica “igual obediência” a “dois imperativos opostos”, cujo exemplo vem novamente do “setor criativo da indústria” próprio a fenomenologia do trabalho em sociedades neoliberais, em que os indivíduos que ali trabalham são, ao mesmo tempo, autênticos e conformistas. Ambas noções só fazem sentido se a relação entre normas e práticas ou entre duas práticas normativamente obedecidas seguem normas e práticas que são “mutuamente dependentes e [...] determinadas”, ou seja, “mutuamente excludentes” (JAEGGI, 2017, 218).

A terceira: (iii) *contradição como tragédia normativa*: trata-se do tipo de “situação em que as normas que constituem a prática em questão” são inerentemente e necessariamente interpretadas de tal forma que, quando efetuadas, “se transformam no oposto do que foi originalmente pretendido”. Nesse caso, os “impactos factuais” produzidos pelas consequências opostas e não-intencionadas não devem ser contingentes em relação à adoção prática da norma. Ou seja, do ponto de vista do intérprete, e não dos atores sociais, a intenção particular não tem como ser concebida “sem seu oposto” como resultado e não é “desautorizada” e nem descartada durante sua realização (JAEGGI, 2017, 219). O exemplo clássico que Jaeggi toma de empréstimo da *Fenomenologia do Espírito* é o seguimento autoproclamado da virtude pelos jacobinos franceses, os quais durante o processo revolucionário engendraram uma concepção unilateral de “liberdade”, que se transformou em praticamente em terror e sangue. Por fim, (iv) *contradição como unilateridade disfuncional*: trata-se da situação problema em que uma forma de vida unifica e convive com duas práticas normativas anteriormente compatíveis, as quais depois transformam-se em opostos irreconciliáveis. Embora, na nova situação tenha se instalado uma oposição, as normas idealmente pertencem conjuntamente e são naturalmente compatíveis e complementares. O exemplo hegeliano da vez é a crise instalada na Grécia Antiga,

exemplificada pela tragédia “Antígona”, de Sófocles, em que seguir a “ordem estatal” (lei da pólis) torna-se algo controverso em relação à obediência do mandamento da “solidariedade familiar” de enterrar o irmão (lei divina) (JAEGGI, 2017, 220).

Embora defenda a atratividade desse, por assim dizer, escopo metodológico de diagnóstico de crises, baseado em uma tipologia de quatro “contradições práticas” para ocupar o posto de tarefa da crítica, Jaeggi (2017, 221) apresenta ressalvas com certo “automatismo” frequentemente associado a concepção imanente do desenvolvimento histórico da racionalidade defendida por Hegel.¹⁰ Retoricamente, ela pergunta: “e não é corriqueiramente o caso que influências externas, confrontações com práticas exteriores, bem como constelações coincidentes e resultados contingentes, causem o tornar-se problemático de uma forma de vida ou que levem ela a conflitos?” (JAEGGI, 2017, 221). Na tentativa de resolver esse impasse, sem deixar de considerar as forças e as atratividades vinculadas à “concepção hegeliana de problemas como contradições”, Jaeggi lança mão de duas propostas metodológicas interrelacionadas:

- (i) de um lado, não se deve preocupar com aquilo que causou o problema como contradição (seja a causa exterior ou imanente), mas sim com a dimensão *reflexiva* em que “os problemas [como contradições] *se tornam* problemas [como contradições]”. Ou em uma outra formulação: “a ‘contradição’ nem sempre estaria ‘lá’ de antemão, mas se desenvolveria por meio do confronto com desafios, independentemente de sua origem. O princípio do desenvolvimento imanente de problemas pode, então, incorporar o confronto com o ‘exterior’. O surgimento de novos tipos de fenômenos, de eventos que desencadeiam crises, é o impacto de um problema contingente em uma constelação latentemente contraditória, por meio do qual essas contradições se tornam manifestas” (JAEGGI, 2017, 222). Em outras palavras, a dialética hegeliana é incrementada com as concepções de John Dewey e Alasdair McIntyre de que “problemas representam uma ocasião contingente” de aprendizado histórico-social (JAEGGI, 2018, 256 *in fine*);
- (ii) de outro lado, deve-se atentar para o fato de que contradições nem sempre entram em erupção, isto é, contradições nem sempre transformam-se em conflitos. O que implica dizer que “formações do mundo social que são classificadas como ‘contraditórias’ às vezes podem perseverar por tempos

incrivelmente longos” (JAEGGI, 2017, 222). Somente quando os atores sociais afirmam e se engajam praticamente em determinado problema é que a contradição se efetiva em um conflito. “Conflitos sociais seriam, nessa abordagem, *estruturados* através de contradições internas, *mas não causados* por elas em sentido determinístico” (JAEGGI, 2017, 222, *grifos meus*). Isso não deve levar ao abandono do léxico da contradição, mas reforçá-lo: “as erosões institucionais” só são corretamente compreendidas pelos atores sociais se compreendidas como sintomas de uma contradição. O léxico da contradição é usado também para designar uma “força impulsionadora” de progresso e luta social (JAEGGI, 2018, 257).

A sua tentativa de reincorporação da contradição na teoria crítica é diferente da tentativa de Fraser ao menos em um sentido significativo: já que as contradições não são “estruturas disfuncionais”, elas “*não devem ser encontradas no interior da realidade como tais, mas antes [...] em sua interpretação*”. No entanto, ao mesmo tempo, elas podem ser sugeridas pela realidade” (JAEGGI, 2017, 223, *grifos meus*).¹¹ Para Jaeggi, a contradição só é uma contradição se for ativamente percebida como uma contradição pelos habitantes da forma de vida que perdeu sua coerência significativa. Ou, em termos hegelianos, que já não faz jus ao seu conceito (JAEGGI, 2018, 125; 203 *in fine*). Por outro lado, além de compartilhar o objeto de explicação, a saber, as crises, com Fraser, seu uso do conceito de contradição ganha também em parentesco com a professora da New School a possibilidade de explicar o potencial de transformação social das formas de vida – na terminologia de Fraser, “focos de conflito” ou “lutas de fronteira”. Nesse último aspecto, aparece a tentativa de Jaeggi em resgatar uma “dialética interpretativa” que sirva também como um “operador da práxis”, um instrumento de efetivação das transformações sociais e suas lutas.¹² Não é à toa que, assim como Fraser, ela disputa a “tendência” que Marx e Ruge afirmavam que os *Anais Franco-Alemães* deveriam perseguir: “autocompreensão (filosofia crítica) da época sobre suas lutas e desejos” (Marx, 2010, 73 trad. modif.). No entanto, a evidência de que uma teórica crítica afirma ser o léxico da contradição útil para a práxis transformadora não é a evidência de que os movimentos sociais efetivamente o empreguem. Seja como for, o ponto central é que o conceito de contradição, na sua mão, tornou-se um guia metodológico para que diagnósticos funcionais-normativos das instituições sociais sejam “capazes de tematizar

e abordar suas crises inerentes em uma forma emancipatória” (JAEGGI, 2017, 223).

