

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar
Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências

Vinicius dos Santos Xavier

Trabalho e Interação:
O Problema da Emancipação no Jovem Habermas

São Carlos
2014

Trabalho e Interação:
O Problema da Emancipação no Jovem Habermas

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar
Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências

Vinicius dos Santos Xavier

Trabalho e Interação:
O Problema da Emancipação no Jovem Habermas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar

São Carlos
2014

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

X3ti

Xavier, Vinicius dos Santos.

Trabalho e interação : O problema da emancipação no jovem Habermas / Vinicius dos Santos Xavier. -- São Carlos : UFSCar, 2015.

188 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2014.

1. Habermas, Jürgen, 1929-. 2. Trabalho. 3. Interação. 4. Esfera privada. 5. Hegel, George Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 6. Marx, Karl Heinrich, 1818-1883. I. Título.

CDD: 172 (20^a)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

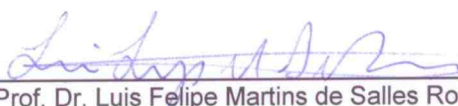
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Vinicius dos Santos Xavier, realizada em 11/12/2014:



Prof. Dr. Wolfgang-Leo Maar
UFSCar



Prof. Dr. Luis Felipe Martins de Salles Roselino
UFSCar



Prof. Dr. Roger Fernandes Campato
UPM

Aos que estiveram juntos

Agradecimentos

Ao professor Wolfgang Leo Maar, pela generosidade, pela paciência, pela orientação, pelas indicações e pela confiança.

Ao CNPq pela bolsa de estudos.

Aos meus antigos professores de graduação, sempre atentos e solícitos; aos professores da UFSCar, e também aos funcionários do Departamento e da Biblioteca, sempre atenciosos.

Aos meus amigos que sempre estiveram juntos nessa caminhada: Carine, Eduardo, Marcela, Leandro, Marcelo, Arilton, Clayton, Tiago, Rodrigo, Valéria, Luiz Fernando, Ademir, Rafael, Gyorgy.

Aos meus ex-alunos do Ensino Médio da rede estadual que, diretamente, estiveram comigo e foram incentivos, nos grupos de estudos que formamos – sobre Marx ou Teoria Crítica – e nas conversas sobre música: Bruna, Philippe, Daniel, Peterson, Maycon, Jonas, Felipe.

A toda minha família, por estar junto a mim, mesmo que indiretamente, e por sempre torcer por meu sucesso.

À minha mãe que, de forma às vezes tímida, ensina a cada dia como lutar e não perder o pique.

Aos professores que deram grandes sugestões e contribuições por ocasião do exame de qualificação: Professor Doutor José Eduardo Marques Baioni e Professor Doutor Roger Fernandes Campato.

Se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação, não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto nem sob a de sua hostil antítese; antes, a comunicação do diferenciado. Somente então o conceito de comunicação encontraria seu lugar de direito como algo objetivo. O atual é tão vergonhoso porque trai o melhor, o potencial de um entendimento entre homens e coisas, para entregá-lo à comunicação entre sujeitos, conforme os requerimentos da razão subjetiva. Em seu lugar de direito estaria, também do ponto de vista da teoria do conhecimento, a relação entre sujeito e objeto na paz realizada, tanto entre os homens como entre eles, e o outro que não eles. Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado.

(Sobre Sujeito e Objeto – Theodor W. Adorno)

Resumo

O objetivo da presente dissertação é discutir as duas principais fontes teóricas que Jürgen Habermas utiliza em seu ensaio “Trabalho e Interação”: a filosofia do Espírito hegeliana do período de Iena (1804-1806) e a teoria marxiana, especialmente a categoria trabalho. Nesse sentido, além da retomada crítica das fontes primárias, o estudo também apresenta perspectivas alternativas em relação àquelas assumidas por Habermas em seu período de juventude, principalmente na década de 1960. Assim, viabiliza-se uma crítica à teoria habermasiana de juventude, desde o conceito central de esfera pública à fundamentação da formação cultural na esfera privada, esta sendo fundamentada no ensaio em questão.

Palavras-chave: Jürgen Habermas; Trabalho; Interação; Esfera Pública; Esfera Privada; Formação; Experiência; Teoria Crítica; Hegel; Marx.

Abstract

The goal of this dissertation is to discuss the two main theoretical sources that Jürgen Habermas uses in his essay "Work and Interaction": the Hegel's philosophy of Spirit of Jena period (1804-1806) and the Marx's theory, especially the labor category. In this sense, beyond criticism resumption of primary sources, the study also presents alternative perspectives to those assumed by Habermas in his youth period, mainly in the 1960s. Therefore, a critique of young Habermas' theory becomes possible, from the central concept of the public sphere to the reasoning of cultural formation in the private sphere, this being the focal point of the essay in question.

