

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

CAROLINE PERES MIOLA

**ENTRE CRÍTICA, CRISE E CONTRADIÇÃO: UMA ANÁLISE DO CARÁTER NÃO
FUNCIONALISTA DA TEORIA CRÍTICA DO CAPITALISMO DE NANCY
FRASER.**

**CAXIAS DO SUL
2026**

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

CAROLINE PERES MIOLA

**ENTRE CRÍTICA, CRISE E CONTRADIÇÃO: UMA ANÁLISE DO CARÁTER NÃO
FUNCIONALISTA DA TEORIA CRÍTICA DO CAPITALISMO DE NANCY
FRASER.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre(a) em Filosofia à linha de pesquisa em Filosofia Social, Política e do Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul - Mestrado Acadêmico em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Taufer.

Agência de Fomento: PROSUC/CAPES.

CAXIAS DO SUL

2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

M669e Miola, Caroline Peres

Entre crítica, crise e contradição [recurso eletrônico] : uma análise do caráter não funcionalista da teoria crítica do capitalismo de Nancy Fraser / Caroline Peres Miola. – 2026.

Dados eletrônicos.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2026.

Orientação: Felipe Taufer.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Capitalismo. 2. Crise (Filosofia). 3. Teoria crítica. 4. Funcionalismo (Ciências Sociais). 5. Fraser, Nancy, 1947-. I. Taufer, Felipe, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 1FRASER

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Márcia Servi Gonçalves - CRB 10/1500



“Entre crítica, crise e contradição: uma análise do caráter não funcionalista da teoria crítica do capitalismo de Nancy Fraser”

Caroline Peres Miola

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Filosofia Social, Política e do Direito.

Caxias do Sul, 23 de fevereiro de 2026.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Felipe Taufer (Presidente)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Odair Camati
Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência

Prof.^a Dr.^a Nathalie de Almeida Bressiani
Universidade Federal do ABC

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos que seguem nascem do reconhecimento de que, embora a pesquisa seja frequentemente associada a uma atividade solitária, esta dissertação não foi construída no isolamento. Ela se fez na companhia de afetos, encontros, diálogos e presenças que lhe deram corpo e sentido. É fruto de um percurso compartilhado. Ainda que eu não consiga nomear todas as pessoas e experiências que a atravessaram, procuro aqui mencionar aquelas que me ajudaram a sustentar o caminho e a permanecer nele.

Primeiramente, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento integral desta pesquisa, condição material sem a qual este trabalho não poderia ter sido realizado. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, em especial ao coordenador e professor Evaldo, pelo apoio institucional, e à Dani, por sua atenção constante, pelo cuidado cotidiano e pela disponibilidade sempre generosa com os discentes do programa.

Embora não tenha sido aluna de todos os professores que compõem o corpo docente deste PPG, todos, em algum momento, deixaram marcas importantes em minha formação - seja em palestras, cursos ou atividades de extensão. A todos, minha gratidão. Em especial, agradeço aos professores Odair e Lucas, não apenas pela presença mais assídua como docentes, mas também por integrarem a banca de qualificação desta dissertação, oferecendo sugestões e reflexões que ampliaram e fortaleceram este trabalho. Aos professores que cruzaram meu caminho mesmo lecionando em outras instituições, agradeço pelas perguntas que desestabilizam, pelas provocações que permanecem e pelas trocas que seguem reverberando – em especial ao prof. Amaro Fleck e a Leonardo Hora. À profa. Nathalie Bressiani, agradeço pelo acolhimento em seu grupo de estudos e pelas trocas em torno de Fraser, que abriram caminhos interpretativos decisivos para esta pesquisa.

Ao meu orientador, Felipe, meus agradecimentos ultrapassam este trabalho e atravessam toda a minha formação em Filosofia. O receio de iniciar um mestrado acadêmico em uma área distinta da minha formação foi atravessado por sua própria experiência de orientar um discente pela primeira vez. Desse encontro resultou uma orientação marcada por atenção, paciência, escuta e incentivo. A cada reunião, não se tratava apenas de ajustar um texto ou definir um rumo de pesquisa, mas de aprender um modo de pensar, escrever e refletir filosoficamente. Talvez o maior aprendizado – e também o maior agradecimento – desses dois anos tenha sido o de ter aprendido a abraçar o debate: não temer a exposição das ideias e desejar as discussões que nascem das críticas e dos questionamentos. Obrigada por ter me ensinado, e

ainda continuar ensinando, o fazer filosófico. A você, todo o meu respeito e admiração. Muito do que houve de mais bonito na minha experiência no mestrado, assim como a vontade de permanecer na filosofia e no meio acadêmico, carrega o seu mérito.

Se ao meu orientador agradeço pela permanência nesse caminho, ao meu amigo Lucas, agradeço por tê-lo apresentado. Desde nosso primeiro encontro na iniciação científica até os dias de hoje, sua companhia fiel foi decisiva para que esta dissertação existisse. As incontáveis tardes na biblioteca, nas quais você me apresentou autores, ideias e problemas, acompanhadas de conversas que nunca se esgotavam, foram fundamentais não apenas para a construção do meu repertório acadêmico, mas também para a vida. De dois estudantes de Direito unidos pelo encontro com a Filosofia, que hoje seguem no mesmo programa de pós-graduação, nasceu uma amizade de companheirismo raro e profundo. A você, minha gratidão inteira e o desejo de que essa amizade siga longa.

A mudança de área de estudo, se por um lado foi atravessada por incertezas, por outro foi também território de descobertas e afirmações. Às colegas e amigas Thailize e Maria Zilda, agradeço pelos momentos em que pude compartilhar angústias e alegrias próprias do mestrado, tornando-as mais leves por serem divididas. À Sofia, que cruzou meu caminho em uma aula da graduação em Filosofia, agradeço pelas trocas “psicanalíticas”, pelas conversas e pela partilha de experiências acadêmicas que certamente ainda renderão muitos encontros. A todas vocês, não apenas minha gratidão, mas também meu orgulho pelas trajetórias que constroem e minha profunda admiração. Em uma área ainda majoritariamente masculina, o trabalho e a presença de vocês – assim como a amizade – são indispensáveis.

Ao longo dos últimos dois anos, contei ainda com a amizade de outras pós-graduandas que, mesmo pertencendo a áreas distintas, formaram uma rede de apoio preciosa. Às meninas Natália, Jéssica, Alessandra e Fernanda, agradeço por terem sido abrigo nos momentos de desabafo, parceria nos desafios acadêmicos e irmandade constante. Do nosso grupo “skin mestradas off” nasceu uma cumplicidade que fez a caminhada menos solitária e muito bem aproveitada.

Este percurso também se sustenta nas amizades que me acompanham desde que este momento da minha vida ainda era apenas um sonho distante. À Aline, Luiza e Bruna, agradeço pela lealdade, pela constância e por permanecerem sendo casa. À Mariana, agradeço por ter feito parte da minha vida quando advogada, e ainda mais pelo gesto generoso de ter alterado a própria rota para que eu pudesse iniciar este mestrado. A ti, minha profunda gratidão e o meu mais sincero “obrigada”.

Das amizades aos amores. Do presente ao passado. Seria impossível não reconhecer o amor, o companheirismo e o apoio de Micael ao longo de oito anos. Presente desde o início da minha graduação em Direito até a aprovação no processo seletivo do mestrado, ele compartilhou conquistas, foi abrigo, foi amigo. A ti, agradeço por todo o amor, pelo apoio constante e, sobretudo, pelo companheirismo que permaneceu mesmo quando os caminhos mudaram.

Ao Guilherme, que chegou em um momento da minha vida que exigia paciência – e a teve. Teve paciência para os longos finais de semana de escrita, para as renúncias temporárias, para os silêncios necessários. Teve, também, cuidado, carinho e presença nos momentos de ansiedade e incerteza. Foi amor que acolheu e tranquilidade que permaneceu. Agradeço por cada gesto atento, cada preocupação, cada lanche preparado e cada sorriso que você me devolveu desde que passou a fazer parte da minha vida.

Por fim, agradeço aos meus pais. Ao meu pai, Gilmar, por todos os sacrifícios feitos para que o estudo sempre fosse possível. Como você costuma dizer, muitas portas se abriram – mas foi também por meio delas que pude reconhecer a profundidade do seu amor. A cada passo que dou em direção ao mundo, a cada degrau que subo, levo comigo seu orgulho e sua confiança.

À minha mãe, Stelamar, a quem dedico o último agradecimento – não por ser o menor, mas por ser aquele que não cabe inteiro nas palavras. Porque foi você quem, antes de tudo, me ensinou a ler e a escrever o mundo. Se hoje me deslumbro com ele e encerro mais uma formação, é porque você foi minha primeira professora e segue sendo minha maior referência.

O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos 'ainda' sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável.

Walter Benjamin

Os fantasmas de todas as revoluções estranguladas ou traídas, ao longo da torturada história [...], ressurgem nas novas experiências, assim como os tempos presentes tinham sido presentidos e engendrados pelas contradições do passado. A história é um profeta com o olhar voltado para trás: pelo que foi, e contra o que foi, anuncia o que será.

Eduardo Galeano

RESUMO

Esta dissertação investiga a teoria crítica do capitalismo desenvolvida por Nancy Fraser, tomando como eixo central a relação entre *crise*, *crítica* e *contradição* em seus escritos recentes. Parte-se do diagnóstico de que, após a crise financeira de 2008, Fraser passa a conceber o capitalismo como uma ordem social institucionalizada marcada por contradições estruturais entre economia e seus planos de fundo não econômicos — política, reprodução social e natureza — cujas tensões se expressam sob a forma de tendências de crise. O objetivo do trabalho é examinar em que medida essa sua concepção de capitalismo aproxima sua teoria de um modelo funcionalista de crítica, tal como sugerido por Rahel Jaeggi, ou se, ao contrário, preserva um núcleo normativo capaz de sustentar uma crítica imanente do capitalismo. Para isso, a pesquisa adota método reconstrutivo-analítico, com exame sistemático das obras recentes de Fraser, especialmente *Capitalismo em Debate* e *Capitalismo Canibal*, em diálogo crítico com seus principais interlocutores, sendo eles: Jürgen Habermas, Karl Polanyi e Rahel Jaeggi. Inicialmente, explicita-se o potencial crítico do conceito de *crise* na tradição da teoria social, evidenciando sua ambiguidade entre diagnóstico histórico e julgamento normativo. Em seguida, analisa-se a definição ampliada de capitalismo proposta por Fraser e, como forma de dissecar a sua gênese, analisa-se as apropriações críticas que a autora faz das teses do *duplo movimento* de Karl Polanyi e da *colonização do mundo da vida* de Jürgen Habermas, em diálogo com a noção fraseriana de *canibalização*. Logo após, o trabalho concentra-se nos conceitos de *contradição* e *crise* em Nancy Fraser. Estes, por sua vez, são examinados, primeiramente, a partir de seus vocabulários gerais para, em seguida, serem explicitados em suas respectivas dinâmicas *interdomínios* relativas às dimensões da reprodução social, natureza e política, somadas aos seus comportamentos em níveis temporais e espaciais no capitalismo. Por fim, examinam-se os diferentes sentidos de funcionalismo mobilizados por Rahel Jaeggi e Jürgen Habermas, a fim de avaliar a pertinência da objeção dirigida à autora. Como resultado, demonstra-se que, embora Fraser mobilize elementos de análise funcional ao explicar as condições de reprodução do capitalismo e suas crises, sua teoria não se reduz a um diagnóstico de déficits sistêmicos, pois permanece orientada por uma normatividade historicizada e politicamente situada, vinculada às lutas sociais e à crítica das formas de dominação que bloqueiam a participação democrática. Conclui-se que a teoria crítica do capitalismo de Nancy Fraser não incorre no *funcionalismo* estrito atribuído por Jaeggi, nem em um modelo idêntico de *diferenciação funcional* habermasiano, mas configura uma forma de teoria crítica que articula diagnóstico estrutural, historicidade e potencial emancipatório.

Palavras-chave: crise; crítica; contradição; capitalismo; funcionalismo; Nancy Fraser.

ABSTRACT

This dissertation investigates the critical theory of capitalism developed by Nancy Fraser, taking as its central axis the relationship between *crisis*, *critique*, and *contradiction* in her recent writings. It proceeds from the diagnosis that, following the 2008 financial crisis, Fraser comes to conceive of capitalism as an institutionalized social order marked by structural contradictions between the economy and its non-economic background conditions — politics, social reproduction, and nature — whose tensions are expressed in the form of crisis tendencies. The aim of this study is to examine to what extent her conception of capitalism brings her theory closer to a *functionalist* model of critique, as suggested by Rahel Jaeggi, or whether, on the contrary, it preserves a normative core capable of sustaining an immanent critique of capitalism. To this end, the research adopts a reconstructive-analytical method, with a systematic examination of Fraser's recent works, especially *Capitalism: a conversation in critical theory* and *Cannibal Capitalism*, in critical dialogue with her principal interlocutors, namely: Jürgen Habermas, Karl Polanyi, and Rahel Jaeggi. Initially, the critical potential of the concept of *crisis* in the tradition of social theory is made explicit, highlighting its ambiguity between historical diagnosis and normative judgment. Subsequently, the expanded definition of capitalism proposed by Fraser is analyzed and, as a way of dissecting its genesis, the study examines the author's critical appropriations of Karl Polanyi's thesis of the *double movement* and Jürgen Habermas's theory of the *colonization* of the *lifeworld*, in dialogue with Fraser's notion of *cannibalization*. The work then concentrates on the concepts of *contradiction* and *crisis* in Nancy Fraser. These, in turn, are examined first through their general vocabularies and subsequently explicated in their respective interdomain dynamics concerning the dimensions of social reproduction, nature, and politics, together with their behavior across temporal and spatial levels within capitalism. Finally, the different meanings of *functionalism* mobilized by Rahel Jaeggi and Jürgen Habermas are examined in order to assess the pertinence of the objection directed at Fraser. As a result, it is demonstrated that although Fraser mobilizes elements of functional analysis in explaining the conditions of reproduction of capitalism and its crises, her theory does not reduce to a diagnosis of systemic deficits, since it remains oriented by a historicized and politically situated normativity, linked to social struggles and to the critique of forms of domination that obstruct democratic participation. It is concluded that Nancy Fraser's critical theory of capitalism does not fall into the strict *functionalism* attributed to her by Jaeggi, nor into a model identical to the Habermasian model of *functional differentiation*, but rather configures a form of critical theory that articulates structural diagnosis, historicity, and emancipatory potential.

Keywords: crisis; critique; contradiction; capitalism; functionalism; Nancy Fraser.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
1.1	SITUANDO O DEBATE: CONSIDERAÇÕES ACERCA DOS ESCRITOS RECENTES DE NANCY FRASER.....	12
1.2	O POTENCIAL CRÍTICO DO CONCEITO DE “CRISE”	15
1.3	CAPITALISMO EM DEBATE: CRISE, FUNCIONALISMO E TEORIA CRÍTICA	18
1.4	POR UMA LEITURA SITUADA DE NANCY FRASER	21
2	ORDEM SOCIAL INSTITUCIONALIZADA	25
2.1	A DEFINIÇÃO AMPLIADA DE CAPITALISMO COMO ORDEM SOCIAL INSTITUCIONALIZADA.....	26
2.1.1	Características definidoras de uma sociedade capitalista	27
2.1.2	Elementos contingentes e regimes de acumulação.....	33
2.2	SEMELHANÇAS E DISTINÇÕES DE “CANIBALIZAÇÃO” COM “DUPLO-MOVIMENTO”.....	37
2.2.1	O “duplo-movimento” e seus limites	38
2.2.2	Do “duplo movimento” às lutas de fronteira: a dinâmica da “canibalização”	43
2.3	SEMELHANÇAS E DISTINÇÕES DE “CANIBALIZAÇÃO” COM A “COLONIZAÇÃO HABERMASIANA”	47
2.3.1	Sistema, mundo da vida e a tese da colonização	48
2.3.2	Os limites da “colonização” para uma crítica do capitalismo	53
3	AS CRISES CAPITALISTAS ANCORADAS NA CONTRADIÇÃO	60
3.1	CONTRADIÇÃO E CRISE EM NANCY FRASER: A GRAMÁTICA CONCEITUAL DAS AUTODESESTABILIZAÇÕES CAPITALISTAS	60

3.2	AS CONTRADIÇÕES INTERDOMÍNIO NAS FRONTEIRAS INSTITUCIONAIS DO CAPITALISMO.....	67
3.2.1	Contradição social	68
3.2.2	Contradição ecológica.....	74
3.2.3	Contradição política	79
4	O PROBLEMA “FUNCIONALISMO”.....	86
4.1	FUNCIONALISMO, CRISE E CONTRADIÇÃO NA CRÍTICA SOCIAL DE RAHEL JAEGGI	87
4.2	FUNCIONALISMO NA TEORIA SOCIAL CRÍTICA DE JÜRGEN HABERMAS	97
4.2.1	Parsons e Luhmann: o problema do funcionalismo na teoria da sociedade ..	98
4.2.2	A solução de Habermas e sua teoria crítica	101
4.3	PARA ALÉM DO FUNCIONALISMO: A CRÍTICA DO CAPITALISMO EM NANCY FRASER	105
4.3.1	O sentido do funcionalismo em disputa: Jaeggi, Habermas e Fraser	106
4.3.2	Estruturas da normatividade na teoria crítica da crise de Nancy Fraser.....	111
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	121

1 INTRODUÇÃO

O objeto de estudo deste trabalho é discutir a teoria crítica do capitalismo desenvolvida por Nancy Fraser. Antes de adentrar o problema filosófico que emerge desse objeto, é necessário esclarecer que esta introdução cumpre também a função de situar o debate no qual este texto se insere. Para isso, divido este momento inicial em quatro partes. Em primeiro lugar, contextualizo a inflexão teórica que marca os escritos mais recentes de Fraser, destacando a centralidade que a autora passa a conferir às noções de *crítica*, *crise* e *contradição*. Em seguida, apresento a noção de *crise* como conceito crítico, tendo como objetivo elucidar o sentido que este termo pode ter como instrumento de problematização da ordem social e, assim, iluminar a especificidade do uso que Fraser faz desse conceito em sua crítica ao capitalismo. Na sequência, explico e delimito o problema filosófico que orienta esta pesquisa, além de apresentar como tal trabalho será desenvolvido. Por fim, exponho uma leitura situada da obra de Fraser, na qual explico os pressupostos interpretativos que me guiaram para seu entendimento.

1.1 SITUANDO O DEBATE: CONSIDERAÇÕES ACERCA DOS ESCRITOS RECENTES DE NANCY FRASER

Embora Nancy Fraser seja amplamente reconhecida por suas contribuições à teoria crítica contemporânea – especialmente nos debates em torno da justiça, do feminismo e dos movimentos sociais –,¹ seus escritos mais recentes demonstram um deslocamento teórico importante. Em obras como *Capitalismo em Debate* (2020) e *Capitalismo Canibal* (2024), a autora passa a tomar como objeto central de investigação o capitalismo enquanto uma ordem social dotada de tendências recorrentes à crise. Tal deslocamento, perceptível já nos títulos de seus trabalhos mais recentes, não representa uma ruptura abrupta com suas formulações anteriores, mas antes uma rearticulação crítica. Como a própria Fraser observa, a preocupação com o capitalismo, embora sempre presente, figurava muito mais como um “plano de fundo” para discussões acerca de temas diversos do que como um ponto central - e até mesmo de partida - de seus questionamentos e formulações (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 21).

A principal motivação para essa rearticulação é identificada por Fraser nos efeitos desencadeados pela crise financeira de 2008. Além da desestabilização do sistema financeiro

¹ Cf. Fraser (2022); Honneth; Fraser (2003); Fraser (1989); Benhabib; Butler; Cornell; Fraser (2018).

global, esse momento produziu impactos profundos e duradouros que extrapolaram a esfera econômica, manifestando-se também nos âmbitos político, social e cultural.² Dessa forma, Fraser compreende que tal crise não deve ser enxergada como um “evento atípico” que teria se encerrado com a virada de 2008 para 2009, mas sim como um divisor de águas que inaugurou um estado permanente de crise (Fraser, 2017, p. 163). O que quer dizer que aquilo que antes era percebido como excepcional passou a ser agora vivenciado como condição ordinária da vida social, a ponto de a crise converter-se em um “novo normal”. A partir da crise financeira de 2008, revelou-se, ainda que de modo desigual, o potencial iminente de esgotamento das formas contemporâneas de vida no interior de uma sociedade capitalista (Fraser, 2017, p. 163; 175).³

Diante desse diagnóstico, Fraser passa a defender a necessidade de uma teoria social de “larga escala”, que seja capaz de recuperar uma análise estrutural da sociedade capitalista em sua totalidade e de reinscrever a *crise* como categoria central da crítica (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 18). Essa centralidade é justificada não apenas pela recorrência empírica das crises, mas também pela difusão do vocabulário da *crise* nos discursos políticos institucionais e nas lutas sociais contemporâneas, frequentemente acompanhada de qualificadores como “crise política”, “crise ecológica” ou “crise social”. Tal cenário levou a autora a investigar em que medida essas múltiplas manifestações podem ser compreendidas como expressões inter-relacionadas de um mesmo arranjo social (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 18; Fraser, 2020, p. 23).

Quanto ao plano teórico, a autora sustenta sua reorientação associada a uma crítica à excessiva especialização que marcou a teoria crítica nas últimas décadas, a qual teria contribuído para o esvaziamento de seu caráter interdisciplinar – historicamente constitutivo dessa tradição (Fraser, 2017, p. 164).⁴ Assim, como alternativa para superar esse suposto “déficit”, Fraser tem proposto o resgate de interpretações capazes de apreender a sociedade

² Para maiores esclarecimentos acerca da crise financeira de 2008 como principal justificativa para à rearticulação do objeto de estudo em Fraser, cf. *Para uma crítica das crises do capitalismo* (2017, p. 161-185), entrevista de Nancy Fraser concedida à Arthur Bueno, e que contou com perguntas enviadas por Nathalie Bressiani, Felipe Gonçalves Silva, Mariana Teixeira, Ingrid Cyfer e Inara Marin. Nessa entrevista, Fraser discute os principais argumentos de seus artigos recentes até 2017, dedicados a uma nova crítica das crises do capitalismo.

³ A leitura de Fraser acerca da crise de 2008 e de suas consequências para a ordem social capitalista dialoga diretamente com as análises desenvolvidas por Wolfgang Streeck sobre a crise prolongada do capitalismo democrático. Em especial, Fraser se apropria da tese segundo a qual a crise não deve ser compreendida como um episódio conjuntural isolado, mas como expressão de uma sequência histórica de impasses estruturais - fiscais, monetários, econômicos e políticos - que revelam a incapacidade do capitalismo contemporâneo de estabilizar simultaneamente acumulação, legitimidade democrática e coesão social. Essa influência é particularmente visível na maneira como Fraser passa a conceber a crise como fenômeno transversal, que atravessa múltiplas esferas da vida social e exige, por isso, uma crítica de larga escala da sociedade capitalista enquanto totalidade. Cf. Streeck (2018); Fraser; Jaeggi (2020).

⁴ Maiores detalhes acerca do caráter interdisciplinar da teoria crítica a qual Fraser se refere serão apresentadas posteriormente no Capítulo 4.

capitalista em sua totalidade (Fraser, 2020, p. 22). Por conta disso, ela formula uma definição ampliada de capitalismo, concebendo-o não apenas como um sistema econômico, mas como uma ordem social institucionalizada, atravessada por crises que decorrem de suas próprias estruturas constitutivas (Fraser, 2020; 2024).

Sobre essa concepção ampliada, é importante ressaltar que ela implica compreender o capitalismo como dependente de condições “não econômicas” para sua própria manutenção e reprodução. Como afirma Fraser, “[p]recisamos criar, de algum modo, uma nova compreensão do capitalismo que integre as ideias do marxismo com as dos novos paradigmas – incluindo o feminismo, a ecologia e o pós-colonialismo –, evitando, ao mesmo tempo, os pontos cegos de cada um deles” (Fraser, 2020, p. 22-23). Esses “pontos cegos”, por sua vez, dizem respeito, segundo a autora, às esferas da política, da reprodução social e da natureza, que constituem o *plano de fundo* necessário para o funcionamento da economia capitalista, ainda que sejam sistematicamente desestabilizadas por ela.

Fraser sustenta que o objetivo central do capitalismo – a acumulação infinita de capital – leva o chamado *plano principal* (a economia) a *canibalizar* as condições de possibilidade fornecidas pelo *plano de fundo* (as zonas não-econômicas de funcionamento social). Com efeito, essa dinâmica produz *contradições estruturais* entre economia e política, produção e reprodução social, sociedade e natureza. Tais contradições possuem, segundo a autora, um caráter *autodesestabilizador*, pois a economia capitalista tende a “canibalizar” as próprias condições de que depende para continuar existindo, fazendo com que essas tensões se expressem sob a forma de crises recorrentes (Fraser, 2020, p. 164).

Em resumo, a proposta de Fraser consiste em elaborar uma teoria crítica do capitalismo unificada pelas crises que emergem dessas contradições estruturais que denomina de *interdomínios*. Em suas palavras:

Meu projeto é integrar todas essas “contradições” [...] numa única teoria crítica do capitalismo, visto como ordem social institucionalizada. O modelo primeiro plano/pano de fundo que delineei [...] oferece um modo de vinculá-las numa crítica unificada à crise da sociedade capitalista. Nos capítulos anteriores, enfatizei três separações [que constituem a sociedade capitalista]: produção/reprodução, sociedade/natureza, economia/política. Cada uma delas engloba uma contradição “interdomínio” que se ancora no fato de que a economia capitalista requer e, ao mesmo tempo, desestabiliza uma condição “não econômica” de fundo (Fraser, 2020, p. 165).

É a partir disso que este trabalho se desenvolve. Ao formular uma crítica do capitalismo centrada nas *tendências de crise* decorrentes dessas contradições estruturais, Fraser retoma uma concepção de *crise* entendida como um instrumento crítico capaz de tornar visíveis

transformações profundas da vida social. Tal concepção, contudo, não é inédita. Sendo assim, compreender brevemente o potencial crítico desse termo mostra-se fundamental para esclarecer o sentido e o alcance da centralidade que a *crise* assume na crítica do capitalismo desenvolvida por Fraser – tarefa à qual me dedico a seguir.

1.2 O POTENCIAL CRÍTICO DO CONCEITO DE “CRISE”

Ainda que Nancy Fraser atribua ao conceito de *crise* um tratamento próprio, articulado às contradições do capitalismo, seu uso não pode ser compreendido de forma isolada, como se se tratasse apenas de um conceito capaz de descrever disfunções empíricas específicas. Ao contrário, a noção de *crise* mobilizada por Fraser insere-se em uma tradição mais ampla, na qual a *crise* pode servir como um instrumento de problematização crítica da ordem social, permitindo interrogar seus fundamentos, critérios de legitimidade e condições de continuidade histórica. Nesse sentido, a *crise* não designa simplesmente um fenômeno ou colapso pontual, mas uma forma específica de experiência histórica na qual o presente se torna objeto de julgamento e decisão.

Nas mais diversas filosofias sociais – em especial naquelas vinculadas à tradição hegeliana de esquerda –, a *crise* foi mobilizada de modos distintos como categoria privilegiada para apreender tensões históricas, impasses normativos e rupturas estruturais da ordem social. De G. W. F. Hegel a Karl Marx,⁵ bem como nas diversas leituras marxistas posteriores⁶ e interpretações associadas à Escola de Frankfurt – a teoria crítica –,⁷ a *crise* aparece como um ponto sensível, no qual se tornam visíveis os descompassos entre formas institucionais, promessas normativas e processos históricos efetivos. Não se trata aqui de reconstruir esse itinerário, mas apenas de assinalar que o conceito já nasce atravessado por uma ambiguidade constitutiva entre crítica, história e política – ambiguidade essa que encontra em Koselleck contribuições particularmente relevantes para Nancy Fraser.

Em *Crítica e Crise* (1999), Koselleck reconstrói a formação histórica da *crise* como categoria político-histórica, situando-a no contexto do século XVIII, quando a crítica iluminista e a filosofia burguesa da história passam a servir como respostas à estrutura do Estado absolutista. Como afirma o autor, “a crise política (que, uma vez deflagrada, exige uma decisão)

⁵ Cf. Marx (2017).

⁶ Cf. Luxemburgo (2021); Heinrich (2024); Theunissen (2019, pp.183-196); Müller (1982); Kurz (2019). Para noções gerais e demais discussões acerca do conceito de *crise* desde o período moderno, cf. Cordero (2022).

⁷ Cf. Borges (2004); Habermas (2002).

e as respectivas filosofias da história [...] formam um único fenômeno histórico, cuja raiz deve ser procurada no século XVIII” (Koselleck, 1999, p. 9). A *crise*, nesse sentido, é demonstrada não como um “acidente” contingente, mas como efeito de um processo histórico específico no qual crítica, utopia e política se entrelaçam de modo ambíguo.

O que importa da análise de Koselleck para este trabalho reside na separação historicamente produzida entre *moral* e *política*, promovida tanto pelo Estado absolutista quanto pela crítica burguesa que a ele se opõe. Ao reservar para si o monopólio da decisão política e excluir a moral do âmbito da ação governamental, o Estado absolutista cria as condições para que a crítica iluminista se constitua como instância moral exterior ao poder. Como observa Koselleck, “a separação, realizada pelo Estado, entre política e moral volta-se contra o próprio Estado, que é obrigado a aceitar um processo moral” (Koselleck, 1999, p. 16). A crítica passa, então, a servir como um julgamento moral permanente da ordem política, ainda que desprovida de responsabilidade direta pela decisão e pela administração do poder.

É nesse contexto que Koselleck destaca a filosofia burguesa da história como algo decisivo. Ele explica que, uma vez incapaz de reconhecer a autonomia do domínio político e de assumir a decisão no presente, a crítica iluminista projeta suas expectativas normativas para o futuro, transformando a história em um processo teleológico orientado pelo progresso moral. Como afirma Koselleck, “para fazer valer seus direitos, a crítica do século XVIII teve que se tornar utópica” (Koselleck, 1999, p. 15). A *crise*, assim, não é concebida politicamente como situação decisória concreta, mas encoberta por imagens histórico-filosóficas do futuro, nas quais a decisão aparece como já antecipada por um juízo moral inscrito no próprio percurso da história.

Desse modo, a *crise* se configura como um “tribunal moral” que julga o presente em nome de um futuro supostamente necessário (Koselleck, 1999, p. 150). No entanto, esse encobrimento do caráter propriamente político da *crise* não a neutraliza; pelo contrário, ele a agrava. Como insiste Koselleck, “o encobrimento da crise como crise política é seu agravamento, precisamente por permanecer encoberto ao agravar-se” (Koselleck, 2009, p. 153). Isso significa que a *crise* se intensifica à medida que a decisão política é deslocada para um registro moral e histórico-filosófico, no qual o conflito aparece como inexorável e a responsabilidade política permanece difusa.

O que importa dessa menção a Koselleck não é um juízo nostálgico sobre o absolutismo, mas a identificação de uma ambiguidade constitutiva da crítica moderna. Ao mesmo tempo em que a *crítica* torna possível questionar ordens injustas, ela pode operar como força desestabilizadora que, ao se conceber como exterior à política, recusa-se a assumir a

decisão e a responsabilidade institucional pelo presente. Como sintetiza Koselleck, “toda crise escapa ao planejamento, ao controle racional sustentado pela fé no progresso” (Koselleck, 1999, p. 139). A *crise* moderna exprime, assim, uma situação histórica duradoura em que o presente se torna problemático, mas permanece suspenso entre julgamento moral e decisão política.

É precisamente essa ambiguidade constitutiva da crítica moderna, diagnosticada por Koselleck, que permite compreender por que o conceito de *crise* se tornou simultaneamente indispensável e problemático para a teoria social crítica. Ao mostrar que a *crise* emerge como resultado de um deslocamento da decisão política para um tribunal moral sustentado por uma filosofia da história, Koselleck não rejeita a *crítica* enquanto tal, mas evidencia os riscos inerentes a uma forma de *crítica* que, ao se conceber como exterior à política, obscurece o caráter decisório do presente e se exime de responsabilidade institucional. A *crise* moderna, nesse sentido, não é apenas uma categoria descritiva, mas um sintoma de uma forma específica de *crítica* que tende a naturalizar a sua própria posição de julgamento.

Partindo desse diagnóstico de Koselleck, torna-se possível contextualizar a abordagem de Nancy Fraser, sem, contudo, interpretá-la como herdeira desse modo específico de abordagem da filosofia da história. Isso porque, para além de Koselleck apresentar um exemplo histórico-crítico da modernidade — algo que Fraser faz de modo semelhante, mas ampliando o escopo para além da política e, especificamente, em relação ao capitalismo —, a relevância de Koselleck para Fraser reside, principalmente, na compreensão da *crise* como um conceito historicamente situado, inseparável de conflitos de legitimidade e da problemática da decisão política. Ao afastar a *crise* tanto de uma leitura meramente empírica quanto de um registro naturalizado de colapso, Koselleck contribui para pensá-la como uma forma específica de problematização do presente. Tal perspectiva pode permitir conceber a *crise* como um instrumento crítico, sensível à temporalidade histórica e às disputas normativas, fornecendo elementos conceituais que Fraser retoma ao reinscrever o termo no interior de uma *crítica imanente* do capitalismo.

Contudo, diferentemente das filosofias da história subjacentes às críticas iluministas, tal como reconstruídas em *Crítica e Crise* (1999) Fraser não mobiliza o conceito de *crise* como tribunal moral exterior à política nem como antecipação utópica de um desfecho histórico necessário. Ao contrário, ao desenvolver, juntamente com Rahel Jaeggi, uma abordagem baseada na *crise* em *Capitalismo em Debate* (2020), Fraser busca reinscrever esse conceito no interior das contradições estruturais do capitalismo, concebendo-a como expressão de tensões

imanes que atravessam a economia, a reprodução social, a política e a natureza não humana da ordem capitalista (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 180-183).

Assim, o intuito de resgatar Koselleck nesse momento também consiste em observar algo a que Fraser se opõe veementemente ao vincular *crítica* e *crise*, a saber, a consideração da *crise* como instância moral transcendental, ancorada em uma interpretação teleológica da filosofia da história. Conforme pretendo demonstrar ao longo deste trabalho, Fraser deseja preservar o potencial crítico do conceito, ou seja, a sua capacidade de tornar visíveis conflitos estruturais e disputas de legitimidade, ao mesmo tempo em que procura evitar o deslocamento utópico e o encobrimento da decisão política que, segundo Koselleck, caracterizaram a crítica burguesa moderna.

Dessa forma, concebendo a *crise* como um elemento situado capaz de articular diagnóstico social e crítica normativa sem recorrer a uma filosofia da história teleológica, a *crise* se torna, para Fraser, não um rótulo inflacionado ou uma metáfora de “colapso”, mas um instrumento crítico para pensar a historicidade aberta e conflitiva do capitalismo.

1.3 CAPITALISMO EM DEBATE: CRISE, FUNCIONALISMO E TEORIA CRÍTICA

O questionamento que se coloca agora emerge diretamente do ponto em que a reconstrução conceitual dos subcapítulos anteriores encontra seu limite. Se, por um lado, a articulação proposta por Nancy Fraser recoloca a *crise* no centro da teoria crítica do capitalismo – compreendendo-a como expressão de contradições estruturais dessa ordem social –, por outro, essa centralidade mobiliza um vocabulário que se aproxima, ao menos em parte, de tradições críticas associadas ao diagnóstico de *déficits funcionais* dos sistemas sociais.⁸ É nesse ponto de tensão que se situa o problema filosófico que orienta esta pesquisa, a saber: em que medida a teoria crítica do capitalismo desenvolvida por Fraser, estruturada a partir das tendências de crise, pode ser considerada uma crítica *funcionalista*?

Essa questão decorre diretamente da objeção formulada por Rahel Jaeggi no livro *Capitalismo em Debate: uma conversa na teoria crítica* (2020), no qual ambas procuram explicitar as bases metodológicas, normativas e políticas de seus respectivos projetos teóricos. A crítica de Jaeggi dirige-se, sobretudo, ao modo como Fraser articula a crítica social a partir

⁸ Digo isso a partir de minha leitura do artigo *O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo* de Rahel Jaeggi (2015). Em que pese Jaeggi não afirme de maneira inequívoca sobre a relação entre “teoria da crise” e “crítica funcionalista”, os exemplos mobilizados por ela ao apresentar suas considerações sobre teorizações de déficit funcional podem conduzir a tal hipótese. Maiores esclarecimentos sobre isso serão suscitados posteriormente, em momento oportuno.

das tendências de crise oriundas das contradições entre a economia capitalista e seus *planos de fundo*. Segundo Jaeggi, ao tentar compreender como crises provenientes de diferentes dimensões da sociedade capitalista se inter-relacionam, Fraser corre o risco de aderir, ainda que involuntariamente, a um modelo *funcionalista* de crítica, no qual o sentido das crises derivaria prioritariamente de sua função sistêmica, em detrimento de seu potencial normativo e emancipatório (Jaeggi, 2020).⁹

De maneira sucinta, Jaeggi entende o *funcionalismo* como uma modalidade de crítica que avalia o capitalismo a partir de seus déficits de funcionamento interno, explicando as crises como efeitos de contradições estruturais que minam as condições de reprodução do sistema, mas sem oferecer critérios normativos suficientemente explícitos para qualificá-las como injustas ou indesejáveis. O risco, nesse caso, é que a crítica se reduza ao diagnóstico de disfunções sistêmicas, fazendo com que a denúncia da *crise* substitua a justificação normativa propriamente dita (Jaeggi, 2015, p. 13-36; p. 21-22).

A pertinência dessa objeção é reforçada pelo fato de a própria Fraser reconhecer que sua abordagem da crise mantém “afinidades” com tradições de crítica *funcional* ou de *crise*, ao mesmo tempo em que ressalta evitar os problemas clássicos associados a esse tipo de perspectiva (Fraser, 2017, p. 170).¹⁰ Essa ambivalência, por conseguinte, torna o problema ainda mais complexo, podendo suscitar os seguintes questionamentos: quando Jaeggi acusa Fraser de *funcionalismo*, a que concepção de *funcionalismo* ela se refere? E quando Fraser afirma operar em uma linha próxima à crítica *funcional*, que sentido ela atribui a esse termo?

Responder a essas questões exige, portanto, investigar se ambas utilizam o conceito de *funcionalismo* pela mesma perspectiva teórica – o que não pode ser simplesmente pressuposto.¹¹ É precisamente nesse ponto que esta pesquisa assume um posicionamento interpretativo claro. Sustento que a crítica de Fraser não pode ser considerada *funcionalista* no sentido “estrito e clássico” mobilizado por Jaeggi, isto é, como uma crítica que se limita a diagnosticar déficits de funcionamento interno do sistema sem compromissos normativos consistentes. Embora seja inegável que Fraser mobiliza elementos de uma análise *funcional* – na medida em que explica o capitalismo a partir das condições de sua própria reprodução e das contradições que a desestabilizam –, sua crítica não se reduz a isso. Defendo que, ao articular

⁹ Esse trecho é uma referência extremamente resumida da objeção elaborada por Rahel Jaeggi ao longo do livro *Capitalismo em Debate: uma conversa na teoria crítica* (2020).

¹⁰ Fraser considera como problemas clássicos os pressupostos deterministas, teleológicos ou economicistas que tradicionalmente caracterizam abordagens *funcionalistas* da *crise* (Fraser, 2018, p. 153-188). Cada uma dessas características serão mais bem tratadas no capítulo 04 deste trabalho.

¹¹ Agradeço as contribuições que me ajudaram a elucidar esta possível diferenciação e que foram, primeiramente, lançadas à luz pelo artigo *O ocaso ideológico da contradição* (Taufers, 2024, p. 396-427).

a *crise* como categoria capaz de tornar problemáticas as condições sociais, políticas e ecológicas que sustentam a acumulação capitalista, Fraser preserva uma dimensão normativa e política que impede a redução de sua teoria a um “funcionalismo clássico”. No entanto, esses critérios normativos não aparecem em sua obra sob a forma de uma fundamentação sistemática ou autônoma, o que explica tanto a força quanto a ambiguidade de sua proposta crítica.

Responder adequadamente a essa controvérsia exige, portanto, uma reconstrução precisa dos diferentes sentidos de *funcionalismo* mobilizados no debate. Por isso, parte central do objetivo desta pesquisa consiste em mapear essas diferenças, examinando: (a) se há correspondência conceitual entre os usos do termo por Jaeggi e por Fraser; (b) se Fraser incorre, de fato, no *funcionalismo* criticado por Jaeggi; e (c) se é possível identificar, a partir das próprias formulações de Fraser, um modelo alternativo de crítica – eventualmente próximo a um *funcionalismo* – que preserve o caráter emancipatório da teoria crítica.