Em outro lugar, Jaeggi (2019, 96) resumiu do seguinte modo a conexão entre imanência e transformação em seu projeto crítico: a crítica é “imanente, pois toma como ponto de partida a referência às crises [contradições, se preferirmos] e ao desgaste de práticas e instituições sociais” e é “transformativa porque a avaliação dos processos de resolução de problemas [como contradições] [...] introduz a mudança”. Se, novamente, como no caso de Fraser, a “contradição” está conectada ao diagnóstico das crises mais do que à “avaliação” do modo como se supera a crise, o aspecto decisivo da contradição não se encontra em seu aspecto transformativo. No caso de Fraser, a contradição permanece presa à parte funcionalista de sua teoria crítica; no caso de Jaeggi, a contradição não é inteiramente funcionalista, uma vez que os distúrbios problemáticos da “perda de coerência” têm mais a ver com a frustração de certas expectativas normativas e práticas de autocompreensão do que com autodesestabilizações sociais, mas compartilha com Fraser o referente negativo dos “aspectos que tornam” as formas de vida “propensas à crítica” (JAEGGI, 2019, 96). Contradições, portanto, podem ser processos antagônicos de duplo-vínculo normativo postulados ou efetivados, situações de tragédia normativa e unilateralizações disfuncionais de normas sociais. Em resumo, o que parece unir tais distinções tipológicas é o fato de serem obstáculos práticos da efetivação da autocompreensão das formas de vida. Aspecto esse que, contrariamente à “imanência” tão frisada por Jaeggi que supostamente marcaria cada um desses quatro modos de contradição, evidencia como tais “contradições práticas” são sempre “entre” coisas. “Entre” normas antagônicas seguidas e postuladas, “entre” duas normas antagônicas seguidas, “entre” intenção e impacto fatural e “entre” normas opostas que deveriam estar unidas.

IV

Embora no caso de Nancy Fraser (2020, 22), o léxico da contradição imponha-se, isto é, *apareça como necessário* para compreender a funcionalidade inerentemente autodesestabilizadora do capitalismo e suas “contradições sistêmicas” – agora tomado por ela como “o objeto direto de sua crítica (sic)” – e não se aplique exclusivamente às assim chamadas “contradições subjacentes” da luta social e suas dinâmicas de autocompreensão, o seu emprego do conceito possui uma semelhança notável com o de Jaeggi: seu alvo explicativo são crises de uma “forma de vida” ou de uma “ordem social institucionalizada”.¹³ É verdade também que

as duas abordagens se distinguem no sentido de que a primeira é orientada pela natureza de seu objeto explícito (“a ordem social institucionalizada do capitalismo”) e a segunda, de origem metodológica, almeja explicar crises e potenciais de transformação social *em qualquer forma de vida* – desde que tais problemas sejam autorreflexivamente assumidos como problemas insuperáveis dentro daquela forma de vida por seus participantes. Quero aqui, no entanto, chamar a atenção para a semelhança na abordagem das crises.

Ambas as autoras partem de uma interpretação das cartas trocadas por Marx e Ruge nos *Anais Franco-Alemães* em 1843 que centraliza a noção de “crítica da crise” e da dimensão imanente da crítica. Ou seja, a crítica não deve “proceder a partir da intenção [...] subjetiva do crítico” (JAEGGI, 2017, 212). A crítica deve, como dizia o “jovem Marx”, se ocupar da contradição existente na própria realidade “entre sua destinação ideal e seus pressupostos reais” (MARX, 2010, 71-2). Poderíamos até dizer que se, de um lado, Jaeggi enfatiza que crises, conflitos e disfuncionalidades generalizadas *só ocorrem* porque há uma “destinação ideal” – ou seja, uma “destinação ética”, existem “expectativas normativas” e dinâmicas de “autocompreensão” para usar seus termos – inserida na própria realidade social e, de outro, Fraser chama atenção para os “pressupostos reais” específicos da contradição – por exemplo, os recursos naturais que são pressupostos para o capitalismo se reproduzir –, então cada uma está presa a um lado do *slogan* de Marx. De uma parte, Jaeggi reduz a “destinação ideal” a seu aspecto pragmático das “autocompreensões” e “expectativas normativas” constitutivos das formações sociais e,¹⁴ de outra, Fraser reduz os “pressupostos reais” a seu aspecto funcional característico da reprodução social por acumulação do modo de produção capitalista.¹⁵ A contradição é, porém, em ambos os casos, *geradora de crises*. Seja porque ela é percebida e tomada como crise pelas expectativas normativas de uma época, seja porque ela autodesestabiliza as condições de sua reprodução. Para Jaeggi, as formas de vida entram em crise quando as intencionalidades coletivas que as formam encontram obstáculos para se realizar dentro dessa própria forma de vida. Para Fraser, o capitalismo gera inerentemente crises porque corrói as condições de funcionamento de sua própria manutenção. Mas tal ênfase em *pólos opostos* compartilha uma identidade fundamental: crises sempre são contradições “entre” coisas. “Entre” a realidade e suas “expectativas normativas”, no caso de Jaeggi; “entre” a realidade e suas condições de funcionamento, no caso de Fraser (2014a, 71; 2024, 213). No entanto, ambas autoras reivindicam seguir a herança marxista e hegeliana do vocábulo das contradições, ainda que admitidamente apontem o que consideram ser seus limites (FRASER, 2014a, 71; FRASER, 2024, 49;

JAEGGI, 2017, 213-4).¹⁶ E ambas as autoras não enfatizam, em nenhum momento, o elemento autorreferencial da negação determinada que constitui a contradição – seja para Marx, seja para Hegel – em seus respectivos conceitos de “contradição sistêmica” e “contradições práticas”.

Ambos os usos dessa leitura do “jovem Marx” violam duas contribuições essenciais que seu legado deixou para a teoria crítica frankfurtiana da assim chamada “primeira geração”, a saber: (i) a ideia de que a “contradição imanente” sempre é a contradição de algo consigo mesmo e, no caso do velho Marx, *a contradição do capital consigo mesmo*; e (ii) a ideia de que contradições não devem ser apontadas ou denunciadas, mesmo se denunciadas como geradoras ou causadoras de crise (seja lá o vocabulário filosófico que venha a nos servir aqui), mas explicitadas, compreendidas em sua gênese e expostas em sua necessidade.¹⁷ Isso aparece já no programático *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de Max Horkheimer. Horkheimer (1980, 136) afirma que “a função da teoria crítica torna-se clara se o teórico e a sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas um fator que estimula e que transforma”. Para o Horkheimer de 1937, a exposição explícita das contradições sociais, tarefa própria da “teoria crítica”, é motivada tanto pela análise da situação das relações sociais contemporâneas – que só o vocabulário da contradição aparentemente permite – quanto pelo desejo de sua superação. Chama a atenção que, pelo fato da “teoria crítica” estar em unidade com a classe dominada, a própria exposição das “contradições sociais”, se quisermos do “modo de ser da miséria do presente”, é algo que “estimula e transforma”, já que “exprime o segredo da realidade existente” (Horkheimer, 1980, 137).

Analogamente ao *slogan* da “autocompreensão (filosofia crítica)” tal como aparece nos *Anais Franco-Alemães*, ainda que não o mencione, Horkheimer (1980, 130) sugere que compreender o segredo do capitalismo tardio através da apresentação do “o caráter discrepante cindido de seu todo social” é uma forma de tornar a sua “contradição consciente”. Elevar a contradição à consciência, portanto, constitui uma dupla tarefa de autorreflexão: (i) a identificação de si como parte desse todo social cindido e contraditório; (ii) a lembrança de que essa sociedade não é ainda uma “organização social racional” e “autoconsciente”, mas “o mundo do capital” (Horkheimer, 1980, 130). O exercício de autorreflexão leva o teórico a empregar um leque de conceitos caracterizados por um modo de pensar – a saber, a “teoria crítica” – que “encerra em si uma contradição”. Ao falar de trabalho, valor e produtividade, o teórico reconhece que elas de fato descrevem e criticam, ao mesmo tempo, a sociedade atual. Descrevem

porque expressam a “situação histórica” por meio de conceitos e categorias como “trabalho, valor e produtividade” dizem precisamente o que o os referentes de tais conceitos “são nesta ordem [social]”; criticam porque reconhecem criticamente que as mesmas categorias implicam necessariamente “classe, exploração, mais-valor, lucro, pauperização, ruína” e assim por diante – são, assim, “fator que estimular e transforma” (HORKHEIMER, 1980, 130; 138). Como se vê, a gramática da crítica da economia política e da exposição explícita das contradições imanentes foi atribuída por Horkheimer na própria definição do programa da “teoria crítica” frankfurtiana. Mas o que são contradições?