Key-words: Jürgen Habermas; Work/Labor; Interaction; Public Sphere; Private Sphere; Cultural Formation; Experience; Critical Theory; Hegel; Marx.

Sumário

À Guisa de Introdução: Delineamento de um Problema na Teoria Crítica do Jovem Habermas.....	10
1. Retomada da Teoria Crítica e a Perspectiva de Habermas.....	32
1.1. <i>Retomada da Teoria Crítica: da Década de 1930 à Dialética do Esclarecimento.....</i>	<i>34</i>
1.2. <i>Posição Habermasiana Diante da Teoria Crítica.....</i>	<i>58</i>
2. O Jovem Habermas: Desenvolvimento Teórico e Fundamentação da Experiência.....	64
2.1. <i>Formação Teórica do Período de Juventude: Racionalidade e Dialética.....</i>	<i>66</i>
2.2. <i>Trabalho e Interação: Formação Intersubjetiva na Esfera Privada.....</i>	<i>82</i>
2.3. <i>Reconhecimento Dialético: Hegel e a Filosofia do Espírito de Iena.....</i>	<i>106</i>
3. Imanência e Totalidade Social: Trabalho Para Além da Técnica.....	131
3.1. <i>Redução do Trabalho à Técnica.....</i>	<i>132</i>
3.2. <i>Centralidade do Trabalho Para a Crítica Emancipatória: Apontamentos Para uma Crítica à Totalidade.....</i>	<i>150</i>
Considerações Finais.....	178
Referências.....	181

À Guisa de Introdução: Delineamento de um Problema na Teoria Crítica do Jovem Habermas

Pensar a teoria crítica de Jürgen Habermas não é uma tarefa simples. Não somente pela complexidade de seus textos. Antes, pela amplitude de temas que os compõem. E por este motivo torna-se quase impossível fazer uma reflexão crítica sobre a totalidade da teoria habermasiana. No que diz respeito ao período habermasiano de juventude, apesar de conter já uma gama ampla de temas que se entrecruzam e se conectam no desenrolar teórico, não é necessário abordar totalmente o desenvolvimento teórico: pensar suas bases conceituais centrais, suas fundamentações teóricas, compõe uma via que leva à compreensão crítica de sua teoria. Considerando a fundamentação teórica no Idealismo Alemão e no materialismo de Marx como centro vital de seu pensamento de juventude, uma crítica radical que tenha por objeto a apropriação habermasiana desses pensadores, demonstra, de modo satisfatório, os problemas inerentes a uma teoria da sociedade nos moldes tentados por Habermas.

Por se tratar de uma tentativa de renovação em torno da primeira Teoria Crítica – principalmente aquela que tem seu centro vital nos textos de Max Horkheimer da década de 1930, especialmente *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937/1975)¹ –, a mudança de paradigma proposta por Habermas – do *paradigma da produção* ao *paradigma da comunicação* – trouxe em seu bojo, desde os primeiros escritos, muitos críticos e comentadores; críticos estes que se proliferam até o período atual. Dentro de um quadro amplo, grande parte desses leitores críticos de Habermas seguem-no em seu fio condutor, propondo interpretações a partir da própria teoria habermasiana: levam em consideração a lógica interna de seu texto ou não contestam, grosso modo, a interpretação que Habermas faz dos pensadores aos quais se apropria e critica – notadamente, o jovem Hegel e Marx. Isso vai além da aceitação ou rejeição acerca da proposta de mudança no foco da crítica e da teoria em torno da emancipação em relação à centralidade dada ao trabalho social: ultrapassa, portanto, a aceitação do paradigma da comunicação. Por outro lado, a maior parte de comentários e críticas em torno da teoria de Habermas se fundamenta dentro do período, ou após ele, da

¹ Quando se tratar de textos que necessitam da datação da primeira publicação, tendo em vista a relevância para o objeto do presente trabalho, as citações serão feitas como segue: (AUTOR, data de primeira publicação/data da publicação ora utilizada, páginas citadas). Ressalta-se que isso ocorrerá somente na primeira vez em que forem citadas. Nas demais aparições utilizar-se-á a forma usual.

guinada linguística: mormente, após a *Teoria do Agir Comunicativo*, do início da década de 1980. Poucos são os críticos que jogam luz e conferem devido valor ao primeiro período de Habermas, que, aliás, possui grande importância em seu desenvolvimento e construção teóricos. Em um grupo mais restrito se encontram aqueles que são críticos dialéticos de Habermas, sobretudo ao que diz respeito ao seu primeiro período, de forma imanente e que não se valem da leitura que o pensador faz de suas fontes principais (o Jusnaturalismo e os Contratualistas, o Iluminismo francês, o Idealismo Alemão e o materialismo dialético de Marx, principalmente). São, de maneira especial, críticos marxianos de Habermas, que se valem da teoria crítica de Marx ou da primeira Teoria Crítica – Max Horkheimer das décadas de 1930 e 1940 e Theodor W. Adorno, principalmente – e contrapõem uma leitura radical à formação cultural (*Bildung*), às teorias da esfera pública, da interação e da emancipação humana².