Posto isso, e como forma de preparar o terreno para o desenvolvimento desta dissertação, convém apresentar a estrutura que orientará o restante do trabalho. No segundo capítulo, será examinada detalhadamente a definição ampliada de *capitalismo* formulada por Fraser, concebida como uma ordem social institucionalizada integrada por múltiplos planos – econômico, político, reprodutivo e ecológico. Somado a isso, como forma de dissecar a gênese dessa definição ampliada da autora, o segundo capítulo também será dedicado a analisar as apropriações críticas que a autora faz das teses do *duplo movimento* de Karl Polanyi e da *colonização do mundo da vida* de Jürgen Habermas, em diálogo com a noção fraseriana de *canibalização*.

No terceiro capítulo, a análise se concentrará nos conceitos de *contradição* e *crise* em Fraser. Tais conceitos, por sua vez, serão examinados, primeiramente, a partir de seus vocabulários gerais e, em seguida, explicitados em suas respectivas dinâmicas *interdomínios*, relativas às dimensões da natureza, da política e da reprodução social, bem como aos seus comportamentos em diferentes níveis temporais e espaciais no capitalismo. Por fim, no quarto capítulo, concentrar-me-ei diretamente na resposta ao problema filosófico desta dissertação. Para isso, exporei em detalhes os diferentes sentidos de *funcionalismo* a que se referem Jaeggi, Habermas e a própria Fraser, ao passo que desdobrarei o meu posicionamento anteriormente mencionado por meio do entendimento de Fraser acerca da teoria crítica em sentido geral e de suas respostas dadas tanto a Jaeggi quanto a demais comentadores a respeito desta questão. Ao final, pretendo avaliar os ganhos e os limites da forma de crítica realizada por Nancy Fraser por meio de sua definição ampliada de capitalismo como ordem social institucionalizada.

1.4 POR UMA LEITURA SITUADA DE NANCY FRASER

Para além do esboço da estrutura desta pesquisa, considero relevante enunciar algumas observações que surgiram diretamente de minha leitura dos textos de Nancy Fraser. Acredito que tais observações podem orientar o leitor, ao longo do trabalho, a compreender de maneira mais aprofundada o próprio objetivo de Fraser ao teorizar sua crítica ao capitalismo centrada na *crise*. Trata-se, portanto, de uma tomada de posição metodológica, sem a qual o alcance e os limites do argumento aqui desenvolvido poderiam permanecer pouco claros.

Em primeiro lugar, parto do pressuposto de que Fraser opera em dois níveis distintos de análise, nem sempre percebidos de imediato. São eles: um *nível estrutural*, no qual define o capitalismo a partir de separações constitutivas relativamente estáveis; e um *nível histórico-prático*, no qual identifica crises concretas, conflitos sociais e lutas situadas. Sustento que essa alternância não constitui uma inconsistência teórica, mas um traço deliberado de seu método crítico. Fraser considera categorias estruturais como instrumentos de diagnóstico e crítica, sem perder de vista a historicidade das crises e a centralidade dos atores sociais que as vivenciam e contestam. É também nesse movimento que reside, em grande medida, o modo “peculiar” pelo qual sua normatividade se manifesta.

Esses dois níveis articulam-se em um padrão de desenvolvimento teórico que identifico como *pragmático*, sem que o termo deva ser entendido em sentido pejorativo ou como filiação à tradição filosófica do pragmatismo norte-americano. Não pretendo, com isso, aproximar Fraser de autores como John Dewey ou William James, que usualmente concebem a filosofia como mediadora de conflitos metafísicos, capaz de ensejar alguma diferença prática no campo da realidade, com um apego excessivo à verdade como experiência (Hookway, 2024). Refiro-me, antes, ao fato de que Fraser confere prioridade analítica à pluralidade dos contextos históricos e às transformações das práticas sociais, em detrimento de uma sistematização normativa “fechada” e “abstrata”.¹² Sua teoria crítica se constrói, assim, em constante interlocução com as lutas sociais de seu tempo.

Essa característica, por sua vez, torna-se particularmente visível quando se observa o percurso de sua obra. A exemplo disso, saliento os primeiros escritos de Fraser – fortemente

¹² Um exemplo disso pode ser encontrado no artigo *Estruturalismo ou Pragmática? Sobre a teoria do discurso e a política feminista*, no qual a autora discute qual corrente teórica poderia oferecer maior contribuição para a teoria feminista. Nesse texto, Fraser afirma: “(...) os modelos pragmáticos enfatizam o contexto social e a prática social da comunicação e investigam uma pluralidade de lugares e práticas historicamente variáveis. Como resultado, essas abordagens nos possibilitam pensar estruturas sociais como complexas, variáveis e discursivamente construídas” (Fraser, 2022, p. 201).

marcados pelas reivindicações dos movimentos feministas – em que ela busca proceder a análises conjunturais cada vez mais amplas, que remontam à estrutura da sociedade capitalista em sua totalidade. Isso significa que, mesmo que o foco central de suas investigações tenha se deslocado ao longo do tempo, a autora nunca abandonou a preocupação com a dinâmica dos movimentos sociais, o que evidencia a importância persistente da dimensão *política* em sua teoria. Até aproximadamente 2008, por exemplo, essa dimensão foi decisiva para a reformulação de sua “teoria da justiça”,¹³ marcada pelo diálogo com Honneth e, posteriormente, Habermas, e pelo argumento de que a desigualdade socioeconômica constitui um obstáculo central à *paridade de participação política* (Fraser, 2022, p. 93-124).

Posteriormente, a centralidade do *político* passa a se condensar nas três principais referências teóricas que sustentam a sua crítica ao capitalismo centrada na *crise*, a saber: o conceito de *capitalismo* em Karl Marx; a concepção de Karl Polanyi segundo a qual a sociedade reage às interferências desestabilizadoras do mercado; e a distinção elaborada por Jürgen Habermas entre *sistema* e *mundo da vida*. Ao longo desta dissertação, pretende-se demonstrar que tais referências são apropriadas por Fraser de modo seletivo e crítico, sempre reconfiguradas a partir de sua ênfase na dimensão *política*. Por conseguinte, o *político* acaba por deslocar e reinscrever tais tópicos a uma leitura própria desenvolvida por Fraser, o que pode auxiliar a impedir interpretações tanto mais ortodoxas quanto excessivamente relativistas de sua proposta.

Exposto isso, a segunda observação central que sustento neste momento se refere à ausência de uma sistematização autônoma dos fundamentos normativos nas obras de Fraser. Tal característica, além de ser reconhecida por ela própria, desempenha um papel decisivo na compreensão de seu projeto crítico do capitalismo. Em entrevista no ano de 2017, Fraser afirma explicitamente não se dedicar à elaboração de uma teoria normativa em sentido estrito, preferindo uma interpretação historicista dos ideais normativos que mobiliza:

Penso que muitos dos argumentos sobre fundamentos normativos estão girando em falso; para usar uma frase pragmatista famosa, essas são diferenças que não fazem diferença. Então, deixo isso com prazer para outros e ofereço uma interpretação historicista dos ideais normativos que assumo. Não é que ela seja não normativa - estamos tratando aqui da meta-interpretação. No entanto, não me dediquei muito à teorização filosófica puramente normativa (Fraser, 2017, p. 169).

¹³ Escrevi teoria da justiça entre aspas, pois, de acordo com o exposto por Fraser (2017), a autora não entende ter desenvolvido uma teoria da justiça autônoma ao caracterizar a justiça como sendo tridimensional e tendo como princípio normativo a paridade de participação. Contudo, aqui utilizo a expressão entre aspas com a finalidade de proporcionar maior elucidação ao texto.

Nesse sentido, defendo que a ausência de um ponto de vista normativo autônomo não deve ser interpretada como deficiência teórica, mas como uma escolha metodológica consciente de Fraser. Isso porque, ao abdicar de uma fundamentação normativa “abstrata”, ela abraça a historicidade e explicita sua filiação ao “hegelianismo de esquerda” ao afirmar que os conceitos não são categorias fixas e determinadas. Em outras palavras, ela defende que o conteúdo dos ideais normativos se altera valorativamente no curso da história, estando sempre sujeito a diferentes e novas interpretações:

A posição central – esta é a posição hegeliana de esquerda – é que não há uma normatividade completamente externa: as nossas noções do que conta como dominação e emancipação, como injustiça e justiça não são dadas de uma vez por todas, mas são categorias que emergem e se desdobram historicamente, cujo significado se expande quando a história segue em uma boa direção e regride quando ela segue em uma má direção (Fraser, 2017, p. 175).

A partir dessa perspectiva, os movimentos sociais assumem relevância na produção do conteúdo normativo da crítica (Fraser, 2017, p. 175-177). São eles que fornecem as experiências, os conflitos e as reivindicações a partir das quais se tornam visíveis as formas historicamente situadas de injustiça, por exemplo. Entretanto, ao mesmo tempo, Fraser (2017, p. 175-177) também reconhece as transformações recentes desses movimentos e as dificuldades crescentes de articular demandas que não derivam mais de crises localizadas, mas de uma crise estrutural mais ampla do capitalismo contemporâneo. Nesse contexto, a própria posição de Fraser em relação às lutas sociais também se alterou no decorrer dos anos, passando a adotar - de acordo com ela - uma “perspectiva distanciada com uma intenção intervencionista” (Fraser, 2017, p. 177), elaborando diagnósticos críticos que não se confundem mais com a sua participação direta em movimentos específicos, mas buscam contribuir para a inteligibilidade de suas reivindicações e impasses.

Diante dessas observações, ressalto que o meu objetivo não é avaliar normativamente o caráter *pragmático* da teoria de Fraser nem julgar a suposta *ausência* de uma normatividade sistemática como virtude ou defeito. O que proponho é compreender tais características como pressupostos fundamentais de sua crítica ao capitalismo centrada na *crise*, ou seja, ao invés de interpretá-las como sinais de negligência teórica, sugiro que sejam lidas como escolhas propositais, coerentes com o projeto de desenvolver uma teoria crítica do capitalismo capaz de dialogar com múltiplas tradições e contextos históricos.

Nesse sentido, arrisco afirmar que a preocupação central de Fraser ao desenvolver uma teoria crítica do capitalismo consiste em oferecer instrumentos conceituais que permitam às

lutas sociais de seu tempo reconhecerem um problema de fundo comum: a ordem social institucionalizada do capitalismo. Tal interpretação contribui para justificar a importância de se manter um vocabulário *aberto* quanto ao conteúdo das normatividades que embasam a teorização de Fraser, permitindo um diálogo flexível e abrangente com diversas tradições filosóficas e teóricas que, em geral, não são colocados lado a lado. Ao desenvolver seu raciocínio dessa maneira, acredito que Fraser possibilita uma maior elucidação da sociedade tal como ela é, a partir da perspectiva dos movimentos sociais. Dito de outra forma, é como se a autora reunisse toda a gramática que permeia as discussões teóricas das lutas sociais e explicitasse o cerne de unificação delas, o qual remete, inevitavelmente, à crítica ao capitalismo.

Por fim, expostas todas essas observações, e antes de avançar para os próximos capítulos, quero destacar que a pergunta desta pesquisa não será abordada como uma classificação terminológica, mas como um problema metodológico e filosófico. Dessa forma, a resposta dependerá da reconstrução precisa da definição de *capitalismo* de Fraser, bem como dos sentidos de *funcionalismo* mobilizados por ela, Jaeggi e Habermas. Sem recorrer a julgamentos vulgares sobre a autora, meu objetivo é tentar esclarecer quais são os compromissos normativos e analíticos envolvidos em sua crítica do capitalismo e quais os possíveis potenciais emancipatórios dessa abordagem para a teoria crítica contemporânea.

2 ORDEM SOCIAL INSTITUCIONALIZADA

Para responder ao questionamento que orienta esta dissertação – a saber, se a teoria crítica do capitalismo centrada na *crise*, desenvolvida por Nancy Fraser, pode ser considerada uma crítica *funcionalista* –, é indispensável apresentar, em primeiro lugar, os fundamentos teóricos que sustentam sua compreensão ampliada do capitalismo. Tal tarefa decorre do entendimento de que qualquer avaliação acerca do estatuto crítico de sua abordagem exige, previamente, uma compreensão aprofundada do modo específico pelo qual Fraser concebe o capitalismo, bem como dos elementos que estruturam seu diagnóstico das crises contemporâneas. Somente a partir dessas exposições torna-se possível dispor dos meios teóricos necessários para enfrentar, de forma consistente, o problema filosófico proposto ao longo deste trabalho.

Essa exigência torna-se particularmente relevante, já que, de acordo com Fraser, o capitalismo não pode ser adequadamente interpretado quando tomado apenas como um sistema econômico ou um modo de produção em sentido estrito. Pelo contrário, a autora propõe uma definição ampliada desse objeto de investigação, concebendo-o como uma ordem social institucionalizada, cuja reprodução depende de um conjunto de dimensões e condições não econômicas. Essa concepção, que Fraser caracteriza como uma “definição ampliada”, constitui o ponto teórico central a partir do qual ela articula sua crítica centrada na *crise* e na *contradição* como *autodesestabilização*. Dessa forma, antes de examinar se sua crítica incorre ou não em um enquadramento *funcionalista*, é necessário esclarecer com maiores detalhes como essa ordem social é estruturada, quais são seus planos constitutivos e de que modo suas próprias dinâmicas dão origem a crises recorrentes.

Além disso, a exposição dessa “definição ampliada” de capitalismo exige um exame atento das principais teses teóricas que, de certa forma, a constituem e influenciam. Isso não significa que a formulação de Fraser pressuponha filosoficamente tais teses, mas sim que a autora se utiliza criticamente de teorias e conceitos já existentes – tanto da teoria social tradicional quanto da teoria crítica – para embasar o seu conceito recente de capitalismo como ordem social institucionalizada, ao passo que tais apropriações são conduzidas de modo seletivo e reconstrutivo. Essas duas teses (*duplo movimento* e *colonização do mundo da vida*) são aqui mobilizadas, pois é justamente a partir de uma análise crítica delas que emerge o uso do termo *canibalização*, introduzido por Fraser para caracterizar a forma específica pela qual o capitalismo consome e destrói, simultaneamente, suas próprias condições de possibilidade. Ao trazer tanto a definição ampliada de capitalismo quanto os diálogos críticos estabelecidos

com Polanyi e Habermas, este capítulo visa estabelecer o arcabouço conceitual indispensável para a análise subsequente da crítica fraseriana do capitalismo.

2.1 A DEFINIÇÃO AMPLIADA DE CAPITALISMO COMO ORDEM SOCIAL INSTITUCIONALIZADA

Como observado anteriormente, a proposta de Nancy Fraser de ampliar a definição de *capitalismo* emerge de uma insatisfação explícita da autora com abordagens que ela compreende como “economicistas”, isto é, aquelas que concebem o capitalismo estritamente como um sistema econômico. Segundo Fraser, tais leituras, embora não sejam propriamente “erradas”, revelam-se insuficientes para compreender tanto a complexidade quanto a recorrência das crises contemporâneas, na medida em que tendem a restringir o diagnóstico crítico ao funcionamento interno dos mercados ou às dinâmicas de acumulação em sentido estrito (Fraser, 2024, p. 20).

Essa limitação torna-se particularmente problemática diante do diagnóstico de que, desde 2008, vive-se uma “crise sistêmica severa” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 14). Trata-se, em suas palavras, de uma “crise generalizada de toda a ordem social, na qual todas [as] calamidades convergem, exacerbando-se entre si e ameaçando nos engolir por inteiro” (Fraser, 2024, p. 16). A intuição que orienta sua reflexão nesse contexto, de acordo com ela, é que “faltam concepções adequadas de capitalismo e de crise capitalista” (Fraser, 2024, p. 21) capazes de sustentar diagnósticos críticos mais abrangentes e, ao mesmo tempo, abrir horizontes emancipatórios. É nesse sentido que o conceito de *capitalismo* como “ordem social institucionalizada” surge como uma alternativa teórica destinada a preencher essa lacuna.

A partir desse diagnóstico de época, torna-se possível compreender a relação estreita que Fraser estabelece entre *crise* e *crítica* em seus escritos mais recentes (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 25). Falar em *crise do capitalismo* pressupõe, para a autora, a possibilidade de identificar o que caracteriza uma formação social como capitalista *em geral*, apesar das múltiplas variações históricas e institucionais que esse sistema assume. Na ausência desse esforço conceitual, o diagnóstico de *crise* perderia sua especificidade, dissolvendo-se em uma referência genérica a disfunções sociais difusas (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 27-29). É por essa razão que Fraser insiste na necessidade de responder ao chamado “cético do capitalismo”, isto é, à posição teórica que questiona a própria possibilidade de definir o capitalismo como um objeto unitário de crítica, alegando que a diversidade empírica das sociedades capitalistas tornaria inviável qualquer

caracterização comum ou conceitualmente consistente desse fenômeno (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 28).

Para enfrentar esse impasse, a autora parte do pressuposto de que o capitalismo deve ser compreendido como um fenômeno intrinsecamente histórico, cujas propriedades não estão dadas de antemão, mas emergem e se transformam ao longo do tempo (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 28). Essa historicidade constitutiva, sem que inviabilize uma definição do capitalismo, impõe à teoria crítica a tarefa de distinguir entre elementos historicamente contingentes e aqueles que persistem ao longo dos diferentes contextos históricos. Nos termos empregados por Fraser, trata-se de identificar aspectos estruturais que permanecem relativamente estáveis, independentemente do regime específico de acumulação em vigor (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 29).

À luz desse pressuposto, e com o objetivo de esclarecer de maneira mais precisa o significado da definição de *capitalismo* como “ordem social institucionalizada”, a exposição será organizada em dois momentos. Primeiramente, serão examinados os elementos que, segundo Fraser, permitem identificar uma sociedade como capitalista, isto é, as características estruturais que atravessam diferentes *regimes históricos de acumulação* e configuram um núcleo mínimo comum. Subsequentemente, serão abordados os *regimes de acumulação* propriamente ditos, bem como os elementos contingentes por meio dos quais essas estruturas se estabilizam historicamente e assumem formas institucionais específicas.

2.1.1 Características definidoras de uma sociedade capitalista

No diálogo estabelecido entre Nancy Fraser e Rahel Jaeggi em *Capitalismo em Debate*, ambas as autoras convergem na identificação de quatro características centrais que permitem definir o que torna uma sociedade propriamente capitalista. Ainda que existam divergências pontuais quanto à interpretação e ao alcance de cada uma dessas características, essas controvérsias não serão examinadas aqui. O objetivo deste subcapítulo é o de reconstruir especificamente a definição ampliada de *capitalismo* proposta por Fraser, enfatizando seus próprios entendimentos acerca desses elementos estruturais, bem como explicitar os limites de uma definição restrita do capitalismo enquanto sistema econômico.¹⁴

¹⁴ Cabe esclarecer que, neste momento – assim como ao longo de toda a dissertação – a análise se restringe exclusivamente à teoria crítica do capitalismo desenvolvida por Nancy Fraser, ainda que a obra *Capitalismo em Debate* seja construída em forma de diálogo entre Fraser e Rahel Jaeggi. A elaboração de uma teoria crítica do capitalismo em Jaeggi não constitui objeto de investigação deste trabalho. Esta, por sua vez, será mobilizada apenas na medida em que formula objeções e questionamentos à teoria crítica do capitalismo de Fraser, os quais serão oportunamente apresentados e examinados no Capítulo 4.

Fraser ressalta que a ampliação conceitual do capitalismo não pode ser confundida com o abandono das leituras tradicionalmente qualificadas como “economicistas”. Ao contrário, sua estratégia consiste em preservá-las criticamente, integrando-as a uma teoria social mais abrangente. A crítica da economia política de Marx permanece, assim, como um ponto de partida indispensável, na medida em que permite identificar traços estruturais decisivos do capitalismo enquanto sistema econômico. Todavia, quando tomada como “ponto de chegada”, essa tradição revela limites importantes, sobretudo no que diz respeito à compreensão do capitalismo como uma ordem social institucionalizada, ou seja, como um arranjo que articula, de maneira estruturada, dimensões econômicas e não econômicas da vida social (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 29).¹⁵

Esse posicionamento é explicitado por Fraser ao se referir ao Livro I d' *O Capital*:

Essa obra tem muito a oferecer na forma de recursos conceituais gerais e está, a princípio, aberta às preocupações mais amplas [...]. Ainda assim, falha em não considerar sistematicamente gênero, raça, ecologia e poder político como eixos estruturantes da desigualdade nas sociedades capitalistas, e, menos ainda, como apostas e premissas de luta social. Suas melhores contribuições precisam ser reconstruídas. Aqui, portanto, minha estratégia será olhar primeiro para Marx e, depois, por trás de Marx na esperança de lançar nova luz a algumas questões antigas: o que exatamente é o capitalismo e como conceituá-lo da melhor forma? [...] Como devemos caracterizar suas “tendências a crises” e onde devemos localizá-las? (Fraser, 2024, p. 21).

Nesse contexto, Fraser identifica como primeira característica definidora do capitalismo a propriedade privada dos meios de produção, a qual pressupõe uma divisão estrutural de classes entre proprietários e produtores (Fraser, 2024, p. 22). O capitalismo organiza-se, assim, a partir da separação entre uma minoria que detém os meios de produção e uma maioria que, despossuída dos meios, depende da venda de sua força de trabalho para garantir a própria subsistência. Como observa Fraser, essa configuração repousa historicamente sobre a “expropriação dos produtores diretos de seus meios de subsistência” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 30), processo que os força a ingressar no mercado de trabalho assalariado. Em decorrência disso, a riqueza social e os produtos do trabalho são apropriados de maneira privada, em detrimento de outras formas possíveis de organização social da produção.

¹⁵ Sobre os usos de *não econômico*, *não mercantilizado* e *condições de fundo* em Fraser: ao longo de sua obra, Fraser mobiliza esses termos de maneira relacional e não como categorias ontologicamente fixas. *Não econômico* designa, em geral, esferas que não pertencem diretamente à produção e circulação de mercadorias, como a política, a reprodução social e a natureza. *Não mercantilizado*, por sua vez, refere-se a atividades, relações ou recursos que não podem ser integralmente organizados segundo a forma mercadoria sem comprometer sua própria reprodução. Já a noção de *condições de fundo* aponta para o fato de que essas esferas, embora não sejam externas ao capitalismo, tampouco se deixam absorver plenamente por ele, constituindo pressupostos estruturais historicamente variáveis da acumulação capitalista.

A segunda característica central diz respeito à institucionalização do mercado de trabalho assalariado, frequentemente descrito como um “livre mercado de trabalho” (Fraser, 2024, p. 22). Nesse contexto, a força de trabalho assume a forma de mercadoria, sendo formalmente trocada entre sujeitos juridicamente livres e iguais. No entanto, como destaca Fraser, essa igualdade é apenas formal. Retomando a formulação marxiana clássica, a autora sublinha o caráter ambíguo da liberdade no capitalismo: os trabalhadores são livres para vender sua força de trabalho, mas também “livres para morrer de fome”, caso não encontrem quem a compre (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 30).¹⁶ O capitalismo, assim, realiza interpretações fracas e liberais de liberdade e igualdade, ao mesmo tempo que nega sistematicamente as condições sociais necessárias para formas mais substantivas desses ideais, para as quais ele próprio convida e que, em seguida, frustra (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 30).

A terceira característica definidora refere-se à dinâmica da acumulação do capital, entendida como a orientação estrutural da produção social para a autovalorização do valor.¹⁷ No capitalismo, a expansão contínua do capital não constitui um objetivo contingente ou externo, mas assume a forma de um imperativo sistêmico que se impõe aos agentes sociais, independentemente de suas intenções individuais (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 32). Trata-se de uma compulsão objetiva inscrita em um sistema social impessoal, no qual a satisfação das necessidades humanas torna-se subordinada à lógica da valorização. Nesse processo, o capital adquire a aparência de sujeito da dinâmica social,¹⁸ enquanto os seres humanos são reduzidos a meios de sua reprodução ampliada (Fraser, 2024, p. 23). Essa orientação expansiva introduz, desde já, tensões estruturais, cuja propensão à crise, contudo, só poderá ser plenamente compreendida quando forem consideradas as condições sociais, políticas e ecológicas que sustentam esse processo de valorização.

¹⁶ A frase citada corresponde a uma fala de Rahel Jaeggi em *Capitalismo em Debate*, da qual Fraser compartilha o posicionamento e, posteriormente, acrescenta a adequação de seu entendimento. Cito tal entendimento na sequência. Para mais detalhes acerca do *duplo sentido* do trabalho livre na concepção de Marx, cf. (Marx, 2011, p. 244).

¹⁷ Sobre a terceira característica, é preciso observar que Fraser concorda apenas parcialmente com Marx. Isso porque a teórica entende por “enganosa” a definição de “capital” como o valor que se autovaloriza. Ela explica: “Na realidade, o capital se expande tanto pela apropriação do tempo de trabalho excedente dos trabalhadores assalariados explorados quanto pela expropriação da riqueza não capitalizada e subcapitalizada de trabalhadores e trabalhadoras do cuidado, de populações racializadas e da natureza. Ele se expande, em outras palavras, não por si próprio, mas por nos canibalizar” (Fraser, 2024, p. 23). Meu objetivo aqui não é desenvolver analiticamente um argumento sobre esse posicionamento de Fraser, mas apenas mencioná-lo para maior compreensão da dinâmica que estrutura a sua teoria crítica do capitalismo como um todo. Com efeito, não irei me dedicar a maiores detalhes.

¹⁸ A utilização do termo “sujeito” por Nancy Fraser, nesse contexto, faz referência àquela utilizada por Marx: “Marx é brilhante nesse ponto. Em uma sociedade capitalista, o autor argumenta, o próprio capital se torna Sujeito. Os seres humanos são seus peões, reduzidos a descobrir como conseguir o que precisam nos interstícios enquanto alimentam a fera” (Fraser, 2024, p. 23).

A quarta característica ocupa um lugar diferenciado na exposição de Fraser, tornando visíveis os limites de uma definição estritamente econômica do capitalismo. Ela diz respeito ao papel específico desempenhado pelos mercados na coordenação das atividades sociais e na alocação dos recursos. A característica explica que, embora os mercados existam sob diferentes formas em diversas sociedades históricas, é apenas no capitalismo que eles passam a desempenhar simultaneamente duas funções centrais: a alocação dos principais insumos produtivos e a determinação do uso do excedente¹⁹ social (Fraser, 2024, p. 23-26). Com isso, ao subordinar decisões fundamentais acerca do destino das capacidades coletivas da sociedade às chamadas “forças do mercado”, o capitalismo transfere questões qualitativas relativas ao bem-estar humano para um mecanismo impessoal orientado à maximização do valor monetarizado (Fraser, 2024, p. 25). Como sintetiza a autora: “Esta é, para mim, a característica com maiores consequências e a mais perversa do capitalismo: a entrega dos assuntos humanos mais importantes ao mercado” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 40).

Ainda que essa caracterização seja objeto de divergências no diálogo com Jaeggi, destaca-se que, para Fraser, a autonomização dos mercados não significa a sua autossuficiência. Pelo contrário: a expansão da lógica mercantil pressupõe a existência de condições sociais, políticas e naturais que não são produzidas pelo próprio mercado, mas das quais ele depende estruturalmente. É nesse sentido que a autora se aproxima criticamente da tradição inaugurada por Karl Polanyi, para quem a transformação dos mercados em princípios organizadores da sociedade exige a separação institucional entre economia e outras esferas da vida social. O mais importante, contudo, é a insistência de Fraser de que os aspectos mercadorizados das sociedades capitalistas coexistem, de maneira estruturalmente dependente – e não normativamente legitimada –, com esferas que não podem ser plenamente submetidas à lógica mercantil, em particular a política, a reprodução social e a natureza (Fraser, 2024, p. 15-17; p. 26).

É a partir desse ponto que Fraser formula a pergunta decisiva para a sua ampliação conceitual: “[o] que deve existir por trás dessas características centrais para que elas sejam possíveis?” (Fraser, 2024, p. 27). Para responder a essa questão, a autora propõe deslocar o foco de análise para aquilo que denomina o *terreno oculto*²⁰ do capitalismo, isto é, o conjunto de condições de fundo sem as quais a exploração econômica propriamente dita não poderia se

¹⁹ “*Excedente*, para Marx, é o fundo coletivo das energias sociais que excedem aquelas necessárias para reproduzir determinada forma de vida ou repor o que foi consumido no processo de vivê-la” (Fraser, 2024, p. 24).

²⁰ O “terreno oculto” de Marx ao qual Fraser se refere, trata-se do que ela considera – partindo de concepções teóricas semelhantes às desenvolvidas por autores como Rosa Luxemburgo (2021) e David Harvey (2004) – ser a “história de fundo” do capitalismo.

reproduzir. Esse deslocamento, por sua vez, implica uma mudança de perspectiva, a saber, passar da análise da economia capitalista como esfera visível de exploração para a investigação das bases sociais, políticas e históricas que tornam essa exploração possível (Fraser, 2024, p. 27-28).

Nesse sentido, a noção de *acumulação primitiva* contribui para elucidar melhor a compreensão de Fraser acerca desse *terreno oculto*. Em Marx (2011, p. 514-541), a *acumulação primitiva* designa o processo histórico violento por meio do qual os produtores foram separados de seus meios de subsistência, possibilitando o surgimento da relação capital-trabalho. Em certa tradição de leitura de Marx, esse processo tende a ser interpretado como um momento originário do capitalismo, a partir do qual sua reprodução passaria a ocorrer predominantemente por meios “econômicos”.²¹ Fraser, por sua vez, sustenta que essa abstração deixa de tematizar as condições de fundo que continuam a sustentar a exploração ao longo de toda a história do capitalismo.²² Por essa razão, ela afirma, de modo categórico, que “a exploração repousa sobre o terreno mais oculto da expropriação” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 60).

Essa formulação exige esclarecer a distinção, central na definição ampliada de capitalismo proposta por Fraser, entre *exploração* e *expropriação*. Para a autora, trata-se de mecanismos distintos – de formas diferenciadas de apropriação e extração de valor – que atuam de maneira articulada no interior do capitalismo. A *exploração* transfere valor ao capital sob o pretexto da troca contratual: os trabalhadores recebem salários que supostamente cobrem seu custo de vida, enquanto o capital se apropria do “tempo de trabalho excedente” (Fraser, 2024, p. 33). A *expropriação*, por sua vez, “dispensa todas essas gentilezas em favor do confisco bruto dos bens de outras pessoas, pelos quais pagam pouco ou nada” (Fraser, 2024, p. 33). Não

²¹ Marx, sobre acumulação primitiva, coloca: “a acumulação do capital pressupõe o mais-valor, o mais-valor, a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos escapar supondo uma acumulação “primitiva” (“*previous accumulation*”, em Adam Smith), prévia à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida. [...] Essa acumulação primitiva desempenha na economia política aproximadamente o mesmo papel do pecado original na teologia. [...] Sua origem nos é explicada com uma anedota do passado. Numa época muito remota, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia de vadios a dissipar tudo o que tinham e ainda mais. [...] Deu-se, assim, que os primeiros acumularam riquezas e os últimos acabaram sem ter nada para vender, a não ser sua própria pele. E desse pecado original datam a pobreza da grande massa, que ainda hoje, apesar de todo seu trabalho, continua a não possuir nada para vender a não ser a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham deixado de trabalhar. Na história real, como se sabe, o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência. Já na economia política, tão branda, imperou sempre o idílio. Direito e “trabalho” foram, desde tempos imemoriais, os únicos meios de enriquecimento, excetuando-se sempre, é claro, “este ano”. Na realidade, os métodos da acumulação primitiva podem ser qualquer coisa, menos idílicos” (Marx, 2011, p. 514).

²² Ainda que de maneira não idêntica, essa compreensão de Fraser se assemelha às leituras de Rosa Luxemburgo e David Harvey. Cf. Luxemburgo (2021); Harvey (2004).

se tratando de relações mutuamente excludentes, “a expropriação e a exploração atuam de mãos dadas” (Fraser, 2024, p. 33). Trata-se, portanto, de uma distinção estrutural de mecanismos, que atravessa e depende das separações institucionais do capitalismo – em especial a fronteira entre a economia e a política –, mas que não deve ser compreendida como uma *fronteira institucional* adicional do mesmo tipo que produção/reprodução, economia/política ou sociedade/natureza.

É também nesse contexto que se deve inserir, com o devido cuidado, a questão da *raça*. Em Fraser, “raça” não figura como uma *fronteira institucional* do mesmo tipo que aquelas anteriormente mencionadas. Em vez disso, a opressão racial é teorizada a partir de uma base estrutural interna à sociedade capitalista: a articulação entre *exploração* e *expropriação* e, sobretudo, a constituição política de populações diferenciadas como “exploráveis” e “expropriáveis”. A autora formula essa tese de modo inequívoco: “existe, sim, uma base estrutural para o entrelaçamento persistente do sistema com a opressão racial. Essa base reside [...] na dependência que o sistema tem de dois processos [...] a exploração e a expropriação” (Fraser, 2024, p. 48). Nesse sentido, “a expropriação dos ‘outros’ racializados constitui uma condição de fundo necessária para a exploração dos ‘trabalhadores’” (Fraser, 2024, p. 54).

A consequência dessa distinção é que a análise não pode permanecer confinada à esfera econômica, pois envolve diretamente a política. A relação entre *exploração* e *expropriação* é, simultaneamente, econômica e política (Fraser, 2024, p. 55), uma vez que ordens estatais e geopolíticas operam conferindo ou negando proteção jurídica, produzindo hierarquias de *status* e instituindo aquilo que Fraser descreve como *expropriabilidade*, entendida como exposição diferencial à violação (Fraser, 2024, p. 55-58). É nesse plano que a divisão geopolítica entre *centro e periferia* assume papel estruturante: historicamente, “o centro parecia ser o seio emblemático da exploração, enquanto a periferia era escalada como lugar paradigmático da expropriação”, e essa divisão foi explicitamente racializada (Fraser, 2024, p. 55-56).²³

Em síntese, é a partir do deslocamento da análise para o *terreno oculto* que Fraser passa a conceber a sociedade capitalista como estruturada por uma distinção entre um *plano*

²³ A relação entre *raça* e *expropriação*, em Fraser, é formulada como tese estrutural: “a divisão ‘ex-ex’ coincide, de modo aproximado, mas inequívoco, com a linha de cor global” e implica “opressão racial, imperialismo (velho e novo), despossessão indígena e genocídio” (Fraser, 2024, p. 33-34). A relação com *centro/periferia* é explicitada quando a autora observa que “o centro parecia ser o seio emblemático da exploração, enquanto a periferia era escalada como lugar paradigmático da expropriação” e que essa divisão “foi explicitamente racializada” (Fraser, 2024, p. 55-56). Para um comentário que sintetiza essa estrutura – “expropriation makes exploitation possible” e a produtividade da separação político construída entre trabalhadores livres e sujeitos não livres – cf. Lohmann (2023, p. 74).

principal, correspondente à economia capitalista propriamente dita, e diversos *planos de fundo*, relativos às condições políticas, reprodutivas e ecológicas que tornam possível a acumulação. A essa topografia, soma-se a distinção entre *exploração* e *expropriação* como mecanismos estruturais de apropriação, cuja relação evidencia o entrelaçamento do capitalismo com formas persistentes de opressão racializada e geopolítica (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 71; Fraser, 2024, p. 33-34).

Essa concepção implica reconhecer que a *mercantilização* não é – nem pode ser – universal. A tentativa de submeter integralmente à lógica do mercado as próprias condições de possibilidade da acumulação tende a corroer os fundamentos sociais, políticos e ecológicos que sustentam o sistema, produzindo dinâmicas autodesestabilizantes (Fraser, 2012, p. 6; p. 8). O capitalismo depende, portanto, de esferas que não podem ser integralmente mercantilizadas, isto é, que não se deixam reduzir à forma mercadoria sem gerar contradições estruturais, ainda que sejam continuamente apropriadas, instrumentalizadas e degradadas.

As *fronteiras institucionais* que organizam essas distinções, contudo, não permanecem fixas. Elas são traçadas historicamente e variam conforme os *regimes de acumulação*, tornando-se, recorrentemente, objeto de contestação. Como afirma Fraser, “as divisões institucionais do capitalismo muitas vezes se tornam lugares e assuntos de conflitos” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 72). Essa observação é suficiente, por ora, para indicar por que as *fronteiras* ocupam papel central na passagem do nível definicional ao nível histórico-institucional da análise, que será desenvolvido no item seguinte.

2.1.2 Elementos contingentes e regimes de acumulação

Uma vez explicitadas as características estruturais que permitem identificar uma sociedade como capitalista, torna-se necessário avançar para um segundo nível de análise da definição ampliada proposta por Nancy Fraser: aquele que diz respeito aos elementos historicamente contingentes por meio dos quais essa ordem social institucionalizada se estabiliza provisoriamente em contextos históricos específicos. Tal movimento não implica o abandono do núcleo estrutural anteriormente apresentado, mas, ao contrário, sua compreensão como algo que apenas se realiza concretamente por meio de arranjos institucionais historicamente determinados, variáveis no tempo e no espaço.

É nesse sentido que Fraser introduz a noção de *regimes de acumulação*, constituída não apenas por fases econômicas sucessivas, mas configurações historicamente específicas de

organização da ordem social capitalista, nas quais as separações institucionais constitutivas do capitalismo assumem formas relativamente estáveis (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 65).

Conforme exposto, a concepção fraseriana de capitalismo enquanto ordem social institucionalizada repousa sobre divisões estruturais entre um *plano principal* e diversos *planos de fundo*, tais como produção e reprodução social, economia e política, sociedade e natureza. Essas separações, contudo, não permanecem fixas nem podem ser compreendidas como distinções meramente funcionais. Ao contrário, elas correspondem a *fronteiras institucionais*, isto é, as linhas historicamente traçadas que organizam responsabilidades, distribuem funções sociais, delimitam esferas de decisão e estabelecem critérios de legitimidade entre diferentes domínios da vida social. Por serem institucionalizadas, tais fronteiras condensam arranjos jurídicos, normativos e organizacionais relativamente duráveis, ainda que permaneçam abertas à contestação e à reconfiguração histórica (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 71-72).

É precisamente para designar os conflitos em torno dessas delimitações que Fraser mobiliza a noção de *lutas de fronteira*. Em sentido geral, elas podem ser entendidas como disputas sociais acerca de quais atividades, processos e decisões devem ser organizados segundo a lógica econômica do mercado, e quais devem permanecer fora dela, sob outras formas de regulação social. Segundo a autora, tais disputas “moldam de maneira decisiva a estrutura das sociedades capitalistas” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 72) e constituem um tipo fundamental de conflito, tão central quanto a luta de classes tradicionalmente enfatizada pela crítica marxista.²⁴ Como sintetiza Fraser:

Longe de estarem simplesmente dadas, as divisões institucionais do capitalismo muitas vezes se tornam lugares e assuntos de conflitos, na medida em que atores se mobilizam para desafiar ou defender as fronteiras estabelecidas que separam a economia da política, a produção da reprodução, a sociedade humana da natureza não humana, a exploração da expropriação. Na medida em que buscam realocar processos

²⁴ As *lutas de fronteira* distinguem-se da *luta de classes* no sentido estrito, mas não a substituem. Para Fraser, ambas constituem tipos fundamentais de conflito nas sociedades capitalistas, sendo irredutíveis uma à outra. O problema dessa concepção “clássica”, segundo a autora, reside em sua tendência de identificar a luta de classes exclusivamente com o conflito entre trabalho assalariado e capital no ponto da produção, deixando à margem conflitos relacionados ao trabalho não assalariado, expropriado ou invisibilizado, bem como às condições sociais, políticas e naturais que tornam possível a acumulação capitalista. Em contraposição, Fraser propõe uma ampliação do conceito de luta de classes. Enquanto a noção de luta de classes enfatiza as divisões sociais e as assimetrias de poder entre grupos – quem explora quem, quem se apropria de quê, quem arca com os custos da reprodução –, o conceito de *lutas de fronteira* destaca o desenho institucional que torna essas assimetrias possíveis, isto é, as separações que deslocam determinadas questões para o plano de fundo, desvalorizam determinadas atividades e subtraem certos temas da deliberação democrática. Por essa razão, Fraser defende que a distinção entre ambas as lutas é meramente analítica, já que a maioria das lutas concretas deve ser interpretada de modo *biperspectivo*, uma vez que nelas se combinam a contestação das divisões institucionais e a contestação das relações de dominação que essas divisões estabilizam. Assim, *lutas de fronteira* “se sobrepõem e se entrelaçam” com *lutas de classe*, de gênero e contra a opressão racial, podendo – e devendo – ser analisadas produtivamente a partir dessas diferentes perspectivas (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 187-188).

contestados no mapa institucional do capitalismo, os sujeitos do capitalismo se valem das perspectivas normativas associadas às várias zonas que identifiquei. Seus esforços para redesenhar as fronteiras institucionais incitam inevitavelmente esforços contrários, e essas lutas de fronteiras, como eu gostaria de denominá-las, moldam de maneira decisiva a estrutura das sociedades capitalistas. Desse modo, as divisões institucionais vigentes em determinado tempo e lugar devem ser compreendidas como estabilizações provisórias do resultado de lutas anteriores, e não como expressões de uma ordem social plenamente integrada. O mesmo vale para os próprios regimes de acumulação, que emergem como arranjos historicamente contingentes e politicamente disputados, sempre suscetíveis a reconfigurações futuras (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 72).