A obra de Marx, é verdade, apresenta uma polissemia inesgotável do conceito “contradição”. Existem, porém, ao menos três usos fundamentais desse conceito: (i) *contradição como disfuncionalidade* (usada para se referir a fenômenos como: a escassez cíclica de mão de obra, desperdício de recursos naturais, conflitos de interesse individual e coletivo dentro de uma classe, superpopulação etc.) (Cf. MARX, 2017, 716-7); (ii) *contradição entre relações de produção e forças produtivas* (usada para se referir a incapacidade do capitalismo satisfazer e atender as necessidades que ele gera para se reproduzir e, nesse caso, explica a necessidade de transformação social, a incapacidade das formas de riqueza – relações de produção – continuarem a reproduzir seu conteúdo – as forças produtivas) (Cf. MARX, 2017, 442-3; 557-9; 570-1); e (iii) *contradição imanente*, a saber, a contradição do capital consigo mesmo que, embora se oponha ao trabalho e a tudo que existe, é uma contradição autorreferencial (o dinheiro que, como valor de uso, é manifestação de seu contrário o valor, para ser o dinheiro que é; os trabalhos concretos individuais que são as manifestações do trabalho abstrato universal para continuarem sendo os trabalhos concretos que são e etc.) (Cf. MARX, 2017, 178-9).¹⁸ É somente a última, porém, que, fazendo uso do léxico hegeliano da *Lógica da Essência*, Marx compreende como uma contradição a ser esclarecida, compreendida em sua gênese e demonstrada em sua necessidade lógica.¹⁹ É somente a *contradição imanente* que aponta para autodestruição do capital, justamente por explicitar que a relação social “capital” só pode constituir a sua identidade negando-se a todo tempo e, por sua vez, se opondo a tudo que existe. É dizer, que o capital *contradiz a si mesmo*, e não suas condições de possibilidade de funcionamento ou as expectativas normativas que animam os atores sociais a realizarem as demandas do mais-valor. Nos *Grundrisse*, Marx nos oferece um bom exemplo do desenvolvimento do capital como relação social autocontraditória:

O próprio capital é a contradição em processo, [pelo fato] de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza. Por essa razão, ele diminui o tempo de trabalho na forma do trabalho necessário para aumentá-lo na forma do supérfluo; por isso, põe em medida crescente o trabalho supérfluo como condição – questão de vida e morte – do necessário. Por um lado, portanto, ele traz à vida todas as forças da ciência e da natureza, bem como da combinação social e do intercâmbio social, para tornar a criação da riqueza (relativamente) independente do tempo de trabalho nela empregado. Por outro lado, ele quer medir essas gigantescas forças sociais assim criadas pelo tempo de trabalho e encerrá-las nos limites requeridos para conservar o valor já criado como valor. As forças produtivas e as relações sociais – ambos aspectos diferentes do desenvolvimento do indivíduo social – aparecem somente como meios para o capital, e para ele são exclusivamente meios para poder produzir a partir de seu fundamento acanhado (MARX, 2011, 558-559).

O capital é uma contradição. Ele não está em contradição com algo. É na qualidade de relação social de produção unitária que o processo de produção do capital conduz, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, a processos contrários. O desenvolvimento do capital é tanto diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário quanto aumento de trabalho supérfluo. E coloca, irracionalmente, o trabalho supérfluo como condição de realização do tempo socialmente necessário para produzir o valor que forma o capital. O efeito prático da contradição é o fato de que a produção da vida, sob o modo de produção capitalista, mobiliza *todas* as técnicas disponíveis sob relações sociais capitalistas (intercâmbio social historicamente específico, a troca de mercadorias) para que a produção de riqueza dependa cada vez menos do tempo de trabalho empregado. A finalidade da diminuição do tempo de trabalho empregado coexiste, porém, com a finalidade da mensuração da riqueza em termos de “valor já criado como valor”, o que depende do *quantum* de trabalho abstrato medido na forma de tempo socialmente necessário de trabalho. O capital come bolo e o guarda ao mesmo tempo. O processo de produção do capital tende a diminuir ao máximo, e se possível eliminar, o tempo de trabalho necessário da sociedade ao mesmo tempo que só consegue medir suas produções por esse próprio tempo de trabalho necessário. O capital, para ser o capital que é, vive negando a sua identidade de capital. Em termos mais práticos, isso

constitui uma paulatina substituição de trabalho vivo (capital variável) por trabalho morto ou o que, para Marx (2011, 587) dá no mesmo, a consolidação do “trabalho social na forma da oposição entre capital e trabalho assalariado”. O capital só passa a se *opor* ao trabalho assalariado por conta de constituir ele próprio uma contradição. Marx (2011, 588-9) supunha, nesse rascunho, que o “fundamento acanhado” ou “fundamento miserável” da contradição que resulta no “roubo de tempo de trabalho alheio” para produzir a riqueza social encontrava, no desenvolvimento máximo de sua própria relação, uma base material para o “desmoronamento da produção baseada no valor de troca”. A suposição ilustra, no entanto, que o tornar-se *indiferente* do capital em relação ao trabalho, a saber, a *oposição* entre capital e trabalho é a manifestação de uma contradição do capital consigo mesmo e não uma contradição “entre” capital e trabalho. A tarefa difícil do crítico é explicitar tal contradição *como uma contradição*, compreender sua gênese historicamente específica e expor a necessidade da persistência da contradição em um certo modo de vida.

Mais adiante, ao falar da combinação entre a extração de mais-valor absoluto e relativo, ele oferece um outro exemplo de como o capital contradiz a si próprio em sua dinâmica mais avançada:

Naturalmente, a tendência do capital é vincular o valor excedente absoluto com o relativo; ou seja, vincular *a maior extensão possível da jornada de trabalho com a maior quantidade possível de jornadas de trabalho simultâneas, juntamente com a redução ao mínimo, por um lado, do tempo de trabalho necessário, por outro, do número de trabalhadores necessários*. Essa exigência contraditória, cujo desenvolvimento se manifestará de diversas formas, como superprodução, superpopulação etc., passa a vigorar na forma de um processo em que as determinações contraditórias se alternam no tempo (MARX, 2011, 645-6, grifos meus)

A tendência do desenvolvimento do modo de produção capitalista é combinar dois modos de se relacionar com o tempo de trabalho necessário: a maior extensão da jornada de trabalho (mais-valor absoluto) ou o desenvolvimento técnico da produtividade do trabalho (mais-valor relativo). Tratam-se de duas formas, em termos abstratos, incompatíveis de conceber a produção de riqueza. No entanto, uma vez que o capital é uma relação social autocontraditória – ele é a “contradição em processo” –, naturalmente ele impõe exigências contraditórias para sua própria operação. A combinação das duas formas de extração de valor é uma

dessas exigências. Novamente, as manifestações da autocontradição e suas exigências constituem oposições manifestas (cuja marca distintiva é a indiferença em relação aos elementos externos ao capital, e.g., no caso de Fraser, as zonas não-econômicas e, no caso de Jaeggi, as expectativas normativas). A “oposição entre” capital e trabalho assalariado pode gerar, de fato, fenômenos disfuncionais na explicação de Marx: superpopulação, superprodução e assim por diante. Nesse contexto, próximo a Fraser, Marx (2011, 646) chega a dizer que o “desenvolvimento da intensidade da força produtiva de trabalho” para gerar “riqueza de forma e conteúdo mais diversificados possíveis” é mesmo indiferente aos seus recursos naturais, podendo até mesmo “submeter a si todos os aspectos da natureza”. Não se trata, portanto, de argumentar que a “disfuncionalidade” da assim chamada “contradição ecológica” não constitua uma parte importante e preocupante do capitalismo. Mas ela certamente não constitui uma contradição. E, ao descrevê-la como contradição, perde-se de vista o que é realmente uma contradição. Ainda, como o texto de Marx deixa notar, que as expectativas normativas que animam as múltiplas lutas sociais da modernidade se defrontem com contradições não é algo que por si mesmo, na sua ausência ou presença, caracterize a situação como contraditória ou não. Nesse sentido, a interpretação de Jaeggi também não capta o que há de *necessariamente contraditório* no capitalismo: as próprias relações sociais sob o envolvimento da produção de capital.