Não se trata, aqui, de fazer um inventário acerca das múltiplas propostas de leitura da obra habermasiana. Deve-se, ao contrário, atentar para a possibilidade de que a partir de um ponto específico, central e relevante, possa-se refletir criticamente sobre os fundamentos de tal obra. E como não se trata de um inventário sobre os comentadores e críticos, tampouco dos pontos aos quais centralizam para fundamentar suas leituras, importa saber que, por um lado, uma crítica à teoria habermasiana deve partir de seus problemas internos, de suas propostas, inovadoras até certo ponto, que conectam a teoria de juventude aos desenvolvimentos sistemáticos posteriores. Por outro, além de imanente, a crítica deve ir aos pressupostos, verificar até que ponto as apropriações e leituras que Habermas fez de seus interlocutores, as quais são essenciais para a fundamentação de sua teoria, são válidas e se devem ser levadas a cabo sem uma retomada crítica. Retomar as fontes implica em, sobretudo, revelar a incapacidade de sustentação, por parte de Habermas, de uma crítica radical ao capitalismo e da emancipação humana dentro de seu quadro histórico.

Entretanto, as tomadas de posição que levam em consideração a teoria madura de Habermas parecem enxergar em sua mudança teórica – a guinada linguística – uma ruptura com o passado – o que dificulta, sem o impossibilitar, o presente trabalho. Tomam o desenvolvimento

² Com nuances e propostas que diferem entre si, algumas vezes de modo profundo, no primeiro grupo de críticos de Habermas pode-se elencar Andrews (2011), Barbosa (1996), Giddens (2011), Honneth (1982; 1999; 1999a), Melo (2013), Repa (2013), Siebeneichler (2003), Nobre (2011; 2013). Entre os comentadores que além da crítica fazem um inventário da obra habermasiana, além de alguns supracitados que também fazem esse trabalho, encontram-se Pinzani (2009), Outhwaite (1994) e dois clássicos: Ingram (1994) e McCarthy (2002). No segundo grupo, especialmente, Adorno (1995), este de certa forma e indiretamente, Campato (2002; 2008), Domènech (1981), Maar (1997; 1999; 2000; 2008; 2012), Negt (1984), Negt & Kluge (1988; 1993; 1999), Postone (1993; 2008).

habermasiano como calcado em pelo menos duas fases quicá antagônicas. Ainda assim, o que resta do primeiro Habermas – considerando este período até *Conhecimento e Interesse*, de 1968 – na teoria madura, é tomado como uma gama de axiomas quase incontestáveis ou mesmo irrelevantes. Entre esses axiomas, no entanto, um é de fundamental importância: formação e possibilidade de emancipação estão postas sob o signo da comunicação que, por sua vez, propiciam um aprofundamento sistemático e a centralização no âmbito comunicação, da interação simbolicamente mediada, no desenvolvimento teórico posterior de Habermas.

Ainda que não se tratem exatamente de axiomas colocados pelo próprio Habermas, ele mesmo, inclusive, trata-os quase que dessa maneira na medida em que toma suas interpretações dos pensadores aos quais recorre – problemáticas na maior parte das vezes – como firmemente desprovidas de problemas. Faz isso, por um lado, pois se trata de fundamentar sua própria teoria. Isso, claro, leva-o a outros problemas que não serão retomados ou remodelados radicalmente em nenhum momento e serão arrastados junto ao desenvolvimento de sua teoria³. Por outro lado, se tomarmos Marx como interlocutor, há uma problemática histórica no período no qual Habermas desenvolve seu pensamento e que o condiciona em sua leitura. Historicamente, o período stalinista na União Soviética e no Leste Europeu, o marxismo dogmático e mecanicista da Segunda Internacional, em suma, o terror prático e teórico que se fez em nome do marxismo leva, não só Habermas mas os teóricos críticos em geral, a tentar novas interpretações de Marx e verificar até que ponto o que ocorreu historicamente decorria de fato de sua teoria⁴. Ainda sobre Marx, Habermas verifica no problema da emancipação a dificuldade de fundamentá-la na superação do modo de produção burguês, isto é, por meio da superação do trabalho alienado. A formação e a emancipação, como dito, não estariam calcadas na dialética Homem-natureza⁵, na atividade produtiva: estariam postas sob o signo da interação linguística medida, na intersubjetividade de sujeitos que fazem a si próprios e a sociabilidade por meio da comunicação. Não se fará aqui a crítica do socialismo realmente existente, não é a intenção. Mas cabe questionar até que ponto o trabalho alienado, tal