Nesse sentido, as *lutas de fronteira* não devem ser confundidas com conflitos pontuais ou episódicos, nem interpretadas como uma oposição externa ao capitalismo. Elas emergem no interior da própria dinâmica capitalista, na medida em que o *plano principal* – a economia orientada à acumulação – tende a expandir sua lógica sobre as condições sociais, políticas e ecológicas de fundo que a sustentam. Essa expansão recorrente gera tensões estruturais que se expressam historicamente em disputas acerca do desenho institucional da sociedade. Embora Fraser desenvolva essa problemática em diálogo crítico com diferentes tradições da teoria social – aspecto que será examinado mais adiante neste mesmo capítulo –, basta aqui assinalar que as *lutas de fronteira* constituem um elemento conceitual central para a compreensão da instabilidade constitutiva das sociedades capitalistas, sem pressupor um ponto de vista externo puro à ordem social criticada.

Com efeito, Fraser insiste que os domínios não econômicos do capitalismo não fornecem um fundamento normativo exterior plenamente independente a partir do qual se poderia formular uma crítica radical. Ainda que esses domínios possuam dinâmicas próprias e, sob determinadas circunstâncias, possam oferecer recursos para a contestação da ordem vigente, eles são também partes constitutivas da sociedade capitalista e mantêm com a economia uma relação de *interdependência* estrutural. Como esclarece a autora:

[...] uma concepção adequada das relações entre primeiro plano/plano de fundo do capitalismo tem de manter unidas três ideias distintas. Primeiro, os domínios “não econômicos” do capitalismo servem como condições de fundo que possibilitam sua economia, que, por sua vez, depende, para a própria existência, dos valores e dos insumos daqueles. Segundo, os domínios “não econômicos” do capitalismo têm peso e caráter próprios, os quais, sob certas circunstâncias, fornecem recursos para a luta anticapitalista. Entretanto – e este é o terceiro ponto –, tais domínios são parte e parcela da sociedade capitalista, constituídos historicamente em conjunto com sua economia e marcados pela simbiose com ela. Todas essas três ideias são necessárias a uma concepção adequada das relações entre primeiro plano/plano de fundo que constituem a sociedade capitalista. Nenhuma, sozinha, é suficiente. Todas têm de ser pensadas em conjunto, numa visão “alargada” do capitalismo como ordem social institucionalizada (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 76).

Essa formulação demonstra uma tensão que constitui a crítica fraseriana, a saber, os domínios não econômicos são, simultaneamente, condições de possibilidade da acumulação capitalista e espaços nos quais podem emergir formas de contestação, sem que isso implique uma exterioridade plena em relação ao capitalismo. Tal tensão não é resolvida neste momento, mas reconhecida como um traço estrutural da própria concepção ampliada de capitalismo, cuja análise exige manter conjuntamente imanência e potencial crítico.

À luz disso, pode-se compreender a noção de *regime de acumulação* trazida por Fraser para explicar a historicidade das *fronteiras institucionais* do capitalismo. Para ela, diferentemente de caracterizarem uma simples variação local ou pontual – ou seja, de se referirem a disputas circunscritas acerca de determinada política, setor econômico ou prática social –, um *regime de acumulação* designa uma configuração hegemônica mais ampla, relativamente durável, por meio da qual as separações entre economia, política, reprodução social e natureza são institucionalizadas de maneira coerente em um determinado período histórico. Em outras palavras, enquanto as *lutas de fronteira* podem se manifestar em conflitos localizados, os *regimes* correspondem a formas abrangentes de coordenação social que estabilizam, ainda que provisoriamente, essas fronteiras em escala sistêmica. Sob essa perspectiva, Fraser propõe compreender os *regimes de acumulação* como “formas historicamente determinadas de organização da ordem social capitalista” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 65). Cada *regime* se caracteriza, portanto, não apenas por um padrão específico de acumulação econômica, mas também pela maneira como o *plano principal* e *plano de fundo* são articulados institucionalmente, estabelecendo padrões específicos de dependência, hierarquização e vulnerabilidade social.

Com base nesse critério, Fraser distingue quatro grandes regimes históricos do capitalismo: *capitalismo mercantil*, *capitalismo liberal concorrencial*, *capitalismo administrado pelo Estado* e *capitalismo financeirizado*.²⁵ Cada um deles corresponde a uma tentativa historicamente situada de estabilizar as separações constitutivas do capitalismo enquanto ordem social, ao mesmo tempo em que engendra novas disputas em torno das mesmas fronteiras. Desse modo, os *regimes de acumulação* não devem ser compreendidos como etapas evolutivas necessárias, mas como arranjos historicamente contingentes, sempre passíveis de reconfiguração diante de transformações sociais, políticas e ecológicas, que serão mais bem

²⁵ A análise pormenorizada de como cada *regime de acumulação* se configura historicamente – bem como do modo específico pelo qual articula, tensiona e reconfigura as contradições estruturais do capitalismo em diferentes períodos – será desenvolvida de forma sistemática no Capítulo 3 desta dissertação.

delineadas no Capítulo 3. Estabelecido esse quadro geral, os próximos itens do presente capítulo aprofundam dois diálogos teóricos mobilizados por Fraser para a análise dessas dinâmicas.

2.2 SEMELHANÇAS E DISTINÇÕES DE “CANIBALIZAÇÃO” COM “DUPLO-MOVIMENTO”

A ampliação do conceito de capitalismo proposta por Nancy Fraser, tal como apresentada no subcapítulo anterior, não se esgota na identificação de características estruturais, tampouco na descrição de *regimes de acumulação*. Ela exige esclarecimentos acerca da dinâmica das crises no capitalismo: por quais mecanismos elas são desencadeadas e como se articulam, no interior da ordem social capitalista, processos econômicos e condições de fundo não econômicas. É nesse contexto que Karl Polanyi, especialmente em *A grande transformação* (1944), assume relevância particular para Fraser, uma vez que o autor procura desnaturalizar a economia de mercado, evidenciando seu caráter historicamente construído e sua incapacidade de se autorregular plenamente sem produzir efeitos socialmente destrutivos, já que tende a subordinar progressivamente a sociedade e a natureza à lógica da mercantilização.

Contudo, Fraser não adota integralmente as teses polanyianas. Ao contrário, ela realiza uma apropriação crítica da tese do *duplo movimento*, mobilizando-o como recurso explicativo para uma teoria crítica da crise capitalista, mas também apontando seus limites teóricos e normativos. Como a autora observa, Polanyi oferece “um dos [...] modelos mais promissores” para o desenvolvimento de uma teoria crítica da crise, ainda que apresente “pontos cegos lamentáveis” (Fraser, 2017, p. 1) que precisam ser superados. Nesse sentido, sustento que essa releitura de Polanyi não constitui um mero elemento contextual nos escritos fraserianos, mas desempenha, antes, uma função estruturante central em seu diagnóstico crítico, sendo capaz de integrar dimensões econômicas, políticas, sociais e ecológicas em uma análise unificada da crise capitalista.

Para desenvolver esse argumento, procedo em dois momentos que se complementam. Em primeiro lugar, analiso a tese polanyiana do *duplo movimento*, destacando suas contribuições e seus limites a partir do ponto de vista de Fraser. Em seguida, examino como a autora reformula esse modelo ao deslocar o foco para as *fronteiras institucionais* do capitalismo e para as *lutas de fronteira*, vinculando-as à dinâmica de *canibalização*. Esse percurso prepara o terreno para o desenvolvimento do capítulo ao explicitar por que, em Fraser, a *crise* refere-

se a uma expressão de contradições *interdomínios* ancoradas em *fronteiras institucionais* historicamente disputadas.

2.2.1 O “duplo-movimento” e seus limites

A apropriação que Nancy Fraser realiza de Karl Polanyi parte da convicção de que *A grande transformação* oferece uma perspectiva promissora acerca da dinâmica estrutural das crises capitalistas, sobretudo por desnaturalizar a economia de mercado e evidenciar seu caráter historicamente construído. Contra a ideia de que a economia de mercado constituiria uma esfera autônoma, autorregulada e capaz de organizar a vida social segundo leis próprias, Polanyi sustenta que o chamado *mercado autorregulado* nunca existiu plenamente, tampouco poderia existir sem produzir efeitos socialmente destrutivos. Para o autor, a tentativa de submeter a sociedade à lógica da autorregulação mercantil implica uma inversão histórica inédita, na qual a economia deixa de estar *enraizada* em instituições sociais, políticas e culturais mais amplas para reivindicar primazia sobre elas (Polanyi, 2011, p. 211-246).

Fraser (2025, p. 272) reconhece, nessa explicação de Polanyi, um ponto de partida fundamental para desenvolver uma teoria crítica do capitalismo, na medida em que ele desloca a análise da *crise* para além de falhas internas de funcionamento do sistema econômico e a reconduz à relação estrutural *entre* economia e sociedade. Nesse sentido, a crítica polanyiana não se limita à identificação de ineficiências econômicas, mas incide sobre o modo como a expansão da lógica mercantil tende a corroer vínculos sociais, formas de vida e mecanismos de proteção coletiva, desestabilizando as próprias condições que sustentam a reprodução da sociedade capitalista (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 209). Essa mudança de enfoque interessa revelar-se particularmente relevante para Fraser, pois permite compreender a crise capitalista para além de um fenômeno contingente, como manifestação de contradições profundas inscritas na própria forma institucional do capitalismo.

Importa salientar que no centro da crítica de Polanyi, encontra-se a noção de *mercadorias fictícias*, conceito fundamental para compreender tanto o caráter *utópico* quanto a instabilidade estrutural do *mercado autorregulado*. Polanyi entende que a *mercadoria*, em sentido estrito, designa algo produzido para a venda; por conseguinte, trabalho, terra e dinheiro não o são, pois correspondem, respectivamente, à atividade humana, natureza e arranjos político-institucionais de crédito e moeda (Polanyi, 2011, p. 205-206). A tentativa de tratá-los como se fossem *mercadorias reais* – submetendo-os integralmente à lógica da oferta e da procura – constitui, para o autor, uma “ilusão” com consequências “fatais”, pois expõe os seres

humanos e a natureza a pressões incompatíveis com sua reprodução social e material (Polanyi, 2011, p. 115-128).

É importante observar que, embora Fraser retome essa noção em termos semelhantes, ela não a converte diretamente em sua própria topografia de *primeiro plano* e *planos de fundo*. Enquanto para Polanyi a crítica das *mercadorias fictícias* visa, sobretudo, descrever os limites internos da utopia de um *mercado autorregulado*, para Fraser trata-se de reinscrever o problema da *mercantilização* em uma arquitetura institucional mais diferenciada, na qual o sistema econômico *depende* de condições de fundo que não podem ser integralmente mercantilizadas sem gerar contradições *interdomínios*. Assim, o ganho da apropriação fraseriana consiste em traduzir a crítica polanyiana do *desenraizamento* para uma gramática institucional de *fronteiras* e *dependências estruturais*. Com isso, se torna possível compreender o modo particular pelo qual Fraser recupera certas distinções de Polanyi, não como categorias descritivas autônomas, mas como instrumentos de análise rearticulados no interior de sua própria topografia social.

É nesse contexto, por exemplo, que Fraser retoma a diferenciação polanyiana entre mercados *enraizados* e *desenraizados*, destacando sua importância para uma crítica da *crise* que não se reduza ao economicismo ou a uma concepção de colapso puramente sistêmico. Ela afirma:

À primeira vista, a distinção entre mercados enraizados e desenraizados tem muito a oferecer [...]. Por um lado, aponta para além do economicismo, para uma compreensão abrangente da crise capitalista como um processo histórico multifacetado, tanto social, político e ecológico como econômico. Por outro lado, aponta para além do funcionalismo, compreendendo a crise não como um "colapso do sistema" objetivo, mas como um processo *intersubjetivo* que inclui as respostas dos atores sociais às mudanças percebidas em suas situações e entre si. Além disso, a distinção de Polanyi torna possível uma crítica da crise que não rejeita os mercados em si, mas apenas a variedade perigosa e desenraizada. Consequentemente, o conceito de um mercado enraizado oferece a perspectiva de uma alternativa progressista tanto ao desenraizamento desenfreado promovido pelos neoliberais como à supressão total dos mercados, tradicionalmente favorecida pelos comunistas (Fraser, 2025, p. 276).

A partir desse ponto, Polanyi formula a tese do *duplo movimento*: de um lado, o movimento do *laissez-faire*, que busca expandir o alcance do mercado; de outro, um *contramovimento* protetor, que emerge como tentativa de conter os efeitos destrutivos do *laissez-faire* e restabelecer algum grau de *enraizamento* social. Nas palavras de Polanyi:

O duplo movimento] [...] pode ser personificado como a ação de dois princípios organizadores na sociedade, cada qual estabelecendo para si objetivos institucionais específicos, tendo o apoio de certas forças sociais e usando seus próprios métodos. Um era o princípio do liberalismo econômico, que visava a estabelecer um mercado

autorregulado, contando no apoio das classes mercantis e usando como métodos, basicamente, o *laissez-faire* e o livre-comércio; o outro era o princípio da proteção social, que visava a conservar o homem e a natureza, bem como a organização produtiva, contando no apoio dos que eram mais imediatamente afetados pela ação deletéria do mercado – primordialmente, mas não exclusivamente, a classe trabalhadora e os grupos ligados à terra – e usando como métodos uma legislação protetora, associações restritivas e outros instrumentos de intervenção (Polanyi, 2011, p. 207-208).

Fraser destaca, adicionalmente, o caráter avaliativo da distinção entre mercados *enraizados* e *desenraizados*, e a forma como esse juízo projeta-se sobre a própria tese do *duplo movimento*:

Em geral, então, a distinção entre mercados enraizados e desenraizados é essencial a todos os conceitos centrais de Polanyi, incluindo sociedade, proteção, crise e duplo movimento. Igualmente importante, a distinção é fortemente avaliativa. Os mercados enraizados são associados à proteção social, vistos como abrigo contra os elementos agressivos. Os mercados desenraizados são associados à exposição, a ser abandonado a nadar nu nas "águas geladas do cálculo egoísta". Essas inflexões – os mercados enraizados são bons, os mercados desenraizados são maus – são transpostas para o duplo movimento. O primeiro movimento, de exposição, significa perigo; o segundo, um movimento protetor, conota porto seguro (Fraser, 2025, p. 276).

De acordo com a autora, tal formulação permite a Polanyi analisar o liberalismo de mercado como um projeto histórico específico e, com isso, reconstruir de que modo determinadas tentativas de organizar a sociedade a partir da utopia do *mercado autorregulado* engendraram processos altamente instáveis e socialmente destrutivos (Fraser, 2024, p. 187; Polanyi, 2011, p. 211-246). O mais importante, contudo, é que o *duplo movimento* oferece uma ótima explicação para uma teoria crítica da crise capitalista, pois ele permite compreender a *crise* como resultante de contradições estruturais que atravessam a relação *entre* economia e sociedade, e não como simples perturbação episódica (Fraser, 2017, p. 2). Essa explicação, entretanto, precisa ser mais bem situada no interior do projeto fraseriano.

Fraser sustenta que toda teoria crítica do capitalismo precisa de uma explicação das tendências relativamente *objetivas* que empurram a ordem social capitalista em direção à crise – sem, com isso, reduzir a *crise* a um mecanismo determinista e independente da experiência social. Em sua abordagem, “objetivo” não significa uma cadeia causal fechada, mas a presença de contradições institucionais estruturais que pressionam e desestabilizam a reprodução social, gerando situações de crise que são vividas, interpretadas e disputadas por atores sociais. É por isso que a ênfase de Polanyi no caráter intersubjetivo e conflituoso da crise não anula, mas complementa, a necessidade de tematizar tendências estruturais que operam para além da intenção individual.

Nesse quadro, Fraser afirma que a noção polanyiana de *mercadoria fictícia* constitui “o núcleo conceitual de uma teoria de crise sistêmica” (Fraser, 2017, p. 2-3) robusta e desempenha um papel análogo ao conceito marxiano de queda tendencial da taxa de lucro, na medida em que ambos procuram identificar tendências de crise *enraizadas* na estrutura do capitalismo. Todavia, essa analogia não autoriza que Polanyi substitua Marx, ou vice-versa. Para Fraser, trata-se de compreender a complementaridade entre dois modos de localizar contradições, quais sejam: (i) tendências *internas* ao subsistema econômico, tradicionalmente tematizadas pela crítica marxista; (ii) contradições *entre domínios*, nas quais a economia capitalista requer e simultaneamente desestabiliza condições de fundo não econômicas (Fraser, 2017, p. 4-5).

Nesse sentido, a autora contrapõe, de forma estratégica, as ênfases de Marx e Polanyi. De um lado, a tradição marxista centrada na contradição *interna* ao sistema econômico localiza crises na dinâmica imanente da acumulação. De outro, Polanyi enfatiza contradições que emergem da relação *entre* economia e sociedade. Essa inflexão possui, para Fraser, a vantagem de ampliar o diagnóstico da crise, permitindo tematizar dimensões constitutivas da crise capitalista que não se deixam reduzir ao interior do mercado. Ela escreve:

[...] Polanyi aponta o caminho para uma visão multidimensional de crise. Ao desenvolver uma concepção de contradição capitalista “entre domínios”, ele amplia a abordagem marxista padrão que visa as tendências internas do sistema econômico à crise. Não mais restrita à economia propriamente dita, as contradições do capitalismo agora incluem a tendência inerente do “mercado autorregulado” para desestabilizar tanto a sociedade quanto a própria natureza. Com efeito, Polanyi identifica três contradições do capitalismo: a ecológica, a social e a financeira, cada uma das quais apresenta uma dimensão específica de crise. Cada uma dessas contradições envolve uma condição necessária da produção mercantil que a economia capitalista, simultaneamente, requer e tende a corroer. [...] O resultado é uma teoria da crise capitalista que compreende uma tripla contradição e que está baseada numa compreensão de contradição “entre domínios” – e, assim, numa visão do capitalismo como algo maior do que simplesmente um sistema econômico (Fraser, 2017, p. 4).

Ao mesmo tempo, Fraser insiste que as contradições *entre domínios* de Polanyi não invalidam a tese de que o subsistema econômico do capitalismo abriga contradições *internas* responsáveis por depressões recorrentes e acidentes financeiros (Fraser, 2017, p. 4-5). De tal forma, a autora defende ser “perfeitamente possível combinar a visão ‘interna ao sistema econômico’ da contradição sistêmica [de Marx] com a visão ‘entre domínios’ [de Polanyi]” (Fraser, 2017, p. 5). Essa combinação, porém, exige o reconhecimento de que Marx oferece um elemento que Polanyi tende a subestimar: o conceito de capital como valor autoexpansivo, ou seja, como motor interno que impulsiona a expansão incessante e explica por que as feridas do *desenraizamento* se intensificam continuamente. Nas palavras de Fraser:

Marx oferece algo que Polanyi não contempla: o conceito de capital como valor auto expansivo. Sem essa noção, não é mesmo possível entender por que os ‘mercados autorregulados’ abrem feridas cada vez maiores na vida social. Nem se pode entender o que impulsiona o sistema enquanto sistema, o que o impele para uma expansão ilimitada e que, ao fazê-lo, não deixa de desestabilizar as suas próprias condições de possibilidade. Ao se seguir Polanyi, ao se evitar o conceito de capital, perde-se, em outras palavras, o que gera a própria dinâmica de crise (Fraser, 2017, p. 5).

Dessa forma, enquanto Polanyi explicita como a *mercantilização fictícia* compromete a sociedade, Marx torna visível por que essa corrosão não é ocasional: ela é alimentada por uma racionalidade sistêmica de expansão que tende a aprofundar continuamente o alcance das “feridas” nos planos de fundo. Até este ponto, portanto, a apropriação fraseriana do *duplo movimento* funciona como via de acesso à sua concepção de contradições *interdomínios* e reforça a tese de que o capitalismo é uma ordem social institucionalizada atravessada por tendências recorrentes à crise.

Todavia, a mesma formulação que confere força explicativa ao modelo polanyiano revela seus limites teóricos e normativos. Na perspectiva de Fraser, o primeiro problema reside no caráter excessivamente binário da oposição entre “economia” e “sociedade”, que estrutura a tese do *duplo movimento* (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 210). Ao tratar a sociedade como um bloco homogêneo que reage defensivamente às incursões do mercado, Polanyi converte essa categoria em uma espécie de “caixa preta”, na qual se confundem esferas e relações institucionalmente distintas, como Estado e sociedade civil, família e esfera pública, cultura e natureza (Fraser, 2017, p. 5; Fraser; Jaeggi, 2020, p. 210). Essa formulação dualista, além de obscurecer a arquitetura institucional do capitalismo, limita a compreensão das formas de agência social e das lutas que emergem em contextos de crise, pois tende a reduzir conflitos complexos a uma reação protetiva única.

Por isso, Fraser sustenta que o que confere forma específica à sociedade capitalista não é uma simples divisão entre economia e sociedade, mas uma tríade de separações institucionalizadas: entre produção econômica e reprodução social; entre sistema econômico e coordenação política; e entre sociedade humana e natureza não humana (Fraser, 2017, p. 5-6). Essas separações estruturam a relação entre a economia e suas condições de fundo, fundamentando contradições *entre* domínios já identificadas por Polanyi, bem como outras que ele não distinguiu, o que permite uma conceituação mais precisa (Fraser, 2017, p. 5). Assim, ao não tematizar explicitamente tais separações, Polanyi reduz o potencial crítico de sua própria compreensão de contradições *entre domínios*, pois não esclarece como essas contradições são institucionalmente produzidas e reproduzidas.

O segundo limite apontado por Fraser diz respeito às implicações normativas do binarismo mercantilização/proteção social. Ela explica que, quando Polanyi concebe a economia majoritariamente como desestabilizadora e a sociedade como coesa e protetora, o modelo do *duplo movimento* tende a romantizar a “sociedade” e ignorar que as próprias instituições de proteção social podem ser atravessadas por relações de dominação, como sexismo, racismo e exclusão colonial (Fraser, 2017, p. 8). Com isso, Fraser coloca que Polanyi subestima tanto o potencial emancipatório de certos processos de *mercantilização* – capazes de desestabilizar hierarquias tradicionais –, quanto o caráter ambivalente e, por vezes, opressivo, das formas históricas de proteção social.²⁶ Ao negligenciar essas ambivalências, o modelo polyniano acaba por restringir o horizonte da crítica e oferece uma compreensão insuficiente das dinâmicas contemporâneas de crise e contestação (Fraser, 2017, p. 8-9).

Exposta essa leitura, Fraser conclui que Polanyi é um autor indispensável, ainda que insuficiente, para uma teoria crítica da crise, cuja contribuição deve ser complementada pela crítica marxiana: “os dois Karls juntos são melhores do que cada um deles em separado” (Fraser, 2017, p. 5). Entretanto, superar as insuficiências polanyianas exige mais do que justapor Marx e Polanyi: requer reformular o modelo do *duplo movimento*, abandonando a oposição binária entre economia e sociedade, e deslocando o foco para as *fronteiras institucionais* que separam – e articulam – economia, política, reprodução social e natureza. É esse deslocamento que abre espaço para as noções fraserianas de *fronteiras institucionais*, *contradições interdomínios* e *lutas de fronteira*, que serão desenvolvidas a seguir.

2.2.2 Do “duplo movimento” às lutas de fronteira: a dinâmica da “canibalização”

Como já indicado, a identificação dos limites da tese polanyiana do *duplo movimento* não conduz, em Nancy Fraser, à sua rejeição, mas à necessidade de sua reconstrução crítica. O ponto principal dessa reconstrução consiste em reconhecer que, embora Polanyi ofereça uma explicação relevante para o que Fraser concebe como *contradições interdomínios*, sua análise permanece incompleta na medida em que não tematiza adequadamente o motor sistêmico que impulsiona a expansão contínua do mercado e a intensificação recorrente dessas contradições (Fraser, 2017, p. 5). É precisamente nesse ponto que a incorporação do conceito marxiano de

²⁶ Esses limites tornam-se ainda mais evidentes quando se observa que importantes vertentes das lutas sociais atuais, como as feministas, anticoloniais e antirracistas, não se deixam enquadrar adequadamente em nenhum dos pólos da dicotomia mercantilização/proteção. Para maiores detalhes acerca da ambivalência das lutas sociais contemporâneas, cf. Fraser (2022, pp. 27-58); (2022, pp. 223-240).

capital como valor autoexpansivo assume sua centralidade explicativa. Como enfatiza Fraser, Marx fornece o elemento que permite compreender por que os mercados “abrem feridas cada vez maiores na vida social” e o que impulsiona o sistema “enquanto sistema” (Fraser, 2017, p. 5).

Nesse contexto, por conseguinte, a noção de *lutas de fronteira* se faz explicar e demonstrar sua relevância. Para melhor esclarecimento, Fraser sustenta que os conflitos sociais nas sociedades capitalistas não se reduzem às disputas distributivas ou às *lutas de classe* em sentido estrito, mas assumem reiteradamente a forma de disputas em torno das *fronteiras institucionais* que separam – e articulam – economia e política, produção e reprodução social, sociedade humana e natureza não humana (Fraser, 2017, p. 7). Essas fronteiras não são dadas de uma vez por todas, mas constituem objetos permanentes de contestação, deslocamento e redefinição, sobretudo em contextos de crise. Nas palavras de Fraser:

O conflito social nas sociedades capitalistas tem assumido repetidamente o caráter de lutas pela natureza, pela reprodução social e contra o endividamento. Estas – julga-se aqui – são melhor concebidas como lutas fronteiriças, pois dizem respeito à existência, localização e caráter das fronteiras que separam a economia da política, a produção de mercadorias da reprodução social, a sociedade humana da natureza não humana. [...] Essas fronteiras marcam as separações institucionais antes mencionadas e que são constitutivas das sociedades capitalistas. Mas tais limites não são dados de uma vez por todas. Pelo contrário, os atores sociais mobilizaram-se repetidamente diante desses contornos, buscando realocá-los, contestá-los ou defendê-los, especialmente em períodos de crise – às vezes, eles conseguem redesenhá-los. [...] Ultrapassando a problemática da distribuição, essas são lutas pela própria gramática da vida capitalista (Fraser, 2017, p. 07).

Embora Polanyi não empregue a expressão “lutas de fronteira”, Fraser observa que sua tese do *duplo movimento* pode ser compreendida como um caso específico desse tipo de conflito, na medida em que tematiza, ainda que de modo binário, uma fronteira entre “economia” e “sociedade” (Fraser, 2017, p. 7-8). Contudo, ao reduzir o conflito social a uma oposição entre *mercantilização* e proteção social, Polanyi obscurece a multiplicidade dessas fronteiras e, sobretudo, deixa de apreender as ambivalências normativas que atravessam tanto a economia quanto às formas históricas de proteção social. Marx, por sua vez, ao centrar sua análise na *luta de classes* no ponto da produção, tende a subestimar disputas que se desenrolam em torno das condições de fundo não econômicas. É nesse sentido que as *lutas de fronteira* funcionam, em Fraser, como correção dos “pontos cegos” de ambos os autores, ampliando o escopo da crítica sem dissolvê-la em noções indeterminadas de pluralidade (Fraser, 2017, p. 9).

É a partir dessa relação entre o motor autoexpansivo do capital e as *contradições interdomínios* ancoradas em *fronteiras institucionais* que Fraser introduz a noção de *canibalização* como conceito crítico central. Para ela, o termo designa o processo pelo qual o capitalismo, orientado pela acumulação ilimitada, passa a consumir sistematicamente as condições sociais, políticas e naturais das quais depende para existir. Nesse sentido, *canibalização* não é sinônimo de *mercantilização* ou de *desenraizamento*: ela procura tornar visível um mecanismo estrutural mais profundo, no qual o capital drena, exaure e instrumentaliza seus próprios apoios de sustentação, inclusive quando a *mercantilização* direta não é possível ou suficiente para descrever a relação de dependência e desgaste. A metáfora do *canibalismo* enfatiza, portanto, a unidade entre *dependência* e *desestabilização*: o sistema “se alimenta” de seus planos de fundo ao mesmo tempo que os compromete.

Como enfatiza Fraser (2024, p. 25), os aspectos mercadorizados e não mercadorizados das sociedades capitalistas não coexistem de forma contingente. Trata-se de uma relação estrutural de *dependência* perversa, na qual o sistema econômico se alimenta continuamente de seus *planos de fundo*, ao mesmo tempo que os *desestabiliza*. A metáfora do *canibalismo* torna visível essa dinâmica ao descrever o capitalismo como um sistema que “devora” famílias, comunidades, ecossistemas e capacidades estatais para inflar sua própria lógica de valorização, comportando-se como um “verdadeiro dínamo de autodesestabilização” (Fraser, 2024, p. 17). Tal processo não se limita a uma única dimensão, mas assume diferentes gêneros de canibalização – política, social, ecológica e econômica –, cada qual incorpora uma tendência específica de crise. Diferentemente das tendências de crise tradicionalmente enfatizadas pela crítica marxista *interna* ao sistema econômico, essas derivam de *contradições interdomínios*, nas quais a economia requer e simultaneamente tende a corroer suas condições de possibilidade de fundo (Fraser, 2024, p. 41-42). O resultado é uma crise generalizada da ordem social capitalista, na qual múltiplas formas de instabilidade convergem e se reforçam mutuamente (Fraser, 2024, p. 17).

É nesse quadro que as *lutas de fronteira* reaparecem como respostas sociais endêmicas e normativamente disputadas às tendências *canibalizantes* do capitalismo. Ao corroer suas próprias bases, o sistema incita conflitos que não se limitam à esfera da produção, mas se estendem às fronteiras que organizam a reprodução social, a relação com a natureza e a coordenação política. Com isso, a crise no capitalismo deixa de ser interpretável como colapso meramente de funcionamento e passa a ser percebida como uma manifestação histórica conflituosa, atravessada por disputas sobre a reorganização das *fronteiras institucionais*.

Somente após o estabelecimento desse diagnóstico Fraser reformula a tese do *duplo movimento* na forma de um *movimento triplo*. O objetivo dessa reformulação não é substituir Polanyi, mas evitar tanto o economicismo reducionista quanto a romantização da “sociedade”. Para isso, Fraser propõe incorporar um terceiro elemento histórico de luta social – a *emancipação*, que visa expor e erradicar relações de dominação enraizadas tanto na economia quanto nas formas não mercantis de organização social (Fraser, 2025, p. 274). Com essa introdução, o conflito social capitalista passa a ser concebido como uma relação tripartite entre *mercantilização*, *proteção social* e *emancipação*, entendidas como forças “conceitualmente irreduzíveis, normativamente ambivalentes e inextricavelmente emaranhadas umas às outras” (Fraser, 2025, p. 280-281).

O elemento da *emancipação* distingue-se da proteção social na medida em que não visa apenas conter os efeitos desintegradores dos mercados, mas submeter tanto as normas mercantis quanto as não mercantis ao “escrutínio crítico da justiça” (Fraser, 2025, p. 277–278), tendo como orientação central a não dominação. Por essa razão, as *lutas emancipatórias* não se alinham de modo estável a nenhum dos pólos do *duplo movimento*, podendo convergir ou divergir de ambos de forma contingente. Exemplos disso são as lutas feministas, que evidenciam como determinadas formas de proteção social podem reproduzir hierarquias de *status* e relações de dominação, exigindo mais do que a sua simples defesa ou desmantelamento: a sua transformação (Fraser, 2025, p. 279).

Para explicitar esse ponto, Fraser contrasta *emancipação* e *proteção social* nos seguintes termos:

Se a proteção se opõe à exposição, a emancipação se opõe à dominação. Enquanto a proteção visa proteger a “sociedade” dos efeitos desintegradores dos mercados não regulamentados, a emancipação visa expor as relações de dominação onde quer que estas lancem suas raízes, tanto na sociedade como na economia. Enquanto o objetivo da proteção é o de submeter as trocas mercantis a normas não econômicas, o da emancipação consiste em submeter tanto as trocas mercantis como as normas não mercantis ao escrutínio crítico. Finalmente, se os valores mais elevados da proteção são a segurança, a estabilidade e a solidariedade sociais, a prioridade da emancipação é a não dominação” (Fraser, 2025, p. 277-278).

E, de modo complementar, ela contrapõe *emancipação* e *mercantilização*:

Enquanto a mercantilização defende a suposta autonomia da economia, entendida formalmente como uma esfera demarcada de ação instrumental, a emancipação atravessa as fronteiras que demarcam as esferas, procurando erradicar de todas as “esferas” a dominação”. Enquanto o objetivo da mercantilização é o de libertar das normas morais e éticas a compra e a venda, o da emancipação é examinar todos os tipos de normas do ponto de vista da justiça. Finalmente, se a mercantilização reivindica a eficiência, a escolha individual e a liberdade negativa da não interferência

como seus valores mais elevados, a prioridade da emancipação, como disse, é a não dominação (Fraser, 2025, p. 278).

A premissa central do *movimento triplo* é, dessa forma, que a relação entre quaisquer dois polos de conflito deve ser mediada pelo terceiro. Negligenciar essa mediação implica distorcer a lógica das crises capitalistas e das dinâmicas de contestação social (Fraser, 2025, p. 281). Ao introduzir a terceira força, Fraser consegue integrar: (i) o motor marxiano da auto expansão do capital; (ii) o diagnóstico polanyiano das *contradições entre domínios*; (iii) a necessidade de tematizar ambivalências normativas que atravessam tanto a *mercantilização* quanto a *proteção social*. O resultado é uma concepção de *crise* que articula tendências estruturais e conflitos históricos sem reduzir a *crítica* a uma mera explicação de como esse sistema funciona, pois mantém em primeiro plano a dimensão prática das lutas e o problema da dominação.

Ao final, quando Fraser concebe o capitalismo como uma ordem social institucionalizada atravessada por processos de *canibalização* e por *lutas de fronteira*, ela avança para além de Polanyi, sem abandoná-lo. Sua teoria da *crise* evidencia o caráter estruturalmente expansivo e predatório do capitalismo, ao mesmo tempo em que preserva o espaço para a agência social e para disputas normativas em torno da reorganização de suas *fronteiras institucionais*. Nesse sentido, a *canibalização* cumpre um papel decisivo: ela sintetiza a unidade entre *expansão*, *dependência* e *autodesestabilização* e, por isso, reforça a necessidade de uma concepção ampliada de capitalismo capaz de integrar economia, política, reprodução social e natureza em uma análise unificada da *crise*.

2.3 SEMELHANÇAS E DISTINÇÕES DE “CANIBALIZAÇÃO” COM A “COLONIZAÇÃO HABERMASIANA”

Com base na argumentação desenvolvida, torna-se possível avançar para a análise crítica da tese habermasiana da *colonização do mundo da vida*, investigando de que modo essa distinção é retomada e deslocada no interior do diagnóstico fraseriano do capitalismo enquanto ordem social institucionalizada. Para tanto, no primeiro momento, reconstruo, de maneira sucinta e orientada aos fins específicos, os principais traços da teoria social de Jürgen Habermas, com ênfase na diferenciação entre *sistema* e *mundo da vida*, e no diagnóstico das *patologias modernas* associadas aos processos de *colonização*. Em seguida, explicito os limites desse diagnóstico para uma crítica do capitalismo, tal como identificados por Nancy Fraser,

destacando por que sua objeção não incide sobre a distinção em si, mas sobre sua ontologização e sobre os efeitos teóricos que dela decorrem. Por fim, analiso o deslocamento conceitual realizado por Fraser ao reformular a gramática da *colonização* a partir do vocabulário da crise estrutural e da noção de *canibalização*, evidenciando a mudança de nível explicativo resultante desse gesto.

2.3.1 Sistema, mundo da vida e a tese da colonização

Antes de introduzir, propriamente, os conceitos de *sistema* e *mundo da vida*, convém situar os motivos pelos quais eles se tornam decisivos para os propósitos da crítica social, tal como Nancy Fraser a retoma e tensiona. A diferenciação entre *sistema* e *mundo da vida*, bem como a tese da *colonização do mundo da vida*, encontram pressupostos em escritos anteriores de Jürgen Habermas, mas são desenvolvidas de modo sistemático em *Teoria da ação comunicativa* (1981). É nesse quadro que Habermas busca reconstruir a teoria crítica em um contexto de capitalismo tardio, procurando superar tanto o “economicismo” do marxismo tradicional quanto o diagnóstico “pessimista” atribuído à primeira geração da Escola de Frankfurt (Habermas, 2022, p. 33-38; 45-48). Para Fraser, trata-se de uma das últimas tentativas de articular, simultaneamente, um diagnóstico abrangente da modernidade capitalista e um ponto de apoio normativo para a crítica – ainda que, ao fazê-lo, a teoria habermasiana reorganize o campo da crítica de modo a produzir também limites internos, que se tornarão centrais para a sua reapropriação posterior. Nesse sentido, o presente interesse é de reconstruir, de maneira sucinta e orientada ao problema deste trabalho, os traços da teoria social habermasiana que sustentam o diagnóstico das patologias modernas como efeitos de *colonização*.

Em uma das passagens mais conhecidas de *Teoria da ação comunicativa*, Habermas explicita seu desacordo com o que caracteriza como “pessimismo” associado à tese da *racionalidade instrumental*²⁷ em Adorno e Horkheimer. Ainda que compartilhe o diagnóstico

²⁷ De acordo com a leitura habermasiana, o conceito de *racionalidade instrumental* de Adorno e Horkheimer designa uma forma historicamente dominante de racionalidade nas sociedades modernas, caracterizada pela redução da razão a um instrumento de cálculo, controle e eficiência. Nessa configuração, a razão passa a se orientar exclusivamente pela adequação entre meios e fins, sem submeter os próprios fins da ação a exame crítico, convertendo-se em um mecanismo funcional à dominação da natureza e das relações sociais. Assim, tal racionalidade acaba por expressar um desdobramento paradoxal do projeto iluminista de esclarecimento, que, ao absolutizar o domínio técnico e a objetivação do mundo, acaba por reverter em uma nova forma de mito e de regressão social, esvaziando o potencial emancipatório da razão. Cf. Adorno; Horkheimer (1985); Habermas (2022).

de uma expansão unilateral da *racionalidade instrumental* no *capitalismo tardio*,²⁸ Habermas recusa a ideia de que tal processo tenha eliminado por completo as possibilidades de emancipação (Habermas, 2022, p. 876-877).²⁹ A questão principal, para o autor, é que a modernidade não se reduz à *racionalização instrumental*; ela contém também uma forma distinta de racionalidade, ligada às práticas linguísticas orientadas ao entendimento, capaz de sustentar uma crítica imanente das patologias sociais.³⁰ É nesse registro que Habermas formula a noção de *racionalidade comunicativa*, que se realiza em interações nas quais os participantes coordenam ações pela via do entendimento mútuo e pela possibilidade de aceitar ou rejeitar razões apresentadas intersubjetivamente. Desse modo, a linguagem não opera apenas como veículo de informação, mas como *medium* de coordenação da ação, pois os falantes levantam pretensões de validade que podem ser criticadas e justificadas. Como afirma Habermas: “o entendimento funciona como mecanismo coordenador da ação somente se os participantes da interação entram em acordo sobre a validade pretendida de seus proferimentos” (Habermas, 2022, p. 148).

Essas pretensões de validade – relativas à verdade, correção normativa e veracidade subjetiva – estruturam o caráter racional da comunicação, na medida em que exigem justificações, resposta a objeções e revisão de posições. Habermas formula essa ideia de modo programático ao insistir na experiência, própria da argumentação, de fundar consensos sem coerção: “esse conceito de racionalidade comunicativa leva consigo conotações que, em última

²⁸ Habermas emprega a expressão *capitalismo tardio* para designar uma fase historicamente específica do capitalismo, consolidada sobretudo no período do pós Segunda Guerra Mundial, na qual a reprodução do sistema econômico deixa de depender exclusivamente dos mecanismos autorregulados de mercado e passa a exigir a intervenção sistemática do Estado. Essa intervenção assume a forma de políticas macroeconômicas, planejamento administrativo e provisão de bem-estar social, com o objetivo de estabilizar o crescimento econômico e conter conflitos sociais. Para Habermas, tal reconfiguração não elimina as crises estruturais do capitalismo, mas desloca seu núcleo, ou seja, crises econômicas tendem a ser transformadas em crises político-administrativas e, sobretudo, em *crises de legitimação*, uma vez que decisões tecnicamente orientadas passam a demandar justificação normativa e aceitação social. Trata-se, assim, de uma etapa “tardia”, não no sentido de declínio imediato, mas de uma forma avançada de capitalismo que revela novos limites à integração social e à legitimidade da ordem política. Cf. (Habermas, 1999).