Se a sua disputa sobre o papel da “contradição” na teoria crítica é índice de um “retorno do capitalismo” e da contradição ao léxico da teoria crítica, pode-se dizer que no preciso momento em que a contradição retorna ao vocabulário da crítica, a contradição é utilizada para se referir a algo que não é *necessariamente contraditório* no sentido em que a teoria crítica costumou o conceber. Não se trata, porém, de um mero ocaso terminológico da contradição. Pois a hipótese é que a volta do léxico da contradição *não vem acompanhada do fenômeno necessariamente contraditório referente*. Afinal, poderia-se valer do uso pragmático de qualquer outro substantivo, desde que se tivesse em vista um fenômeno que necessariamente se autonega. Somos aqui testemunhas fúnebres de seu ocaso *enquanto conceito*. Os conceitos de “contradições sistêmicas” e “contradições práticas” são tanto utilizados para se referir a fenômenos que não são necessariamente contraditórios quanto sofrem da incapacidade de perceber verdadeiras contradições sociais e seu significado crítico: a observação da “tendência” de uma determinada configuração social e suas “exigências contraditórias”. Isso constitui um problema em dois níveis: (i) de um lado, Fraser e Jaeggi inscrevem sua recuperação do diagnóstico de crises como contradições à tradição hegeliana e do “jovem Marx”, mas ficam

mais próximas da leitura ortodoxa de Marx do que imaginam; e (ii) de outro, caso a perspectiva almejada seja, na verdade, ampliar o ortodoxismo, falham em explicitar os problemas das crises contemporâneas efetivamente como contradições.

V

Desde seu início, a teoria crítica frankfurtiana esteve ocupada com a “contradição imanente” da relação social de produção “capital”. Não só nas obras da década de 1930 de Pollock (2019a, 2019b) acerca do “capitalismo de Estado” e suas observações sobre a crise estrutural pós-29, mas também em textos de Adorno e Horkheimer como *Dialética do Esclarecimento* (1947) e *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial* (1968), uma das preocupações centrais do programa interdisciplinar da teoria crítica foi a de saber a situação das exigências contraditórias do capital enquanto relação social de produção. Isto é, de saber se o capital ia bem ou mal, se o capital estava em vias de superar ou apenas estabilizar e gerenciar sua contradição. Que Pollock famosamente tenha dito que o “capitalismo de Estado” tenha sido capaz de suplantar tal “contradição imanente” e, assim, se tornado capaz de administrar os imperativos contraditórios do modo de produção e que Adorno, nem tão reconhecidamente assim, tenha negado a capacidade da sociedade industrial e do capitalismo tardio domesticarem e gerirem tal contradição, é apenas um índice de que esse debate animou, em seu primeiro programa, o campo de pesquisa do Instituto de Pesquisas Sociais (Cf. FLECK, 2016). Isso para não mencionar as discussões adornianas sobre uma transposição da contradição do capital consigo mesmo para outros domínios no capitalismo tardio, o que, por sua vez, tornaria tais processos contraditórios consigo mesmos, bem como sua tematização específica do conceito dialético de contradição como “o não idêntico sob o aspecto da identidade” (ADORNO, 2009, 12-3; Cf. FLECK, PUCCIARELLI, DE CAUX, 2021). Por fim, numa tradição frankfurtiana subsequente, autores como Backhaus e Reichelt voltaram às origens marxianas do conceito para compreender a especificidade “da vida interna de uma forma econômico-social delimitada”, a saber, o capitalismo (SERRANO, 2023, 214). A preocupação com a contradição não é, portanto, uma preocupação economicista. Ela não se ocupa somente das “contradições econômicas do capital”. Por um lado, trata-se da preocupação com a lógica de reificação de uma contradição total que determina a lógica da sociedade como lógica econômica. Por outro, trata-se da preocupação de se a forma da contradição, característica de uma relação social específica, condiciona outras relações a tornarem-se contraditórias. (Para

uma crítica da concepção frankfurtiana de contradição, especialmente de Pollock, cf. POSTONE, 2008, 211ss). Rastrear, no entanto, as rotas de consolidação daquilo que se chamou teoria crítica da década de 1970 em diante e como elas estão ligadas a um apagamento do interesse pelo léxico da contradição antes de seu retorno à teoria crítica na década passada, constituiria uma preocupação seguinte, a qual sem dúvida excederia o escopo da hipótese aqui apresentada.²⁰

É verdade, porém, que no momento de seu retorno ao vocabulário da teoria crítica, o qual aliás retorna junto com a nova necessidade *mainstream* de se reconceituar o capitalismo após a crise financeira de 2008, o conceito de contradição não está isento de uma reflexão acerca da variação histórica das formas de capitalismo – tema este que, em parte, orientou os frankfurtianos a questionarem o estatuto da contradição no capitalismo entre guerras e pós-guerra. Fraser não concebe sua teoria crítica como “um exercício no campo da filosofia moral independente”, mas a situa no interior das reflexões sobre a “*mutação histórica de época da sociedade capitalista*” e de suas variantes “*administrada pelo Estado’ do pós-guerra*” e do “*capitalismo ‘financeirizado’*” (2020, 21, grifos meus). Falar somente de “redistribuição” sem levar em conta a variação de suas bases materiais, para Fraser, conduziria à “ideologia” ou, o que nesse contexto dá no mesmo, à perda de um objeto referencial para a crítica. Rahel Jaeggi está ciente do mesmo problema quando afirma que falhas em atualizar as crises latentes das formas de vida, em uma perspectiva histórica, “levam à ideologia e a outros impedimentos ao aprendizado social – isto é, a formas específicas de irracionalidade” (JAEGGI, 2017, 222-223).

Contudo, nenhuma delas concebe, em chave autorreflexiva, o retorno da contradição ao léxico da teoria crítica como um retorno real ou como a tematização de uma contradição invariável e constitutiva do capital consigo mesmo. Isto é, não consideram se houve variação histórica ou *não naquela contradição imanente do capital* ou os debates em torno *de sua resolução ou não* (como no caso de Adorno e Pollock, e em certa medida mesmo no jovem Habermas)²¹ em formas de capitalismo de Estado. O retorno lexical da contradição, então, é um retorno criticamente produtivo ou um mero retorno fraseológico? “Contradições sistêmicas” apreendem, de fato, uma necessidade do capitalismo ou são simplesmente um conceito por ora novamente atrativo para designar obviedades acerca das “condições de fundo” da exploração do trabalho, as quais poderiam ser tematizadas sem tal termo? “Contradições práticas” apreendem, de fato, uma lógica específica de um objeto específico ou são simplesmente um conceito por ora novamente atrativo para designar enunciados genéricos acerca da “perda de coerência” e desorientação generalizada para qualquer forma de

vida, os quais também não apresentam fenômenos necessariamente contraditórios?