³ Mais a frente isso ficará claro quando se traçar uma linha de interpretação teórica acerca de Marx, por parte de Habermas, que não se altera fundamentalmente, linha esta que vai desde meados da década de 1950 até *Conhecimento e Interesse*, de 1968, e para além (ainda que esse além, a teoria das décadas de 1970, 1980 e seguintes, não seja de interesse para o objeto deste estudo). Cf. pp. 64-82 e pp. 131-150, no presente trabalho.

⁴ Cf., sobretudo, “Recensão bibliográfica sobre a discussão filosófica em torno de Marx e do Marxismo (1957)”, In. HABERMAS, J.. *Teoria e Práxis*, (pp. 579 e ss.). Veja-se também, nesse sentido, os trabalhos de Max Horkheimer (1975; 2003; 2012) da década de 1930. Também são importantes Jay (2008) e Wiggershaus (2002).

⁵ Utilizar-se-á, no decorrer deste trabalho, *Homem*, com “H” maiúsculo, para se referir ao ser genérico, à humanidade em contraposição a *homem*, em minúsculo, que designaria o indivíduo de gênero masculino. Opta-se por isso para deixar o termo evidente e por conta que nossa língua permite e indica. Não se trata apenas de estilo.

qual colocado por Marx, foi de fato superado por essa forma concreta de socialismo: até que ponto o fundamento central da sociedade burguesa – exploração do trabalho em vista da criação de valor e mais-valor⁶ – foi superado profundamente ou somente mascarou-se por detrás do Estado Proletário-Burocrático Stalinista. O que importa é que isso impulsionou Habermas a rever as propostas de superação e emancipação colocadas sob o ponto de vista do trabalho.

Além da decorrência histórica do marxismo e do socialismo existente na primeira metade do século XX – as tentativas de emancipação frustradas na e pela história – a proposta teórica habermasiana se dá não na negação da evolução que a sociedade moderna traz por meio da ciência e da técnica, mas em sua aceitação positiva e lógica. Não seria no âmbito do trabalho que o problema humano se situaria, visto que trabalho e técnica, além de se equacionarem, não participam de modo central à formação da subjetividade e da coletividade social. A questão é posta nos “maus” usos feitos desse desenvolvimento técnico na modernidade e na ampliação irrestrita de seu poder sobre a vida dos Homens. Em suma, não é o trabalho, a técnica e a ciência que são “perigosos” e devem ser transformados imanentemente. Antes, são seus desdobramentos sem o devido controle humano que necessitam de especial atenção. O controle humano sobre os desenvolvimentos da ciência, da técnica e da tecnologia, conseqüentemente, seria função política, carecendo da formação livre de dominação da vontade lógica e coletiva – *interesse*, isto é, o interesse humano quase transcendental do qual trata Habermas (2014a). Tal vontade seria desenvolvida somente como vontade discursiva, no âmbito da interação simbólica da comunicação entre os indivíduos. Na quase totalidade dos textos escritos entre as décadas de 1950 e 1960, Habermas trata dessa questão de forma singular. O enfoque de tais textos sobre esta questão não varia substancialmente. Em “Política científicada e opinião pública” (2009c, pp. 120-21), tem-se uma síntese do teor dessa problemática:

Enquanto a comunicação entre os peritos dos grandes institutos de investigação e os seus clientes políticos, em projetos particulares, se desenrola no âmbito de um domínio problemático objetivamente demarcado, enquanto a discussão entre os cientistas assessores e o governo permanece ainda ligada à constelação das situações dadas e dos potenciais disponíveis – o diálogo entre cientistas e políticos, (...) fica liberto dos impulsos de problemas *particulares*. Sem dúvida, ele tem de religar-se com a situação concreta; por um lado, com o conteúdo histórico da tradição e a situação dos interesses sociais e, por outro, com um dado nível do saber técnico e da utilização industrial; mas, além disso, a tentativa de uma política de investigação e de formação a longo prazo, orientada segundo possibilidades imanentes e suas conseqüências objetivas, deve deixar-se a essa dialética que já se nos tornou familiar, em etapas anteriores. Deve ilustrar os agentes políticos em relação ao potencial social de saber e poder