²⁹ Acerca desse “pessimismo” apontado por Habermas em sua crítica à *racionalidade instrumental*, Bressiani explica: “Ao contrário dos autores da Dialética do Esclarecimento, [...] a presença da racionalidade técnico-instrumental na sociedade não é tomada por Habermas como algo essencialmente negativo. Se, no diagnóstico elaborado por Adorno e Horkheimer, a racionalidade instrumental possui um caráter puramente reificante e sua simples presença na sociedade indica a existência de bloqueios emancipatórios, o mesmo não acontece para Habermas” (Bressiani, 2016, p. 22-23). Maiores detalhes, cf. Bressiani (2016, pp. 13-44).

³⁰ Como bem salientado por Bressiani (2016, p. 22), a crítica da *racionalidade instrumental* de Habermas não o faz o faz rejeitar por completo tal diagnóstico. Pelo contrário, Habermas passa a compreender as ações humanas, bem como o desenvolvimento da sociedade “a partir de dois diferentes paradigmas: o de uma racionalidade instrumental e o de uma racionalidade comunicativa. Habermas se contrapõe, com isso, ao diagnóstico da absolutização da racionalidade instrumental, mas o faz sem excluir essa forma de racionalidade de sua teoria social”.

instância, remontam à experiência central da força da fala argumentativa de acordar, de fundar consensos sem coerção” (Habermas, 2022, p. 49). É precisamente esse o núcleo – a possibilidade de coordenação não coercitiva pela via de razões publicamente criticáveis – que funciona como ponto de apoio normativo para diagnosticar patologias sociais modernas, contexto no qual se insere a distinção promovida por Habermas entre *sistema* e *mundo da vida*.

Ancorada em uma teoria da racionalização da sociedade, essa diferenciação visa explicar como as sociedades modernas se transformam historicamente, ao mesmo tempo em que permite identificar tanto bloqueios quanto potencialidades emancipatórias próprias da modernidade capitalista. Nesse sentido, tal distinção é tomada por Habermas com o intuito de apresentar um traço estrutural das sociedades modernas, vinculado ao aumento de complexidade social e à necessidade de diferenciar mecanismos de coordenação da ação adequados a contextos diversos. Por isso, “a diferenciação estrutural da sociedade não possui, por si mesma, efeitos patológicos inevitáveis” (Habermas, 2022, p. 488). O problema emerge quando se instauram interferências entre essas duas formas de integração social (Bressiani, 2016, p. 27).³¹ Para tal compreensão, é preciso se ater, primeiramente, ao que constitui cada uma dessas esferas.

O *mundo da vida* (*Lebenswelt*) designa o horizonte compartilhado de pressupostos culturais, normas sociais e disposições motivacionais que tornam possível a coordenação da ação por meio do entendimento. Trata-se do pano de fundo tácito em que sujeitos socializados se movem, interpretam situações, formam identidades e levantam pretensões de validade. Habermas o descreve como um “reservatório de autoevidências” mobilizado em processos cooperativos de interpretação (Habermas, 2022, p. 227). Dessa forma, é no interior do *mundo da vida* que se realizam os processos de *reprodução simbólica* – transmissão cultural, *integração social* e formação da personalidade – e, por isso, a *ação comunicativa* aparece como o mecanismo predominante de integração nesse domínio.

³¹ Utilizando-se de vocabulário fraseriano, Bressiani explica de maneira esclarecedora: “É, de acordo com Habermas, na fronteira entre ambos que ocorrem as lutas por emancipação, sendo também o limite de cada uma dessas esferas aquilo que estaria em causa na expansão do sistema sobre o mundo da vida e, conseqüentemente, no aumento ou na diminuição da dominação. A demarcação da fronteira entre eles ocupa, portanto, uma posição de centralidade no pensamento habermasiano. O próprio desenvolvimento da sociedade depende do resultado desses conflitos, que podem levá-la tanto para um lado quanto para o outro, isto é, tanto para a expansão patológica do sistema sobre o mundo da vida, quanto para a resistência do último frente ao primeiro. O conceito dual de sociedade apresentado por Habermas é, assim, de grande importância não só para sua explicação acerca do surgimento de patologias sociais, mas também para sua compreensão dos movimentos sociais” (Bressiani, 2016, p. 27).

Em contraste, o *sistema* designa esferas que se autonomizam funcionalmente e passam a ser coordenadas por mecanismos não linguísticos, ou seja, por meios que dispensam o entendimento comunicativo caso a caso. Nessa perspectiva, *economia* e *administração estatal* configuram os principais *subsistemas* da sociedade moderna, organizados em torno dos meios do *dinheiro* e do *poder*. Tais meios permitem a coordenação eficiente da ação em condições de elevada complexidade, justamente por substituírem, em certos domínios, a coordenação via linguagem por formas deslinguisticadas de integração. Como observa Habermas, trata-se de “meios de comunicação que não necessitam mais da linguagem” (Habermas, 2022, p. 280).

A tese da *colonização do mundo da vida* emerge quando mecanismos sistêmicos (*dinheiro* e *poder*) deixam de permanecer circunscritos aos seus âmbitos próprios e passam a incidir sobre contextos cuja reprodução depende fundamentalmente da *ação comunicativa*. Habermas descreve esse processo como *colonização do mundo da vida*: “os sistemas dinheiro e poder, uma vez desacoplados do horizonte simbólico e normativo da sociedade, interligam-se entre si e invadem os âmbitos centrais da reprodução social” (Habermas, 2022, p. 483). Tal tese pretende captar distorções que não se reduzem a disfunções econômicas ou a falhas administrativas pontuais, mas atingem a infraestrutura simbólica e normativa da vida social. Quando a monetarização e a burocratização se expandem para esferas dependentes do entendimento, elas comprometem os recursos culturais, normativos e motivacionais do *mundo da vida*; por isso, Habermas caracteriza a *colonização* como uma “interferência sistêmica” que atua “como de fora, induzindo uma adaptação da linguagem natural à racionalidade instrumental” (Habermas, 2022, p. 484). Desse modo, os processos comunicativos próprios ao *mundo da vida* não são concebidos como fontes originárias de patologias; elas emergem quando pressões sistêmicas incidem sobre contextos de ação comunicativamente estruturados e distorcem processos de *reprodução simbólica* que, por si sós, não conduziriam a bloqueios da coordenação comunicativa (Bressiani, 2016, p. 25-26).

Como consequência, as crises modernas aparecem não apenas como crises de eficiência funcional dos *subsistemas*, mas como crises que afetam a própria base comunicativa da *integração social*. Nesse ponto, Habermas menciona sintomas como perda de sentido, anomia, erosão da solidariedade e dificuldades na formação da identidade individual e coletiva (Habermas, 2022, p. 662). A tese da *colonização*, portanto, desloca o foco da crítica social: em vez de ancorá-la prioritariamente na oposição entre trabalho e capital,³² Habermas a reconduz

³² “Ao desenvolver uma teoria social dualista, na qual as ações instrumentais não determinam a totalidade das ações humanas, Habermas faz com que o conceito de trabalho, ligado à razão instrumental, perca sua posição de centralidade e se torne o ponto de partida para pensar apenas uma parte do desenvolvimento da sociedade, cuja

à análise de patologias da *integração social* associadas à expansão de mecanismos sistêmicos sobre domínios dependentes do *mundo da vida*.

Além disso, é importante destacar que Habermas compreende a *colonização do mundo da vida* não como um desvio ocasional do processo de modernização, mas como uma dinâmica recorrente associada ao “paradoxo da modernidade”. Conforme enfatiza Bressiani, “a racionalização da sociedade e os processos de diferenciação funcional que caracterizam as sociedades modernas engendram uma dinâmica pela qual os subsistemas mediados por dinheiro e poder tendem a expandir-se para além dos domínios que podem ser coordenados autonomamente por esses *media*, configurando aquilo que Habermas denomina o ‘paradoxo da modernidade’” (Bressiani, 2016, p. 24-25). As patologias sociais associadas à *colonização* não correspondem, assim, a eventos esporádicos, mas expressam uma propensão estrutural à expansão de formas sistêmicas de integração – seja pela monetarização, seja pela burocratização – para esferas dependentes da *reprodução simbólica* (Bressiani, 2016, p. 25).

Para os fins deste trabalho – especialmente na leitura de Fraser –, o mais relevante não repousa apenas na distinção analítica entre dois níveis de integração, mas no modo como ela pode estabilizar uma separação relativamente “rígida” entre domínios concebidos como normativamente estruturados e domínios concebidos como coordenados predominantemente por meios sistêmicos. Ao reconstruir a estrutura institucional moderna a partir dessas distinções, Habermas sustenta que as sociedades modernas “desacoplam” *sistema* e *mundo da vida* e que, desse modo, sua estrutura institucional é dualista: de um lado, instituições especializadas na *reprodução simbólica*; de outro, instituições especializadas na *reprodução material*. Nesse registro, Fraser chama atenção para o fato de que Habermas combina a distinção entre contextos de ação com a distinção entre funções de reprodução para delinear “a estrutura institucional das sociedades modernas”, na qual *economia* (oficial) e *Estado administrativo* aparecem como *subsistemas* integrados ao *sistema*, enquanto *família* e *esfera pública* compõem “as duas ‘ordens institucionais do mundo da vida moderno’” (Fraser, 2019, p. 42).³³

É justamente a partir disso que se delineiam, ao mesmo tempo, o potencial e o limite do diagnóstico habermasiano para Nancy Fraser. Por um lado, ao tematizar a *colonização*, Habermas amplia o horizonte da teoria crítica e oferece instrumentos para compreender o capitalismo, além de economia, como uma ordem social atravessada por distorções da

reprodução simbólica passa a ser concebida por meio de ações comunicativas orientadas ao entendimento” (Bressiani, 2016, p. 22)”. Sobre isso, também cf. Melo (2009, pp. 09-24; 89-147).

³³ Cf. Fraser (2024, pp. 33-70); (2022; pp. 93-124).

integração social. Por outro lado, o modo como a dualidade *sistema/mundo da vida* é organizada tende a concentrar a crítica decisiva nos processos de transbordamento sistêmico sobre o *mundo da vida*, em vez de tematizar de maneira mais direta como *economia* e *administração estatal* podem operar, internamente, como arenas de dominação e de contradições estruturais de reprodução. Em termos fraserianos, o problema não é a distinção em si, mas o risco de que sua rigidificação produza um efeito teórico: a economia passa a figurar como um *subsistema* cuja inteligibilidade crítica aparece, sobretudo, quando seus mecanismos incidem “para fora” de seus limites. É a partir dessa tensão interna – o potencial crítico do diagnóstico da *colonização* combinado ao efeito de rigidez analítica da separação – que se torna inteligível a reapropriação crítica proposta por Fraser no item seguinte.

2.3.2 Os limites da “colonização” para uma crítica do capitalismo

Como visto no item anterior, a tese da *colonização do mundo da vida* ocupa um lugar central na teoria social de Jürgen Habermas, na medida em que permite formular a crítica às patologias modernas associadas à expansão dos mecanismos sistêmicos do *dinheiro* e do *poder* sobre contextos de ação comunicativamente estruturados. Nancy Fraser reconhece a relevância desse diagnóstico e não propõe simplesmente abandoná-lo. Ao contrário, seu ponto de partida consiste em levar a sério os ganhos críticos da diferenciação entre *sistema* e *mundo da vida*, entendendo-a como um instrumento fecundo para a análise dos processos de racionalização e de desintegração social nas sociedades capitalistas contemporâneas. Ainda assim, é precisamente quando essa diferenciação é mobilizada para a crítica do capitalismo enquanto ordem social institucionalizada que seus limites se tornam mais visíveis.

Para explicitar esses limites sem reduzir a tese habermasiana a um espantalho, convém antecipar uma distinção que orienta a própria estratégia de Fraser. Sua crítica não recai sobre a ideia de que é possível mobilizar uma perspectiva “sistêmica” para compreender tendências de crise, tampouco sobre a relevância da dimensão comunicativa para a *integração social*. O alvo é a tendência a tratar *sistema* e *mundo da vida* como esferas dotadas de naturezas sociais próprias, ou seja, como domínios ontologicamente delimitados, em vez de compreendê-los como perspectivas analíticas que podem ser mobilizadas, inclusive de forma cruzada, na análise de diferentes domínios da vida social. É nesse sentido que a estratégia fraseriana consiste em “desontologizar” a distinção, preservando-a sob uma perspectiva historicamente (des)construída (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 197).

Essa chave se torna mais clara quando Fraser explicita que sua abordagem “incorpora, sim, uma teoria da sociedade em dois níveis”, na qual “uma perspectiva estrutural [...] enfatiza a dependência do primeiro plano da economia frente ao plano de fundo ‘não econômico’” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 73). O ponto decisivo, porém, é que essa diferenciação não se baseia na ideia de que haveria duas lógicas de ação *rigidamente* vinculadas a dois tipos fixos de instituições. Em vez disso, trata-se de distinguir entre uma perspectiva sistêmico-estrutural – voltada à análise das formas institucionais e contradições recorrentes que organizam o capitalismo como um todo – e uma perspectiva da ação social – voltada ao modo como essas contradições são vividas, interpretadas e contestadas pelos próprios atores sociais. Essa segunda dimensão é decisiva para evitar que a crítica se reduza a uma descrição “objetiva” do funcionamento do sistema: na leitura fraseriana, a dimensão comunicativa não desaparece, mas é reinscrita no nível da experiência social de crise, no qual as expectativas normativas, as interpretações e os conflitos se tornam historicamente eficazes.

Tendo isso em vista, pode-se compreender o primeiro problema identificado por Fraser: o caráter excessivamente “rígido” e dicotômico com que Habermas constrói a diferenciação entre *sistema* e *mundo da vida*. O referido ponto decisivo não é a diferenciação enquanto tal, mas a maneira como ela é concebida, como se delimitasse dois domínios sociais substantivamente distintos, dotados de lógicas próprias e relativamente impermeáveis entre si. De acordo com Fraser, esse “dualismo rígido” ficaria explícito quando Habermas postula “uma fronteira normativa predeterminada e *a priori*, que não pode ser violada em nenhuma das direções” sob pena de se infringir um imperativo ancorado “na própria natureza das coisas” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 197).

Para maior elucidação, em Habermas, a *colonização do mundo da vida* aparece como um processo patológico quando mecanismos sistêmicos extrapolam os limites funcionais de sua esfera e incidem sobre contextos comunicativos. Contudo, ao mesmo tempo, projetos políticos que buscam reconfigurar ou “desdiferenciar” institucionalmente essas esferas tendem a ser rejeitados pelo autor como regressivos. Para Fraser, isso significa que a fronteira entre *sistema* e *mundo da vida* não poderia ser “violada” em nenhuma direção, uma vez que Habermas a trata como predeterminada. O efeito disso é a naturalização de distinções que são, em sua perspectiva, historicamente produzidas, deslocando a crítica das estruturas sociais para uma avaliação normativa de seus efeitos (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 197). Essa divergência é explicitada por Fraser nos seguintes termos:

O que estou dizendo [...] [é] mais próximo de Weber e Habermas, que afirmam que a sociedade capitalista abarca uma pluralidade de “esferas de valor”, cada qual com a própria “lógica interna” de desenvolvimento. Minha visão se assemelha a essa ideia, porém se diferencia num ponto crucial: para mim, as “esferas” em questão não são naturais, e sim artefatos do capitalismo. Cada uma delas recebe uma qualidade específica (sua normatividade, sua ontologia social) da posição que ocupa na estrutura institucional mais ampla - da forma que é separada dos, e entra em contraposição com os outros elementos constitutivos dessa estrutura, incluindo a economia capitalista. Portanto, minha visão é muito mais historicista e antiessencialista do que a de Habermas (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 86).

O ponto extraído dessa passagem é cristalino: a crítica fraseriana não visa negar que haja diferenciações modernas, mas recusar tratá-las como “naturais”. Ela as reinscreve na estrutura institucional do capitalismo e, assim, desloca o problema de “violação de uma natureza social” para a análise de como tais esferas são produzidas e estabilizadas historicamente.

Essa orientação reaparece quando Fraser delimita, de forma mais direta, por que sua concepção não coincide com a tese da *colonização*. Ao contrário de assumir que o “sistema” econômico seria uma zona desprovida de comunicação, cooperação e luta – ou que o domicílio seria uma zona livre de poder e dinheiro –, a autora enfatiza que sociedades capitalistas institucionalizam múltiplas orientações normativas e ontológicas, nenhuma das quais se encontra estritamente vinculada a uma esfera única e nitidamente definida. Nas palavras de Fraser:

[...] a visão que delinee aqui é bastante diferente, pois não está baseada na ideia de que há duas “lógicas de ação” distintas, pertencentes a dois diferentes tipos de instituições. 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. [...] A alternativa que estou delineando aqui supõe que sociedades capitalistas institucionalizam múltiplas (mais do que duas!) orientações normativas e ontológicas. Embora cada uma delas seja muitas vezes associada a determinada esfera institucional, nenhuma está estritamente vinculada a uma esfera específica. Pelo contrário, em várias ocasiões as normas em questão são utilizadas “incorretamente” – o que significa dizer na “esfera errada” – e podem ser mobilizadas num sentido incomum. Assim, não há “lógicas de ação” relativas a esferas específicas nitidamente definidas. “Longe disso, há padrões sedimentados de ação e interpretação, eles mesmos sujeitos à contestação, à perturbação e à transformação (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 69-70).

Tal ponto a ser sublinhado é o efeito teórico do dualismo rígido: quando *sistema* e *mundo da vida* são tratados como esferas ontologicamente distintas, tende-se a localizar a crítica principal nas patologias geradas pelo transbordamento sistêmico sobre o *mundo da vida*.

Fraser não nega que essa dimensão seja relevante – e, nesse sentido, reconhece os ganhos na tese da *colonização* como diagnóstico de patologias da *integração social* sob pressão sistêmica. Sua objeção é que, sob essa moldura, a economia pode figurar como um *subsistema* cuja racionalidade crítica aparece sobretudo “do lado de fora”, quando invade contextos comunicativos, em vez de ser tematizada como arena interna de relações de dominação e de contradições estruturais de reprodução.

Ao deslocar a distinção para o plano metodológico, Fraser preserva, de um lado, o nível sistêmico-estrutural, no qual se tornam visíveis dependências e contradições recorrentes entre economia e condições de fundo “não econômicas”, e, de outro, o nível da ação social, no qual tais tensões são vividas e disputadas. No último citado, crises não são concebidas apenas como disfunções objetivas do sistema, mas como processos que se tornam historicamente eficazes quando são experimentados e reconhecidos como tais. Como afirma Fraser, “nada conta inteiramente como uma crise [...] até que seja experienciado como tal”, de modo que apenas quando uma “massa crítica de pessoas conclui que não pode continuar no mesmo caminho” é que se abre a possibilidade de uma ação social capaz de transgredir os limites da ordem instituída e produzir transformações institucionais significativas (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 86-87).

É justamente a articulação entre esses dois níveis – o *sistêmico*, que permite identificar tendências estruturais à crise, e o *social*, que esclarece como tais tendências se traduzem em conflitos, lutas e projetos de mudança – que confere à teoria crítica de Fraser sua capacidade de explicar as crises capitalistas sem reduzi-las a um *determinismo estrutural* ou a uma *teoria voluntarista da ação*. Ao distinguir entre uma explicação no nível do “sistema” e outra no nível do “social”, torna-se possível compreender como diferentes contradições podem convergir em crises sistêmicas que, ao atingirem um ponto de gravidade, desencadeiam reações sociais e abrem espaço para processos de transformação histórica (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 83-84). Assim, as perspectivas *sistêmico-estrutural* e da *ação social* deixam de corresponder a esferas separadas da própria realidade e passam a funcionar como dois ângulos analíticos complementares mobilizáveis na análise de diversos domínios sociais (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 74).

Além disso, é possível compreender como a crítica de Fraser se dirige, além de à dicotomia habermasiana entre *sistema* e *mundo da vida*, à oposição polanyiana entre *economia* e *sociedade*. Embora formuladas em registros distintos, ambas as dicotomias tendem, segundo Fraser, a reproduzir o mesmo risco: o de projetar um polo concebido como normativamente superior e relativamente imune às dinâmicas estruturais do capitalismo. No caso de Habermas,

essa atribuição recairia sobre o *mundo da vida*; no caso de Polanyi, sobre a *sociedade*. Para Fraser, contudo, esse enquadramento incorre em romantização indevida de domínios não econômicos, obscurecendo o fato de que eles são partes constitutivas da própria ordem capitalista. É por isso que a autora insiste em “resistir à imagem dentro/fora da sociedade capitalista” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 75), rejeitando a ideia de que a política, a reprodução social e a natureza possam ser pensadas como esferas “fora” do capitalismo e inerentemente opostas a ele.

No entanto, essa recusa da exterioridade não implica reduzir esses domínios à economia nem negar seu peso normativo próprio. Pelo contrário, Fraser sustenta que uma concepção adequada do capitalismo enquanto ordem social institucionalizada deve manter simultaneamente três ideias. Em primeiro lugar, os domínios não econômicos funcionam como “condições de fundo” indispensáveis à economia capitalista. Em segundo lugar, eles possuem dinâmicas e normatividades próprias, que podem fornecer recursos para lutas sociais e disputas políticas. E por fim, esses domínios são historicamente constituídos como parte integrante da sociedade capitalista, marcados por relações estruturais de dependência e simbiose com a economia. Como sintetiza a autora, essas três dimensões precisam ser pensadas “em conjunto, numa visão ‘alargada’ do capitalismo como ordem social institucionalizada” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 76).

Exposta tal ideia, se esclarece que o contraste entre *patologia* (Habermas) e *crise* (Fraser), não é apenas terminológico, mas envolve uma mudança de nível explicativo. Em Habermas, o diagnóstico das *patologias sociais* opera a partir da ideia de que certos contextos de ação dependem de formas específicas de integração comunicativa e sofrem distorções quando são submetidos a mecanismos sistêmicos inadequados. Já na leitura de Fraser, esse vocabulário tende a pressupor, ainda que implicitamente, uma concepção substantiva das esferas sociais, que possuiriam uma “natureza própria”, cuja violação explicaria processos de desintegração. É precisamente esse pressuposto que a autora busca problematizar ao afirmar que “falar de patologia implica uma visão substantiva-essencialista”, ao passo que “falar de crise, ao contrário, é estrutural” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 175). Ao falar em *crise*, Fraser desloca o foco para contradições inscritas na forma institucional do capitalismo, isto é, para tendências recorrentes de autodesestabilização decorrentes do fato de que a economia capitalista *depende* de condições de fundo e, ao mesmo tempo, tende a corroê-las.

Nessa perspectiva, uma formação social é considerada propensa à *crise*, não por determinados domínios serem ocasionalmente tratados de modo inadequado, mas por suas próprias dinâmicas estruturais tenderem a comprometer, de maneira recorrente, as condições

sociais, políticas e naturais de sua reprodução. Isso implica compreender o capitalismo não apenas como um sistema que pressiona ou invade contextos comunicativos, mas como uma ordem social que depende constitutivamente dessas dimensões e, ao mesmo tempo, as submete a pressões *autodesestabilizantes*. Por isso, produção econômica, reprodução social, organização política e metabolismo sociedade-natureza não aparecem como esferas “externas”, mas como elementos internos de uma totalidade institucional contraditória, cujas tensões se manifestam nas fronteiras que as separam.

Esse deslocamento, ademais, permite evitar diagnósticos excessivamente totalizantes que sugerem uma *colonização* quase completa da subjetividade pelas lógicas do capital. Para Fraser, mesmo sob condições de intensificação das pressões sistêmicas, persistem práticas sociais, expectativas normativas e formas de resistência que não podem ser integralmente reduzidas à racionalidade capitalista. Tal persistência não decorre da existência de um “fora” do capitalismo, mas do fato de que a própria ordem capitalista produz e bloqueia, simultaneamente, determinados ideais normativos. Como observa Fraser, normas associadas ao chamado “primeiro plano” da sociedade capitalista – como a liberdade formal, a igualdade jurídica ou a troca entre equivalentes – carregam excedentes normativos cuja realização permanece estruturalmente impedida, mas que ainda assim podem alimentar aspirações críticas e projetos emancipatórios (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 172).

Considerando tudo isso, torna-se possível delimitar, com maior precisão, o alcance e, sobretudo, os limites da tese da *colonização do mundo da vida* para uma crítica do capitalismo. Se o diagnóstico habermasiano oferece instrumentos relevantes para compreender processos de racionalização e formas específicas de *desintegração social*, ele permanece insuficiente para compreender o capitalismo como uma ordem social institucionalizada estruturalmente atravessada por dinâmicas que incidem sobre suas próprias condições de possibilidade. A crítica de Nancy Fraser, nesse ponto, deixa de assumir apenas caráter negativo e passa a exigir uma reconfiguração do registro em que a crítica é formulada.

Essa reconfiguração se expressa na introdução da noção de *canibalização*, que não deve ser compreendida como mera intensificação metafórica da tese da *colonização*, mas como deslocamento do nível de explicação. Se a *colonização* nomeia patologias da integração social sob pressão sistêmica, a *canibalização* busca tornar inteligível a lógica estrutural que produz, de maneira recorrente, tais efeitos. A crítica deixa, assim, de se concentrar prioritariamente em violações normativas e passa a incidir sobre a dinâmica pela qual o capitalismo se reproduz destruindo, de forma recorrente, as condições sociais, políticas e naturais de que depende.

Como esclarece Fraser, o verbo “canibalizar” designa “privar um estabelecimento ou empreendimento de um elemento essencial para seu funcionamento a fim de criar ou sustentar outro”, caracterizando de modo preciso “a relação entre a economia capitalista e os territórios não econômicos do sistema: famílias e comunidades, habitats e ecossistemas, capacidades estatais e poderes públicos que têm sua substância consumida pela economia para inflar o próprio sistema” (Fraser, 2024, p. 15-16). O que está em jogo, portanto, não é a ideia de uma “invasão ocasional” entre esferas previamente delimitadas, mas uma lógica de dependência destrutiva inscrita no funcionamento do capitalismo.

Além disso, essa reconfiguração torna-se ainda mais clara quando Fraser propõe uma concepção ampliada de capitalismo, que deve ser compreendido como “um tipo de sociedade: uma sociedade que autoriza uma economia oficialmente designada a acumular valor monetarizado para investidores e proprietários ao mesmo tempo em que devora a riqueza não economicizada de todos os demais” (Fraser, 2024, p. 16). De acordo com essa perspectiva, as condições “não econômicas” da acumulação não constituem um exterior normativo ao capitalismo, mas componentes constitutivos de sua própria ordem social, ainda que sistematicamente subordinados e consumidos por sua dinâmica expansiva.

Com isso, a crítica do capitalismo deixa de se orientar pela imagem de “fronteiras ontologicamente” rígidas e passa a focalizar tendências *autodesestabilizantes* inscritas nas relações *entre* a economia capitalista e suas condições de fundo. Dessa forma, as *crises* não aparecem como efeitos contingentes de *colonização* mal regulada, mas como expressões recorrentes de uma ordem social que “não consegue repor ou reparar seus terrenos ocultos” e que, por isso, “canibaliza suas próprias condições de possibilidade” (Fraser, 2024, p. 41). Essa reconfiguração conceitual crítica permite compreender a instabilidade do capitalismo como um traço estrutural de sua forma de organização social e prepara o terreno para a análise subsequente das contradições e conflitos que ela engendra.

3 AS CRISES CAPITALISTAS ANCORADAS NA CONTRADIÇÃO

No capítulo anterior, o foco recaiu sobre a definição do capitalismo como ordem social institucionalizada – bem como sobre os limites de abordagens que tendem a interpretar seus impasses como patologias normativas ou disfunções parciais de processos de racionalização. O presente capítulo, por sua vez, tem por objetivo aprofundar a crítica do capitalismo a partir da noção de *contradição estrutural*. Trata-se de avançar na teoria crítica do capitalismo de Nancy Fraser, que concede centralidade às *crises* dessa ordem social e as compreende como fenômenos que não se deixam capturar pela economia tomada isoladamente.

Este capítulo reconstrói a maneira pela qual Fraser, ao deslocar o olhar da economia considerada em si mesma para as condições sociais, políticas e naturais que a sustentam, reformula a *contradição* como elemento decisivo para compreender as crises capitalistas. A *crise*, nesse quadro, não é um acidente externo ou uma falha contingente de funcionamento, mas a forma historicamente efetiva pela qual tendências de *autodesestabilização* – inscritas na própria arquitetura institucional do capitalismo – tornam-se manifesta(s), vivida(s) e disputada(s).

Para desenvolver tal tese, organizo o capítulo em dois momentos. Primeiro, explico a gramática conceitual que permite a Fraser ligar *contradição* e *crise* a partir da delimitação dos níveis de *contradição* que a autora distingue, bem como a diferença entre *tendências de crise* e *crises plenamente desenvolvidas*. Em seguida, detalho como essas *contradições interdomínio* se especificam nas *fronteiras institucionais constitutivas do capitalismo* – produção/reprodução, economia/política e sociedade humana/natureza não humana –, evidenciando como o esquema de *divisão, dependência, denegação e desestabilização* opera em cada uma delas e por que, nesse processo, a *crise* assume modalidades distintas, porém interligadas.

3.1 CONTRADIÇÃO E CRISE EM NANCY FRASER: A GRAMÁTICA CONCEITUAL DAS AUTODESESTABILIZAÇÕES CAPITALISTAS

Procuo aqui explicitar a gramática conceitual que permite a Fraser relacionar *contradição* e *crise* no interior de uma teoria crítica do capitalismo. Para isso, divido a exposição em dois passos: (i) o sentido fraseriano de *contradição*; e (ii) o de *crise*. Trata-se, portanto, de estabelecer um vocabulário conceitual preliminar, mostrando como ambos se articulam: a *crise* se ancora na *contradição*, e a *contradição*, por sua vez, designa processos de

autodesestabilização inscritos na própria forma institucional do capitalismo (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 164-165).

Para Fraser, falar em *contradição* não é apenas retomar uma linguagem tradicional da crítica ao capitalismo. Antes de tudo, é especificar *como* e *onde* a ordem capitalista tende a produzir *desestabilizações* que corroem suas próprias condições de possibilidade, ou seja, de existência e manutenção. Por isso, a autora distingue os tipos de *contradição*, evitando que o termo funcione como rótulo genérico para qualquer disfunção social. Nesse quadro, ela preserva a ideia marxiana de contradições *intradomínio* no “nível sistêmico”, isto é, internas ao subsistema econômico – como no caso paradigmático da *queda tendencial da taxa de lucro* – entendidas como instabilidades “de máquina”, produzidas pelo funcionamento normal do sistema (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 160-161). Essa preservação não é contingente, pois impede que a ampliação do conceito de capitalismo para além da economia resulte em uma “des-economização” do problema. Fraser não substitui Marx; pelo contrário, ela reorganiza o quadro social de modo a integrar a crítica da economia política como ponto de partida, não como ponto de chegada (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 164-165).

No entanto, a autora sustenta que a inteligibilidade das crises capitalistas exige considerar também contradições *interdomínio*, ou seja, tensões que emergem nas relações *entre* a economia e as condições que ela requer e, reiteradamente, compromete, e não “dentro” da economia. É nesse sentido que Fraser afirma que o capitalismo “engloba contradições igualmente importantes entre seus vários ‘domínios’” e que seu projeto é “integrar todas essas ‘contradições’ [...] numa única teoria crítica do capitalismo, visto como ordem social institucionalizada” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 164-165). Aqui, torna-se decisivo o modelo de *plano principal/plano de fundo*, pois ele permite mostrar que a economia capitalista não é autossustentável: ela depende de esferas instituídas como “não econômicas” e, contudo, as pressiona e as “suga” por meio da dinâmica da acumulação (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 164-165).

Além dessas duas distinções estruturais, Fraser acrescenta a categoria das contradições *históricas*, que emergem quando expectativas normativas sedimentadas em um período entram em choque com pressões e realidades do presente. Sob certas condições, esses conflitos podem escalar e tornar-se contradições *políticas*, no sentido de se expressarem como disputa “aberta” pela direção da ordem social (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 160-161). O ponto relevante, nesse caso, não é apenas a frustração subjetiva, mas também a possibilidade de que tal frustração ganhe densidade histórica e se torne politicamente explosiva, sobretudo quando o regime vigente passa a ser percebido como incapaz de cumprir promessas que ele próprio ajudou a instituir.

É justamente a partir desse ponto que a relação entre *estrutura* e *experiência* torna-se decisiva para o estatuto crítico da teoria de Fraser. Uma leitura estritamente “sistêmica” poderia soar descritiva demais, como se estivéssemos apenas diante de uma imagem de instabilidade sem critério avaliativo. Contra essa leitura, Fraser defende que é preciso considerar como as instabilidades são vividas e como o capitalismo produz uma pluralidade de gramáticas normativas associadas às suas diferentes arenas institucionais (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 165-166). Em períodos de relativa “normalidade”, essas normatividades podem coexistir por meio de uma espécie de segregação normativa; quando, porém, *tendências de crise* irrompem, a experiência social pode assumir a forma de conflito normativo (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 168). Tal conflito, convém sublinhar, não é externo ao capitalismo, como se os agentes sociais trouxessem ideais “de fora”: “a normatividade do capitalismo é múltipla e não singular” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 168), e os ideais circulam dentro do próprio arranjo institucional.

Em mesmo registro, Fraser formula a noção de *contradição normativa*, que surge quando ideais associados a uma esfera específica são mobilizados de maneira inadequada na “esfera errada”, fazendo colidir pretensões normativas que o próprio capitalismo distribui e estabiliza por meio de suas divisões institucionais (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 165-166). Com isso, a *contradição* deixa de aparecer apenas como tendência funcional e passa a ser também um choque entre gramáticas normativas em disputa – ao mesmo tempo sistêmico e vivido, estrutural e prático. Essa chave explicativa, por sua vez, ajuda a compreender por que conflitos não são meras reações contingentes: frequentemente, eles se tornam arenas em que se disputa quais ideais normativos são apropriados a uma situação (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 165-166).

Somente após esse percurso, torna-se necessário explicitar em que sentido a *contradição*, em Fraser, opera como um conceito “antiessencialista” de *autodesestabilização*, e não como uma teoria crítica fundada na ideia de “patologias” entendidas como violações de uma natureza social ou normativa previamente definida. O deslocamento em jogo aqui é metodológico:³⁴ ao invés de partir de um critério substantivo de normalidade ou de um *telos* a ser restaurado, a crítica fraseriana reconstrói a *crise* a partir das próprias relações institucionais historicamente constituídas que organizam o capitalismo como ordem social. A *contradição*, nesse sentido, não designa um desvio em relação a um estado “saudável” da sociedade, mas uma dinâmica pela qual a ordem capitalista corrói, por meio de seu funcionamento *regular*, as condições sociais, políticas e naturais de que *depende* para se reproduzir.

³⁴ Cf. item 2.3.2, “Os limites da ‘colonização’ para uma crítica do capitalismo”.

É precisamente para formalizar esse deslocamento que Fraser introduz a explicação dos “três Ds”: *divisão*, *dependência* e *denegação*. A *contradição* não se ancora, assim, em essências substantivas das esferas não econômicas, mas nas relações historicamente instituídas *entre* essas esferas e a economia capitalista (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 172-175). Em outros termos: o capitalismo separa, institucionalmente, sua economia de suas condições de fundo (*divisão*); simultaneamente, torna a economia estruturalmente dependente dessas condições (*dependência*); e, por fim, “suga” valor delas na mesma medida em que nega seu valor (*denegação*), tratando-as como amplamente disponíveis e dispensadas de reposição (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 172-175). Com efeito, essa relação dos “três Ds” – que pode ser percebida como um processo – resulta na *desestabilização* das fronteiras instituídas, isto é, da ordem social como um todo.

A partir desse ponto, a *contradição* passa a ser compreendida como uma propensão estrutural à *autodesestabilização* inscrita no próprio modo de funcionamento da ordem social capitalista. Tal propensão não se manifesta necessariamente de forma imediata ou explosiva: ela pode permanecer *latente* por longos períodos, acumulando tensões de maneira difusa, até alcançar um limiar no qual passa a pressionar rupturas e reconfigurações institucionais. O que é decisivo, contudo, é que essa *latência* não é meramente temporal, mas socialmente produzida. Por essa razão, o papel da *denegação* torna-se central para a inteligibilidade da crise.

A *denegação* não designa apenas um momento adicional do processo, mas opera como o mecanismo por meio do qual a *dependência* estrutural do capitalismo em relação às suas condições de fundo seja sistematicamente “ocultada” e “naturalizada”. Ao tratar reprodução social, natureza e política como recursos amplamente disponíveis, infinitos ou autoevidentes, a ordem capitalista institui um modo regular de “fazer de conta”, que neutraliza a percepção de seus próprios limites. Nesse sentido, a reprodução do capitalismo é simultaneamente material e ideológica: além de uma falha de coordenação funcional, trata-se de uma forma socialmente estabilizada de *negar* a finitude, o custo e a vulnerabilidade das condições que sustentam a acumulação (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 172-175; 176).

Tal dinâmica, por sua vez, ajuda a explicar por que *processos de aprendizagem* institucionais podem ser bloqueados mesmo quando contradições se tornam empiricamente visíveis (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 179). Ainda que soluções sejam tecnicamente concebíveis ou politicamente formuladas, a persistência de quadros interpretativos que normalizam a extração, a externalização de custos e a privatização de responsabilidades, pode impedir que tais soluções sejam reconhecidas como necessárias ou viáveis.

A partir desse ponto, Fraser passa a tratar como incontornável uma questão central do debate contemporâneo: a relação entre as dimensões *objetiva* e *subjética* da crise. Em continuidade com o que foi estabelecido acima, é preciso olhar, de um lado, para contradições *reais* ou *tendências sistêmicas de crise* e, de outro, para as formas de conflito e luta que se desenvolvem em resposta a elas (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 24-25). O ponto decisivo é que não se pode pressupor sincronização automática entre essas dimensões, ou seja, uma crise *estrutural* pode estar evidente e, ainda assim, não produzir imediatamente conflitos correspondentes capazes de expressá-la de modo emancipatório. Nesse ponto, o vocabulário de “objetivo” e “subjético” não funciona, em Fraser, como oposição entre um “mundo real” e uma “mera percepção”; ele serve para distinguir, de um lado, a existência de tendências efetivas de *autodesestabilização* inscritas na arquitetura institucional do capitalismo e, de outro, os modos históricos pelos quais tais tendências são experienciadas, nomeadas, interpretadas e convertidas – ou não – em conflito social e disputa política.

Tal como compreendo essa distinção, considero que ela autoriza uma formulação adicional, não explicitamente desenvolvida por Fraser, mas teoricamente implicada em seu argumento: a de que o próprio capitalismo tende a “naturalizar” suas crises. Entretanto, não significa que as contradições *estruturais* deixam de operar, mas que elas passam a ser vivenciadas sob formas interpretativas que as despolitizam, individualizam ou ressignificam como fatalidades necessárias. Essa *naturalização* incide diretamente sobre a experiência subjetiva dos agentes sociais, moldando o modo como eles percebem, suportam e explicam as contradições que constituem a ordem social capitalista.

Embora Fraser não elabore uma teoria sistemática da subjetividade para além da análise das lutas sociais organizadas, ela oferece indicações relevantes sobre esse processo ao discutir a contradição *política* no *capitalismo financeirizado*.³⁵ Nesse contexto, a autora apresenta um exemplo particularmente elucidativo para compreender como a *tendência da crise* pode ser sustentada por um “senso comum hegemônico”³⁶ que bloqueia sua inteligibilidade crítica e esvazia a plausibilidade da ação coletiva transformadora:

³⁵ Uma excelente explicação mais condensada sobre a contradição política no capitalismo financeirizado é desenvolvida por Fraser no artigo *Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado* (2018, pp. 153-188).

³⁶ Cabe esclarecer que uma análise mais detida da apropriação crítica que Nancy Fraser faz do conceito de *hegemonia*, originalmente formulado por Antonio Gramsci, será desenvolvida oportunamente no subcapítulo dedicado à contradição *política*. Nesse momento, será possível examinar com maior precisão como essa noção opera, em Fraser, para articular a dimensão institucional das crises capitalistas às mediações simbólicas e normativas que moldam sua inteligibilidade social e suas possibilidades de contestação.