Gostaria de finalizar lembrando que os rascunhos de Marx e Engels que constituem a assim chamada *Ideologia Alemã* já alertavam aos teóricos críticos de seu tempo acerca dos perigos da fraseologia e da autonomia da reflexão crítica. Eles alertavam sobre a diferença de “representações reais de abstrações” e “representações abstratas da realidade”, sobre os excessos ou a ausência completa de autorreflexão que estão na base intelectual da ilusão da possibilidade de elaborar critérios de crítica social que transcendam a situação existente. A combinação desses problemas sintetizados em fraseologias críticas que tentam compreender a situação existente a partir de seus conceitos enrijecidos é o que Marx e Engels chamam de “simulacro ideológico”. Ideólogos conceituais ativos são os teóricos críticos da década de 1840 – e não os intelectuais que tentam legitimar a ordem social prevalecente – que, ao proceder dessa maneira, creem ser possível resolver as “contradições reais” dissolvendo ou abandonando a “representação de tais contradições” por meio de denúncias não-explicativas (MARX, 2007, 48-50, 64, 77, 100-101, 184, 195, 278, 315).²² Creem ser possível apontar ou denunciar contradições por toda parte ou desenvolver métodos genéricos para interpretar problemas como contradições sem explicitar suas especificidades – seja a especificidade do objeto contraditório, seja a especificidade da contradição que encerra tal objeto. A ideologia, portanto, é um empreendimento de crítica social que se tornou “estéril” e “ineficaz” até mesmo para convencer as formulações teóricas da “teoria tradicional” de suas unilateralidades (Cf. RENAULT, 2011, 195).

O conceito contemporâneo de contradição, de um lado, na forma de “contradições práticas” perde o conteúdo referencial específico da contradição ao generalizá-la como esquema interpretativo para todos os tempos e lugares com seu guia metodológico. Não se trata de partir de um objeto que se apresenta como contraditório, mas de estipular noções de contradição para abordar objetos. De outro lado, na forma de “contradições sistêmicas”, embora atente para um objeto específico, a sociedade capitalista, a denúncia da “disfunção estrutural no coração da forma de vida contemporânea” atribui contradições a “zonas de fronteira” sem efetivamente demonstrar a sua lógica contraditória. Tais reformulações autorreflexivas do conceito de contradição operam, dessa forma, uma inclinação ideológica em seu ocaso. O conceito de contradição torna-se assim uma “representação real de uma abstração” – da contradição em abstrato – que é tanto “estéril” como operação de crítica social, pois não revela a verdadeira natureza do que afirma ser contraditório, quanto

“ineficaz” para reformular conceitos próprios ao que se chama de “teoria tradicional”, uma vez que qualquer outro termo poderia designar as relações que almeja analisar. O conceito ideológico de contradição generaliza a crítica das crises como contradição que não apreende o conteúdo específico da “essência interna” de suas crises. Parafraseando Horkheimer: “na medida em que o conceito de teoria [poderíamos aqui substituir por “contradição”] é independetizado, como que saindo da essência interna da gnose, ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada e, por isso, ideológica” (1980, 121). Não seria, então, o retorno da contradição apenas a outra face de um retorno à teoria tradicional? Não seria uma *teoria* da crítica da contradição?

Notas

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. Uma versão anterior deste texto foi apresentada em duas ocasiões, nas quais recebi comentários valiosos de Bruno Serrano, Luiz Philipe de Caux, Nathalie Bressiani, Ricardo Crissiuma e Vladimir Safatle. Sou grato a eles pelas observações, críticas, pelo debate e pelas sugestões que me levaram a elaborar essa versão final.

² Caracterização essa que, em uma entrevista concedida no final de 2016 a *Revista Perspectivas*, conduzida por Arthur Bueno e com contribuições de Nathalie Bressiani, Felipe Gonçalves Silva, Mariana Teixeira, Ingrid Cyfer e Inara Marin, e publicada em 2017, é assumida pela própria Nancy Fraser (2017, 170, grifos meus) como algo semelhante ao seu empreendimento teórico: “até o momento, em minha nova crítica do capitalismo, o aspecto teórico-normativo não está em primeiro plano. Mas não é porque penso que ele não seja mais útil, ou importante, ou necessário. Penso que é. E ele virá à tona quando eu estiver preparada para trazê-lo à tona. Mas, no momento, como estou focada especialmente na ideia de crise e em reabilitar uma crítica de crise que se tornou desacreditada, *estou trabalhando em uma linha mais próxima à crítica funcionalista*. Obviamente, entendo completamente os problemas do funcionalismo e estou me esforçando para evitá-los”. Já em 2022, na redação de *Cannibal Capitalism*, Fraser (2024, 46) enfatiza que seus diagnósticos da contestação do capitalismo baseados no que ela chama de “lutas de fronteira” caracterizam o aspecto decisivo para sua teoria não ser classificada como funcionalista.

³ Para uma formulação sintética e para conferir a primeira vez em que essas quatro características foram atribuídas por Fraser ao modo de produção capitalista, cf. Fraser (2014, 57-60). Em *Marx's Hidden Abode*, Fraser atribui essas quatro características à concepção de capitalismo sustentada por Marx. Embora Fraser queira defender uma concepção “não-ordotoxa” de capitalismo que seja simpática,

segundo sua leitura, aos insights de Marx, a sua leitura de Marx é bastante próxima tanto às leituras do marxismo ocidental, talvez sem uma defesa de uma dialética da história pressuposta por este, quanto do marxismo ortodoxo, talvez sem uma defesa do mecanicismo próximo a essas concepções. Para uma visão abrangente das distinções entre marxismo ortodoxo e ocidental, ver Elbe (2021). Para uma boa apresentação do recente projeto de Fraser de retomar a crítica do capitalismo, ver Bressiani (2024, 500-530).

⁴ Uso “não-ortodoxo” aqui no sentido de não ser compatível com as leituras dos assim chamados marxismos tradicional e ocidental. “Não-ortodoxo”, para Fraser, significa uma não-redução do capitalismo a esfera econômica de análise. Significa, sobretudo, uma concepção de capitalismo que não esteja limitada àquelas quatro características definidoras no texto mencionadas. Trata-se de uma *ampliação* de um conceito marxista já em si mesmo ortodoxo de capitalismo e não de uma modificação estrutural do conceito de capitalismo. São “mudanças epistêmicas implicadas na explicação de Marx do capitalismo, *mas que não foram desenvolvidas por ele*” (FRASER, 2014, 61, grifos meus). Ou, em uma outra formulação, diz Fraser (2017, 168): “meu objetivo não é rejeitar Marx, mas ressitua-lo”. Não significa, portanto, uma leitura “não-ortodoxa” da própria concepção de modo de produção capitalista sustentada por Marx. Para um bom mapeamento de leituras “não-ortodoxas” de *O Capital* e seus manuscritos preparatórios, embora não compatíveis entre si, mas que procuram ser mais fiéis ao texto de Marx e que apresentam tanto argumentos mais convincentes quanto uma disputa interpretativa mais profícua, ver Mortari (2022) e Serrano (2023). Para uma interpretação filológica dos manuscritos de *O Capital*, ver Ximenes (2022).

⁵ “Enquanto Marx olhou além da esfera da troca, para a ‘morada oculta’ (*hidden abode*) da produção, a fim de desvendar os segredos do capitalismo, eu procurarei as condições de possibilidade da produção por trás dessa esfera, *em âmbitos ainda mais ocultos*” (FRASER, 2014, 57). Para a tradução de “hidden abode” por “morada oculta” ou “lugar oculto”, cf. Fraser (2017, 162, n.4). A tradução de Aline Scatola presente no volume *Capitalismo Canibal* versou “hidden abode” por “terreno oculto”, cf. Fraser (2024, 27ss).