⁶ Utilizar-se-á *mais-valor* em lugar de *mais-valia* no decorrer do presente trabalho, seguindo de perto as mais recentes traduções dos *Grundrisse* (2011) e de *O Capital* (2013) pela Editora Boitempo.

técnicos, quanto à autocompreensão dos seus interesses e objetivos determinados pela tradição e, ao mesmo tempo, à luz das necessidades articuladas e de novo interpretadas, põ-los na situação de julgarem praticamente em que direção querem desenvolver, no futuro, o seu saber e poder técnicos. Esta discussão move-se ineludivelmente no interior do círculo seguinte: só na medida em que, apoiados no conhecimento do poder técnico, orientamos a nossa vontade historicamente determinada segundo a situação dada é que também podemos saber, inversamente, que ampliação queremos, no futuro, do nosso saber técnico e em que direção.

Seria somente no domínio político, na discussão humana na esfera pública isenta de dominação pela técnica, que se poderia pensar conscientemente no desenvolvimento do próprio humano e, conseqüentemente, também da técnica. Em última instância, trata-se da defesa de uma democracia radical: Habermas entende democracia nos termos da comunicação, sendo “‘democracia’ as formas institucionalmente garantidas de uma comunicação geral e pública, que se ocupa das questões práticas: de como os homens querem e podem conviver sob as condições objetivas de uma capacidade de disposição imensamente ampliada.” (HABERMAS, 2009b, p. 101). Mas o que há efetivamente é uma inversão desse modelo: a política é dominada pela técnica, sendo a tecnocracia, contendo poder de decisão social, um apêndice de uma técnica dominante desligada do controle dos Homens e sobre as cabeças deles. Em outra passagem de “Política científica e opinião pública” Habermas diz o seguinte:

A relação de dependência do especialista relativamente ao político parece ter-se invertido – este último torna-se órgão executor de uma inteligência científica que desenvolve, sob circunstâncias concretas, a coação material tanto das técnicas e fontes auxiliares disponíveis como das estratégias de otimização e dos imperativos de controle. (...) a atividade decisória que resta efetivamente ao político no Estado técnico é apenas fictícia. Em todo o caso, ele seria como que o tapa-buracos de uma racionalização ainda imperfeita da dominação, em que a iniciativa transitaria sempre para a análise científica e a planificação técnica. O Estado parece ter de abandonar a substância da dominação em favor de uma inserção eficiente das técnicas disponíveis no enquadramento de estratégias impostas pelas próprias coisas (HABERMAS, 2009c, p. 109).

Nesse sentido, o bloqueio causado pela técnica e pela ciência não é, para Habermas, imanente. Não se trata de algo intrínseco à evolução no âmbito instrumental (domínio da relação com a natureza). A ideologia surge no seguinte sentido: tal bloqueio, por não ser imanente à técnica e à ciência, provém de fora, de um déficit de formação. Em linhas gerais, é isso que Habermas intenta deixar evidente nos ensaios reunidos em *Técnica e Ciência como “Ideologia”* (2009). São, para ele, dois domínios racionais distintos. De um lado, a razão instrumental garantiria a evolução, quase linear, da humanidade, provendo a subsistência por meio do sempre crescente domínio da natureza. De outro, a razão comunicativa, fundada na interação simbolicamente mediada pela linguagem, teria por função geral assegurar a sociabilidade em todos os sentidos, da formação da subjetividade ao desenvolvimento humano e

social. Apresentam-se, dessa forma, dois âmbitos bem demarcados na constituição da espécie e da realização do gênero humano: por um lado, a atividade técnico-instrumental garantiria a sobrevivência genérica e seria formalmente evolutiva perpassando toda a história; por outro, haveria uma crítica às constelações históricas atuais, visando à ação política crítica. Em suma, de um lado está o que entende por “trabalho” e de outro a sociabilidade. Esta sim seria configurada conforme o momento histórico, ainda que indeterminadamente, e visaria às possibilidades sociais de realização da emancipação: “há uma teoria evolutiva do sujeito como ser humano genérico; o trabalho, apreendido como processo de reprodução social do ser genérico, é indiferente quanto à orientação da ação; a orientação emancipatória, assim, seria providenciada num âmbito distinto, quanto a conteúdo e lógica: o da interação.” (MAAR, 2000, p. 71).