Hoje, porém, [...] o senso comum prevalente predispõe seus sujeitos à quiescência, mesmo quando a contradição política do capitalismo assume uma expressão aguda e aberta. Nesse contexto, o ‘realismo’ milita não só contra os esforços para obrigar os poderes estabelecidos à prestação de contas, mas também e especialmente contra os esforços para interpretar os ‘malogros’ de tais poderes como expressão das contradições políticas sistêmicas do capitalismo financeirizado, contradições que podem e devem ser resolvidas pela transformação social. Em vez disso, parece bem mais sensato que as dinâmicas de crise que o indivíduo experiencia como fatalidades que não podem ser mudadas sejam interpretadas como dores crescentes que devem ser suportadas na rota para um futuro melhor, ou como pequenos solavancos na estrada para a emancipação através da capitalização empreendedora de si mesmo. Assim, faz-se com que a ação coletiva destinada a reestruturar o atual regime pareça sem sentido (Fraser, 2018, p. 182).

A meu ver, tal diagnóstico permite compreender que a dimensão *subjetiva* da *crise* não se reduz ao sofrimento difuso ou à frustração individual, mas envolve um trabalho ativo de produção de sentido que estabiliza hegemonicamente a ordem existente. A *crise* é vivida, nesse sentido, como destino inevitável, adaptação racional ou oportunidade de autoaperfeiçoamento competitivo, e não como expressão historicamente determinada de contradições *estruturais* passíveis de contestação coletiva. Aqui, a referência de Fraser a Wolfgang Streeck é importante para a leitura proposta. Ao mencionar experiências cotidianas de estar “por conta própria”, de ter de “produzir, pelos próprios esforços, formas de integração social outrora garantidas institucionalmente” (Fraser, 2018, p. 182), bem como o “orgulho” de suportar individualmente esse fardo, Fraser indica como tais disposições subjetivas podem ser refinadas em discurso público e adquirir consistência ideológica. Sua afinidade com a valorização neoliberal do sujeito empreendedor, hiperindividualizado e despolitizado, sugere, assim, que a *tendência da crise* não é apenas um efeito estrutural, mas também um resultado de mediações hegemônicas que tornam socialmente aceitáveis – e até desejáveis – as adaptações individuais a contradições sistêmicas não resolvidas.

Formulado nesses termos, o problema teórico não é apenas sobre como uma dificuldade estrutural se converte em ação social, mas como ela se torna uma experiência negativa compartilhável e politicamente inteligível – em outras palavras, como o plano de uma disfunção estrutural passa para o de um conflito que disputa interpretações, responsabilidades e alternativas. Daí a cautela fraseriana: não há correspondência necessária entre uma tendência “real” de crise e sua expressão “adequada” no plano das lutas; os conflitos podem emergir de modo deslocado, ser capturados por interpretações regressivas, ou sequer emergir como conflito, permanecendo como sofrimento privatizado e administrável (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 24-25).

É em tal terreno que Fraser aproxima sua compreensão da transformação social de uma noção hegeliana, ao afirmar que novas possibilidades históricas se originam quando arranjos sociais existentes se deparam objetivamente com dificuldades e são subjetivamente experienciados como problemáticos (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 89). Nesses casos, mudanças institucionais não aparecem como voluntarismo, mas como tentativa prática de lidar com problemas que o regime vigente gerou e não consegue resolver. Por isso, a autora diz que essa dinâmica “se assemelha [...] com a ideia hegeliana da determinação negativa”, com a ressalva de que há pluralidade de caminhos possíveis e um conjunto limitado de alternativas historicamente inteligíveis (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 89).

Com tal gramática da *contradição* em mãos, pode-se explicitar o conceito de *crise*. Ainda que Fraser seja enfática ao dizer que “a crise está ancorada na contradição” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 164-165), a referida ancoragem não autoriza o colapso dos termos. A *contradição* instala possibilidades estruturais de *crise*; a *crise*, por sua vez, depende de como essas possibilidades se acumulam, se combinam e passam a ser interpretadas e disputadas socialmente. Por isso, Fraser retoma uma distinção que atribui como crucial à tradição marxiana: *tendências de crise* nem sempre se manifestam em crises agudas *reais* (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 172-175). Essa cautela evita dois erros: diagnosticar *crise* sempre que há oscilação ordinária do capitalismo; ou *negar* crise enquanto o sistema ainda consegue funcionar *como antes*. Para a autora, o relevante é que o capitalismo pode resolver suas crises, ao menos temporariamente, reinventando-se, e é justamente essa plasticidade – e não a ausência de *crise* – que desafia a teoria crítica (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 182-183).

Além disso, bem como a gramática das *contradições*, as *crises* também são plurais. Cada separação institucional constitutiva carrega um potencial específico de *crise*, na medida em que a economia requer e, ao mesmo tempo, *desestabiliza* uma condição de fundo (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 164–165). Essa lógica se estende quando Fraser amplia o quadro analítico para incluir *contradições sociais, ecológicas e políticas*, cada uma das quais incorpora uma *tendência de crise*, sem, contudo, operar de forma isolada, uma vez que interagem entre si e com as *contradições econômicas* diagnosticadas por Marx (Fraser, 2024, p. 40–42; 107). Por essa razão, a autora sustenta que as crises tendem a se *imbricar*, intensificando-se reciprocamente.

Em razão disso, Fraser introduz a noção de *crise geral*, que para além de uma crise “maior” por intensidade, representa uma *crise* em que diferentes vertentes convergem em um complexo abrangente – econômico, ecológico, político e social –, produzindo abalo na ordem social como um todo (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 182-184). Esse patamar envolve também um

problema de *legitimidade e hegemonia*: os participantes passam a acreditar que não podem continuar na mesma direção e buscam transformações profundas (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 182-184). Portanto, é útil diferenciar analiticamente *crise sistêmica* e *crise geral* sem tratá-las como equivalentes. Enquanto a *crise sistêmica* diz respeito a tendências *objetivas* de *desestabilização* das condições de fundo, a *crise geral* destaca a convergência de vertentes e a elevação do dissenso a um nível em que a capacidade hegemônica de “solucionar” conflitos se dissolve, aproximando a *crise estrutural* da *crise de legitimação* (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 182-184).³⁷

Em suma, ao compreender o capitalismo como ordem social institucionalizada atravessada por divisões que produzem *dependências negadas*, Fraser transforma *contradição* em conceito estrutural de *autodesestabilização* e *crise* em conceito que articula *tendências sistêmicas* e sua efetivação histórica, vivida e disputada. Com isso, o par *objetivo/subjetivo* deixa de ser um dualismo e passa a funcionar como chave para pensar a passagem – nunca garantida – entre instabilidade estrutural, experiência social e disputa política. Com essa gramática estabelecida, é possível agora que os subitens seguintes detalhem como os “três Ds” operam em cada *fronteira institucional*, e quais tendências específicas de *crise* emergem dessas *autodesestabilizações*.

3.2 AS CONTRADIÇÕES INTERDOMÍNIO NAS FRONTEIRAS INSTITUCIONAIS DO CAPITALISMO

Tendo esclarecido o sentido fraseriano de *contradição* como propensão estrutural à *autodesestabilização* e a ancoragem da *crise* nessa dinâmica, torna-se possível observar a especificação dessa gramática nas *fronteiras institucionais constitutivas do capitalismo*. O presente objetivo visa evidenciar a força explicativa da definição ampliada proposta por Fraser: em vez de tratar reprodução social, natureza e a política como temas externos adicionados à crítica do capitalismo, ela os reconstrói como condições de possibilidade que a economia capitalista pressupõe, explora e recorrentemente *desestabiliza*, produzindo *tendências de crise* e abrindo arenas de disputa. Examinando, portanto, três modalidades centrais dessas *contradições*.

³⁷ É preciso dizer que a *crise de legitimação* de Fraser parte da compreensão de Habermas, mas apresenta diferenças importantes, especialmente quando observadas no momento atual do *capitalismo financeirizado*. Tais diferenças serão expostas no item 3.2.3, que aborda *contradições políticas*.

3.2.1 Contradição social

Para Fraser, compreender a contradição *social* exige abandonar duas pressuposições recorrentes. A primeira é a de que o “social” seria um complemento moral acrescentado à análise econômica quando se deseja tematizar sofrimento, desigualdade ou “custos humanos” da acumulação. A segunda é a de que a *reprodução social* constituiria uma esfera meramente privada – doméstica, afetiva ou cultural –, cuja relevância política só apareceria quando movimentos específicos a trazem à cena pública. Contra ambas, Fraser sustenta que a *reprodução social* não é um acessório normativo nem um assunto periférico, mas uma pré-condição estrutural sem a qual não há produção capitalista sustentada (Fraser, 2024, p. 75-76). Com isso, o problema muda de escala: não se trata de “adicionar” o *cuidado* ao diagnóstico econômico, mas de perguntar por que uma ordem social que *depende* vitalmente da *reprodução social* tende, ao mesmo tempo, a corroê-la. As questões são, nesse sentido, mais abrangentes: por que uma ordem social que *depende* da *reprodução social* tende, ao mesmo tempo, a destruí-la? E como essa destruição se transforma em tendência recorrente à *crise*?

A fim de desenvolver essa discussão, Fraser delimita, primeiramente, o que entende por *reprodução social* – e o faz de modo estratégico. Como o termo comporta inúmeras interpretações nas tradições feministas e marxistas,³⁸ a autora não busca uma definição sistemática e fixa; seu objetivo é de reconstruir, criticamente, esse repertório, de modo a vinculá-lo às crises e às disputas de fronteira no capitalismo. A ênfase, portanto, não recai na estabilização de um conceito “normativo”, mas na função crítica que ele pode desempenhar quando reinscrito no mapa institucional do capitalismo. Portanto, o distintivo de sua formulação é compreender a *reprodução social* como um domínio institucionalmente diferenciado da produção capitalista, cuja relação é estruturalmente contraditória. Por isso, sua definição inclui um conjunto amplo de práticas: atividades de provimento e cuidado, manutenção de lares, sustentação de comunidades, socialização, cultivo de vínculos e formação de disposições afetivas e horizontes de valor que tornam possível a cooperação social. Mais do que listar tarefas, o conceito serve para explicitar que essas práticas “produzem” e “reparem sujeitos” capazes de viver e trabalhar sob condições capitalistas, o que é indispensável para a acumulação (Fraser, 2024, p. 73). Assim, a *reprodução social* não aparece como “exterior”

³⁸ A própria Fraser reconhece a pluralidade de elaborações existentes e referência um amplo conjunto de teóricas que desenvolveram concepções relevantes sobre o tema. “Para formulações feministas-marxistas, ver Vogel (2013), Federici (2012), Delphy (2016) e Folbre (2002), bem como as contribuições associadas à chamada “teoria da reprodução social”, presentes em trabalhos de Laslett e Brenner (1989), Benzanson e Luxton (2006), Bakker (2007) e Arruzza (2016)” (Fraser, 2020, p. 265).

acidental ao capital, mas como uma condição de possibilidade permanentemente pressuposta e, por isso, permanentemente exposta à pressão da expansão econômica.³⁹

É justamente nessa relação em que se origina a contradição *social*. O capitalismo *depende* da *reprodução social* para garantir sua existência e manutenção, mas não reconhece essas práticas como portadoras de valor. Em termos institucionais, isso significa que a economia capitalista *depende* – “vive à custa” – de atividades de provimento, cuidado e interação, mas não lhes atribui valor monetizado e as trata como se fossem gratuitas (Fraser, 2024, p. 75). O resultado não é apenas a desvalorização cultural do cuidado, mas também uma ordem social na qual a reprodução aparece como fundo inesgotável, sempre disponível e continuamente apropriável, sem responsabilidade por sua reposição. Isso é relevante porque mostra que a contradição *social* não é um “efeito colateral” remediável por correções marginais: ela deriva de um modo específico de organizar institucionalmente a dependência do capital em relação à vida.

A contradição *social*, porém, não se esgota na constatação abstrata de que a produção depende da reprodução. O ponto principal é tornar essa *dependência* criticamente inteligível ao mostrar que ela é institucionalmente organizada por uma *separação* que, ao mesmo tempo, garante a acumulação e põe em risco as suas condições de continuidade. A *reprodução social* é instituída como plano de fundo “ocultado”, e é precisamente essa ocultação que permite que a economia a trate como reserva disponível, gratuita e apropriável, convertendo a condição de possibilidade em fonte de instabilidade. Em outros termos: é a própria forma institucional da separação – e não apenas a “falta de reconhecimento” cultural – que converte a *reprodução social* em objeto de apropriação recorrente, tornando crônico o risco de exaustão de suas capacidades.

Nesse sentido, a crítica fraseriana pode ser reconstruída pelo esquema *divisão-dependência-denegação*: o capitalismo separa produção e reprodução (*divisão*); faz a produção depender do que foi separado (*dependência*); e recusa reconhecer valor ao que sustenta a vida social (*denegação*). Essa tríade condensa a lógica pela qual a *reprodução social* é simultaneamente pressuposta e rebaixada: ela é indispensável, mas aparece como “sem custo” e, por isso, disponível à captura. Essa relação peculiar constitui uma receita para *desestabilização*, que pode permanecer silenciosa, mas se torna aguda quando a expansão da acumulação se desancora de suas bases sociais e se volta contra elas. Fraser descreve essa

³⁹ Para uma exemplificação do conceito de reprodução social, cf. (Arruza; Bhattacharya, Fraser, 2019, pp. 105-117).

dinâmica com clareza ao afirmar que, quando a lógica da produção suplanta a da reprodução, ela compromete as capacidades sociais necessárias para sustentar a acumulação no longo prazo, de modo que “a dinâmica de acumulação do capital mimetiza o Ouroboros e come a própria cauda” (Fraser, 2024, p. 76-77). A metáfora é instrutiva por evidenciar o caráter autodestrutivo da expansão: ao intensificar a apropriação de energias reprodutivas, o capital mina a própria base que torna essa expansão viável.

A formulação discutida afasta duas leituras reducionistas. Em primeiro lugar, evita tratar a contradição *social* como um problema interno à economia: a *crise* emerge precisamente no ponto em que a economia pressupõe um exterior – a reprodução –, mas opera como se pudesse exauri-lo sem consequências. Em segundo lugar, permite compreender por que tais contradições podem permanecer latentes por longos períodos: elas podem ser institucional e simbolicamente amortecidas, até que a intensificação da acumulação passe a comprometer as condições elementares de sustentação e reprodução da vida. É nesse registro que Fraser fala sobre os sintomas contemporâneos, como exaustão coletiva e pobreza de tempo, entendidos como efeitos de um processo estrutural de exaurimento de energias reprodutivas – e não como simples “mudanças culturais” contingentes ou problemas de gestão individual da vida.⁴⁰ Em suas palavras: “nosso sistema social está exaurindo as energias necessárias para cuidar das famílias, manter as casas, sustentar comunidades, nutrir amizades, construir redes políticas e estabelecer solidariedades” (Fraser, 2024, p. 73). Os “déficits do cuidado” atuais seriam, assim, a forma que a contradição *social* assume na fase *financeirizada* (Fraser, 2024, p. 74).

Torna-se, porém, útil distinguir com maior rigor dois planos: (i) o plano da reconstrução fraseriana da contradição *social* e (ii) um plano interpretativo adicional, no qual proponho a reflexão sobre como essa tendência à crise pode permanecer “oculta” por mecanismos subjetivos e simbólicos. No primeiro plano, Fraser já oferece os elementos estruturais decisivos: separação institucional, dependência material e denegação do valor. No segundo plano – de minha autoria –, a questão é explicar por que, mesmo quando os custos reprodutivos se acumulam, podem ser vividos como destino privado, dever moral ou fracasso individual, em vez de aparecerem imediatamente como expressão de uma crise *estrutural*.

Introduzo aqui o *patriarcado* em duas camadas analíticas distintas. Em primeiro lugar, na leitura de Fraser, o *patriarcado* não é simplesmente uma “sobrevivência cultural” que paira

⁴⁰ Tais sintomas contemporâneos, como Fraser menciona, podem ser encontrados em *The time bind: when work becomes home and home becomes work* (Hochschild, 2001) e *Finding time: the economics of work-life conflict* (Boushey, 2016), quanto à “pobreza de tempo”; e em *Depletion: the cost of social reproduction* (Shirin Rai; Catherine Hoskyns; Dania Thomas (2013, pp. 86-105), quanto à “esgotamento social”. Para detalhes acerca dessas referências, cf. Fraser (2020, pp. 261-288).

sobre o capitalismo: ele adquire um papel estrutural específico no interior da sociedade capitalista, na medida em que se articula à separação institucional *entre* produção e reprodução e à denegação do valor do cuidado. De forma mais precisa: a dominação masculina não “nasce” com o capitalismo, mas o capitalismo institui uma arquitetura na qual a *reprodução social* é privatizada e desvalorizada, ao mesmo tempo em que se torna condição necessária da acumulação – e essa arquitetura tende, historicamente, a ser sustentada por uma distribuição generificada do trabalho reprodutivo. Assim, segundo Fraser, não se trata de acrescentar “gênero” como tema lateral à teoria crítica do capitalismo, mas de reconhecer que a fronteira produção/reprodução é organizada, em grande medida, por uma atribuição historicamente generificada do cuidado, apresentada como vocação, dever moral ou atributo naturalizado do feminino, o que contribui para estabilizar provisoriamente a própria separação institucional.

Em segundo lugar, sustento que o *patriarcado* opera também como mecanismo simbólico de “estabilização” da contradição *social*, ao moldar a maneira pela qual a sobrecarga reprodutiva é percebida, suportada e frequentemente despolitizada. Não busco substituir a explicação estrutural de Fraser por uma explicação culturalista, mas sugiro que a latência de certas *tendências de crise* pode ser reforçada por gramáticas normativas que organizam a experiência do sofrimento e da exaustão. Se a *reprodução social* é socialmente imaginada como dever “natural” das mulheres, a erosão de suas capacidades pode ser vivida como falha moral, inadequação individual ou “falta de vocação”, em vez de aparecer como efeito necessário de uma ordem que separa, depende e denega. Assim, o *patriarcado* não apenas distribui tarefas: ele produz disposições e expectativas que tornam socialmente tolerável – e, em certa medida, esperável – a exaustão reprodutiva.

Para nomear esse tipo de estabilização subjetivo-simbólica, recorro apenas de modo preliminar à noção gramsciana de *hegemonia*, cujo tratamento sistemático será desenvolvido no item dedicado à contradição *política*. Basta, aqui, reter um aspecto mínimo: *hegemonia* designa a capacidade de tornar relações assimétricas e distribuições desiguais socialmente aceitáveis por meio de valores, normas e significados compartilhados. Sob essa lente, o *patriarcado* pode ser compreendido como um dispositivo que contribui para “normalizar” a disponibilidade do cuidado e transformar a sobrecarga reprodutiva em expectativa legítima. Com isso, a *crise* não desaparece; ela pode, contudo, permanecer amortecida, porque sua experiência cotidiana é filtrada por critérios morais e identitários que deslocam o problema para a esfera privada. É nesse sentido que a dimensão *subjetiva* e simbólica atua como mediação entre a contradição *estrutural* e a sua (não) tematização pública: a tendência à crise

pode permanecer silenciosa até que a intensificação da acumulação torne insustentável o próprio repertório de justificações que a recobria.

Tal distinção elucidada – Fraser de um lado, e minha hipótese interpretativa de outro – também ajuda a qualificar um exemplo recorrente da experiência contemporânea. Quando a norma neoliberal da “família de dois provedores” se consolida e o endividamento se torna eixo de sobrevivência, cresce a pressão para que mulheres ingressem ou permaneçam no trabalho remunerado, ao mesmo tempo em que o trabalho reprodutivo continua socialmente atribuído a elas. Não se trata, portanto, de uma “dupla exploração” apenas em sentido moral, mas de uma sobrecarga estrutural que combina (i) a intensificação do trabalho remunerado necessário à sobrevivência e (ii) a persistência da atribuição generificada do cuidado e do trabalho doméstico. O resultado é que a contradição *social* se exprime como pobreza de tempo, esgotamento e fragilização de vínculos – mas frequentemente vivida como problema privado e não como *crise da reprodução social*, precisamente porque a gramática patriarcal requalifica o cuidado como dever e a exaustão como falha.

Por fim, Fraser insiste na historicidade dessa *contradição*: a *contradição social* é “própria do capitalismo em geral” e está “inscrita em seu DNA”, mas “assume formas diferentes em fases diversas do desenvolvimento do sistema” (Fraser, 2024, p. 78). Essa ressalva impede duas leituras inadequadas: tratá-la como problema inteiramente novo ou imaginá-la como repetição idêntica. O que permanece constante é o esquema *divisão-dependência-denegação*, e o que varia é o modo institucional concreto pelo qual a fronteira produção/reprodução é traçada, administrada e contestada em cada regime.⁴¹ Por isso, cada *regime de acumulação* reconfigura a *contradição social* e incita formas características de conflito, envolvendo *lutas de classe*, *lutas de fronteira* e *lutas por emancipação* (Fraser, 2024, p. 78).

Dito isso, no *capitalismo mercantil*, Fraser sublinha um arranjo diferencial entre *centro* e *periferia*. No *centro*, a criação e manutenção de vínculos sociais teria permanecido

⁴¹ A atenção de Fraser às formas historicamente específicas assumidas pela *contradição social* encontra ressonância em análises que enfatizam a historicidade do patriarcado no desenvolvimento do capitalismo. Uma excelente complementação disso é encontrada em Silvia Federici, mais especificamente na obra *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (2023). Nela, Federici mostra como o patriarcado se apresentou através de diferentes estratégias de controle, disciplinamento e reorganização do trabalho reprodutivo ao longo de contextos coloniais, arranjos familiares e dispositivos estatais distintos. Essa sua perspectiva histórica ajuda a reforçar como a *reprodução social* não constitui um pano de fundo fixo e determinado, mas um campo que é continuamente reconfigurado por relações de poder, expropriação e resistência. Nesse ponto, a complementaridade de Federici torna possível aprofundar a compreensão das transformações da *reprodução social* ao longo do capitalismo, sem deslocar o foco analítico de Fraser, que permanece centrado na contradição estrutural entre produção, reprodução e acumulação ilimitada.

relativamente “intocada pela lei do valor”; já na periferia, a subversão violenta de vínculos pré-capitalistas ocorreu por saque, escravização e espoliação, com “impiedosa desconsideração” por família, comunidade e parentesco (Fraser, 2024, p. 79). A contradição *social* aparece, então, como *externalização*: certas formas de estabilidade reprodutiva no *centro* podem *depende*r da devastação reprodutiva em outros espaços. Dessa forma, a “dependência” do capital em relação à reprodução não se manifesta apenas como problema doméstico, mas como reorganização colonial da vida, em que a reprodução de alguns é assegurada pela *desposseção* de outros.

No *capitalismo liberal* do século XIX, a contradição *social* se torna mais visível no *centro*.⁴² Mulheres e crianças são pressionadas ao trabalho fabril em condições degradantes, e o conflito entre produção e reprodução passa a ser socialmente legível, tanto como crise das classes trabalhadoras, quanto como “pânico moral” em setores médios (Fraser, 2024, p. 79-81). O que importa no presente momento é que a ordem liberal busca “soluções” institucionais que “amortecem” a *crise*, sem desfazer a separação: legislação protetiva, idealização da domesticidade e reforço da divisão “rígida” entre público e privado.⁴³ Essas medidas podem mitigar certos danos, mas o fazem à custa de reforçar hierarquias de gênero e *status*, enquanto a *periferia* segue marcada por colonialismo e devastação reprodutiva. Assim, o que aparece como proteção pode carregar, em sua forma concreta, a inscrição simultânea de *patriarcado* e *imperialismo*.

No *capitalismo administrado pelo Estado*, Fraser identifica uma tentativa inédita de “internalizar” parcialmente a *reprodução social* como condição de estabilidade econômica e política. O Estado passa a agir “no lado da reprodução”, assumindo responsabilidades públicas por bem-estar social (Fraser, 2024, p. 83). O investimento público em saúde, educação, creches e aposentadorias surge como necessidade, uma vez que amplos segmentos das classes trabalhadoras “não possuíam mais os meios para se reproduzir por conta própria” e a reprodução social precisou ser “trazida para dentro do domínio oficialmente administrado” (Fraser, 2024, p. 84).⁴⁴ Ainda assim, essa internalização não elimina a contradição: ela a administra e estabiliza temporariamente, frequentemente por meio de *expropriações* contínuas na *periferia* e na “periferia de dentro do centro” (Fraser, 2024, p. 85). Em termos do esquema dos “três Ds”, pode-se dizer que o Estado atenua certos efeitos da *denegação*, mas conserva a

⁴² Fraser afirma isso a partir de Maria Mies em *Patriarcado e acumulação em escala global* (2022); Eli Zaretsky em *O capitalismo, a família e a vida privada* (1976) e Gayatri Spivak em *Pode o subalterno falar?* (2010). Para mais referências, cf. (Fraser, 2024, pp. 73-95).

⁴³ Para mais detalhes acerca da dicotomia público/privado, cf. (Fraser; 2022, pp. 93-124).

⁴⁴ Sobre essa “necessidade” de se instaurar políticas de bem-estar social, cf. (Fraser, 2024, pp. 71-104; 2022; pp. 149-180).

divisão estrutural e frequentemente desloca seus custos – de modo que a estabilidade do *centro* segue apoiada em assimetrias e exclusões da *periferia*.

Por fim, no *capitalismo financeirizado*, Fraser sustenta que a contradição *social* reaparece sob forma mais intensa, em função do desinvestimento estatal, da reorganização neoliberal do trabalho e da família e do recrutamento massivo de mulheres para o trabalho remunerado sob a norma da “família de dois provedores”, em um contexto de centralidade do endividamento (Fraser, 2024, p. 87). Daí resulta uma “organização dualizada da reprodução social”, mercantilizada para quem pode pagar e privatizada para quem não pode (Fraser, 2024, p. 87). Aqui, a *dependência* se intensifica ao mesmo tempo em que as condições materiais e temporais da reprodução se deterioram, fazendo com que a *denegação* assuma uma feição mais aguda: exige-se mais cuidado sob condições piores, enquanto ele continua sendo tratado como recurso disponível e “sem valor monetário”. Além disso, a contradição *social* se reorganiza em escala global por meio de cadeias transnacionais de cuidado, que deslocam trabalho reprodutivo das famílias mais ricas para as mais pobres, e do Norte global para o Sul global (Fraser, 2024, p. 89). Desse modo, a *crise do cuidado* torna-se também uma *crise da divisão internacional da reprodução social*: as soluções privadas do *centro* dependem da extração de tempo, afetos e capacidades reprodutivas de mulheres racializadas e precarizadas em outras regiões do mundo.

Em síntese, ao reconstruir a contradição *social*, Fraser não está apenas “incluindo” o cuidado no mapa institucional do capitalismo. Ela mostra por que a ordem capitalista tende a produzir, reiteradamente, uma relação instável com a reprodução social, uma vez que a pressupõe como condição de possibilidade e, sob pressão de acumulação ilimitada, “canibaliza as próprias atividades reprodutivas sociais de que depende” (Fraser, 2024, p. 74). O resultado é uma *tendência à crise* que pode permanecer silenciosa, mas que se torna aguda quando a lógica produtiva compromete capacidades reprodutivas fundamentais e quando a disputa pela fronteira *entre* produção e reprodução passa à dimensão do *político*. Com esse núcleo estabelecido, avanço para a segunda modalidade, em que o mesmo padrão estrutural se expressa na fronteira *entre* sociedade humana e natureza não humana: a contradição *ecológica*.

3.2.2 Contradição ecológica

Ao passar à análise da contradição *ecológica*, impõe-se, em primeiro lugar, a delimitação do sentido da afirmação de Fraser, que cita que a relação entre capitalismo e *ecocrise* não é acidental. A autora não pressupõe que danos ambientais sejam exclusivos do

capitalismo, mas explicita o caráter estrutural dessa relação: por que uma ordem social que *depende* vitalmente de condições naturais tende, reiteradamente, a destruí-las (Fraser, 2024, p. 101-103).⁴⁵ Com isso, a *ecocrise* deixa de aparecer como mero “efeito colateral” e passa a ser compreendida como um traço recorrente do próprio modo de organização social capitalista.

Esse caráter estrutural se torna mais nítido quando se parte do conceito ampliado de capitalismo e se pergunta como se estabelece, nas sociedades capitalistas, a relação *entre* a economia e seus “outros” – incluindo o outro vital conhecido como natureza (Fraser, 2024, p. 103). A contradição *ecológica* emerge do fato de que a economia capitalista institui a natureza simultaneamente como fonte de insumos e como escoadouro de resíduos. Em vez de ser considerada uma condição finita e vulnerável, a natureza é tratada como domínio destituído de valor e supostamente capaz de reposição infinita, sempre pronta para ser explorada (Fraser, 2024, p. 101-103). Nessa chave, não se trata apenas de “impactos ambientais”, mas de um arranjo institucional que normaliza – na prática social e econômica – a percepção da natureza como inesgotável, no qual o esquema dos “três Ds” também se aplica: a *divisão* corresponde à separação institucional entre economia e natureza; a *dependência*, à necessidade material constante de insumos e sumidouros; e a *denegação*, à recusa prática e política de reconhecer limites e custos ecológicos. O ponto decisivo é que essa *denegação*, assim como cognitiva, é também operativa, pois organiza rotinas produtivas, padrões de investimento e critérios de racionalidade econômica, como se as condições biofísicas fossem “dadas” e sempre disponíveis. Por isso, Fraser afirma que o capital é também uma relação com a natureza – extrativa e *canibal* –, que acumula valor enquanto *denega* “externalidades” ecológicas (Fraser, 2024, p. 103-104). É precisamente para tornar sensível essa lógica estrutural a autora recorre a uma série de episódios de colapso ecológico:

O que também se acumula, de modo não acidental, é o volume sempre crescente de estrago ecológico: atmosfera inundada de emissões de carbono; aumento das temperaturas, esfacelamento das plataformas polares de gelo, aumento do nível de mares, entupidos de ilhas de plástico; extinções em massa, declínio da biodiversidade, migrações de organismos e patógenos provocadas pelas condições climáticas, aumento do transbordamento zoonótico de vírus letais; supertempestades, megassecas, enxames de gafanhotos, incêndios florestais colossais, inundações titânicas; zonas mortas, terras envenenadas, ar irrespirável. Sistemáticamente equipada para se aproveitar da natureza que de fato não consegue se repor de forma

⁴⁵ A teórica crítica lembra que existem colapsos ecológicos em contextos tanto “pré” quanto “pós” capitalistas: “muitas sociedades pré-capitalistas pereceram em consequência de impasses ambientais, incluindo alguns produzidos por elas próprias – como quando antigos impérios arruinaram as terras agrícolas de que dependiam com desmatamento ou incapacidade de fazer a rotação de culturas. Do mesmo modo, algumas sociedades autoproclamadas pós-capitalistas provocaram danos ambientais severos pelo implacável cotidiano da queima de carvão e de espetaculares desastres insólitos como Chernobil. Esses casos mostram que a devastação ecológica não é singular ao capitalismo” (Fraser, 2024, p. 100).

ilimitada, a economia capitalista está sempre à beira de desestabilizar suas próprias condições ecológicas de possibilidade (Fraser, 2024, p. 103-104).

Ao listá-los, além de buscar uma exemplificação empírica, Fraser pretende tornar visível um traço constitutivo: “as sociedades organizadas de modo capitalista carregam uma contradição ecológica no DNA” e são equipadas para precipitar catástrofes naturais periodicamente, não de modo acidental (Fraser, 2024, p. 105). Essas catástrofes aparecem, assim, como manifestações históricas reiteradas de uma tendência intrínseca à *crise*, produzida como parte indissociável do *modus operandi* do sistema (Fraser, 2024, p. 105). Em outros termos, não são eventos externos que “atestariam” a teoria, mas tornam historicamente visível o acúmulo de vulnerabilidades ecossistêmicas produzido pela própria dinâmica de expansão que trata a natureza como plano de fundo disponível.⁴⁶

A explicação não se completa, contudo, se a contradição *ecológica* for descrita como problema ambiental isolado. Fraser insiste que ela interage com as demais contradições *interdomínio* e com a contradição *intraeconômica* diagnosticada por Marx (Fraser, 2024, p. 105-106). A separação institucional que desloca natureza, social e política para o *plano de fundo* não elimina interações materiais, mas reorganiza essas relações como *dependências negadas*. É a partir dela que emerge a tese de que as contradições *interdomínios* não “correm em paralelo”: elas se cruzam e se amplificam, de modo que a degradação ecológica tende a tensionar simultaneamente capacidades reprodutivas e arranjos político-institucionais.

Por isso, respostas que se concentram apenas em políticas pontuais e não interrogam a ordem que confere às corporações privadas o comando da produção, tendem a produzir regulações compatíveis com o sistema que gera a *crise* (Fraser, 2024, p. 104-105). Nesse ponto, a *ecocrise* opera como deslocamento: ela empurra conflitos para o terreno das decisões coletivas sobre fronteiras – *quem* pode explorar, *quem* suporta os danos, *quem* é protegido e *quem* é exposto. Esse também é o motivo pelo qual, para Fraser, lutas ambientais tendem a se tornar, inevitavelmente, disputas sobre capacidade estatal, jurisdição, limites do poder público e controle corporativo (Fraser, 2024, p. 108).⁴⁷ Ao mesmo tempo, isso ajuda a elucidar por que uma crítica ambiental que permanece apenas no registro de “políticas públicas” pode

⁴⁶ Percebo o uso de exemplos históricos utilizados por Fraser como próximo ao procedimento de Polanyi para quem “nossa interpretação do movimento duplo é corroborada pelas evidências” (Polanyi, 2011, p. 228). Em Polanyi, tais evidências não assumem a forma de dados empíricos isolados, mas correspondem aos próprios movimentos sociais e institucionais desencadeados ao longo da história em resposta às disrupções produzidas pela mercantilização.

⁴⁷ Como exemplo, pode-se citar os movimentos por *justiça ambiental*, proponentes do *Green New Deal*, movimentos pós-coloniais, decoloniais e indígenas, além de ideais como o *decrescimento* (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 203-209; Fraser, 2024, p. 129-132).

neutralizar o seu próprio impulso; ou seja, sem que se questione a forma social que autoriza a privatização das decisões produtivas, a regulação tende a administrar a *denegação* em vez de superá-la.

Para compreender a crise *ecológica* em sua totalidade, Fraser acrescenta ainda um plano *histórico-subjetivo*, que diz sobre o modo como a sociedade capitalista experiencia, interpreta e disputa o sentido de “natureza” em contextos de crise. Para tanto, a autora mobiliza três concepções de natureza, derivadas de Jason W. Moore⁴⁸ (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 111): *Natureza I* (biofísica, científico-realista), *Natureza II* (o “outro” ontológico do capital, desprovido de valor) e *Natureza III* (natureza histórica do materialismo, coproduzida no metabolismo sociedade-natureza). A autora insiste que precisamos das três operando articuladamente para mapear a trajetória histórica da contradição *ecológica* do capitalismo (Fraser, 2024, p. 111-112). Essa articulação é importante porque impede duas reduções simétricas: de um lado, naturalizar a *ecocrise* como simples “reação” da *Natureza I*; de outro, dissolvê-la em construtivismo discursivo, como se a *Natureza II* fosse tudo o que existe. Com isso, ela acompanha simultaneamente materialidade biofísica, fantasias institucionais do capital e naturezas historicamente produzidas. Nesse sentido, a contradição *ecológica*, portanto, só se torna historicamente inteligível quando se observa o choque entre escalas e temporalidades distintas: a velocidade da expansão capitalista, a duração dos processos biofísicos e a historicidade das naturezas metabólicas produzidas.

É a partir desse enquadramento que Fraser pode descrever o capitalismo como uma sequência de *regimes socioecológicos de acumulação*,⁴⁹ cada qual reorganizando a relação economia/natureza sem eliminar a *tendência à crise*: em geral, os regimes “resolvem” bloqueios específicos deslocando fronteiras, redistribuindo custos e reconfigurando a *Natureza II*, ao preço de incubar novas vulnerabilidades que reaparecem adiante (Fraser, 2024, p. 112-125). Dessa forma, a periodização não funciona como mera cronologia, mas como reconstrução de diferentes arranjos institucionais e energético-metabólicos que modulam a forma histórica da contradição *ecológica*.

⁴⁸ A distinção entre “naturezas” mobilizada por Nancy Fraser é explicitamente inspirada na obra de Jason W. Moore, em especial em *Capitalism in the Web of Life* (2015). Contudo, a autora afirma claramente seus desacordos com o autor. Segundo ela, Moore tende a supor que a concepção histórico-social da natureza (*Natureza III*) poderia substituir inteiramente a noção de natureza biofísica (*Natureza I*), por ele criticada como “cartesiana”. Para Fraser, “essa suposição é politicamente incapacitante, pois invalida [...] a ciência climática”, ao mesmo tempo que “também é confusa do ponto de vista conceitual” (Fraser, 2024, p. 133).

⁴⁹ A concepção de *regimes socioecológicos de acumulação* de Fraser é decorrente da leitura crítica feita por ela de autores como Karl Polanyi, Jason W. Moore e William Cronon. Este último, em especial, com referência a obra *Nature's Metropolis*, em que o autor, de acordo com Fraser “desconstrói de modo brilhante o abismo ontológico que, em tese, separa à ‘natureza externa’ da ‘história humana’” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 112).

Dito isso, no *capitalismo mercantil*, o extrativismo socioecológico violento se entrelaça à conquista e à escravização (Fraser, 2024, p. 114-115). Aqui, a fronteira economia/natureza é reconfigurada pela expansão territorial, isto é, a “solução” para limites ecológicos e energéticos locais passa pela captura de novas terras, novos corpos e novos ecossistemas, de modo que a contradição *ecológica* se expressa como devastação diferencial e geograficamente deslocada. No *capitalismo liberal*, por sua vez, a transição para energia fóssil inaugura o regime *exossomático*,⁵⁰ articulando industrialização, *ruptura metabólica*⁵¹ e *ecoimperialismo*⁵² (Fraser, 2024, p. 115-118). O decisivo é que o carvão permite uma expansão produtiva sem precedentes ao converter energia fossilizada em força mecânica, mas o faz instituindo uma dependência crescente de estoques não renováveis e multiplicando sumidouros, o que intensifica a denegação sob a forma de poluição, exaustão do solo e emissões.

Já no *capitalismo administrado pelo Estado*, a expansão do bem-estar no Norte se ancora na pilhagem no Sul e na externalização de custos para populações *subalternizadas* (Fraser, 2024, p. 118-120). Mesmo quando há regulação estatal, ela tende a operar como administração seletiva da fronteira: protege certos territórios e populações, enquanto desloca “externalidades” para periferias externas e internas, revelando que a estabilização socioecológica do *centro* depende de assimetrias político-imperiais.⁵³ Por fim, no *capitalismo financeirizado*, coexistem formações *somáticas* e *exossomáticas* em geografia desigual e

⁵⁰ Fraser se utiliza da expressão *regimes exossomáticos* a partir de John R. McNeill - em *Something New Under the Sun: An Environmental History of the 20th Century* (2000) que distingue regimes energéticos *somáticos* e *exossomáticos* (Fraser, 2024, p. 133).

⁵¹ Não irei me deter em destrinchar análises valorativas acerca do conceito de *ruptura metabólica*, nem em como Fraser o emprega ao integrá-lo em sua explicação de *contradição ecológica*, uma vez que isto foge do horizonte deste trabalho. Todavia, é preciso observar que o conceito de *ruptura de metabólica* “vem de Marx via John Bellamy Foster, assim como [a] análise da perturbação do ciclo de nutrientes do solo” (Fraser, 2024, p. 134), mencionado neste sentido pela autora em *Capitalismo Canibal*.

⁵² *Ecoimperialismo* é a expressão utilizada para definir a transferência sistemática de custos, destruição deliberada de economias coloniais e conflitos que articulam anticolonialismo e justiça ambiental. Fraser utiliza esse termo em referência a Mike Davis, Joan Alier-Martinez e John Bellamy Foster (Fraser, 2024, p. 117;134). Tais autores apresentam destaque em estudos teóricos-históricos sobre *ecoimperialismo*, cada qual com suas particularidades.

⁵³ A referência a intervenções políticas e “golpes” no Sul global diz respeito ao conjunto de estratégias geopolíticas por meio das quais países considerados “potências centrais” asseguraram o acesso privilegiado a recursos naturais estratégicos - em especial o petróleo e produtos agrícolas - fundamentais para a sustentação do crescimento econômico e do Estado de bem-estar no Norte global. Exemplos paradigmáticos incluem o golpe de 1953 no Irã, que depôs o governo de Mohammad Mossadegh após a tentativa de nacionalização do petróleo; o golpe de 1954 na Guatemala, articulado contra o governo de Jacobo Árbenz, em defesa dos interesses de grandes empresas do setor agrícola; o golpe de 1973 no Chile, que abriu caminho para a reestruturação neoliberal da economia e para a intensificação da exploração de recursos naturais; bem como o apoio ocidental ao regime instaurado na Indonésia a partir de 1965, decisivo para a expansão da indústria extrativa na região. Esse diagnóstico é sustentado por análises históricas sobre a centralidade do petróleo e da logística alimentar global na organização do capitalismo do pós-guerra, como desenvolvem Timothy Mitchell em “*Carbon Democracy*” (2009) e Susanne Friedberg em *Fresh: a perishable history* (2010), conforme referido por Fraser em *Capitalismo Canibal* (2024, p. 134).

emergem novas “naturezas históricas” exploráveis – como minerais estratégicos, água privatizada e biotecnologia - enquanto formas de governança climática mercantilizadas reinscrevem a *denegação* sob outra chave (Fraser, 2024, p. 121-123). Dessa forma, a questão aqui, não é que a *financeirização* “substitui” o *extrativismo*, mas que reorganiza seus meios e justificáveis: a *Natureza II* passa a ser reconfigurada por dispositivos de mercado, compensações e unidades comensuráveis, ao mesmo tempo em que a *Natureza I* continua “revidando” e a *Natureza III* é remodelada por cadeias globais de produção e expropriação.