⁶ Por essa razão, Fraser (2024, 26) enfatiza que a relação entre o capitalismo e suas esferas não-econômicas não é bem capturada por termos como “coexistência”, “dependência” ou “imbricação funcional”. Embora a relação contenha todos esses elementos, ela é mais bem descrita como uma relação de “canibalização” entre a economia e as outras esferas. “Canibalização” que também não é propriamente análoga ao que Habermas, em sua Teoria da Ação Comunicativa, chamou de “colonização”, pois Fraser (2017, 164) não compreende as esferas não-econômicas de maneira “excessivamente reativa”, como se elas tivessem que estar sempre na defensiva. Porém, os potenciais normativos das esferas econômicas não devem ser idealizados, já que, para ela, existem aspectos desagradáveis na “sociedade” e aspectos emancipatórios, não necessariamente “sistêmicos”, na economia (que perspectivas como a de Polanyi e Habermas não captam em suas dimensões mais institucionalistas). É verdade que, para caracterizar a posição de Polanyi, Fraser (2014b, 545, grifos meus) se vale do

termo “colonizar”: “O que foi originalmente concebido como uma economia separada inevitavelmente *colonizaria* a sociedade ao seu redor, remodelando-a à imagem da primeira”. No entanto, tal colonização não pode ocorrer até o fim, uma vez que tal assunção é inteiramente fictícia, já que as esferas não-econômicas possuem um “estatuto especial e fundamental” como “constitutivas do próprio tecido da vida social” e, se elas forem mercadorizadas, tornaria-se difícil continuar a produzir mercadorias. A tese polanyiana, interpretada por Fraser, é a de que a mercadorização total fictícia produziria múltiplas crises tanto nas esferas não-econômicas da natureza e da sociedade quanto na esfera econômica do capital (FRASER, 2014b, 546). Atentar para o uso de “canibalização” não é só algo que possibilita compreender as marcas distintivas de Fraser em relação a Habermas e a Polanyi, mas também a sua diferença em relação a concepção do capitalismo como “forma de vida ética reificada” que ela atribui a Lukács e, possivelmente, a todas leituras de Marx que enfatizam a dimensão do “valor” como sujeito automático.

⁷ Fraser (2024, 42) afirma que as práticas sociais orientadas para a reprodução social possuem um potencial de “engendrar ideais de cuidado, responsabilidade mútua e solidariedade”; àquelas orientadas para a política, possuem o potencial de promover “a democracia, a autonomia pública e a autodeterminação coletiva”; as práticas associadas à natureza não-humana “tendem a formar valores como manejo ecológico, não dominação da natureza e justiça entre gerações”; por fim, os povos expropriados carregam consigo a promoção de “valores de integração” e “autonomia comunitária”. Para desenvolvimentos ulteriores desse diagnóstico ver Fraser (2020, 185-242; 2024, 50-52; 2024, 205-226).

⁸ Fraser (2017, 171) afirma, por exemplo, que por mais que “a crítica do capitalismo deva apoiar-se em mais de uma modalidade” e “possuir um elemento normativo”, “ela deve possuir um elemento funcional ou de crise”. A equiparação entre “crise” e “elemento funcional” por meio da disjunção inclusiva “ou” revela que sua concepção de crise é “funcionalista”. É difícil, porém, apreender uma classificação do que se compreende exatamente por funcionalismo nesse contexto. Não parece ser uma classificação que se assemelha ao que se compreende por “funcionalismo” na teoria social. A concepção de Fraser também não se encaixa propriamente no que Jaeggi (2015, 16-22) chama de “teorema de déficit funcional” do capitalismo. Por mais que, naquilo que Jaeggi (2015, 18) argumenta ser a “formulação mais forte ([...] ‘dialética’)” do não-funcionamento do capitalismo, o teorema diga que o não-funcionamento do capitalismo pertença ao seu funcionamento normal, existem duas diferenças significativas: (i) ela não usa aqui o léxico da contradição; (ii) trata-se de um não-funcionamento *econômico*, e não *social* em vista do funcionamento propriamente econômico.

⁹ Em *Crítica das Formas de Vida*, Jaeggi (2018, 162; 243) vale-se também da *Filosofia do Direito* de Hegel e interpreta a sociedade civil-burguesa como uma forma de vida. Ela argumenta que certas disfuncionalidades da sociedade civil-burguesa aparecem como problemas contraditórios. Isso, no entanto, só faz sentido caso interpretado em um quadro pragmatista que isola a sociedade civil-

burguesa como forma de vida e “combina teoria, interpretação e análise contrafactual” (Hedrick, 2019).

¹⁰ Bruno Serrano (2023, 93, n. 48) observa que Jaeggi tenta evitar outro problema além do automatismo – frequentemente associado à filosofia da história de Hegel e à suposta filosofia da história de Marx – a saber, o de um certo dogmatismo encontrado em certas concepções do marxismo que se contentam em “simplesmente declarar contradições reais, como se este gesto fosse solução, e não a demarcação de um problema”. Uma sistematização das diferenças e proximidades entre a “dialética das crises” de Jaeggi e de Hegel encontra-se em Zanvettor (2020, 74-82).

¹¹ Serrano (2023, 93, n. 48) vê nessa formulação uma rejeição do “conceito efetivo de contradição”.

¹² Esse tipo de desenvolvimento também tem a ver com a noção de crítica imanente desenvolvida por Jaeggi (174; 189-190; 203-204). Para comentários instrutivos a respeito, ver De Caux (2021, 76-78) e Repa (2016, 17-21).

¹³ Rahel Jaeggi (2020, 23-4, grifos meus) nota isso em um momento na introdução de *Capitalism: a Conversation in Critical Theory*: “[...] seu trabalho [o de Nancy Fraser] sempre espelhou muito bem as lutas e os movimentos sociais existentes. Sua orientação, agora, porém, parece ter passado por uma mudança. Não que você se afaste das dimensão da luta, algo que certamente não está fazendo, mas você começou a ir além dos elementos ‘subjetivos’ da luta e das linguagens das reivindicações, para as dimensões mais ‘objetivas’ das contradições e das crises, *que se concentram mais nas dinâmicas dos elementos sistêmicos que operam independentemente de serem ou não tematizados pelas pessoas por meio de luta [...]*”. O conceito de contradição em Fraser aponta mais para as “dinâmicas dos elementos sistêmicos” do que para os modos de autocompreensão. Logo adiante, Jaeggi (2020, 24) insiste que do ponto de vista da autocompreensão, isto é, aquele “das lentes das lutas sociais”, podem se enxergar potenciais de transformação e obstáculos de ação: as assim chamadas “contradições subjacentes”. Mas do ponto de vista do sistema e de sua funcionalidade, aquilo de que se trata são “contradições sistêmicas”. O aspecto menos “atrativista” e mais “necessitarista” da abordagem de Fraser se deve a seu foco em “contradições sistêmicas”. Ela mesma assume que a incorporação do marxismo agora tem a ver com a análise das ‘tendências ‘reais’ e objetivas de crise”, procurando agora analisar “limites reais, aparentemente objetivos ao desenvolvimento capitalista” e identificar “as contradições e tendências autodesestabilizadoras de um sistema social que está consumindo suas próprias condições naturais de possibilidade” (FRASER, 2020, 24). Vale notar que o que impulsionou Fraser para essa “mudança de foco” foi precisamente o paralelo de compreensão das crises entre o que ela chama de “paradigma marxiano” e “paradigma ecológico”, uma vez que ambos centram-se nos aspectos sistêmicos e estruturais das crises. Fraser, por fim, evita falar de “contradições subjacentes”, ou contradições no elemento autocompreensivo das lutas, e apenas menciona que “as formas de conflito e lutas se desenvolvem *em resposta*” às contradições sistêmicas (FRASER, 2020, 25, grifos meus).

¹⁴ De Caux (2021, 83-87, grifos meus) aponta uma outra crítica a Jaeggi, a qual não será desenvolvida aqui. De Caux sugere que há uma inconsistência ontológica no projeto crítico de Jaeggi. Ele argumenta que “a autora adere ao mesmo tempo à ontologia social reconciliada das práticas e a um modelo de crítica imanente negativa de estado de coisas contraditórios. Esse modelo de crítica, como demonstrado, *se compromete por sua vez com outra ontologia*, que poderíamos designar provocativamente de ‘ontologia dialética’ (o que [...] é uma *contradictio in adjecto* e não pode se sustentar)”. O que, em última análise, faz com que a autora queira “determinar o objeto da crítica de antemão” ao invés de efetuar uma crítica imanente.