Desde seus primeiros escritos, que datam da segunda metade da década de 1950, Habermas desenvolve uma teoria que vai nesse sentido. Sua primeira grande obra, a tese de habilitação no início da década seguinte, *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962/2014), é, de certa forma, a síntese desse período e a mediação da teoria habermasiana como um todo. Em primeiro lugar, neste texto Habermas já demonstra como a existência de uma esfera pública na modernidade é historicamente existente e efetiva e, ao mesmo tempo, eclipsada pelo domínio técnico e pela política cientificada (HABERMAS, 2009; 2013; 2014). Além disso, *Mudança Estrutural* traz à luz uma categoria sob a qual toda a teoria habermasiana está alicerçada: a esfera pública. Os desenvolvimentos em torno da comunicação, ou melhor, de seu ofuscamento e da dominação técnica sobre ela, intentam, grosso modo, demonstrar como tal esfera pública é o âmbito central por meio do qual a emancipação se faria possível. A democracia e a política, em suma, os impasses da modernidade só poderiam ser resolvidos por meio do desenvolvimento pleno de uma esfera pública *normativa*, isentando-a da dominação vinda, inversamente, do campo da técnica.

De outro lado, a própria técnica seria prejudicada por seu excesso de poder em relação ao mundo da vida. Ela perderia o status de conhecimento humano legítimo em relação às ciências naturais e passaria a se caracterizar como munida de interesses que não lhe dariam respeito e, conseqüentemente, lhe deformaria. Em uma palavra, tornar-se-ia ideologia.

A reflexão que se requer tem que ser capaz de por em conexão racional o potencial social constituído pelo conhecimento e a habilidade técnica com as orientações práticas que determinam o comportamento na vida. É justo este tipo de reflexão que a consciência tecnocrática bloqueia e, ao bloqueá-la, exerce a função ideológica de ocultar por detrás de uma fachada de necessidade objetiva os interesses sociais que determinam de fato o desenvolvimento tecnológico. (McCARTHY, 2002, p. 32).

A inversão propiciada pelo aumento quantitativo da disposição técnica sobre a natureza leva, na mesma direção, ao aumento do poder de disposição técnica sobre os Homens, sobre aquilo que Habermas chama de “mundo da vida”. Contrariamente, faz diminuir a capacidade de discernimento crítico da esfera pública. O déficit de racionalidade social, além de estar ligado ao incremento da racionalidade técnica, é fruto de uma política dirigida por tecnocratas e de um Estado subjugado que perde sua autonomia política nesse jogo de interesses alheios aos interesses humanos. Em “Progresso técnico e mundo social da vida”, texto que consta em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, diz Habermas (2009b, p. 100):

O poder e disposição técnica sobre a natureza que a ciência possibilitou estende-se hoje também diretamente à sociedade; para todo o sistema social isolável, para todo o âmbito cultural autonomizado, cuja estrutura pode ser analisada imanentemente do ponto de vista de uma função sistêmica pressuposta, surge, por assim dizer, uma nova disciplina científico-social. Mas os problemas cientificamente resolvidos da disposição técnica transformam-se em igual medida noutros tantos problemas vitais; pois, os controles científicos dos processos naturais e sociais, numa palavra, as tecnologias, não dispensam os homens de agir. Agora como antes, os conflitos têm de dirimir-se, os interesses de impor-se e as interpretações de encontrar-se tanto por meio de ações como de negociações ligadas à linguagem quotidiana. Só que estas questões práticas são hoje, em grande medida, determinadas pelo sistema das nossas realizações técnicas. Mas, se a técnica brota da ciência, e refiro-me aqui à técnica da influência do comportamento humano não menos do que ao domínio da natureza, então a *introdução desta técnica no mundo prático da vida*, a retroação da disposição técnica de âmbitos particulares na comunicação entre os sujeitos agentes, exige antes de mais uma reflexão científica. O horizonte pré-científico da experiência torna-se infantil se nela se tem de incorporar ingenuamente o intercâmbio com os produtos de uma racionalidade em plena tensão.

Cabe notar, ainda que grosso modo, que em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, especialmente do capítulo V em diante (2014, p. 327 e ss.), Habermas propõem uma esfera pública *jurídico-normativa*, não mais fundada sobre o tipo de família burguesa dos séculos XVIII e XIX que possuía a capacidade formativa em si. Não tenta resgatar a esfera pública burguesa, salvo seus traços ainda presentes e importantes, tais como a discussão público-argumentativa e a possibilidade de uma emancipação por esta esfera.