Ao final desse percurso, torna-se possível compreender por que a contradição *ecológica* “se desloca” no tempo e no espaço: ela não desaparece, mas é periodicamente contida por rearranjos que preservam a prioridade da acumulação e apenas redistribuem custos, limites e danos (Fraser, 2024, p. 124-125). De acordo com Fraser, isso contribui para que não se reduza esse diagnóstico das contradições a dois tipos de leitura. Uma delas seria uma interpretação – de certo modo – catastrófica, no sentido de postular um desfecho necessário, sem alternativas possíveis, bem como interpretações reformistas ingênuas, que supõem que ajustes técnicos bastariam para neutralizar a tendência à *crise*. Ao manter aberta a indeterminação quanto aos desfechos, a autora busca preservar o caráter histórico e político da *crise*. Isso significa que, a contradição *ecológica* é estrutural, mas não determina por si só um colapso: pode desencadear tanto um novo *regime socioecológico* sem ruptura com a *canibalização* capitalista quanto soluções emancipatórias que transformem a arquitetura institucional que naturaliza a *denegação* (Fraser, 2024, p. 124-125).

Com esse núcleo estabelecido, torna-se possível avançar à contradição *política*, na qual a disputa pela fronteira – agora explicitamente estatal e jurisdicional – ganha centralidade e assume feições específicas no regime *financeirizado*.

3.2.3 Contradição política

A análise das contradições *social* e *ecológica* mostrou que, nas sociedades capitalistas, crises raramente permanecem confinadas aos domínios em que se originam. Processos de exaustão da *reprodução social* e de devastação ecológica tendem, mais cedo ou mais tarde, a deslocar-se para o terreno das decisões coletivas, envolvendo disputas sobre regulação, jurisdição, capacidade estatal e legitimidade. É nesse ponto que se impõe a análise da fronteira *entre* economia e política, isto é, do conjunto de instituições e poderes públicos responsáveis por organizar, sustentar e governar as condições de fundo das quais depende a economia

capitalista. Para Nancy Fraser, é precisamente a tensão recorrente nessa fronteira que constitui a contradição *política*.

Este subcapítulo tem três objetivos articulados entre si. Em primeiro lugar, reconstruir o núcleo estrutural da contradição *política*, tal como formulada por Fraser. Em segundo lugar, mostrar como essa contradição assume formas historicamente específicas ao longo dos diferentes *regimes de acumulação* capitalista. Por fim, esclarecer por que, para a autora, a dimensão *política* funciona como chave de tradução das demais crises em conflitos de legitimidade e disputas sociais, sem que isso implique estabelecer uma hierarquia ontológica entre as contradições.

Fraser inicia a análise recusando a leitura segundo a qual a chamada “crise da democracia” contemporânea poderia ser explicada como um fenômeno isolado, resultante apenas de falhas internas às instituições políticas. Para ela, esse diagnóstico incorre em um erro simétrico ao economicismo – o chamado *politicismo* – na medida em que “trata a ordem política como autodeterminante” e falha em problematizar “a matriz social mais ampla que gera suas deformações” (Fraser, 2024, p. 136). A tese central é que os chamados “males democráticos” não constituem uma crise isolada da política, mas correspondem ao componente especificamente *político* de uma *crise geral* que atravessa a sociedade capitalista como um todo (Fraser, 2024, p. 136). Assim, crises *políticas* não devem ser lidas apenas como disfunções institucionais, mas como expressões historicamente específicas de tendências de *autodesestabilização* inscritas na própria estrutura do capitalismo.

Dito isso, a contradição *política* pode ser formulada nos seguintes termos: o poder público legítimo e eficaz é uma condição de possibilidade da acumulação capitalista sustentada; contudo, o impulso de expansão ilimitada do capital tende, ao longo do tempo, a corroer exatamente esses poderes públicos dos quais depende (Fraser, 2024, p. 140). Para evitar uma leitura reducionista, é importante esclarecer o que está em jogo quando Fraser fala em “poderes públicos”. O termo não se refere apenas a governos eleitos ou à administração estatal em sentido estrito, mas a um conjunto de capacidades político-jurídicas, coercitivas e organizacionais – como a produção de normas, a garantia de direitos, a provisão de infraestrutura, a imposição de contratos e a monopolização legítima da violência – sem as quais a própria economia capitalista seria inconcebível. Como observa a autora, “a acumulação seria impensável na ausência de um marco legal que sustentasse a iniciativa privada e a troca mercadológica” (Fraser, 2024, p. 140).

Essas capacidades políticas operam em dois níveis indissociáveis. No plano *estatal-territorial*, foram historicamente os Estados – inclusive em suas formas coloniais – que

instituíram arenas aparentemente despolitizadas para a perseguição privada de interesses econômicos, mobilizando força legítima para sustentar expropriações, direitos de propriedade, sistemas monetários e infraestrutura material (Fraser, 2024, p. 140-141). No plano *geopolítico*, por sua vez, a economia capitalista sempre dependeu de arranjos transnacionais e de hegemonias globais que organizaram o espaço mundial no qual o capital se expande, circula e desloca diferentes tipos de riqueza (Fraser, 2024, p. 141-142). Daí a conclusão de Fraser: as forças políticas não são meras condições externas da economia, mas elementos constitutivos do capitalismo enquanto ordem social institucionalizada.

O caráter *autodesestabilizador* desse arranjo aparece com nitidez quando Fraser reconstrói a separação institucional constitutiva *entre* economia e política. No capitalismo, poder econômico e poder político são formalmente separados, de modo que “o econômico é não político e o político é não econômico” (Fraser, 2024, p. 142). Essa separação não é neutra: ela delimita estruturalmente o alcance da deliberação democrática ao delegar vastos aspectos da vida social ao “mercado” – que, na prática, corresponde ao poder decisório de grandes corporações (Fraser, 2024, p. 142-143). Como resultado, as sociedades capitalistas se veem privadas da capacidade de decidir coletivamente o que produzir, em que quantidade, com qual base energética, como utilizar os excedentes, como se relacionar com a natureza e como organizar a *reprodução social* (Fraser, 2024, p. 142-143). É nesse sentido *estrutural*, e não *moral*, que Fraser afirma que o capitalismo é fundamentalmente *antidemocrático* (Fraser, 2024, p. 143).

De modo mais preciso, é aqui que a contradição *política* se apresenta como contradição *interdomínio*. Fraser descreve essa dinâmica ao afirmar que “o capital tenta ter o melhor dos dois mundos” (Fraser, 2024, p. 143). Por um lado, ele *canibaliza* o poder público, valendo-se de regimes jurídicos, forças repressivas, infraestrutura e agências reguladoras indispensáveis à acumulação. Por outro, em busca de lucro de curto prazo, parcelas da classe capitalista tendem a se rebelar contra esse mesmo poder público, criticando-o como obstáculo aos mercados e conspirando para enfraquecê-lo – ameaçando, assim, destruir as próprias condições políticas de sua possibilidade (Fraser, 2024, p. 143). A crise *política*, portanto, não emerge porque a política “falha”, mas porque a lógica expansiva do capital corrói sistematicamente as capacidades públicas das quais depende.

Contudo, como Fraser enfatiza, o capitalismo não existe em “abstrato”, mas apenas em *regimes de acumulação* historicamente específicos (Fraser, 2024, p. 143-144). Por isso, a contradição *política* deve ser historicizada: não para relativizar seu caráter estrutural, mas para

compreender como diferentes arranjos político-institucionais contêm, deslocam ou intensificam essa tensão ao longo do tempo.⁵⁴

No *capitalismo mercantil*, a economia se separa apenas parcialmente do Estado, combinando regulação doméstica com a operação da lei do valor fora do âmbito estatal, sustentada pela pilhagem e pelo comércio de longa distância (Fraser, 2024, p. 144-145). A forma específica da contradição *política* nesse regime aparece na *dependência* crescente de Estados endividados e militarizados, ao mesmo tempo em que a expansão mercantil intensifica conflitos fiscais, sociais e territoriais. Aqui, a contradição se expressa como uma *tensão* entre a necessidade de poderes públicos fortes para sustentar a expansão e a tendência dessa mesma expansão a corroer a autoridade e a solvência do Estado, culminando, em casos extremos, em revoluções.

No *capitalismo liberal*, institui-se uma divisão mais nítida entre poder público e poder privado, consagrada juridicamente pelo contrato, pela propriedade privada e pelos mercados (Fraser, 2024, p. 145-146). Contudo, essa estabilização jurídica não elimina a contradição *política*; ela a reorganiza. O regime nasce sob condições de instabilidade crônica entre igualdade política formal e desigualdade socioeconômica substantiva no *centro*, articuladas à expansão colonial transterritorial. A contradição *política* assume, assim, uma dupla face: internamente, como conflito entre soberania popular e poder econômico concentrado; externamente, como dissociação entre democracia territorial e dominação imperial, produzindo crises recorrentes que culminam, no século XX, em uma prolongada *crise geral* (Fraser, 2024, p. 145-146).⁵⁵

⁵⁴ A reconstrução histórica que Nancy Fraser realiza dos regimes de acumulação capitalista a partir da fronteira institucional entre economia e política não se apoia em apenas uma perspectiva historiográfica, mas em um diálogo crítico com diferentes tradições teóricas. Nesse movimento, Karl Marx fornece o fundamento estrutural para compreender a separação entre economia e política como uma forma historicamente produzida de dominação social, enquanto Karl Polanyi contribui para evidenciar o caráter institucional e politicamente construído da economia de mercado, bem como as oscilações históricas dessa fronteira entre momentos de autonomização e de rearranjos estatais. Max Weber, por sua vez, aparece como referência de fundo para a análise da forma jurídico-administrativa do Estado moderno e de sua racionalização; ao passo que Antonio Gramsci permite pensar essa separação não apenas como uma forma de organização institucional, mas como resultado de processos hegemônicos que relacionam coerção e consenso. Por fim, Jürgen Habermas figura como interlocutor crítico decisivo, sobretudo no que diz respeito à distinção entre sistema e mundo da vida no capitalismo tardio, ainda que Fraser a historicize e a reelabore, integrando-a a uma concepção ampliada do capitalismo como ordem social institucionalizada.

⁵⁵ Fraser expõe essas características da contradição política durante o regime liberal a partir, principalmente, de Karl Polanyi e Hannah Arendt – apesar de seus déficits. Ela diz: “Enquanto Polanyi analisou os intratáveis conflitos políticos que atormentam as sociedades europeias que pelejaram para proteger-se da destruição causada pelo ‘mercado autorregulado’, Arendt dissecou as deformações as deformações políticas que castigaram os Estados europeus quando a lógica expansiva e transterritorial de seus projetos coloniais, economicamente impulsionados, esbarrou na lógica territorial da dominação política” (Fraser, 2018, p. 165).

No *capitalismo administrado pelo Estado*, o poder público se expande para mitigar crises e disciplinar mercados, apoiado por controles de capital, políticas de pleno emprego e cidadania social (Fraser, 2024, p. 146-147). A forma específica da contradição *política* nesse regime decorre do fato de que o Estado assume responsabilidades centrais de estabilização econômica e social, expondo-se simultaneamente a limites funcionais e a expectativas normativas ampliadas. É nesse contexto que Fraser retoma a análise de Habermas sobre as tendências de crise política no *capitalismo administrado pelo Estado*, em especial a distinção entre *crise administrativa* e *crise de legitimação* (Fraser, 2018, p. 167).

Sem repetir o que já foi desenvolvido no item 2.3.2, basta aqui reter o ponto essencial: em Habermas, disfunções administrativas não conduzem automaticamente a *crises de legitimação*, pois essa passagem depende de mediações normativas e motivacionais. Fraser reconhece a importância dessa distinção por evitar determinismos, mas identifica nela um limite importante: a explicação habermasiana permaneceria excessivamente centrada na psicologia moral, isto é, na disposição subjetiva para aceitar ou rejeitar justificações normativas (Fraser, 2018, p. 168-169). Para a autora, isso não basta para explicar por que certas falhas estatais são absorvidas passivamente enquanto outras se transformam em crises *políticas* abertas. Por isso, ela sustenta ser necessário “algo mais – algo substantivo e distintivamente político” (Fraser, 2018, p. 168-169).

Esse “algo mais” é elaborado por meio dos conceitos gramscianos de *hegemonia* e *contra-hegemonia*.⁵⁶ Em termos teóricos, *hegemonia* designa o conjunto de mediações político-culturais que organizam o senso comum de uma época, definindo quais problemas são reconhecidos como tais, quais soluções parecem realistas e quais alternativas são consideradas impensáveis. Não se trata de consenso voluntário ou de mera ideologia, mas de uma estrutura histórica de inteligibilidade que molda expectativas, justificações e percepções sobre Estado, mercado, justiça e agência social. A *contra-hegemonia*, por sua vez, refere-se aos processos pelos quais essas interpretações dominantes são contestadas e rearticuladas, abrindo espaço para novos horizontes de ação política (Fraser, 2018, p. 169).

Com essa mediação, Fraser pode explicar por que a passagem de *crises administrativas* a *crises de legitimação* não é automática. Falhas estatais podem ser neutralizadas, naturalizadas ou atribuídas a contingências quando operam dentro de uma configuração hegemônica estável; mas podem também tornar-se catalisadoras de contestação quando essa configuração se

⁵⁶ O conceito de *hegemonia* de Gramsci pode ser compreendido ao longo de suas principais obras e em relação a diversas perspectivas diferentes. A *hegemonia* em relação ao Estado, tal como é mobilizada por Fraser e aos fins deste trabalho, podem ser esclarecidas nos escritos do *Caderno 13*. Cf. (Gramsci; 2007, v.3).

fragiliza. Assim, a *crise de legitimação* deixa de ser um problema de motivação individual e passa a depender da disputa hegemônica que organiza o horizonte do politicamente pensável (Fraser, 2018, p. 171-172).

É nesse sentido que, na teoria de Fraser, a dimensão *política* funciona como chave de tradução das demais contradições em crises efetivas e potencialmente transformadoras. Isso não implica hierarquizar as contradições *social*, *ecológica* e *política*, mas reconhecer que elas não operam isoladamente. Quando se intensificam, tendem a deslocar conflitos para o terreno da *política*, onde se decide – e se disputa – como as fronteiras institucionais serão policiadas, redesenhadas ou transgredidas.⁵⁷

No *capitalismo financeirizado*, essa dinâmica assume sua forma mais visível na crise de governança democrática. Bancos centrais e instituições financeiras globais passam a substituir os Estados como árbitros decisórios, enquanto a relação credor/devedor se torna eixo disciplinador central da vida social (Fraser, 2024, p. 148).⁵⁸ A autoridade política é deslocada para instâncias tecnocráticas que impõem constrangimentos severos à soberania democrática sem se submeterem a mecanismos equivalentes de responsabilização pública. Difunde-se, assim, uma “governança sem governo”, marcada pela constitucionalização transnacional de restrições neoliberais que esvaziam agendas políticas e facilitam a captura corporativa (Fraser, 2024, p. 150). O chamado “déficit democrático” aparece, portanto, como a forma historicamente específica da contradição *política* sob *financeirização*, e não como um simples desvio institucional (Fraser, 2024, p. 151).

Por fim, Fraser observa que, embora essa *crise* seja frequentemente identificada com o *neoliberalismo*,⁵⁹ isso não autoriza reduzi-la a um rótulo ideológico. O *neoliberalismo* é uma forma de capitalismo e reinscreve sob novas bases uma propensão mais ampla: não apenas o *neoliberalismo*, mas o capitalismo como tal é estruturalmente propenso à crise *política* e hostil à democracia (Fraser, 2024, p. 137-138). A crise democrática contemporânea é, assim, a expressão histórica específica de uma contradição *estrutural* que atravessa o capitalismo enquanto ordem social institucionalizada.

⁵⁷ Fraser já havia sinalizado sobre a importância da dimensão *política* para a emancipação social ao conceber a *justiça* pelo princípio da paridade de participação e desenvolver uma “teoria da justiça” tripartite. Cf. (Fraser, 2010; 2024, pp. 225-248).

⁵⁸ Para uma análise mais completa acerca das “políticas de endividamento”, cf. Streeck (2018, pp. 166-203).

⁵⁹ Fraser menciona diagnósticos do *neoliberalismo* como totalidade social em autores como Colin Crouch (captura corporativa e “pós-democracia”), Wolfgang Streeck (revolta tributária e soberania dos mercados financeiros), Wendy Brown (racionalidade neoliberal e subjetivação pela “autorresponsabilização”/“capital humano”) e Stephen Gill (“novo constitucionalismo” transnacional via tratados e regras comerciais), para indicar que a crise democrática é inseparável de transformações estruturais do capitalismo contemporâneo (Fraser, 2024, p. 137).

Com a reconstrução das contradições *social, ecológica e política*, espero ter tornado possível delimitar com maior precisão o alcance da teoria crítica do capitalismo elaborada por Nancy Fraser. Ao compreender o capitalismo como uma ordem social institucionalizada atravessada por *fronteiras constitutivamente contraditórias*, a autora não apenas amplia o diagnóstico das *crises* contemporâneas, como também desloca o registro no qual tais crises devem ser explicadas: de disfunções localizadas ou patologias normativas para tendências *estruturais* de *autodesestabilização* historicamente mediadas e politicamente disputadas. Essa reconstrução é importante para o problema que orienta esta dissertação. Se, por um lado, a centralidade atribuída às condições de possibilidade da acumulação poderia sugerir uma leitura *funcionalista* de sua abordagem, por outro, a ênfase na historicidade das contradições, na indeterminação de seus desfechos e no papel das lutas políticas e hegemônicas indica uma concepção de crise incompatível com qualquer forma de “determinismo sistêmico”. É precisamente essa tensão interpretativa – entre *funcionalismo* e *crítica* – que será enfrentada diretamente no próximo capítulo, no qual examinarei “se”, e em que sentido, a teoria crítica do capitalismo de Fraser pode ou não ser caracterizada como funcionalista, desenvolvendo de modo sistemático a posição já anunciada na introdução e no título deste trabalho.

4 O PROBLEMA “FUNCIONALISMO”

Ao longo dos capítulos anteriores, esta dissertação se dedicou à reconstrução sistemática da teoria crítica do capitalismo desenvolvida por Nancy Fraser, com especial atenção à sua concepção ampliada de capitalismo enquanto ordem social institucionalizada, às separações estruturais que a constituem e ao papel das *crises* e *contradições* na dinâmica histórica dessa forma social. Tal reconstrução não teve caráter meramente expositivo, mas cumpriu uma função metodológica precisa: fornecer os pressupostos conceituais necessários para avaliar o estatuto crítico da abordagem fraseriana. Com efeito, qualquer juízo acerca do caráter *funcionalista* (ou não) de sua teoria exigia, previamente, uma compreensão rigorosa de sua arquitetura teórica, de seus conceitos fundamentais e do tipo de crítica social que ela se propõe a realizar.

É nesse sentido que o presente capítulo desloca o foco da análise. Se os capítulos anteriores se concentraram na explicitação interna da teoria crítica do capitalismo de Fraser, este capítulo assume um registro propriamente meta-teórico, voltado a examinar um problema recorrente na recepção crítica de sua obra: a acusação, formulada de modo paradigmático por Rahel Jaeggi, de que sua abordagem incorreria em uma forma de crítica *funcionalista*, na medida em que articularia diagnóstico estrutural, análise de crises e normatividade crítica de modo excessivamente dependente da lógica da reprodução sistêmica. Trata-se, portanto, de investigar se tal viés constitui, de fato, um problema teórico para a proposta de Fraser ou se decorre de uma leitura que projeta sobre sua obra critérios normativos e concepções de teoria crítica que lhe são estranhos.

Para enfrentar esse problema, o capítulo será dividido em três momentos. Em primeiro lugar, apresento a crítica ao *funcionalismo* tal como formulada por Rahel Jaeggi, tanto em seus termos gerais quanto em sua avaliação específica da teoria de Fraser, incluindo considerações acerca dos conceitos de *contradição* e *crise* mobilizados pela autora. Na sequência, procuro ampliar o horizonte da discussão ao situar o problema do *funcionalismo* no interior da teoria social crítica, tomando como referência a elaboração de Jürgen Habermas, bem como seu diálogo crítico com tradições *funcionalistas* clássicas. A partir disso, esclareço o que Fraser entende por teoria crítica, destacando em que medida sua mais nova crítica do capitalismo dialoga criticamente com a recepção do *funcionalismo* em Habermas, ao mesmo tempo em que ela reformula os pressupostos centrais dessa herança. Posteriormente, desenvolvo a resposta ao problema filosófico que orienta esta pesquisa, defendendo a tese de que a teoria crítica do capitalismo de Fraser não pode ser adequadamente caracterizada como *funcionalista*. E isso

não porque Fraser rejeite toda referência a *crises*, *contradições* ou *diferenciações estruturais*, mas porque a maneira como mobiliza a ideia de *diferenciação funcional* e a traduz em termos de *fronteiras institucionais*, conflitos e lutas sociais não coincide com os sentidos de *funcionalismo* criticados por Jaeggi e tematizados por Habermas.

4.1 FUNCIONALISMO, CRISE E CONTRADIÇÃO NA CRÍTICA SOCIAL DE RAHEL JAEGGI

A pergunta que orienta a reflexão de Rahel Jaeggi em seu artigo *O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo*, originalmente apresentado em 2013, é, à primeira vista, simples, mas metodologicamente importante: “qual é, de fato, o problema com o capitalismo?” (Jaeggi, 2015, p. 14). Ao reformular essa interrogação em termos como “ele é injusto?”, “irracional?” ou “simplesmente não funciona?”, Jaeggi desloca o debate da constatação empírica de patologias sociais para o plano da *fundamentação da crítica*. Trata-se, portanto, menos de produzir um novo diagnóstico econômico do capitalismo contemporâneo do que de investigar “quais vias argumentativas podem sustentar uma crítica filosoficamente consistente do capitalismo enquanto forma específica de organização social e econômica” (Jaeggi, 2015, p. 14).

Nesse sentido, Jaeggi propõe distinguir, com finalidade explicitamente metodológica, três formas fundamentais de crítica do capitalismo: a crítica *funcional*, a crítica *moral* (ou orientada à justiça) e a crítica *ética* (Jaeggi, 2015, p. 15-16). Cada uma dessas vias apresenta potenciais e limitações próprias, e nenhuma delas, isoladamente, é capaz de esgotar o potencial crítico requerido para uma crítica do capitalismo enquanto tal. Ainda assim, Jaeggi sustenta que essas vias não são mutuamente excludentes e que uma crítica mais robusta exigiria, idealmente, a articulação entre elas. Assim, a tese de Jaeggi que orienta este subcapítulo é que a crítica *funcional* só adquire força propriamente crítica quando explicita (i) seus pressupostos normativos – ainda que imanentes – e (ii) o momento prático-interpretativo pelo qual tensões sociais se tornam *crises* e *contradições*. Além disso, desde já convém notar que essa exigência metodológica se articula ao seu projeto de pensar o capitalismo como *forma de vida*, isto é, como uma totalidade institucional-prática cujas promessas normativas e condições de reprodução podem entrar em tensão interna.

Para os propósitos deste trabalho, contudo, interessa concentrar a análise na *crítica funcional*, uma vez que é precisamente nela que se inscreve a controvérsia entre Jaeggi e Nancy

Fraser.⁶⁰ Assim, antes de examinar a crítica específica que Jaeggi dirige à teoria crítica do capitalismo centrada na *crise* desenvolvida por Fraser, é necessário tecer algumas explicações acerca do modo como Jaeggi compreende e avalia uma crítica *funcionalista* do capitalismo em um vocabulário mais “geral”.

Dito isso, Jaeggi inicia suas considerações expondo que, em uma formulação mais “básica” de uma crítica *funcionalista* do capitalismo, sustenta-se que o capitalismo, enquanto sistema social e econômico, “não funciona”. Isso significa que ele é considerado intrinsecamente *disfuncional* e estruturalmente propenso à crise (Jaeggi, 2015, p. 16). Para Jaeggi (2015, p. 17), tal forma de crítica possui, à primeira vista, uma vantagem teórica considerável: ela parece prescindir da fundamentação e da justificação de critérios normativos externos, na medida em que algo que “não funciona”, especialmente quando fracassa por razões internas, aparenta refutar-se a si mesmo. Em suas palavras:

[...] essa estratégia funcional de argumentação possui vantagens perceptíveis. Dentre outras, ela é atrativa porque, como figura crítica, parece poder prescindir de critérios que requerem fundamentação: algo que não funciona não é apenas claramente inútil. Algo que não funciona por motivos que estão nele mesmo e que destrói sua própria possibilidade de funcionamento refuta a si mesmo. Tal não-funcionamento dá motivo para a suposição de que, a longo prazo, o problema vai se resolver ou suprimir a si mesmo (Jaeggi, 2015, p. 17).

Como exemplos frequentemente associados a esse registro de crítica *funcionalista*, Jaeggi menciona, dentre outras, a *teoria da pauperização*⁶¹ e a tese da *queda tendencial da taxa*

⁶⁰ Explicando, de forma breve, Jaeggi distingue a crítica *funcional* da crítica *moral* e da crítica *ética*, atribuindo a estas últimas papéis importantes, porém limitados, quando tomadas isoladamente. A crítica *moral* – ou orientada à justiça – objeta ao capitalismo o fato de ele se basear em uma estrutura social injusta, frequentemente formulada em termos de exploração, desigualdade e coerção (Jaeggi, 2015, p. 22-23). No entanto, Jaeggi argumenta que essa forma de crítica permanece insuficiente enquanto não for capaz de mostrar em que medida tais injustiças são específicas ao capitalismo e necessárias ao seu modo de funcionamento, e não meramente contingentes ou compartilhadas por outras formações sociais (Jaeggi, 2015, p. 25). Além disso, quando compreendida estritamente como crítica moral ou distributiva, ela tende a permanecer externa ao objeto, deixando intactas as estruturas que tornam essas injustiças possíveis. A crítica *ética*, por sua vez, tematiza o capitalismo como forma de vida, avaliando-o a partir da qualidade das relações consigo mesmo, com os outros e com o mundo que ele promove. Nesse sentido, o capitalismo é criticado por produzir formas de vida empobrecidas, alienadas e destituídas de sentido, bem como por corroer condições de liberdade, autodeterminação e realização humana (Jaeggi, 2015, p. 30). Ainda que essa crítica revele o caráter axiológico do capitalismo – isto é, o fato de ele implicar decisões de valor que frequentemente se apresentam como neutras –, Jaeggi aponta que ela enfrenta dificuldades quanto à estabilidade e identificabilidade de seus critérios, podendo recair em diagnósticos culturalmente nostálgicos ou excessivamente indeterminados (Jaeggi, 2015, p. 32-33). Por essas razões, Jaeggi sustenta que nem a crítica *moral* nem a crítica *ética* são suficientes por si mesmas. Ambas precisam ser inseridas em uma análise mais ampla do capitalismo enquanto forma de vida historicamente situada, na qual déficits funcionais, frustrações normativas e contradições práticas sejam pensados de modo articulado. É somente nessa interdependência – e não na primazia de uma única via – que a crítica do capitalismo pode adquirir força explicativa e alcance crítico efetivo (Jaeggi, 2015, p. 34-35).

⁶¹ A chamada *teoria da pauperização* já estava presente nos debates da economia política clássica, especialmente em Malthus, Smith e Ricardo, no contexto das discussões sobre salários, crescimento populacional e acumulação. Em *O Capital*, Marx tematiza a dinâmica da *pauperização* no capítulo sobre a “lei geral da acumulação

*de lucro*⁶² (Jaeggi, 2015, p. 17). Em ambos os casos, a ideia central é que o capitalismo engendra, a partir de suas próprias tendências internas, condições que podem minar sua capacidade de reprodução: seja pela produção recorrente de empobrecimento e precarização, seja pela dinâmica contraditória da acumulação associada à elevação da composição orgânica do capital. Embora distintas, essas formulações compartilham a suposição de que o capitalismo pode “fracassar” por razões *internas*, razão pela qual figuram, na reconstrução de Jaeggi, como exemplos paradigmáticos de uma crítica *funcionalista* orientada à hipótese de *autodesestabilização* sistêmica (Jaeggi, 2015, p. 17).

Para esclarecer esse modelo crítico, Jaeggi explica: afirmar que algo “não funciona como deveria”, significa dizer que algo não consegue realizar a *função interna* que lhe é própria (Jaeggi, 2015, p. 18). Ela ilustra isso por meio de um modo simples, mas didático: “[a] tarefa de uma faca é cortar. Uma faca cega não funciona, na medida em que ela não corta” (Jaeggi, 2015, p. 18). Nesse exemplo, Jaeggi distingue o mero enunciado de que algo “não funciona” em relação a uma função da caracterização de um *déficit funcional sistemático*. Dizer que “[a]lgo [...] não funciona sistematicamente”, significa que “lhe faltam as condições para realizar a função que dele se espera”, ou seja, trata-se do caso em que o não funcionamento não é “casual” nem “empiricamente contingente” (Jaeggi, 2015, p. 18). Retomando o exemplo da faca, ela explica: “[u]ma faca que não possui uma lâmina ou cuja lâmina seja de massinha foi construída de modo errado para a tarefa que lhe foi atribuída. Falta-lhe uma condição importante para seu funcionamento como faca (para cortar)” (Jaeggi, 2015, p. 18).

Contudo, diferentemente de artefatos técnicos simples – como a faca –, sistemas sociais não possuem funções dadas de modo imediato ou indiscutível. Afirmer que o capitalismo “não funciona”, portanto, não é apenas constatar um mau desempenho, mas já pressupõe alguma atribuição de *função*, isto é, uma concepção do que ele *deveria* realizar e do que contaria como *êxito* ou *fracasso*. Para Jaeggi, este é o ponto do problema central da crítica *funcionalista*: o critério do funcionamento depende, *necessariamente*, de interpretações e decisões normativas

capitalista”, distinguindo entre pauperização *absoluta* e *relativa* e vinculando-a à formação do *exército industrial de reserva*. Todavia, a formulação sistemática de uma “lei da pauperização crescente” como tendência histórica geral foi desenvolvida de modo mais explícito no interior da Segunda Internacional, notadamente por Eduard Bernstein no debate revisionista.

⁶² Já a tese da *queda tendencial da taxa de lucro* é apresentada por Marx no Livro III de *O Capital*, como decorrência da elevação da composição orgânica do capital. Trata-se, contudo, de uma tendência estrutural mediada por contratendências, e não de uma lei de colapso automático do capitalismo. A leitura dessa tese como fundamento de uma teoria do colapso foi posteriormente radicalizada por autores como Henryk Grossmann, no início do século XX. Em ambos os casos, portanto, trata-se de formulações que procuram identificar dinâmicas *internas* potencialmente desestabilizadoras do capitalismo, ainda que sua sistematização teórica e seus usos políticos tenham variado historicamente.

acerca dos fins relevantes (Jaeggi, 2015, p. 19-20). O que enfraquece aquilo que seria a própria vantagem aparente dessa forma de crítica: abrir mão de justificar e fundamentar critérios externos, sejam eles baseados em valores ou normas.

Essa dificuldade se intensifica quando Jaeggi considera a formulação *dialética* do não funcionamento sistemático. Nela, o não funcionamento do objeto não aparece como algo externo ao seu funcionamento, mas como pertencente a ele: isto é, que “o não-funcionamento do objeto pertença, nesse caso, ao seu funcionamento. Ou: o não-funcionamento é o outro lado do funcionamento” (Jaeggi, 2015, p. 18). A ideia, portanto, é a de que algo pode funcionar de um modo que, ao mesmo tempo, enfraquece os fundamentos de seu próprio funcionamento. Por essa razão, Jaeggi observa que essa formulação “soa um tanto nebulosa e paradoxal” (Jaeggi, 2015, p. 18), além de frequentemente confundir diferentes dimensões temporais e aspectos distintos do funcionamento social. Ela acrescenta, porém, que é possivelmente esse o tipo de estrutura que certas leituras marxistas têm em vista ao descreverem o capitalismo como um sistema *disfuncional* (Jaeggi, 2015, p. 18-19).⁶³

O que torna ainda mais complexa, para Jaeggi, a análise do capitalismo por meio de uma crítica *funcionalista* é o fato de que *déficits funcionais*, por si sós, não constituem “automaticamente” uma crítica. A simples constatação de que algo “não funciona” não é suficiente para torná-lo criticável, pois já exige que se explicita por que - e em que sentido - esse “não funcionamento” importa. Assim, por exemplo, a desigualdade social não se transforma em uma *disfuncionalidade* relevante sem que seja interpretada como problemática à luz de determinados *critérios normativos* (Jaeggi, 2015, p. 20). Em termos mais precisos, não é a mera existência da desigualdade que torna o capitalismo objeto de crítica, mas o fato de que ela é vivida e interpretada como um *escândalo*, capaz de ameaçar expectativas socialmente compartilhadas de justiça, reconhecimento ou coesão social (Jaeggi, 2015, p. 20).

A partir dessas considerações, Jaeggi defende o seguinte: *crises funcionais* são sempre também *crises normativas*. O capitalismo não “fracassa” simplesmente porque deixa de funcionar em algum sentido técnico, mas porque seu modo de funcionamento entra em *tensão* com expectativas normativas que ele próprio institui e mobiliza (Jaeggi, 2015, p. 21). O momento *funcional*, portanto, não é descartado, mas só adquire força crítica quando articulado

⁶³ Nesse contexto, Jaeggi não menciona explicitamente quais seriam tais leituras marxistas, mas é importante salientar que neste momento, em 2013, não há nenhuma referência à teoria crítica do capitalismo de Fraser. As primeiras publicações da “nova” crítica do capitalismo de Fraser começaram a aparecer em 2009 com “Feminism, Capitalism and the Cunning of History” e encontraram vestígios de uma expressão consolidada já em 2012 com a apresentação de “Can Society be Commodities all the way down?”. O debate público entre ambas parece ter começado por volta de 2017, ver Jaeggi (2017, p. 209).

a uma *avaliação normativa imanente* (Jaeggi, 2015, p. 21-22). Por isso, como observa a própria autora, a pergunta sobre *qual função atribuir ao capitalismo* é ela mesma objeto de disputa social e política:

[...] a questão acerca de qual tipo de função devemos atribuir [ao capitalismo] é, ela mesma, um objeto de luta política e social [...]. Se o capitalismo cria riquezas para alguns e pobreza para outros, dizer que isso é um “fracasso” requer um conjunto de suposições a respeito do que o capitalismo deveria criar e para quem. Mesmo no que diz respeito ao esgotamento ecológico, podemos perguntar o que faz dele um problema. Se queremos defender que o capitalismo destrói as próprias condições de existência, como recursos naturais ou laços sociais, já pressupomos, implicitamente, uma imagem de como a sociedade deveria ser ou de como um sistema econômico deveria ser. [...] *No mundo social, o “funcional” está sempre entrelaçado com componentes normativos; não existe algo como uma “função pura” que não esteja desde sempre vinculada a expectativas normativas e não seja até mesmo constituída por meio delas* (Jaeggi; Fraser, 2020, p. 138-139). [itálico meu]

Esse vínculo entre *funcionalidade* e *normatividade* encontra seu fundamento metodológico mais explícito no artigo *Crises, Contradição e a Tarefa de uma Teoria Crítica* (Jaeggi, 2017, p. 209-224). Ali, Jaeggi caracteriza a orientação às *crises* como um caso de *crítica objetiva*, no sentido de que ela é sugerida “pela própria coisa” e não decorre apenas da intenção *subjetiva* do crítico (Jaeggi, 2017, p. 215-217). Isso significa que a crítica toma como ponto de partida tensões, déficits e erosões que se manifestam nas próprias práticas e instituições sociais. Trata-se, contudo, de uma *objetividade mediada*, que não prescinde da interpretação, mas tampouco se reduz a uma projeção normativa externa.

Para dar conta dessa mediação, Jaeggi recorre ao conceito de *dialética interpretativa*. Com ele, a autora indica que as *tensões* e *disfuncionalidades sociais* não se apresentam como *contradições objetivas* prontas e acabadas, nem como mecanismos funcionais “automáticos” inscritos na realidade. Elas são sugeridas por processos *reais* de erosão institucional, mas só se constituem plenamente como *contradições* quando são interpretadas reflexivamente à luz das autocompreensões normativas de uma *forma de vida* (Jaeggi, 2017, p. 219-220; Fraser; Jaeggi, 2020).⁶⁴ As *contradições*, portanto, não estão simplesmente “lá” na realidade social enquanto tais. Na verdade, elas emergem quando uma formação social passa a reconhecer-se como problemática em relação a si mesma.

⁶⁴ Para Rahel Jaeggi, *formas de vida* não designam estilos de vida individuais nem meros conjuntos de hábitos culturais, mas configurações sociais historicamente determinadas de práticas, instituições e normas que estruturam modos relativamente estáveis de agir, interpretar e avaliar o mundo. As *formas de vida* possuem um caráter prático e normativo: elas organizam padrões de ação socialmente compartilhados e, ao mesmo tempo, incorporam expectativas de validade acerca do que conta como uma maneira adequada, racional ou bem-sucedida de viver em comum. Nesse sentido, *formas de vida* são “entidades auto-interpretativas”, pois incluem interpretações normativas de si mesmas e critérios internos de sucesso ou fracasso (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 158).

É precisamente nesse ponto que Jaeggi propõe a passagem decisiva do vocabulário da *disfunção* para o de *contradição*. Problemas sociais assumem a forma de *contradições* quando uma *forma de vida* deixa de conseguir coexistir consigo mesma – isto é, quando suas práticas institucionalizadas entram em *tensão* com as expectativas normativas e as autocompreensões que ela própria sustenta. As *formas de vida*, nesse sentido, fracassam “em relação a si mesmas” (Jaeggi, 2017, p. 217): não apenas porque deixam de funcionar tecnicamente, mas porque já não conseguem manter, de modo coerente, aquilo que pretendem ser. A *crise* aparece, assim, como uma perda de coerência prática e normativa, que torna a forma de vida impraticável e, no limite, inabitável.

Uma vez que existem *tensões reais* sugeridas pela própria realidade social, essa reformulação permite preservar simultaneamente a pretensão de *objetividade* da crítica e o papel ativo da interpretação e da práxis. As *contradições* podem permanecer latentes e não se atualizar automaticamente em *crises*. Elas só se tornam plenamente críticas quando são tematizadas, apropriadas e afirmadas por atores sociais à luz de pretensões de validade que se convertem em conflitos efetivos. Com isso, a proposta de Jaeggi tenta evitar tanto um “funcionalismo automático”, que esperaria a autodestruição do sistema por suas próprias disfunções, quanto um “normativismo externo”, que imporá critérios à realidade sem referência às suas dinâmicas internas.⁶⁵

Esse conjunto de considerações não permanece, contudo, no plano de uma discussão conceitual abstrata sobre os limites da crítica *funcionalista*. Ele constitui, antes, o quadro metodológico a partir do qual Jaeggi avalia diagnósticos concretos do capitalismo no interior da teoria crítica contemporânea. É precisamente nesse horizonte que se inscreve sua leitura crítica da teoria crítica do capitalismo centrada na *crise* desenvolvida por Nancy Fraser.

Nessa leitura, Jaeggi reconhece explicitamente a importância e a força do projeto teórico de Fraser no interior da tradição da teoria crítica. Ao recolocar o capitalismo no centro da análise e ao articular diagnósticos estruturais de *crise* com conflitos sociais contemporâneos, Fraser contribui decisivamente para ressaltar a conexão entre análise social e crítica normativa

⁶⁵ Cf. Jaeggi (2017, p. 209-224). No artigo *Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory*, Jaeggi enfatiza que uma crítica orientada às crises não deve proceder nem de modo normativista ou dogmático, isto é, impondo critérios externos ou padrões ideais à realidade social independentemente de suas tensões imanentes, nem assumir uma leitura funcionalista automática, segundo a qual as disfunções do capitalismo conduziriam por si mesmas à autodestruição do sistema (p. 212-213). As crises, embora ancoradas em déficits e contradições objetivas, não se realizam automaticamente: elas exigem processos de atualização conflitiva, nos quais contradições são interpretadas, afirmadas e convertidas em conflito por atores sociais (p. 222-223). Esse enquadramento permite a Jaeggi preservar simultaneamente a dimensão objetiva das crises e seu caráter normativo, interpretativo e prático.

que caracterizou a teoria crítica clássica (Jaeggi, 2017, p. 212-213). Trata-se, portanto, de um projeto que, aos olhos de Jaeggi, possui relevância teórica e política inequívoca.