¹⁵ Em uma chave de crítica diferente daquela que será apresentada aqui, Bueno (2017, 154) argumenta que apesar de Fraser reconhecer as contradições internas da economia capitalista e as contradições que operam nas fronteiras com as três esferas não-econômicas, ela falha em localizar “duas outras espécies de contradições”: (i) as contradições internas a cada âmbito não-econômico (política, natureza e cuidado); (ii) aquelas situadas nas fronteiras entre esses âmbitos não-econômicos, por exemplo, uma contradição que residiria entre política e natureza. Bueno (2017, 154) ainda prepara a réplica: caso se diga que as esferas não-econômicas só existem e são definidas na sua relação com o capitalismo, então Fraser cairia em um economicismo; se, por outro lado, caso Fraser esteja interessada somente em contradições do capitalismo, então haveria ainda que explicar “o estatuto teórico daquelas contradições que não são levadas em conta”. A minha crítica aqui é diferente, pois acredito que Fraser não tematiza suficientemente o que seria uma contradição interna à economia capitalista e, com isso, perde de vista o que realmente constitui uma contradição.

¹⁶ Como vimos nas notas de rodapé 2 e 3, Fraser enxerga os limites numa certa “história oficial” da ortodoxia economicista de definição do capitalismo. Jaeggi (2017, 211), por seu turno, atribui tais limites a “duas pressuposições” indevidas da crítica marxista das contradições: (i) o de que haveria um movimento histórico singular e exclusivo de antagonismo social, a saber, o conflito entre proletariado e burguesia, ignorando assim a multiplicidade de crises e contradições sociais; (ii) o de que o movimento histórico da luta de classes seria indubitavelmente progressivo. Assim como Fraser, Jaeggi permanece presa a uma leitura ortodoxa e, no melhor dos casos, que não segue o princípio da caridade ao ler os textos de Marx.

¹⁷ Cf. Marx (2013, 108): “A crítica vulgar cai em um erro *dogmático* [...]. Assim ela critica, por exemplo, a constituição. Ela chama a atenção para a oposição entre os poderes etc. Ela encontra contradições por toda parte. Isso é, ainda, crítica *dogmática*, que luta contra seu objeto, do mesmo modo como, antigamente, o dogma da santíssima trindade era eliminado por meio da contradição entre um e três. A verdadeira crítica, em vez disso, mostra a gênese interna da santíssima trindade no cérebro humano. Descreve seu ato de nascimento. Com isso, a crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes; *ela esclarece essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado específico*. Mas esse

compreender não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, *mas em apreender a lógica específica do objeto específico*". Notavelmente, Jaeggi (2018, 192; 358) menciona essa passagem a seu favor, mas não desenvolve um comentário sistemático sobre ela. Ela menciona a passagem para sustentar a afirmação de que a crítica imanente é "crítica enquanto análise (não uma mera descrição da ordem existente) e análise enquanto crítica (não meramente uma demanda dirigida a ordem existente". Ela suprime, porém, na sua citação, a observação de Marx de que a explicitação da contradição é uma explicitação da "lógica específica do objeto específico". Ou seja, Jaeggi esconde do seu leitor que se trata de explicitar contradições presentes *em objetos específicos que se apresentam como contraditórios* e não da elaboração de um método de análise para interpretar situações problemas como contradições em qualquer objeto.

¹⁸ Para um desenvolvimento e sistematização dessa polissemia do conceito "contradição" em Marx, cf. Tauffer (2023, 111-130).

¹⁹ Fica-se até tentado a sugerir que, cada uma a sua maneira, Fraser e Jaeggi estão respectivamente presas a certos vocabulários da contradição que não carecem daquela explicitação de gênese e necessidade referida pelo "jovem Marx": Fraser mais afeita à contradição como disfuncionalidade e Jaeggi mais afeita à contradição como trava histórica.

²⁰ Pode-se, à título de ilustração, brevemente comentar que em seu texto 1985, *A nova transparência*, Habermas (1987, 109) preferiu falar de uma contradição no projeto normativo do Estado de Bem-Estar Social entre "fins e método". "Entre" a promoção da igualdade e da democracia e a tecnocracia. Não é à toa que o objeto da crítica, nas suas mãos, deixou de ser a contradição real do capitalismo e passou a ser constituído, na "reconstrução do materialismo histórico", pelos modos como os movimentos sociais do capitalismo tardio (tecnocracia, neoconservadorismo, nova esquerda etc.) lidam com as suas crises de legitimação. Ali, já não se tratava da contradição de algo consigo mesmo (fosse ela do capital ou de qualquer outro objeto e/ou estado de coisas), mas da "contradição performativa" presente nos ideais normativos de uma forma específica de gerir o capitalismo. A formulação desse significado performativo e pragmático de "contradição" já encontra, na verdade, uma justificação autorreflexiva no texto sobre os problemas de legitimação no capitalismo tardio de 1973. Lá Habermas (1980, 41, grifos meus) argumenta, em um tipo de empreendimento autorreflexivo sobre o uso válido do conceito, que a única lógica que "poderia justificar falar em 'contradições sociais' teria, portanto, de ser uma lógica do uso de *conteúdos proposicionais no discurso e na ação*". Ou seja, uma contradição compreendida nos termos de uma "pragmática universal" ao invés de uma "lógica" – o que já revelava um entendimento da contradição em termos da teoria dos atos de fala (HABERMAS, 1980, 41). Subscrever, portanto, à noção dialética de que uma relação social pode ser contraditória consigo mesma, pareceria sempre erguer a suspeita wittgenstiana de não se calar sobre o que não se pode efetivamente falar. Daí que a noção de "contradição fundamental" de uma forma social só teria sentido, para Habermas, caso significasse mais ou menos algo como "um princípio organizacional que necessite que indivíduos e grupos respectivamente se

defrontem com *pretensões e intensões* que sejam, a longo prazo, incompatíveis” (HABERMAS, 1980, 42, grifos meus). Como se vê, a localização pragmática da “contradição fundamental” no reino das pretensões e declarações discursivamente declaradas já continha *in nuce* os elementos da transformação da noção dialética de contradição em “contradição performativa”. A função da crítica da ideologia aqui, então, seria de desmascarar tal “contradição fundamental” oculta na relação “entre as intenções que os sujeitos consideram estar desempenhando e os seus [...] interesses fundamentais” camuflados (HABERMAS, 1980, 42). Habermas ainda distinguia dessa fundamental, certas “contradições derivadas”, as quais tem a ver com a manutenção da ideologia. E, por mais que com todo mérito, Habermas (1980, 44-45) ainda mencionasse a “autonegação do desenvolvimento” do capital, ele sucumbiu a tendência da teoria dos sistemas a reduzir a relação entre crise e contradição a sua noção de “imperativos sistêmicos” que levam os interesses dos “grupos em ação” a colidirem na forma do antagonismo. Tratava-se, se quisermos usar as expressões do “jovem Marx” em sua carta a Ruge, de apontar uma contradição no interior de certas “destinações ideais”. Ou até melhor: de uma “destinação ideal” específica e que agora encontrava suas bases de legitimação, a saber, as expectativas normativas da sociedade do trabalho, esgotadas. Cabe ainda a menção do texto em que Axel Honneth e Martin Hatmann (2006, 41), resgatando as teses do jovem Habermas de 1973, advogaram em defesa da substituição sintática do “antigo esquema da contradição por aquele do desenvolvimento paradoxal”. Porém, diferentemente de Habermas (1980, 45) que não abria mão de identificar a teoria do fetichismo da mercadoria com “uma análise do processo econômico de reprodução”, Honneth e Hartmann (2006, 47) defendem o uso de um “vocabulário normativo” para compreender quando as normatividades latentes do capitalismo, precisamente através da tentativa de realizar seus potenciais, diminuem a probabilidade de sua realização em um contexto de reorganização neoliberal.