No decorrer do século XX pós-Segunda Grande Guerra, o capitalismo liberal deixa de existir e dá lugar ao Estado de Bem-Estar social, ao mesmo tempo em que, no âmbito da técnica e da sociabilidade, o capitalismo chamado tardio passa a vigorar. Neste contexto, Habermas entende o problema de uma sociedade na qual o consumo toma de assalto a capacidade de discernimento crítico: “Quando as leis do mercado que dominam a esfera da circulação de mercadorias e do trabalho social penetram também na esfera reservada às pessoas privadas como um público, a discussão mediante razões tende a se transformar em

consumo, e o contexto da comunicação pública desmorona nos atos, sempre de cunho uniforme, da recepção isolada.” (HABERMAS, 2014, p. 360). A mudança estrutural pela qual passa a esfera pública deve ser concebida, segundo Habermas, pela mudança de período histórico, isto envolvendo as alterações estruturais da sociedade – passagem do liberalismo para o Estado de Bem-Estar – e, também, nas configurações da família, esta não sendo mais o recanto privado autônomo pelo qual poderia ser engendrada a formação; tampouco pode ser fundada, a formação na esfera privada, tendo a propriedade privada como pressuposto. Com a desprivatização desta esfera, resta a ela somente, ainda que de maneira cambaleante, o domínio íntimo e o tempo livre de lazer: “a esfera íntima, outrora o centro da esfera privada em geral, na medida em que esta se desprivatiza, como que recua para a periferia da esfera privada.” (HABERMAS, 2014, p. 345). No capítulo V, por exemplo, Habermas (2014, p. 327 e ss.) trata como a própria privacidade é tomada, primeiro, pela mudança de configuração das casas, e, segundo e mais importante, pela indústria cultural que torna o tempo livre e a própria intimidade domínio de uma publicidade acrítica voltada para a manipulação e para o consumo. Assim:

(...) o lugar de uma esfera pública literária é ocupado pelo domínio pseudopúblico ou pseudoprivado do consumo de cultura. Se outrora as pessoas privadas estavam conscientes de seu papel duplo como *bourgeois* e *homme* e identificavam, ao mesmo tempo, o proprietário com o “ser humano” por excelência, essa autoconsciência se devia ao fato de que uma esfera pública se desdobrava do cerne da própria esfera privada. Embora, considerando sua função, fosse apenas uma forma prévia da esfera pública política, essa esfera pública literária também já tinha ela mesma uma espécie de caráter “político”, por meio do qual se dispensava da esfera de reprodução social. (HABERMAS, 2014, p. 358).

Mais a frente, Habermas complementa:

A autonomia das pessoas privadas, que agora não está mais originariamente fundada na disposição sobre a propriedade privada, só poderia ser realizada como uma autonomia derivada das garantias públicas do *status* de privacidade caso os “seres humanos” (não mais como *bourgeois*, como antes, mas) como *citoyens* colocassem sob suas próprias mãos essas condições de sua existência privada, mediante uma esfera pública politicamente ativa. Nas circunstâncias dadas, não se pode contar com isso. (HABERMAS, 2014, pp. 360-61).

De tal modo, caso se atente à proposta normativa contida no último capítulo de *Mudança Estrutural* (2014, p. 487 e ss.), pode-se verificar sua consciência e consideração teórica sobre as transformações históricas acerca da passagem do século XIX ao XX – do capitalismo liberal para um de outro tipo – e, também, constatar que isso acarreta em pensar outro tipo de discussão pública: “Um conceito de opinião pública com um sentido histórico pleno, normativamente satisfatório em relação às pretensões da constituição do Estado de

bem-estar social, teoricamente claro e empiricamente aplicável, somente pode ser obtido a partir da mudança estrutural da própria esfera pública e da dimensão de seu desenvolvimento.” (HABERMAS, 2014, p. 501).

Habermas observa, entretanto, que desde os séculos anteriores vinha se formando um tipo de publicidade, grosso modo, propagandista, na qual a crítica e o discernimento vinham sendo abafados por um desenvolvimento da ordem de consumo de ideias que, mais a frente, coaduna com o consumo de todas as coisas, tal como na indústria cultural (ou melhor, da forma como Habermas concebe a indústria cultural: como manipulação e asseveração do consumo⁷). Conjunto a isso, o espaço de debate é deslocado para o centro das organizações e federações, dos partidos e etc., ficando a cargo de determinados membros, sendo, portanto, público somente no nome. Mas são exatamente essas organizações, modificadas normativa e democraticamente, nas quais Habermas enxerga potencialidade de uma publicidade e uma opinião pública críticas: “uma opinião pública no sentido rigoroso apenas pode ser produzida quando ambos os domínios da comunicação são mediados por aquela outra publicidade, a *publicidade crítica*. É claro que, hoje, essa mediação só é possível, em uma magnitude sociologicamente relevante, por meio da participação das pessoas privadas no processo de comunicação formal conduzido através da esfera pública interna das organizações.” (HABERMAS, 2014, p. 506).