É justamente em razão dessa afinidade de horizonte crítico que a objeção de Jaeggi se ancora. Segundo ela, em certos momentos, a crítica de Fraser tende a aproximar-se de uma *crítica funcionalista das crises*, na medida em que descreve contradições *estruturais* do capitalismo (localizadas nas fronteiras da reprodução social, da ecologia ou das instituições políticas) prioritariamente como *disfunções* profundas da forma de vida capitalista (Jaeggi, 2017, p. 213). O risco aqui não é o de uma concepção de crítica *funcional* que reduza a análise das crises a um registro estritamente sistêmico, mas o de uma “sobredeterminação estrutural”, na qual as crises aparecem como efeitos objetivos de mecanismos estruturais, o que enfraquece o papel da interpretação, das práticas sociais e da atualização conflitiva das contradições.⁶⁶

Para Jaeggi, *contradições* não devem ser compreendidas como “disfuncionalidades objetivas” dadas na realidade social, mas como “obstáculos práticos” à realização de expectativas normativas e práticas de autocompreensão de uma forma de vida (Jaeggi, 2017, p. 220-221). Isso significa que elas não se convertem automaticamente em crises: só se tornam efetivamente críticas quando são *interpretadas* como tais e apropriadas por atores sociais em processos de conflito. Sem esse momento interpretativo e prático, há apenas *tensões latentes* ou erosões institucionais, mas não *crises* em sentido forte.

A partir dessa concepção, Jaeggi desenvolve uma tipologia de “contradições práticas”, destinada a explicitar diferentes modos pelos quais formas de vida se tornam problemáticas para si mesmas.⁶⁷ O traço comum dessas *contradições* não é a “autodestruição sistêmica automática”, mas o fato de constituírem obstáculos práticos que frustram expectativas normativas internalizadas e exigem processos coletivos de aprendizagem, interpretação e transformação.

⁶⁶ Ao afastar esse tipo de leitura, Jaeggi não tem em vista um *funcionalismo* no sentido da tradição da teoria social, mas antes uma versão reduzida da crítica funcional, que toma as crises capitalistas exclusivamente como *déficits objetivos de funcionamento sistêmico*. No artigo *O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo* esse tipo de crítica aparece associado a leituras que se limitam a descrever como o capitalismo funciona ou deixa de funcionar, sem explicitar os critérios normativos implicados na atribuição de funções nem o papel da interpretação social. Trata-se, assim, de uma crítica que pressupõe que o simples não funcionamento - entendido como falha interna do sistema - seria suficiente para fundamentar a crítica, dispensando a justificação reflexiva dos fins, das expectativas normativas e das autocompreensões sociais mobilizadas. É nesse sentido que tal concepção pode ser caracterizada como ingênua ou reducionista, na medida em que absolutiza o registro explicativo e obscurece a mediação normativa e prática que, segundo Jaeggi, é constitutiva das crises sociais.

⁶⁷ Para uma análise mais exegética e sistemática da tipologia das “contradições práticas” em Rahel Jaeggi, bem como de seus pressupostos metodológicos no interior da crítica imanente, cf. Zanvettor, Rafael Theodorio (2020, p. 81ss). O autor oferece uma reconstrução detalhada do conceito de “contradição prática”, interpretando-o como obstáculo prático à realização das autocompreensões normativas das formas de vida.

Dito isso, o ponto decisivo da intervenção de Rahel Jaeggi no diálogo com Nancy Fraser, desenvolvido em *Capitalismo em Debate*, não consiste em contestar a relevância do diagnóstico de *crises estruturais* do capitalismo, mas em *interrogar reiteradamente a forma conceitual por meio da qual essas crises são descritas*. Ao longo da conversa, Jaeggi retorna de modo insistente à questão do que significa afirmar que o capitalismo “não funciona” ou que determinadas crises expressam falhas profundas da ordem social (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 135-184). Nesse contexto, ela observa que a caracterização de uma prática ou de uma formação social como *disfuncional* não é autoevidente nem conceitualmente neutra. Como afirma explicitamente: “[e]m que sentido podemos afirmar que o capitalismo é disfuncional quando produz pobreza, devastação e desastre ecológico de modo sistemático? Só para deixar claro, não nego que esse seja o caso, mas questiono se podemos estabelecer um argumento crítico sobre bases puramente funcionalistas. Temos de perguntar: disfuncional a respeito de quê?” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 138). Com essa observação, Jaeggi desloca a discussão da mera constatação de falhas sistêmicas para a questão dos critérios normativos implicitamente mobilizados quando se fala em “funcionamento” e “fracasso”. Em outros termos, ela recoloca em primeiro plano a tese — já indicada acima — de que o vocabulário do “funcionar” carrega, inevitavelmente, pressupostos normativos (cf. Fraser; Jaeggi, 2020, p. 138-139).

A partir disso, as intervenções de Jaeggi passam a incidir de forma mais direta sobre a maneira como Fraser descreve as *crises* do capitalismo. Por exemplo, quando Fraser caracteriza crises contemporâneas como expressões de *contradições estruturais* da sociedade capitalista enquanto totalidade, Jaeggi procura esclarecer em que medida tal caracterização é suficiente para fundamentar uma crítica. O ponto não é negar que algo esteja profundamente errado, mas perguntar *como e a partir de que ponto de vista* esse “estar errado” se torna inteligível. Por isso, Jaeggi observa que é preciso “mostrar como algo pode estar errado com certos aspectos do capitalismo mesmo quando não houver indignação” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 140). Com isso, ela chama atenção para o risco de uma crítica que derive a relevância das crises exclusivamente de sua descrição como *disfunções estruturais*, sem esclarecer como essas disfunções se articulam com interpretações sociais, expectativas normativas e experiências práticas.

Tal preocupação, por sua vez, reaparece quando Jaeggi insiste que *crises* não podem ser compreendidas apenas como efeitos “objetivos” de dinâmicas sistêmicas. Em primeiro lugar, ela expõe o ponto em comum que possui com Fraser ao dizer: “[n]ós duas apoiamos uma abordagem baseada na crise e a ideia de desenvolver uma crítica da crise do capitalismo” e explicita qual é a vantagem de uma crítica que considera não só a crise em si, como também as

tendências de uma crise, uma vez que “não é tão fácil explicitar onde uma crise começa e onde termina a dinâmica ‘normal’ de cada formação social em todas as sociedades” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 180). Em razão disso, ela afirma:

[...] na medida em que tal abordagem é também uma versão da crítica imanente, ela transcende a distinção entre um modo de crítica apenas contextualista e outro, independente, que transcende o contexto. O momento da “crise” rompe com um quadro meramente interno, pois o que ocorre nesse momento não pode ser negado nem integrado num contexto ou num quadro. Podemos ou não concordar com certos conjuntos de normas, mas o fato de que, em determinando ponto, nossas práticas sociais e instituições se desintegram, colapsam, tornam-se disfuncionais ou não fazem mais sentido – mesmo que ainda seja uma questão de interpretação – não pode ser facilmente ignorado. Trata-se de um argumento moderadamente “realista”, mas também pragmático, “que se refere à ideia deweyana de que problemas e crises não podem ser inventados nem negados. Há disfuncionalidades reais e obstáculos em jogo, e a denegação aqui tem consequências reais. Assim como no exemplo de dar à luz e trocar as fraldas que você citou, há um senso de facticidade, de questão de fato, envolvido. Em certo sentido, portanto, a “crise” está localizada na fronteira entre o externo e o interno, entre o subjetivo e o objetivo e entre a perspectiva do observador e a do participante (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 180).

Entretanto, logo em seguida, a autora atenta o seguinte:

Contudo, ainda temos de compreender como distinguir a dinâmica normal da sociedade capitalista de sua dinâmica de crise. Não é crível dizer: “Certo, de maneira superficial tudo parece estar bem – todos estão felizes e a economia funciona bem –, mas nós ainda vemos um conflito profundo e uma crise subjacente” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 182).

Em razão disso, Jaeggi defende, então, a articulação da crítica *funcionalista* com *critérios normativos explícitos*, no intuito de conferir à dinâmica das crises um embasamento mais rigoroso. Até porque, e esse parece ser um ponto decisivo para seus apelos a versões minimamente mais robustas de critérios normativos, “[m]esmo se determinada crise irromper em conflito e levar a uma mudança radical, nem toda transformação é progressiva ou emancipatória” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 182). Como se vê, nesse sentido, também é possível questionar a *legitimidade* das lutas sociais. Ou, se quisermos, questionar a legitimidade das *lutas de fronteira* quando elas não justificam minimamente os valores que embasam suas formas de crítica e contestação.

Assim, a fim de solucionar tais dúvidas, Jaeggi propõe uma crítica que não consiste em substituir uma via de crítica por outra, mas em rearticular as diferentes dimensões dela. Como ela própria enfatiza, as críticas *funcional*, *moral* e *ética* mostram-se simultaneamente produtivas e deficitárias quando tomadas isoladamente, razão pela qual nada impede – e, antes de tudo recomenda – uma crítica “de vários fronts” (Jaeggi, 2015, p. 34). Segundo Jaeggi, apenas quando essas dimensões são consideradas conjuntamente é que se tornam capazes de

gerar critérios adequados para uma crítica do capitalismo enquanto *forma de vida*. Não se trata, portanto, de escolher entre vias concorrentes, mas de compreender como déficits funcionais, injustiças morais e insuficiências éticas se iluminam reciprocamente, ainda que nem sempre coincidam plenamente. É nesse sentido que Jaeggi propõe uma crítica do capitalismo como *forma de vida*, entendida como uma crítica que relaciona entre si as três dimensões - *funcional*, *moral* e *ética* - sem pressupor de antemão um critério universal e inquestionável válido para todos os contextos históricos (Jaeggi, 2015, p. 34-35).

Contudo, quando considerada a partir da leitura crítica que Jaeggi dirige à teoria crítica do capitalismo de Fraser, essa proposta assume uma inflexão mais delimitada. O ponto central da objeção não consiste em negar a relevância do diagnóstico estrutural das crises capitalistas, mas em questionar se tal diagnóstico é acompanhado por um modelo normativo suficientemente robusto. Para a autora, a ênfase deveria recair sobre a articulação entre *crítica funcional* e *crítica normativa*, de modo que crises e disfuncionalidades fossem compreendidas como expressões de frustrações normativas imanentes às formas de vida capitalistas. O problema, em sua avaliação, é que Fraser tenderia a descrever *contradições* e *crises estruturais* sem explicitar de maneira adequada os critérios normativos a partir dos quais seria possível avaliar a legitimidade das lutas sociais e das críticas que se erguem contra o capitalismo. É precisamente essa interpenetração entre distúrbios funcionais, crises práticas e déficits normativos que, para Jaeggi, pode servir como indício da irracionalidade do capitalismo enquanto *forma de vida* e como critério imanente de uma crítica orientada à aprendizagem social e à transformação (Jaeggi, 2015, p. 35).

Além disso, a controvérsia entre Jaeggi e Fraser não se limita ao problema dos critérios normativos implicados no vocabulário do “funcionamento”. Em *Capitalismo em Debate*, a própria noção de *diferenciação funcional* aparece como um ponto de inflexão relevante para o diagnóstico das crises, fazendo Jaeggi questionar em que medida faz sentido descrever o capitalismo como um conjunto de domínios diferenciados – economia, política, reprodução social, natureza – que operam segundo racionalidades relativamente distintas, e quais são as implicações críticas dessa descrição (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 17; p. 193-198; p. 196). É significativo que, nesse contexto, a discussão sobre “funcionalismo” se desloque, ou seja, não se trate apenas de avaliar se a crítica da crise recai num “automatismo” de colapso sistêmico, mas também de perguntar se a própria aceitação de uma estrutura social “diferenciada” não tende a estabilizar, teoricamente, separações institucionais que deveriam ser criticadas. Esse deslocamento – da *crise* como *disfunção* para a *diferenciação* como pressuposto de análise –

será decisivo para compreender por que Habermas se torna um interlocutor incontornável e por que a acusação de “funcionalismo” pode reaparecer, em outro nível, na recepção de Fraser.

Por fim, cabe notar que, embora Jaeggi formule críticas contundentes ao funcionalismo – tanto em seu aspecto geral quanto na leitura que dirige à teoria de Fraser –, ela não especifica de modo sistemático *a qual concepção de funcionalismo* sua crítica se dirige. Essa ausência de delimitação é teoricamente relevante, sobretudo porque o *funcionalismo* constitui uma tradição bastante heterogênea na teoria social, assumindo formas bastante distintas conforme o autor e o contexto. Para os propósitos deste trabalho, interessa destacar que o tipo de *funcionalismo* que emerge como pano de fundo mais significativo dessa discussão é aquele associado à tradição herdada por Jürgen Habermas, especialmente em sua análise das *crises sistêmicas* e da relação entre *sistema* e *mundo da vida*. A explicitação desse horizonte permitirá, no próximo subcapítulo, examinar com maior precisão em que sentido a crítica de Jaeggi ao *funcionalismo* – e sua leitura crítica de Fraser – se aproximam ou se distanciam de um *funcionalismo* de matriz habermasiana para, posteriormente, situar melhor a posição de Fraser em relação a um desses *funcionalismos*.

4.2 FUNCIONALISMO NA TEORIA SOCIAL CRÍTICA DE JÜRGEN HABERMAS

A partir da crítica ao *funcionalismo* de Jaeggi, torna-se possível analisar posições centrais da tradição da teoria crítica à luz do problema do *funcionalismo*. Nesse contexto, a teoria social de Jürgen Habermas é relevante não apenas por sua influência exercida na teoria social como um todo, mas também porque, como observa Rahel Jaeggi, a *Teoria da ação comunicativa* (1981) constitui, “em certo sentido, [...] a última tentativa de fundamentar a teoria crítica numa teoria social de larga escala” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 17). Ao mesmo tempo, Jaeggi ressalta que essa tentativa permanece profundamente ambígua pois, embora “inspirada por Marx, Lukács e pela primeira geração da teoria crítica”, ela depende de tal modo de concepções oriundas da teoria dos sistemas que acaba por tratar a economia como um domínio funcionalmente autônomo e “livre de normas”, retirando-a, em grande medida, do âmbito da crítica (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 17). É a partir dessa ambivalência - entre alcance sistemático e risco de neutralização crítica - que Habermas se torna um ponto de passagem incontornável para a discussão do *funcionalismo* na teoria social crítica.

Para os fins desta dissertação, contudo, a importância de Habermas não se reduz ao fato de ele ter formulado uma recepção crítica do *funcionalismo* parsoniano e luhmanniano. O ponto decisivo é que essa recepção o conduz a explicitar uma de suas ideias estruturantes para

compreender as sociedades modernas: a *diferenciação funcional*. É a partir dela que Habermas pode formular, de modo articulado, distinções que delimitam o alcance legítimo de explicações funcionais e preservam a perspectiva interna da ação: (a) a diferença entre *reprodução material* e *reprodução simbólica*; (b) a diferença entre *integração sistêmica* e *integração social* (Fraser, 2024, pp. 35ss) Em outras palavras, o *funcionalismo* torna-se insuficiente, não pela sociedade moderna não ser funcionalmente diferenciada, mas porque a generalização do ponto de vista funcional tender a apagar justamente a dimensão em que normas, sentidos e pretensões de validade se tornam criticáveis desde dentro.

Ainda que Habermas não formule, em nenhum momento e por motivos compreensíveis, uma crítica dirigida ao suposto *funcionalismo* da teoria crítica do capitalismo desenvolvida por Nancy Fraser, torna-se imprescindível considerar, ainda que de maneira breve, a forma específica de *funcionalismo* que ele próprio critica – e, em certa medida, incorpora criticamente – na *Teoria da ação comunicativa*. Esse momento não cumpre apenas uma função exegética, mas desempenha um papel metodológico central, pois permite esclarecer os pressupostos e os limites do vocabulário *funcionalista* no interior da tradição da teoria crítica e, com isso, preparar o terreno para avaliar, adiante, se e em que sentido a teoria de Fraser herda, reelabora ou supera traços potencialmente *funcionalistas* presentes em um de seus principais interlocutores teóricos.

Para tanto, o percurso ocorre em dois movimentos. Em primeiro lugar, analiso o modo como Habermas lê criticamente o *funcionalismo*, sobretudo na forma que assume em Parsons e na sua radicalização sistêmica em Luhmann. Em seguida, examino a maneira pela qual Habermas incorpora – criticamente – elementos funcionais em sua própria teoria social, explicitando por que a noção de *diferenciação funcional* é a chave que organiza seu modelo de teoria crítica.

4.2.1 Parsons e Luhmann: o problema do funcionalismo na teoria da sociedade

Antes de tudo, é importante esclarecer que a crítica ao *funcionalismo* de Parsons e Luhmann desenvolvida aqui corresponde à reconstrução interna do diagnóstico formulado por Habermas na *Teoria da ação comunicativa*. Trata-se, portanto, de explicitar o modo como

Habermas lê criticamente o percurso teórico desses autores e as razões pelas quais identifica neles uma inflexão paradigmática do *funcionalismo* na teoria social.⁶⁸

No ponto de partida do projeto parsoniano, o problema hobbesiano da ordem ocupa posição central: como é possível a coordenação estável da ação social sob condições de liberdade individual, pluralismo de interesses e ausência de garantias externas permanentes? Contra soluções utilitaristas e contra modelos puramente coercitivos, Parsons procura fundamentar a ordem social por meio de uma *teoria da ação* orientada normativamente.⁶⁹ A estabilidade da sociedade deveria ser explicada pela internalização de valores e pela formação de expectativas normativas compartilhadas, capazes de orientar a ação dos indivíduos de maneira relativamente previsível (Habermas, 2022, pp. 738-744).

Segundo a leitura habermasiana, essa solução inicial passa a mostrar seus limites conforme Parsons se confronta com os processos de *diferenciação funcional* e com o aumento da complexidade das sociedades modernas. Em contextos altamente diferenciados, a coordenação social já não pode depender prioritariamente de consensos normativos tematizados pelos próprios atores: esferas como economia e administração passam a operar segundo lógicas próprias, relativamente independentes das orientações normativas conscientes dos participantes. É nesse ponto que o problema da ordem retorna sob nova forma: não mais como questão de motivação normativa individual, mas como problema da *integração de sistemas* de ação complexos. Para responder a isso, Parsons desloca progressivamente o foco da *teoria da ação* para uma *teoria da sociedade* concebida como sistema (Habermas, 2022, p. 764; p. 772).

⁶⁸ As referências à crítica de Jürgen Habermas ao *funcionalismo* de Talcott Parsons e à *teoria dos sistemas* de Niklas Luhmann serão necessariamente breves. Tal concisão não decorre de uma subestimação da relevância dessas críticas – desenvolvidas de modo amplo e sistemático por Habermas, especialmente no âmbito da *Teoria da Ação Comunicativa* –, mas do reconhecimento de que não há, no escopo desta dissertação, tempo nem espaço para uma reconstrução conceitual à altura da complexidade e da magnitude com que esses debates são ali conduzidos. Ademais, não constitui objetivo deste trabalho oferecer uma análise exaustiva ou uma avaliação detalhada de cada um dos pontos mobilizados por Habermas contra Parsons e Luhmann. O propósito, antes, é traçar um horizonte contextual e teórico mínimo que permita situar adequadamente o sentido e a função dessa crítica para os fins específicos da argumentação aqui desenvolvida.

⁶⁹ Cf. “Parsons desenvolve em [...] *The Structure of Social Action*, os traços fundamentais de uma teoria da ação normativista na forma de uma confrontação com as tradições empiristas. Ele as ataca de dois lados: de um, analisa o conceito de ação racional com respeito a fins para mostrar que o utilitarismo não pode fundamentar a liberdade de decisão do sujeito da ação (o dilema utilitarista); de outro lado, concentra-se no conceito de ordem instrumental para mostrar que a questão de saber como é possível a ordem social não pode ser solucionada sob pressupostos empiristas (o problema hobbesiano). Tendo em vista os dois conceitos centrais, unidade de ação (*action unit*) e contexto de ação (*action system*), Parsons divide os adversários mais uma vez em dois partidos em combate, que igualmente não alcançam o seu problema: os conceitos de ação racionalistas e empiristas não podem apreender a autonomia da ação, tanto quanto os conceitos de ordem materialistas e idealistas não podem apreender a legitimidade de um contexto de ação que se apoia em interesses. A isso, Parsons contrapõe um conceito voluntarista de ação (a) e um conceito normativista de ordem (b)” (Habermas, 2022, p. 739-740).

É aqui que Habermas localiza a consequência decisiva do deslocamento: a perda da perspectiva interna da ação. Por “perspectiva interna”, Habermas entende o ponto de vista dos participantes – ou seja, a maneira como os agentes se orientam por normas, expectativas e razões que reivindicam validade e podem ser aceitas, recusadas ou problematizadas no curso da interação (Habermas, 2022, p. 756; pp. 764-780). Quando essa perspectiva é eclipsada, a teoria social tende a descrever a sociedade exclusivamente do ponto de vista do observador, isto é, como um sistema de funções que se autorreproduz.

Habermas sustenta que é isso que ocorre quando o *funcionalismo* parsoniano generaliza seu esquema explicativo: normas e valores passam a ser compreendidos prioritariamente segundo sua contribuição para a *integração sistêmica*, deixando de ser reconstruídos como pretensões de validade. Nesse movimento, a teoria passa a operar à custa da perspectiva do participante, privilegiando os requisitos de reprodução do sistema (Habermas, 2022, p. 742). O problema, então, não é apenas metodológico, mas crítico: ao reduzir normas e instituições a mecanismos de estabilização, perde-se o acesso ao modo como elas podem ser vividas como injustas, ilegítimas ou opressivas – e, com isso, enfraquece-se o ponto de apoio da crítica imanente (Habermas, 2022, pp. 742-770).

Esse deslocamento prepara o terreno para a *teoria dos sistemas*, na qual a tensão ainda presente em Parsons entre *teoria da ação* e *teoria do sistema* tende a ser resolvida unilateralmente em favor de uma descrição funcional integral. É nesse contexto que Habermas observa um “nivelamento da diferença entre integração social e integração funcional” (Habermas, 2022, p. 773; pp. 785-786). Em vez de ser reconstruída a partir de processos de entendimento e justificação recíproca, a *integração social* passa a ser descrita em termos de desempenho sistêmico, adaptação e autorregulação. A ordem social deixa de ser concebida como algo que precisa ser legitimado à luz de pretensões de validade e passa a ser tratada como resultado de operações funcionais que asseguram a continuidade do sistema (Habermas, 2022, p. 781-783; p. 798).

Na leitura habermasiana, a teoria de Niklas Luhmann aparece como a radicalização coerente desse movimento. Em Luhmann, a sociedade é concebida como um conjunto de sistemas autorreferentes que operam segundo códigos próprios e se reproduzem por meio de suas próprias operações (Habermas, 2022, p. 457). A comunicação deixa de ser compreendida como *medium* de entendimento intersubjetivo e passa a ser tratada como evento sistêmico, isto é, como operação conectável a outras operações segundo critérios internos ao sistema (Habermas, 2022, p. 678).

Habermas critica essa radicalização por considerar que ela elimina o ponto de apoio da crítica imanente. Quando a teoria “trata as operações de integração social e de integração sistêmica como equivalentes funcionais”, ela “desfaz-se do critério da racionalidade comunicativa” (Habermas, 2022, p. 924). Ao operar exclusivamente com categorias funcionais, a teoria dos sistemas abdica da distinção entre *validade* e *eficácia* e passa a avaliar processos sociais apenas segundo sua capacidade de manter a continuidade operacional do sistema – o que resulta numa descrição analiticamente sofisticada, porém normativamente indiferente.

Sendo assim, quando tomados em conjunto, apesar de suas diferenças, Parsons e Luhmann convergem em subordinar a normatividade à lógica funcional da reprodução sistêmica. Habermas sintetiza isso na seguinte passagem:

A teoria dos sistemas, desenvolvida primeiramente por Parsons e levada adiante de modo conseqüente por Luhmann, coloca o surgimento e o desdobramento das sociedades modernas unicamente do ponto de vista funcionalista da complexidade sistêmica crescente. Depois que o funcionalismo sistêmico se purgou da ganga da tradição sociológica, *ele passa a ser insensível, no entanto, às patologias sociais que podem ser depreendidas sobretudo das características estruturais de âmbitos de ação socialmente integrados*. Pois ele transfere os destinos consumados nos mundos da vida comunicativamente estruturados para o plano da dinâmica de *media* e, ao assimilá-los a desequilíbrios de relações de intercâmbio intersistêmico da perspectiva do observador, retira deles o significado de deformações que ameaçam a identidade, como são percebidos da perspectiva do participante (Habermas, 2022, p. 927, grifos meus).

É justamente essa convergência que permite a Habermas formular sua crítica em termos estruturais e não meramente autorais (no sentido da lógica da ação social). O problema não consiste no uso pontual de explicações funcionais, mas na generalização de um ponto de vista que nivela *integração social* e *integração sistêmica*, dissolvendo a diferença entre *validade* e *eficácia*. É essa crítica que prepara o passo seguinte: compreender por que Habermas não “abandona” a explicação funcional, mas busca reinscrevê-la em uma teoria social capaz de reconhecer a *diferenciação funcional* das sociedades modernas sem sacrificar, com isso, as condições de uma crítica imanente.

4.2.2 A solução de Habermas e sua teoria crítica

Para responder ao esvaziamento crítico produzido pelo deslocamento *funcionalista* - tal como formulado por Parsons e radicalizado por Luhmann – Habermas introduz a distinção entre *integração social* e *integração sistêmica* como chave explicativa dos processos modernos de socialização. Longe de cumprir apenas uma função classificatória, essa distinção assume

um papel central. Por um lado, reconhece a legitimidade parcial de explicações funcionais e, por outro, não permite que elas se convertam em um ponto de vista totalizante, capaz de neutralizar a dimensão normativa imanente às práticas sociais (Habermas, 2022, p. 672).

No entanto, o que organiza essa solução não é apenas a contraposição entre “duas integrações”, mas um diagnóstico de fundo sobre a modernidade: as sociedades modernas *se estabilizam* por processos de *diferenciação funcional*, nos quais se expandem e se especializam mecanismos de coordenação da ação que já não dependem, em todos os casos, do entendimento linguístico. Habermas explicita esse ponto de maneira inequívoca ao afirmar: “[e]ntendo a evolução social como um processo de diferenciação de segunda ordem: sistema e mundo da vida se diferenciam na medida em que cresce a complexidade de um e a racionalidade do outro, não apenas como sistema e como mundo da vida a cada vez – ambos também se diferenciam ao mesmo tempo um do outro” (Habermas, 2022, p. 677).

Em vez de supor uma cisão “metafísica” entre esferas, Habermas reconstrói a modernidade como um arranjo no qual a reprodução social passa a apoiar-se em princípios de integração heterogêneos, que precisam ser distinguidos analiticamente para que a crítica não se perca. É nesse horizonte que se compreende tanto a *racionalização do mundo da vida* - que amplia capacidades de entendimento e de justificação - quanto a consolidação de *subsistemas* que coordenam a ação por meios não linguísticos, em especial *dinheiro* e *poder* (Habermas, 2022, pp. 715-718; pp. 724-732).

A noção de *diferenciação funcional*, portanto, não deve ser entendida como uma tese “substantiva” sobre a existência de dois mundos metafisicamente dados, mas como uma forma de reconstruir o modo pelo qual, sob condições modernas, a reprodução social passa a depender de mecanismos de integração distintos. Com isso, *sistema* e *mundo da vida* designam, ao mesmo tempo, (i) duas perspectivas metodológicas (observador/participante) e (ii) um diagnóstico histórico de especialização de mecanismos de coordenação, cujo ganho teórico é tornar visível onde explicações funcionais são pertinentes, mais especificamente, onde elas se tornam cegas para a normatividade. O que importa sublinhar aqui, em consonância com o que já foi desenvolvido no subcapítulo 2.3, é que essa diferenciação não é um dualismo ontológico, mas um instrumento para mapear a heterogeneidade moderna da *integração social* (Habermas, 2022, p. 672; p. 774).

Esse processo pode ser descrito, em termos mais precisos, como um “desengate” (ou *desacoplamento*) entre *mundo da vida* e *sistema*. A complexidade dos contextos de ação integrados sistemicamente cresce e, com isso, certos nexos de coordenação se autonomizam em relação às formas comunicativas de integração. A *diferenciação funcional* aparece, assim,

como uma dinâmica moderna pela qual a coordenação da ação deixa de depender exclusivamente de consenso linguístico caso a caso e passa a ser mediada por meios generalizados – *dinheiro* e *poder* – que desoneram o entendimento comunicativo em funções específicas e permitem estabilizar cadeias de ação orientadas ao êxito. Em termos habermasianos: *dinheiro* e *poder* podem “substituir” o consenso comunicativo em determinados âmbitos, coordenando efeitos da ação por nexos funcionais relativamente independentes das razões assumidas pelos participantes (Habermas, 2022, p. 715-718).

É nesse ponto que se torna mais claro por que Habermas não rejeita a explicação *funcionalista* como tal. Dado que as sociedades modernas desenvolveram mecanismos especializados de coordenação em condições de complexidade, seria metodologicamente ingênuo tratá-las como se ainda pudessem ser explicadas apenas a partir de consensos normativos tematizados. A economia capitalista e a administração estatal são, para Habermas, domínios nos quais a *integração sistêmica* cumpre papel efetivo na reprodução material e na coordenação eficiente de processos sociais (Habermas, 2022, pp. 715-718). Em outras palavras: o *funcionalismo* se torna parcialmente necessário porque há *diferenciação funcional real* - o equívoco está em torná-lo universal.

A distinção entre *integração social* e *integração sistêmica* emerge, então, como diferenciação entre dois modos de coordenação da ação. A *integração social* diz respeito à coordenação que se realiza por meio de processos de entendimento linguisticamente mediados, nos quais os participantes orientam suas ações com base em pretensões de *validade* - verdade, correção normativa e veracidade – suscetíveis de aceitação, contestação ou justificação recíproca (Habermas, 2022, p. 703-710). A *integração sistêmica*, por sua vez, refere-se à coordenação de efeitos da ação independentemente das intenções ou compreensões dos atores envolvidos; ela opera por meio de nexos funcionais estabilizados, mediados por mecanismos como *dinheiro* e *poder*, que dispensam o consenso comunicativo e seguem uma lógica própria de eficiência e reprodução (Habermas, 2022, p. 715-718).

É importante notar, contudo, que essa diferenciação se articula a uma segunda: a distinção entre *reprodução simbólica* e *reprodução material*. Se, por um lado, a *reprodução simbólica* do *mundo da vida* envolve processos de socialização, transmissão cultural e formação da identidade (Habermas, 2022, pp. 724-732), por outro, a *reprodução material* diz respeito à manutenção de condições objetivas que sustentam a vida social e que tendem a ser organizadas por mecanismos sistêmicos. O ponto de Habermas é que a modernidade reorganiza essas duas dimensões por meios diferenciados: nem tudo pode ser explicado por consenso, mas tampouco tudo pode ser explicado por desempenho sistêmico.

É por isso que Habermas formula a exigência de uma mudança de atitude metodológica. O *mundo da vida* pode – e em certos casos deve – ser objetificado “como um sistema mantenedor de fronteiras” quando o foco da análise recai sobre seus acoplamentos com sistemas funcionalmente diferenciados (Habermas, 2022, p. 774). Essa objetificação, porém, é parcial e controlada, pois não autoriza a substituição generalizada da perspectiva do participante pela do observador. Aqui se encontra o núcleo crítico da noção de *diferenciação funcional*: ela legitima explicações funcionais em domínios específicos, mas exige limites para que a teoria não se torne cega às pretensões de validade e às experiências de injustiça e ilegitimidade que apenas a perspectiva interna pode reconstruir.

Desse modo, a distinção entre *integração social* e *integração sistêmica* funciona como princípio regulador da teoria social habermasiana. Ela permite explicar como sociedades modernas se reproduzem por mecanismos funcionais altamente diferenciados sem dissolver a normatividade no interior do sistema. Ao mesmo tempo, fornece critérios conceituais para o diagnóstico do que Habermas chama de *patologias sociais*, as quais surgem precisamente quando mecanismos sistêmicos extrapolam seus limites e passam a interferir em domínios cuja reprodução depende de entendimento, legitimação e reconhecimento comunicativo (Habermas, 2022, p. 735-742). Sem retomar aqui o diagnóstico da *colonização* – já reconstruído no subcapítulo 2.3 - basta sublinhar que, para Habermas, a própria *diferenciação funcional* contém uma tensão interna: ao mesmo tempo em que é condição moderna de coordenação sob complexidade, ela também abre a possibilidade de descompassos em que a lógica sistêmica incide com efeitos desintegradores sobre a *reprodução simbólica*.

No capítulo final da obra, Habermas explicita que uma teoria crítica satisfatória deve ser capaz de reconstruir simultaneamente três níveis analíticos: (i) a *reprodução material* da sociedade, assegurada por mecanismos sistêmicos; (ii) a *reprodução simbólica* do *mundo da vida*, sustentada por práticas comunicativas; e (iii) as *patologias sociais* que emergem quando a relação entre esses dois níveis se desequilibra. A crítica social não consiste, portanto, em opor *normatividade* e *funcionalidade*, mas em analisar como determinadas formas de *funcionalização* passam a corroer as bases normativas da *integração social*. É nesse sentido que a teoria crítica deve diagnosticar condições sociais sob as quais as pretensões de validade são sistematicamente frustradas, sem recorrer a critérios normativos externos (Habermas, 2022, p. 924-961).

O resultado desse percurso é uma concepção de teoria crítica que incorpora explicações *funcionais* de modo reflexivo e controlado, subordinando seu uso à preservação da crítica imanente. Ao mesmo tempo em que reconhece a autonomia relativa dos *sistemas*, Habermas

insiste que a crítica social só se mantém viva enquanto for capaz de reconstruir a perspectiva dos participantes e tornar visíveis distorções que afetam suas formas de vida. Uma teoria crítica satisfatória é, assim, aquela que consegue articular *diagnóstico estrutural* e *normatividade imanente*, compreendendo crises e patologias não como simples falhas funcionais, mas como problemas inscritos nas próprias condições sociais de entendimento e legitimação.

Contudo, como já sugerido ao longo desta seção, essa solução deixa em aberto questões decisivas acerca do estatuto da economia capitalista e do modo como a *diferenciação funcional* é teorizada no interior da teoria crítica. Se, por um lado, Habermas precisa da diferenciação entre mecanismos sistêmicos e práticas comunicativas para diagnosticar patologias, por outro, sua tendência a tratar a economia como um *subsistema* relativamente “desnormativizado” cria tensões quanto ao alcance de uma crítica do capitalismo. É justamente nesse ponto que se insere Nancy Fraser: sua proposta mantém a intuição de que o capitalismo moderno se organiza por separações institucionais entre domínios, mas reformula a própria ideia de diferenciação ao traduzi-la em termos de *fronteiras*, *dependências* e *conflitos interdomínios* – isto é, como campo de disputa histórica e não como dado funcional autojustificado. No item seguinte, examinarei essa reformulação e, com ela, o núcleo da questão que orienta este capítulo: se a permanência da *diferenciação funcional* no interior da noção de contradição na crítica fraseriana do capitalismo autoriza ou não a caracterizá-la como *funcionalista*.

4.3 PARA ALÉM DO FUNCIONALISMO: A CRÍTICA DO CAPITALISMO EM NANCY FRASER

Neste ponto, passo a enfrentar diretamente o problema metodológico que orienta esta dissertação, a saber, o de se a teoria crítica do capitalismo desenvolvida por Nancy Fraser pode ser considerada uma crítica *funcionalista*. Como procurei demonstrar ao longo dos capítulos anteriores, a resposta a essa pergunta não pode assumir a forma de uma simples classificação terminológica. Ela exige, antes, a reconstrução cuidadosa dos diferentes sentidos de *funcionalismo* mobilizados por Rahel Jaeggi, por Jürgen Habermas e pela própria Fraser, bem como a explicitação da arquitetura normativa que sustenta sua crítica da *crise*. Para tanto, sustentarei que a teoria de Fraser não incorre no *funcionalismo* criticado por Jaeggi, e que também se afasta da *diferenciação funcional* habermasiana, ainda que dialogue criticamente com ela. Contudo, também defenderei que sua crítica mobiliza elementos de análise funcional – na medida em que explica o capitalismo a partir das condições estruturais de sua reprodução e de suas tendências *autodesestabilizadoras* – sem que isso implique a neutralização de sua

dimensão normativa e emancipatória. A chave interpretativa reside, precisamente, na articulação entre diagnóstico estrutural e normatividade imanente.

4.3.1 O sentido do funcionalismo em disputa: Jaeggi, Habermas e Fraser

A acusação de *funcionalismo* dirigida à crítica do capitalismo desenvolvida por Nancy Fraser só ganha nitidez quando se explicita o que, exatamente, está em disputa sob esse rótulo. No capítulo 4.1, aponte que Rahel Jaeggi rejeita uma via de crítica que pretende extrair sua força normativa do simples diagnóstico de que o capitalismo “não funciona”. Ou seja, que ele produz disfunções e crises que minariam automaticamente suas condições de reprodução. O problema, nesse registro, não é a análise estrutural das *contradições* do capitalismo, mas a pretensão de que *déficits funcionais* possam operar como critério crítico autojustificado, dispensando tanto a reconstrução dos significados socialmente vividos das crises quanto a explicitação de pressupostos normativos. O risco é duplo: (a) transformar a crítica em um olhar de “observador externo” que descreve mecanismos “pelas costas” dos atores; e (b) substituir a pergunta “por que isso é errado?” por “isso é instável/insustentável” que, por si só, não discrimina o que deve ser transformado – nem por quê.

É útil, portanto, caracterizar didaticamente o *funcionalismo* criticado por Jaeggi a partir de três traços (sem pressupor que eles se encontrem necessariamente reunidos em toda teoria da crise do capitalismo, de tipo marxista ou não). Primeiro, a tendência a conceber *crises* como efeitos *objetivos* de mecanismos estruturais relativamente indiferentes à práxis social. Segundo, a suposição de que tais disfunções conteriam, nelas mesmas, uma força crítica suficiente; como se “fracasso de funcionamento” equivalesse, sem mediações, a “injustiça”, “dominação” ou “ilegitimidade”. Terceiro, o obscurecimento do papel das interpretações, das expectativas normativas e dos conflitos na própria constituição social do que conta como *crise*. Se esse é o padrão de *funcionalismo* em questão, a tese de que Fraser seria *funcionalista*, nesse sentido, se tornaria, no mínimo, precipitada. O motivo não é que a autora abdique de uma análise estrutural, mas que sua abordagem recusa, de modo programático, realizá-la de forma isolada, como se ela pudesse cumprir, por si só, todo o trabalho normativo.

Isso aparece de maneira muito clara quando ela própria responde diretamente à inquietação de Jaeggi; confrontada com a observação de que sua ênfase em *condições de fundo* (reprodução social, natureza e política) poderia “soar” *funcionalista*, Fraser afirma: “[à] visão que vim esboçando não é funcionalista, mas incorpora, sim, uma teoria da sociedade em dois níveis: por um lado, ela contém uma perspectiva estrutural, que enfatiza a dependência do

primeiro plano da economia frente ao plano de fundo ‘não econômico’; por outro, ela incorpora uma perspectiva da teoria da ação, que sublinha as autocompreensões e os projetos dos atores sociais” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 73). O presente ponto decisivo é metodológico: a perspectiva *estrutural* torna inteligíveis dependências e tendências de crise e a perspectiva da *ação* fornece acesso ao modo como essas tensões se tornam politicamente contestáveis. É dizer, como passam do plano de uma vulnerabilidade sistêmica para o plano de uma negatividade socialmente articulada, disputada e potencialmente transformadora. Nessa chave, a análise “funcional” (no sentido fraco de reconstruir condições de reprodução) não é eliminada, mas submetida a uma exigência: ela precisa ser atravessada por uma gramática de conflito e de interpretação que impede sua conversão em determinismo.