²¹ Cf. Habermas (1980, 46): “mudou a contradição fundamental da efetiva formação social capitalista, do mesmo modo sob as formas de aparecimento do capitalismo organizado, ou mudou a lógica da crise? Transformou-se plenamente o capitalismo numa formação social pós-capitalista, que superou a forma eivada de crises do crescimento econômico?”.

²² Para uma outra interpretação que caminha na mesma direção de leitura, cf. Renault (2011, p. 194-196). Cf. Marx e Engels (2007, p. 84, grifos meus): “para esses jovens-hegelianos as representações, os pensamentos, os conceitos – em resumo, os produtos da consciência por eles autonomizada – são considerados os autênticos grilhões dos homens, [...] então é evidente que os jovens hegelianos têm de lutar apenas contra essas ilusões da consciência, e que uma modificação da consciência dominante é a finalidade que eles se esforçam por atingir [...]. Essa exigência de transformar a consciência resulta na exigência de interpretar o existente de outra maneira, quer dizer, de reconhecê-lo por meio de uma outra interpretação. Os ideólogos jovens-hegelianos, apesar de suas fraseologias que têm a pretensão de “abalar o mundo”, são os maiores conservadores. Os mais jovens dentre eles encontraram a expressão certa para qualificar a sua atividade, quando afirmam que lutam apenas contra “fraseologias”. Esquecem apenas que,

a essas fraseologias, não opõem nada além de fraseologias, e que, ao combaterem as fraseologias deste mundo, não combatem de modo algum o mundo real existente." E, mais adiante, "As contradições reais em que se encontra o indivíduo são convertidas em contradições do indivíduo com sua representação, ou, na expressão ainda mais simples usada por São Sancho, com a representação, com o Sagrado. Desse modo, ele consegue transformar a colisão real, a imagem original de sua cópia ideal, numa consequência desse simulacro ideológico. E assim ele chega ao resultado de que não se trata aí da suprassunção prática da colisão prática, e sim meramente do ato de abandonar a representação dessa colisão, um abandono ao qual ele, como bom moralista, conclama os homens" (Marx e Engels, 2007, p. 278).

Referências

ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BRESSIANI, N. Nancy Fraser e o feminismo. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 6 N. 3, 2020, 77-98. Disponível em: <<https://www.blogs.unicambr/mulheresnafilosofia/nancy-fraser-e-o-feminismo/>>. Acesso em: 11/11/2024.

BRESSIANI, N. Nancy Fraser In: ARAÚJO, C; LEAL, H; FRATESCHI, Y (Orgs.). *Enciclopédia Mulheres na filosofia: Mulheres na filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2024, p 500-530.

BUENO, A. A Sobrevida do Capital. *Perspectivas*, v. 49, jan-jun-2017, p 153-158.

DE CAUX, L. *A imanência da crítica: os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*. São Paulo: Loyola, 2021.

ELBE, I. Entre Marx, o marxismo, e os marxismos: maneiras de ler a teoria de Marx. *Zero a Esquerda*, s.n., s.v., jun-2021. Disponível em: <https://zeroaesquerda.com.br/index.php/2021/06/01/entre-marx-o-marxismo-e-os-marxismos-maneiras-de-ler-a-teoria-de-marx-ingo-elbe/>. Acesso em 11/11/2024.

FLECK, A. Necessária, mas não suficiente: sobre a função da crítica da economia política na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, n. 2, 2016, p 13-29.

FLECK, A; PUCCIARELLI, DI; DE CAUX, Luiz Philipe. Totalidade e contradição: uma nota sobre a recepção da dialética de Hegel por Adorno. *ethic@ - Revista Internacional de Filosofia Moral*, v. 20, n. 2, 2021, p 566-583.

FRASER, N. Behind Marx's hidden abode: For an Expanded Conception of Capitalism, *New Left Review*, n. 86, mar-apr 2014a, p 55-72.

FRASER, N. Can society be commodities all the way down? Post-Polanyian reflections on capitalist crisis, *Economy and Society*, n. 43, v. 4, oct-2014, p 541-558.

FRASER, N. Para uma crítica das crises do capitalismo: entrevista com Nancy Fraser. *Perspectivas*, n. 49, jan-jun 2017, p 161-185.

FRASER, N; JAEGGI, R. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. Trad. Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2018.

FRASER, N. *Capitalismo Canibal: como nosso sistema está devorando a democracia, o cuidado e o planeta e o que podemos fazer a respeito disso*. Trad. Aline Scátola. São Paulo: Autonomia Literária, 2024.

HABERMAS, J. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

HABERMAS, J. A nova intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. Trad. Carlos Alberto Marques Novaes. *Novos Estudos*, n. 18, set-1987, p 103-114.

HEDRICK, T. Critique of Forms of Life Review. *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2019. Disponível em: <<https://ndpr.nd.edu/reviews/critique-of-forms-of-life/>>. Acesso em: 09/11/2024.

HONNETH, A; HARTMANN, M. Paradoxes of Capitalism. *Constellations*, v. 13, n. 1, 2006, p 41-58.

HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica In: HORKHEIMER, M et al. *Coleção Os Pensadores*. Trad. Zeljko Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p 117-154.

MARX, K; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. *Grundrisse*. Trad. Jorge Grespan e Mario Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. 2. ed. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. *O Capital, crítica da economia política v. 1: o processo de produção capitalista*. 2. ed. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MORTARI, C. B.. A "Nova Leitura de Marx": Um mapeamento de suas premissas desenvolvimentos. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, n. 62, 2022, p 11-40.

JAEGGI, R. O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20, n. 2, 2015, p 13-36.

JAEGGI, R. Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory In: BARGU, C; BOTTICI, C (Eds.). *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser*. New York: Palgrave Macmillan, 2017, p 209-224.

JAEGGI, R. *Critique of Forms of Life*. Trans. Ciaran Cronin. Cambridge: Havard University Press, 2018.

JAEGGI, R. Rumo à crítica imanente das formas de vida. *Problemata – Revista Internacional de Filosofia*, v. 10, n. 4., 2019, p 77-98.

POLLOCK, F. A situação atual do capitalismo e as perspectivas de uma nova ordem de planificação econômica In: FLECK, A; DE CAUX, L.P (Orgs). *Crise e transformação estrutural do capitalismo: artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social (1932-1941)*. Trad. Amaro Fleck e Luiz de Caux. Florianópolis: NEFIPO, 2019a, p 35-54. 37

POLLOCK, F. Capitalismo de Estado: suas possibilidades e limitações In: FLECK, Amaro; DE CAUX, Luiz *Crise e transformação estrutural do capitalismo: artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social (1932-1941)*. Trad. Amaro Fleck e Luiz de Caux. Florianópolis: NEFIPO, 2019b, p 89-118.

POSTONE, M. Crítica, Estado e economia In: RUSH, F (Org.) *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, p 203-233.

REPA, L. Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, n. 1, 2016, p 13-27.

RENAULT, E. Crítica da ideologia e abandono da filosofia In: RENAULT, E; DUMÉNIL, G; LÖWY, M (Orgs.) *Ler Marx*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2011, p 177-204.

SERRANO, B. Teoria Crítica da forma-valor: Theodor W. Adorno e a *Neue Marx-Lektüre*. 2023. 356f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

TAUFER, F. A antifilosofia prática de Marx: entre as raízes e o rescaldo da primeira crítica da economia política. 291f. Tese (Doutorado) – Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2023.

XIMENES, O. A. A. *Dois laboratórios de Karl Marx: a "Ideologia alemã" e os Grundrisse*. 2022. [s.n]. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2022.

ZAVETTOR, R. T. A crítica imanente de Rahel Jaeggi: entre ontologia pragmática e a dialética da história. 2020. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, 2020.