É nesse mesmo sentido que Fraser esclarece por que sua reconstrução do capitalismo como ordem social institucionalizada não equivale a uma narrativa de *autodestruição automática do sistema*. Quando ela diz que esforços para universalizar a mercantilização são “autodesestabilizadores”, seu argumento não é o de um colapso mecânico, mas sim que existe uma *contradição* estrutural. Em suas palavras: “esforços para totalizar a mercantilização são autodesestabilizadores, pois colocam em risco as condições de possibilidade de fundo do próprio mercado, que não são, elas mesmas, mercantilizadas” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 38). Essa formulação já indica por que o “não funcionamento” não pode operar como critério crítico completo: a *contradição estrutural* só se torna politicamente relevante quando é traduzida em termos de experiências sociais, expectativas normativas e conflitos efetivos. Não por acaso, no mesmo contexto, Fraser enfatiza que, embora se trate de um argumento estrutural “objetivo”, ele não pretende “dizer algo sobre a outra metade crucial”, a saber, “como aqueles que vivem na sociedade experienciam o problema”; para isso, seria preciso outro tipo de análise, voltada aos “quadros interpretativos normativamente carregados” pelos quais os atores vivem o deslocamento social (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 38). Ou seja: o momento estrutural não é abandonado, mas é autoconscientemente limitado.

A noção fraseriana de *lutas de fronteira*, já tematizada no segundo capítulo da presente dissertação, é a peça conceitual que explicita, com ainda mais força, como esse limite funciona. E também o porquê de a crítica fraseriana não se reduzir a um mapeamento funcional das “condições de fundo”. Em *Capitalismo Canibal*, Fraser (2024, p. 39, grifos meus) afirma que tais lutas “desempenham um papel *constitutivo* na visão do capitalismo como ordem social institucionalizada”. Ela ainda acrescenta, de forma inequívoca que “o foco nas lutas de fronteira deve evitar qualquer interpretação equivocada que entenda a visão esboçada aqui como funcionalista, ou seja, concentrada em demonstrar como cada instância serve de esteio para o

sistema” (Fraser, 2024, p. 39). A razão é que, embora a autora comece caracterizando reprodução social, natureza e política como condições de fundo *necessárias* (e, nesse sentido, “funcionais”) para a história oficial da acumulação, esse “momento” não “capta *toda* a história” das relações entre *primeiro plano* e *plano de fundo*, pois, na verdade, ele “coexiste com outro momento” igualmente central, no qual esses terrenos ocultos aparecem como “*reservatórios de normatividade* ‘não econômica’”, irredutíveis à função de sustentação da acumulação (Fraser, 2024, p. 39, grifos meus).

É justamente por conterem normatividades próprias, ideais de cuidado, responsabilidade, autonomia pública, justiça ecológica, etc., que esses *planos de fundo* podem “voltar-se contra” práticas econômicas centrais, especialmente em tempos de crise, quando as separações institucionais que segregam normatividades tendem a enfraquecer e produzir “conflito normativo”, vivido por atores que habitam mais de uma esfera (Fraser, 2024, p. 39). A crítica, portanto, não procede do simples fato de haver dependências funcionais, mas do modo como tais dependências se tornam arenas de disputa sobre fronteiras, hierarquias, legitimidades e formas de vida.

Essa mesma recusa ao *automatismo funcional* reaparece na maneira como Fraser define o próprio conceito de *crise*. A autora insiste que *crise* não é apenas um “impasse sistêmico” no mecanismo social, ela inclui também “as respostas dadas pelos atores sociais” e, contra compreensões empobrecidas de teorias de sistemas, formula um critério decisivo: “nada conta mesmo como crise até ser vivenciada como tal” (Fraser, 2024, p. 108). O que parece *crise* ao observador “de fora” só se torna historicamente generativo quando participantes passam a vê-lo como *crise* – por exemplo, quando percebem que os problemas vividos não surgem apesar da ordem estabelecida, mas “precisamente por causa dela” e não podem ser resolvidos em seu interior (Fraser, 2024, p. 108). Com isso, Fraser desloca a *crise* para um ponto de articulação entre *estrutura* e *práxis*: há impasses *objetivos*, mas não há *crise* socialmente eficaz sem interpretação, sem tomada de posição e sem possibilidade de ação coletiva. Esse deslocamento é, por si só, uma resposta de princípio à ideia de que disfunções estruturais *falariam por si sós* como fundamento normativo.

É nesse quadro que se compreende, por fim, por que a proximidade de Fraser com Habermas, especialmente quanto à atenção às diferenciações funcionais estruturais da modernidade, não autoriza assimilá-la completamente à tese da *diferenciação funcional* habermasiana. O próprio *Capitalismo em Debate* (2020) explicita o problema: ao depender fortemente de concepções de *diferenciação funcional* oriundas da *teoria dos sistemas*, Habermas tende a “remover a esfera econômica do âmbito da crítica”, tratando-a como um

domínio relativamente autônomo e “livre de normas”, de modo que a tarefa crítica passa a consistir sobretudo em proteger outras esferas da “invasão do econômico” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 18). O ponto central, contudo, não é meramente terminológico. Trata-se de compreender como a própria arquitetura categorial habermasiana reorganiza o campo da crítica, pois é justamente isso que Fraser analisa no artigo *O que há de crítico na teoria crítica? O caso de Habermas e o gênero* (2024).

Nesse texto, Fraser (2024, pp. 35-48) inicia sua reconstrução da tese da diferenciação funcional mostrando que, em Habermas, a teoria social moderna se estrutura a partir de uma dupla distinção: entre *reprodução material* e *reprodução simbólica* e a outra entre *integração sistêmica* e *integração social*. A *reprodução material* diz respeito à manutenção das condições físicas e organizacionais da sobrevivência social – aquilo que permite regular o “intercâmbio metabólico” da sociedade com a natureza e assegurar sua continuidade prática. Já a *reprodução simbólica* refere-se à transmissão cultural, à formação de identidades, à consolidação de solidariedades e à manutenção de horizontes normativos compartilhados. Como resume Fraser (2024, p. 35), as sociedades devem, por um lado, “reproduzir-se materialmente” e, por outro, “manter e renovar os padrões interpretativos e normativos que constituem seus mundos da vida”.

Essa distinção funcional entre dois tipos de reprodução fundamenta, em Habermas, uma segunda distinção: a que separa *integração social* e *integração sistêmica*. A *integração social* ocorre quando a coordenação da ação depende do entendimento intersubjetivo, isto é, de normas, valores e expectativas compartilhadas linguisticamente. Já a *integração sistêmica* ocorre quando a coordenação é mediada por mecanismos não linguísticos (como dinheiro e poder) que permitem regular ações independentemente de consenso explícito. Fraser (2024, p. 38) sintetiza essa diferença ao afirmar que, em contextos socialmente integrados, a ação se orienta por “consenso intersubjetivo” ou por referenciais normativos comuns, enquanto, em contextos integrados ao *sistema*, a coordenação pode ocorrer por meio de consequências não intencionais, mediadas por cálculos estratégicos e por meios institucionalizados.

O aspecto decisivo dessa reconstrução é que, em Habermas, essas distinções não permanecem apenas no *plano analítico*. Elas são “mapeadas” institucionalmente. Segundo Fraser, Habermas “relaciona, num nível funcional, reprodução e funções: reprodução simbólica e reprodução material”, chegando a sustentar que as sociedades modernas possuem uma “estrutura institucional dualista” (Fraser, 2024, p. 42). De um lado, haveria instituições especializadas na *reprodução simbólica* (como a família e a esfera pública); de outro, domínios integrados ao *sistema*, especializados na *reprodução material* (como a economia e a

administração estatal). O efeito teórico desse mapeamento é profundo: ele associa normatividade substantiva e crítica imanente sobretudo às esferas do *mundo da vida*, ao passo que descreve economia e Estado prioritariamente sob a ótica de sua funcionalidade sistêmica.

É exatamente nesse ponto que Fraser identifica um limite crítico. Ao vincular *reprodução material* à *integração sistêmica* e ao *sistema*, a economia tende a aparecer como um domínio cuja lógica é explicada em termos de eficiência, complexidade e coordenação funcional. A crítica passa então a incidir principalmente quando os mecanismos sistêmicos “invadem” esferas dependentes de *integração social*, isto é, quando há *colonização* do *mundo da vida*. O problema, para Fraser, é que essa arquitetura pode deslocar a crítica para fora da economia, em vez de tematizar a economia como arena interna de *dominação*, conflito e normatividade disputada.

Assim, a questão não é negar a utilidade analítica da distinção entre *integração social* e *integração sistêmica*. Fraser reconhece seu potencial explicativo. O ponto é que, ao estabilizar institucionalmente essa distinção, Habermas corre o risco de “naturalizar” uma separação histórica específica e de redistribuir a crítica de modo assimétrico: a normatividade mais robusta permanece concentrada no *mundo da vida*, enquanto a *economia* aparece como um domínio predominantemente *funcional*. É justamente essa redistribuição que Fraser busca evitar ao reformular o capitalismo como ordem social institucionalizada. Para ela, as separações entre economia e seus *planos de fundo* não são *diferenciações funcionais* necessárias da modernidade, mas arranjos históricos contingentes, constitutivos de relações de *exploração*, *expropriação* e *dominação*.

Dessa forma, embora Fraser dialogue com a ideia de *diferenciação estrutural*, ela não a assume sob a forma habermasiana de *diferenciação funcional* rigidamente institucionalizada. Seu objetivo não é “proteger” o *mundo da vida* contra a *economia*, mas “reconstruir” o próprio desenho institucional do capitalismo como campo de tensões, dependências e *lutas de fronteira*. É nesse sentido que sua posição se afasta tanto de um funcionalismo sistêmico clássico quanto de uma leitura que estabiliza a economia como um subsistema relativamente desnormativizado.

Resta, então, esclarecer de maneira mais sistemática qual é o critério normativo que orienta essa articulação entre *estrutura* e *conflito*. Se a crítica não se funda no fracasso funcional do capitalismo, em que se ancora a sua força normativa? É a essa questão – relativa às estruturas da normatividade na teoria crítica da crise de Nancy Fraser – que se dedica o próximo item.

4.3.2 Estruturas da normatividade na teoria crítica da crise de Nancy Fraser

É neste ponto que o princípio da *paridade de participação* deve ser reinscrito no interior do debate sobre *crise*, *funcionalismo* e *triplo movimento*.⁷⁰ Se a análise estrutural da *crise* permite identificar as dinâmicas de mercantilização fictícia, expropriação e *canibalização* dos suportes extraeconômicos do capitalismo, ela não basta, por si só, para fundamentar a crítica. O que confere densidade normativa à teoria fraseriana não é a constatação de que o sistema “não funciona”, mas a reconstrução das condições sob as quais sujeitos e coletividades podem participar, em pé de igualdade, dos processos de definição das regras sociais.

Em *Reenquadrando a Justiça em um Mundo Globalizado* (2024)⁷¹, Fraser formula esse ponto com precisão ao afirmar que a justiça requer *paridade de participação*, isto é, que “todos os membros da sociedade possam interagir uns com os outros como pares” (Fraser, 2024, p. 230). A *injustiça* ocorre quando arranjos institucionais impedem tal participação, seja por meio de privações materiais (má distribuição), de desvalorização cultural (falta de reconhecimento) ou de enquadramentos políticos inadequados (má representação). Assim, *redistribuição*, *reconhecimento* e *representação* não são esferas separadas, mas dimensões interligadas de uma única exigência normativa: a garantia de condições sociais e institucionais que tornem possível a *participação paritária*.

Esse ponto é decisivo para afastar a leitura *funcionalista*. A *crise* não é criticável porque sinaliza disfunção sistêmica, tampouco apenas porque gera sofrimento social difuso. Ela é criticável porque revela e intensifica bloqueios estruturais à *participação democrática*. Quando a dinâmica de acumulação corrói a reprodução social, expropria populações inteiras ou desloca decisões fundamentais para instâncias transnacionais não responsivas, o que está em jogo não é apenas instabilidade estrutural, mas a desorganização das condições sociais da ação coletiva e a despolitização de conflitos que deveriam ser tematizados como disputas públicas sobre o desenho institucional da sociedade.

⁷⁰ Grande parte das considerações desenvolvidas neste item apoia-se nas contribuições de Anne Reichold em *Structures of Normativity in Nancy Fraser's Critical Theory of Crisis* (2023). A leitura proposta pela autora é especialmente relevante por explicitar, de forma sistemática, os diferentes níveis de normatividade implicados na teoria fraseriana da crise – distinguindo momentos diagnósticos, avaliativos e transformativos. Ainda que a presente reconstrução dialogue de perto com essa interpretação, ela não coincide integralmente com todas as suas conclusões, sobretudo no que diz respeito ao estatuto das emoções e atitudes reativas na fundamentação normativa. Cf. Reichold (2023, pp. 64-73).

⁷¹ Este artigo foi traduzido para o português e consta na coletânea *Destinos do Feminismo: do capitalismo administrado pelo Estado à crise neoliberal* (Fraser, 2024). Originalmente, o artigo foi publicado por Fraser em 2010 em seu livro *Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world*.

É precisamente nesse sentido que o conceito de *triplo movimento* deve ser lido. Em *Um Triplo Movimento?* (2024), Fraser demonstra que as lutas contemporâneas não se deixam reduzir ao esquema polanyiano entre mercantilização e proteção social. Ao introduzir o terceiro polo da *emancipação*, ela explicita que a gramática dos conflitos envolve também disputas sobre dominação, hierarquia e exclusão. Cada um dos polos é inerentemente ambivalente, podendo alinhar-se aos demais de modos distintos. A *emancipação* pode tanto reforçar a proteção social quanto servir de legitimação para a mercantilização. Essa ambivalência não é um dado meramente sociológico; ela exige um critério normativo capaz de distinguir entre alianças regressivas e reconfigurações emancipatórias.

É aqui que a *paridade de participação* opera como critério de avaliação. Ela permite transformar a pluralidade de valores em disputa no interior do *triplo movimento* em um problema de *justiça democrática*. Lutas por reconhecimento, por redistribuição ou por reconfiguração de fronteiras políticas não são automaticamente emancipatórias; elas o são apenas na medida em que ampliam as condições institucionais de participação paritária. Do mesmo modo, formas de “proteção social” podem ser criticadas quando reproduzem hierarquias de gênero, raça ou cidadania, bloqueando a inclusão de determinados sujeitos no processo decisório. Em suma: a normatividade não deriva da função sistêmica das instituições, mas da sua capacidade – ou incapacidade – de sustentar relações sociais entre pares.

Essa reconstrução também permite posicionar com maior precisão o papel das emoções e das experiências de *injustiça*. Em *On Justice* (2012), Fraser afirma: “a justiça nunca é vivenciada diretamente. Em contrapartida, vivenciamos a injustiça, e é somente através dela que formamos uma ideia de justiça” (Fraser, 2012, p. 43). A injustiça tem prioridade fenomenológica; ela abre o espaço da crítica. No mesmo ensaio, Fraser insiste que emoções como a raiva possuem “valor diagnóstico” (Fraser, 2012, p. 51) e que a indignação é a “resposta adequada” quando os explorados dispõem de “esquemas interpretativos” que lhes permitem categorizar sua situação “não como um infortúnio, mas como uma injustiça” (Fraser, 2012, p. 46).⁷²

Essas formulações autorizam compreender emoções como indicadores de bloqueios normativos e como gatilhos de conflito político. Contudo, elas não as transformam em

⁷² Reichold (2023, pp. 64-73) enfatiza que, na abordagem negativa da justiça desenvolvida por Fraser, atitudes reativas como indignação, raiva e ressentimento desempenham papel constitutivo na detecção da injustiça, podendo funcionar como pontos de partida do raciocínio normativo. Ao destacar essa dimensão afetiva, a autora aproxima a crítica fraseriana de uma concepção segundo a qual a normatividade emerge da experiência vivida da injustiça. Essa leitura é relevante para compreender o momento fenomenológico da crítica, ainda que não esgote o estatuto propriamente normativo do critério de justiça.

fundamento normativo autossuficiente.⁷³ O que torna uma emoção politicamente relevante não é sua intensidade subjetiva, mas sua articulação a esquemas interpretativos que reconduzem a experiência vivida a estruturas institucionais de *dominação*. A indignação é normativamente fecunda quando traduzida em crítica institucional e em projetos de reconfiguração democrática. Nesse sentido, a normatividade fraseriana não repousa sobre atitudes reativas, mas sobre a reconstrução reflexiva das condições de *participação*.

Essa mesma estrutura aparece com clareza em *Pressões sistêmicas, esperanças normativas e crise capitalista* (2023),⁷⁴ quando Fraser sustenta que a crítica deve articular “pressões sistêmicas” e “esperanças normativas”. A crise capitalista expressa tendências reais de autodesestabilização – como a corrosão dos suportes da reprodução social ou a intensificação da financeirização –, mas essas tendências só se tornam objeto de crítica na medida em que entram em tensão com promessas institucionais de igualdade e autodeterminação. A normatividade emerge do entrelaçamento entre dinâmicas estruturais e expectativas socialmente compartilhadas.

Assim, pode-se formular o seguinte: a normatividade na teoria crítica da crise em Fraser opera como uma articulação entre três momentos. Primeiro, a reconstrução das gramáticas normativas imanentes a uma sociedade institucionalmente diferenciada e atravessada por contradições. Segundo, a avaliação das lutas sociais por meio de um critério de justiça que não é externo, mas imanente às promessas democráticas modernas – especialmente à ideia de *participação paritária*. Terceiro, a compreensão das crises como momentos nos quais contradições estruturais se traduzem em disputas públicas sobre fronteiras, responsabilidades e formas de vida.

É por isso que a crítica fraseriana não se reduz ao *funcionalismo*. A autodesestabilização capitalista é um elemento diagnóstico real – o capitalismo pode “morder a própria cauda”, corroendo os suportes dos quais depende –, mas esse fato não constitui critério normativo. O que torna criticável a dinâmica capitalista não é o seu eventual colapso, mas o modo como

⁷³ Embora a análise de Reichold (2023, pp. 64-73) seja importante ao destacar o papel das emoções na teoria fraseriana da justiça, não se compartilha aqui a tendência a atribuir às atitudes reativas um peso constitutivo na fundamentação normativa. Em diversos momentos, Reichold sugere que a indignação e o ressentimento não apenas possuem valor diagnóstico, mas participariam da própria estrutura justificatória da crítica. Tal leitura corre o risco de aproximar a teoria fraseriana de um psicologismo moral, no qual a normatividade dependeria primariamente da intensidade ou da autenticidade da experiência subjetiva da injustiça. No entanto, em *On Justice*, Fraser insiste que emoções possuem “valor diagnóstico”, não fundacional (Fraser, 2012, p. 51). O critério normativo permanece ligado à reconstrução institucional das condições de participação paritária, e não à mera expressão afetiva.

⁷⁴ Artigo publicado originalmente como *System Pressures, Normative Hopes, and Capitalist Crisis: A Reply to My Critics* na coletânea *Wege aus dem Kapitalismus? Autorengespräche mit Colin Crouch, Nancy Fraser, Claus Offe, Wolfgang Streeck und Joseph Vogl* (Hrsg. Smail Rapic, 2023). Sem tradução para o português.

institucionaliza *exploração* e *expropriação*, naturaliza fronteiras injustas e restringe a autodeterminação coletiva. Quando a ordem social “canibaliza” seus próprios suportes, ela produz não apenas instabilidade sistêmica, mas injustiça estrutural e crise de legitimação democrática.

Em suma, a força normativa da teoria crítica da crise em Fraser não provém do “mau funcionamento” enquanto tal, mas do entrelaçamento entre pressões sistêmicas e expectativas democráticas de igualdade. A crise torna-se um momento privilegiado de crítica porque torna visíveis as fraturas entre estrutura e promessa. E é precisamente nessa fratura, onde indignação encontra gramática interpretativa e conflito encontra projeto institucional, que a crítica pode converter diagnóstico em horizonte emancipatório.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação, procurei enfrentar um problema metodológico preciso: em que medida a teoria crítica do capitalismo centrada na crise, desenvolvida por Nancy Fraser, pode ser considerada *funcionalista*? A reconstrução realizada nos capítulos anteriores permite afirmar que essa classificação, quando compreendida nos termos delineados por Rahel Jaeggi, mostra-se inadequada. Isso vale também para uma segunda suposição correlata: a de que Fraser simplesmente herdaria, sem ponderações críticas, a concepção habermasiana de *diferenciação funcional*. Ainda que ela dialogue com modelos de diferenciação estrutural e retenha deles um ganho heurístico (a ideia de domínios institucionalmente diferenciados), ela recusa tanto o vocabulário quanto o “encaixe” teórico que, em Habermas, tende a estabilizar a economia e a administração como subsistemas relativamente autonomizados. Em lugar disso, Fraser reconstrói o capitalismo como um arranjo institucional abrangente, no qual as fronteiras entre economia, política e *planos de fundo* são historicamente produzidas e politicamente disputáveis – e, por isso mesmo, não podem ser tratadas como simples diferenciações funcionais dadas. Contudo, mais do que simplesmente rejeitar o rótulo, o percurso empreendido possibilitou explicitar a forma específica de crítica que Fraser mobiliza – e, com isso, iluminar três traços estruturantes de sua abordagem que já haviam sido antecipados na Introdução.

Esses três traços – pragmatismo metodológico, centralidade da dimensão política e recusa de uma normatividade autônoma e sistemática – não são apenas características de “estilo teórico”; eles se deixam compreender como desdobramentos de uma determinada ideia de tarefa da teoria crítica. No ensaio em que discute a teoria crítica de Habermas a partir do gênero,⁷⁵ Fraser retoma como ponto de partida uma definição marxiana segundo a qual a teoria crítica é a “autoconsciência [...] da época sobre suas lutas e desejos” (Fraser, 2024, p. 33). Ao enfatizar o “caráter francamente político” dessa definição (Fraser, 2024, p. 33), ela desloca o foco da teoria crítica de um tribunal normativo exterior para uma prática de esclarecimento situada: *crítica* é, antes de tudo, tornar inteligíveis as contradições socialmente vividas, as formas de dominação nelas inscritas e as possibilidades de contestação que nelas se abrem. Essa tarefa é inseparável da *práxis*, porque implica reconstruir disputas reais sem antecipar dogmaticamente seus desfechos. É justamente aqui que a aproximação com as cartas de Marx a Ruge⁷⁶ se torna metodologicamente decisiva: a *crítica* não começa por impor um ideal pronto,

⁷⁵ Cf. Fraser (2024, pp. 33-70).

⁷⁶ Cf. Marx (2010, pp. 61-74).

mas por extrair, do interior do presente, os princípios e tensões que já orientam – ainda que de modo opaco – a ação e o conflito. É o que diz Marx na seguinte passagem:

[...] não queremos antecipar dogmaticamente o mundo, mas encontrar o novo mundo a partir da crítica do antigo. [...] Embora a construção do futuro e sua consolidação definitiva não seja assunto nosso, tanto mais líquido e certo é o que atualmente temos de realizar; refiro-me à *crítica inescrupulosa da realidade dada*; inescrupulosa tento no sentido de que a crítica não pode temer os seus próprios resultados quanto no sentido de que não pode temer os conflitos com os poderes estabelecidos. Sendo assim, não sou favorável a que fiquemos uma bandeira dogmática; ao contrário. Devemos procurar ajudar os dogmáticos a obter clareza quanto às suas proposições (Marx, 2010, p. 70-71).

Esclarecendo de modo mais preciso esses três traços anteriormente identificados, o primeiro deles diz respeito ao caráter *pragmático* da teoria de Fraser. Ao longo da análise da definição ampliada de capitalismo como ordem social institucionalizada e da gramática das contradições *interdomínios*, tornou-se evidente que Fraser não parte de uma arquitetura normativa “fechada” para, então, aplicar seus critérios ao diagnóstico do presente. Seu movimento é inverso: ela reconstrói categorias estruturais – *plano principal e planos de fundo, exploração e expropriação, divisão-dependência-denegação* – como instrumentos capazes de tornar inteligíveis conflitos historicamente situados. O nível estrutural e o nível histórico-prático não operam como esferas estanques, mas como registros articulados de uma mesma operação crítica. É precisamente essa articulação que impede que sua análise da crise seja reduzida a um diagnóstico puramente sistêmico. A *crise*, em Fraser, não é apenas instabilidade funcional; ela é um ponto de condensação entre tendências estruturais e experiências socialmente vividas, nas quais se tornam disputáveis as próprias fronteiras institucionais do capitalismo.

Nesse sentido, seu *pragmatismo* não é relativismo, mas fidelidade a um motivo marxiano: em vez de “contrapor-lhes algum sistema pronto”, a crítica deve trabalhar a partir do que o próprio mundo já põe em jogo (Marx, 2010, p. 72). Nas palavras de Marx:

Desenvolvemos novos princípios para o mundo a partir dos princípios do mundo. Não dizemos a ele: “Deixe da lado essas tuas batalhas, pois é tudo bobagem; nós é que proferiremos o verdadeiro mote para a luta”. Nós apenas lhe mostramos o porquê de ele estar lutando, e a consciência é algo de que ele terá de apropriar-se, mesmo que não quera (Marx, 2010, p. 72).

A implicação metodológica disso torna-se particularmente relevante: a teoria crítica não se autoriza por uma fundação externa que antecede a história; ela se orienta por uma reconstrução imanente de contradições e expectativas normativas que já operam – ainda que

de modo conflitivo e desigual – nas práticas sociais. Em Fraser, isso se traduz na preferência por um vocabulário conceitual que ilumina disputas efetivas (como, por exemplo, *lutas de fronteira*) sem converter o diagnóstico em uma dedução teleológica.

O segundo traço – a centralidade da dimensão *política* – mostrou-se decisivo para afastar a leitura funcionalista. Como procurei demonstrar especialmente no subcapítulo 4.3.1, ainda que Fraser dialogue com modelos de *diferenciação estrutural* e reconheça tendências relativamente objetivas de *autodesestabilização*, sua teoria em nenhum momento concebe as crises como mecanismos automáticos de colapso. A passagem das contradições estruturais à crise generalizada depende sempre de processos de interpretação, conflitos e disputa. É nesse ponto que a noção de *lutas de fronteira* e a formulação do *movimento triplo* (mercantilização, proteção social e emancipação) revelam seu alcance.

A crítica não se limita a mostrar que o sistema “não funciona bem”; ela reconstrói como determinadas configurações institucionais bloqueiam ou ampliam possibilidades de participação, reconfigurando arenas de decisão coletiva. A *política*, portanto, não aparece como instância externa que reage às falhas da economia, mas como dimensão constitutiva da própria dinâmica capitalista. Esse deslocamento é crucial: ele impede que a teoria da crise se converta em uma narrativa funcional de autodesestabilização sistêmica e reinscreve a crítica no terreno das disputas pela reorganização das fronteiras sociais.

Também aqui a afinidade com Marx é instrutiva: o crítico “deve entrar nessas questões políticas” (Marx, 2010, p. 72), justamente porque nelas se expressam, em forma institucional, antagonismos e bloqueios sociais mais profundos. Do ponto de vista da tarefa da teoria crítica, isso significa que *crise* não é um nome neutro para disfunções, mas um campo de disputa sobre interpretação, responsabilidade e direção. Isso fica demonstrado quando, por exemplo, Fraser insiste que o capitalismo deve ser concebido como “ordem social institucional” — e, por isso, suas contradições se manifestam também como crises políticas, ecológicas e socioreprodutivas, e não apenas econômicas (Fraser, 2017, p. 161-162). A crítica, então, precisa acompanhar esse alargamento: não basta localizar falhas; é preciso explicitar os conflitos de fronteira nos quais se decide *quem* paga os custos, *quem* fala em nome do “todo” e *quais* promessas normativas são sacrificadas em nome da acumulação infinita de capital.

O terceiro traço — a ausência de uma *sistematização normativa* própria — exige uma consideração mais cuidadosa. Como foi possível delinear no subcapítulo 4.3.2, Fraser não oferece uma teoria sistemática formal nos moldes de uma ética normativa independente do diagnóstico social. Seus critérios não aparecem como princípios transcendentais ou como fundamentos metafísicos estáveis. No entanto, disso não decorre um *déficit* normativo. Ao

contrário, a normatividade de sua teoria opera de modo imanente: ela emerge da reconstrução das próprias gramáticas normativas que atravessam as esferas institucionais do capitalismo. A *paridade de participação*, por exemplo, não funciona como axioma externo, mas como fio condutor que permite avaliar quando arranjos institucionais bloqueiam a possibilidade de sujeitos e coletividades participarem, em condições de igualdade, da definição das regras que os governam. A crítica das crises não se limita, portanto, a registrar falhas de reprodução sistêmica; ela *qualifica* essas falhas como injustas na medida em que revelam formas institucionalizadas de dominação e exclusão.

Nesse sentido, a ausência de uma fundamentação normativa robusta não constitui negligência teórica, mas uma escolha metodológica coerente com uma concepção hegeliana de esquerda da crítica. Os ideais normativos não são fixados de uma vez por todas; eles se transformam historicamente, sendo permanentemente rearticulados nas lutas sociais. A teoria crítica, para Fraser, não antecede essas lutas como tribunal moral transcendental, mas procura reconstruir as condições estruturais que as tornam inteligíveis e politicamente orientáveis. A crítica não é exterior à sociedade; ela opera no interior das suas próprias *contradições*.

É por isso que a recusa marxiana de “contrapor-lhes algum sistema pronto” (Marx, 2010, p. 72) importa aqui não como gesto anti-normativo, mas como advertência metodológica: quando a crítica se apresenta como um sistema “fechado”, ela tende a perder o caráter histórico – e conflitivo – da normatividade efetivamente operante. Em Fraser, a consequência é uma normatividade que não se autonomiza do diagnóstico: critérios como *paridade de participação* funcionam como elementos críticos capazes de qualificar institucionalmente as crises (por exemplo, como injustas e excludentes), sem reclamar para si o estatuto de fundamento último.

À luz disso, pode-se afirmar que a acusação de *funcionalismo* perde força quando compreendida em seus termos mais próximos daqueles traçados pela Jaeggi. Fraser mobiliza, de fato, uma análise das condições de reprodução social e das tendências de autodesestabilização do capitalismo. Contudo, tais análises não substituem a dimensão normativa nem se autonomizam em relação à política. Ao contrário, elas servem para localizar *onde* e *como* a dinâmica de acumulação compromete as próprias bases institucionais que tornam possível a *participação democrática* e a reprodução ampliada da vida social. Se há um “funcionalismo” em jogo, ele não é aquele que reduz a crítica à identificação de disfunções sistêmicas, mas um uso estratégico da análise funcional como momento diagnóstico de uma crítica orientada à transformação.

Nesse ponto, a fórmula marxiana sobre “reforma da consciência” ajuda a precisar o sentido do projeto: trata-se de fazer o mundo “interiorizar sua consciência” (Marx, 2010, p.

73), isto é, esclarecer o que ele já faz e sofre, mas ainda não compreende plenamente. Se a teoria crítica consiste em tornar visíveis – e discutíveis – as contradições que atravessam uma ordem social, então a proposta de Fraser pode ser lida como uma atualização dessa tarefa: ela não oferece um modelo acabado de sociedade justa, mas elucida, nas crises do presente, promessas normativas bloqueadas e possibilidades políticas abertas (Fraser, 2017, p. 161-162).

Nesse sentido, o caráter pragmático, a centralidade do político e a recusa de uma sistematização normativa própria não são fragilidades teóricas, mas expressões coerentes de uma concepção de teoria crítica que permanece fiel à exigência marxiana de uma crítica imanente, histórica e orientada à transformação. Em última instância, o que este trabalho buscou mostrar é que a teoria crítica do capitalismo desenvolvida por Nancy Fraser não deve ser lida nem como um retorno ao economicismo clássico nem como uma teoria moral abstrata desconectada das estruturas sociais. Trata-se de uma tentativa de integrar diagnóstico estrutural, historicidade das crises e disputa normativa em uma concepção ampliada de capitalismo enquanto ordem social institucionalizada. Ao fazê-lo, Fraser recoloca no centro da teoria crítica a pergunta pela totalidade social, sem abandonar a pluralidade das lutas e das experiências históricas que a atravessam.

Se essa forma de crítica possui limites – e certamente os possui –, eles não residem em um suposto esvaziamento normativo ou em um determinismo funcional. Antes, situam-se na tensão permanente entre reconstrução estrutural e intervenção política, entre diagnóstico de larga escala e orientação prática das lutas sociais. É precisamente nessa *tensão* que se encontra a força de sua proposta: oferecer um vocabulário capaz de tornar inteligível a crise do presente sem antecipar, de modo teleológico, seus desfechos.

Com isso, concluo que a teoria crítica do capitalismo de Nancy Fraser não incorre no *funcionalismo* criticado por Jaeggi nem recai em uma diferenciação funcional habermasiana idêntica, mas apresenta uma forma específica de crítica estruturalmente informada, politicamente orientada e normativamente imanente. Essa forma de crítica, ao articular pragmatismo metodológico, centralidade do político e historicidade normativa, contribui para renovar o projeto da teoria crítica em face das crises contemporâneas do capitalismo. Ao final, Fraser compartilha e cumpre aquilo que Marx se referiu como a tarefa da teoria crítica e que, até os dias de hoje, permanece sendo sua melhor definição:

Poderíamos, portanto, sintetizar numa palavra a tendência da nossa *Folha*: o autoentendimento (filosofia crítica) da época sobre suas lutas e desejos. Trata-se de um trabalho pelo mundo e por nós. Só pode ser obra de forças unificadas. Trata-se de

penitência, e nada mais. Para que a humanidade consiga o perdão dos seus pecados, ela só precisa declarar que eles são o que são (Marx, 2010, p. 73).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. 1.ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1985.

ARRUZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. Trad. Heci Regina Candini. São Paulo: Boitempo, 2019.

BORGES, Itamar Bento. **Crítica e teorias da crise**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

BRESSIANI, Nathalie. Algumas considerações sobre o estatuto da crítica em Nancy Fraser. **Revista Humanidades Em diálogo**, São Paulo, v. 3, n. 1, 2009, p. 175-190. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1982-7547.hd.2009.106287>. Acesso em: 11 nov. 2025.

BRESSIANI, Nathalie. Crítica do capitalismo em Nancy Fraser: retomando a perspectiva da teoria da ação a partir de Jurgen Habermas?. In: **Habermas 90 anos: Ensaios**. COSTA, Claiton Silva da; MÁRQUEZ, Lara A. Sosa; ZUCCO, Patricia Radmann; REITER, Ricardo Luis. (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020. p. 121-142. Disponível em: <https://doi.org/10.36592/9786587424194>. Acesso em: 11 nov. 2025.

BRESSIANI, Nathalie. Entre Sistema e Mundo da Vida: teoria social e diagnóstico de patologias sociais em Jurgen Habermas. In: **Um pensamento interdisciplinar: ensaios sobre Habermas**. PINZANI, Alessandro; SCHMIDT, Rainer (Orgs.). Florianópolis, SC: Editora Nefiponline, 2016, p. 13-44.

BRESSIANI, Nathalie. Nancy Fraser. **Enciclopédia Mulheres na Filosofia**. Blog de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, v. 7, n. 4, 2024, p. 1-17. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/nancy-fraser/>. Acesso em 11 nov. 2025.

CORDERO, Rodrigo. **Crise e crítica: sobre as frágeis fundações da vida social**. Rio de Janeiro: Atêlie de Humanidades, 2022.

FRASER, Nancy. Can society be commodities all the way down? Polanyian relections on capitalist crisis. **Working Paper FMSH-WP**, n. 18. **Paris, 2012**.

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

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica**. Tradução: Nathalie Bressiani. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

FRASER, Nancy. Contradições entre capital e cuidado. Tradução: José Ivan Rodrigues de Sousa Filho. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 27, n. 53, p. 261–288, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/16876>. Acesso em: 11 nov. 2025.

FRASER, Nancy. Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado. Tradução: José Ivan Rodrigues de Sousa Filho. **Cadernos de Filosofia**

Alemã, v. 23, n. 2, p. 153-188, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i2p153-188>. Acesso em: 11 nov. 2025.

FRASER, Nancy. Marketization, Social Protection, Emancipation: Toward a Neo-Polanyian Conception of Capitalist Crisis. *In: **Business as Usual: The Roots of The Global Financial Meltdown***. DERLUGUIAN, Georgi; CALHOUN, Craig (Orgs.). NYU Press, 2011. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/book/10741>. Acesso em: 10 dez. 2025.

FRASER, Nancy. Para uma crítica das crises do capitalismo: entrevista com Nancy Fraser. [Entrevista cedida a] Arthur Bueno. **Perspectivas**, São Paulo, v. 49, p. 161-185, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/issue/view/668>. Acesso em: 11 nov. 2025.

FRASER, Nancy. On Justice: lessons from Plato, Rawls and Ishiguro. **New Left Review**, n. 74, p. 41-51. Mar-Apr. 2012.

FRASER, Nancy. **Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world**. New York: Columbia University Press, 2010.

FRASER, Nancy. System pressures, normative hopes, and capitalist crisis: a reply to my critics. *In: **Wege aus dem Kapitalismus? Autorengespräche mit Colin Crouch, Nancy Fraser, Claus Offe, Wolfgang Streeck und Joseph Vogl***. ALBER, Karl. Nomos, 2023. Disponível em: doi.org/10.5771/9783495995716. Acesso em: 10 dez. 2025.

FRASER, Nancy. **Unrely practices: power, discourse and gender in contemporary social theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*: Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. v. 3.

HABERMAS, Jürgen. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Trad. Vamireh Chacon. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria da ação comunicativa**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2022.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Editora Edições Loyola, 2004.

HONNETH, Axel; FRASER, Nancy. **Redistribution or Recognition? A Political - Philosophical Exchange**. Trans. Joel Golb, James Ingram, and Christiane Wilke. London: Verso Books, 2003.

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

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

JAEGGI, Rahel. 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. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p13-36>. Acesso em: 11 nov. 2025.

JAEGGI, Rahel. Rumo à crítica imanente das formas de vida. **Problemata - Revista Internacional de Filosofia**, v. 10, n. 4, 2019, p. 77-98. Disponível em: <https://doi.org/10.7443/problemata.v10i4.49711>. Acesso em: 08 fev. 2026.

JÜTTEN, Timo. The colonization thesis: Habermas on Reification. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 19, n. 5, 2001, p. 701-727. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/JTTTCT>. Acesso em 11 dez. 2025.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Tradução: Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KURZ, Robert. **A crise do valor de troca**. Editora Consequência, 2019.

LOHMANN, Georg. A critical of Marx revision of Nancy Fraser's expropriation and exploitation in racialized capitalism. In: **Wege aus dem Kapitalismus? Autorengespräche mit Colin Crouch, Nancy Fraser, Claus Offe, Wolfgang Streeck und Joseph Vogl**. ALBER, Karl. Nomos, 2023. Disponível em: doi.org/10.5771/9783495995716. Acesso em: 10 dez. 2025.

LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação do capital**. Trad. Luiz Alberto Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2021.

MANDEL, Ernest. **O Capitalismo Tardio**. São Paulo: Editora Nova Cultural. Ed. Os Economistas, 1985.

MARX, Karl. **O capital. Crítica da economia política, Livro I: O processo de produção do capital**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Editora Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O capital. Crítica da economia política, Livro III: O processo global da produção capitalista**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Editora Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélio Schneider e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010.

MELO, Rurion Soares. **Sentidos da emancipação: para além da antinomia revolução versus reforma**. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: [doi:10.11606/T.8.2009.tde-19022010-161824](https://doi.org/10.11606/T.8.2009.tde-19022010-161824). Acesso em: 03 fev. 2026.

MÜLLER, Marcos Luntz. Exposição e método dialético em "O Capital". **Boletim Seaf**, n. 2, Belo Horizonte, 1982.

NEVES, Clarissa Eckert Baeta; SAMIOS, Eva Machado Barbosa. **Niklas Luhmann: a nova Teoria dos Sistemas**. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens políticas e econômicas de nossa época**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.

REICHOLD, Anne. Structures of normativity in Nancy Fraser's critical theory of crisis. *In: Wege aus dem Kapitalismus? Autorengespräche mit Colin Crouch, Nancy Fraser, Claus Offe, Wolfgang Streeck und Joseph Vogl*. ALBER, Karl. Nomos, 2023. Disponível em: doi.org/10.5771/9783495995716. Acesso em: 10 dez. 2025.

STREECK, Wolfgang. **Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático**. Trad. Marian Toldy e Teresa Toldy. São Paulo: Editora Boitempo, 2018.

STREECK, Wolfgang. The crises of democratic capitalism. *New Left Review*, n. 71, pp.5-29. 2011.

TAUFER, Felipe. O ocaso ideológico da contradição. **ethic@ - Revista Internacional de Filosofia Moral**, v. 23 n. 3, 2024. Disponível em: doi.org/10.5007/1677-2954.2024.e105430. Acesso em: 11 nov. 2025.

THEUNISSEN, Michael. Crise do poder: Teses para a teoria da contradição dialética. **Revista Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 24, n. 1, pp.183-196. Disponível em: <https://revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/154473>. Acesso em: 4 jan. 2026.

ZANVETTOR, Rafael Theodozio. **A crítica imanente de Rahel Jaeggi: entre a ontologia pragmática e a dialética da história**. 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020. [doi:10.11606/D.8.2020.tde-10032021-185349](https://doi.org/10.11606/D.8.2020.tde-10032021-185349). Acesso em: 2026-02-10.