É importante ressaltar, desde já, que não é este tipo normativo de esfera pública que parece existir em “Trabalho e Interação” (1967/2009). O texto de 1967 privilegia o tipo burguês clássico de configuração da família que, por sua vez, fomenta o tipo clássico de esfera pública burguesa. Por um lado, isto é importante destacar, pois, por se tratar de um modelo teórico em forma de ensaio, “Trabalho e Interação” pressupõe a esfera pública burguesa ao assentar a formação por meio da interação simbolicamente mediada no seio da família, tendo a propriedade privada como pressuposto. Por outro, o conceito de esfera pública no jovem Habermas possui acepções que não se identificam prontamente neste período. Ainda que haja relações com o texto de 1962, Habermas se propõe a pensar a formação cultural por outro viés e, não obstante, sua intenção, no texto de 1967, é assegurar a distinção entre trabalho e interação: em uma esfera, formação em relação ao domínio da natureza e, na outra, formação no que tange à cultura e à sociabilidade. Para debater com o jovem Hegel, consequentemente

⁷ Isto ficará mais evidente à frente: cf. pp. 58-63 e pp. 66-82.

desbancar o materialismo histórico de Marx, o ensaio habermasiano lança mão do conceito de formação cultural mediado pela interação e não mais pelo Espírito ou pelo trabalho social. Assim sendo, é de suma importância ter em mente que os conceitos de esfera pública utilizados pelo autor nesse período não se identificam prontamente.

Destarte, a partir dessas considerações é possível vislumbrar que o problema da sociedade capitalista, para Habermas, não se situa no âmbito da formação pelo trabalho social. Não é o trabalho que, por um lado, forma a subjetividade e, por outro, a totalidade social. A ele corresponde somente a dominação cada vez mais otimizada da natureza por meio do aumento quantitativo e qualitativo da ciência e da técnica. A razão técnica é excluída da dialética de formação social. Formação e organização da sociedade, em vistas do progresso humano como um todo, estariam a cargo da razão comunicativa.

O questionamento abstrato da forma mercadoria denuncia um procedimento que acompanha Habermas desde a sistematização da ideia de *publicidade* como referencial normativo. O abandono cada vez mais declarado do compromisso inicialmente firmado com o estabelecimento de conexões históricas indica a saída adotada para anular dificuldades e preservar a validade de uma proposta que reputa a emancipação consequência da formação discursiva da vontade geral. (CAMPATO, 2008, p. 07).

Habermas, ao interpretar o trabalho social como metabolismo humano com a natureza, inerente ao próprio humano enquanto tal e desprovido da capacidade de engendrar a sociabilidade, exclui a *práxis* formadora desse âmbito. À *práxis*, no sentido marxiano, restaria o papel de *techne*, de domínio simplesmente técnico da natureza. A racionalidade técnico-instrumental, inerente aos Homens e transhistórica – isto é, que perpassa toda a história –, seria apenas capaz de, em seu desenvolvimento quase linear na história universal, prover as sociedades de sua subsistência material. Não há, para Habermas, uma dialética formativa nessa racionalidade: ela é formal. Em *Teoria e Práxis* o pensador argumenta:

A racionalidade substancial desviada pela ingênua tomada de partido por uma racionalidade formal revela no conceito antecipado de uma auto-organização ciberneticamente regulada da sociedade uma discreta filosofia da história. Mas uma tal administração racional do mundo não é simplesmente idêntica à solução de questões práticas postas historicamente. Não há qualquer razão para supormos uma continuidade da racionalidade entre a capacidade de disposição técnica sobre processos objetivados e um domínio prático de processos históricos. A irracionalidade da história está fundada no fato de que nós a “fazemos” sem que, até este momento, possamos fazê-la com consciência. Uma racionalização da história não pode, por isso, ser promovida apenas por um poder de controle ampliado de homens que trabalham, mas apenas graças a um alto nível de reflexão, em virtude da consciência de homens ativos que avançam em direção à emancipação. (HABERMAS, 2013, p. 498).

Aqui se tem um problema: a maneira como Habermas interpreta os escritos marxianos. Para pôr em xeque a razão instrumental como doadora de sentido à totalidade

social seria necessário abrir mão da totalização aparentemente inerente ao trabalho social. No debate com a primeira Teoria Crítica, o déficit interpretativo se dava, segundo Habermas, na centralização da razão instrumental para a crítica. Não somente isso: tanto a racionalidade instrumental como uma possível ruptura, uma futura superação do estado de coisas vigente, tinha lugar por meio de uma racionalidade crítica também fundada no trabalho social – ainda que não nos mesmos termos de Marx e tampouco de *História e Consciência de Classe*, de Lukács, o qual coloca o proletariado como encarnação da negação imanente ao trabalho social. Em suma, tanto a dominação quanto a liberação, o vir-a-ser da emancipação humana, estavam postas sobre o mesmo paradigma. Isto é devido a uma não reformulação na crítica marxiana da sociedade capitalista. Enquanto para Marx a sociedade capitalista está, na visão habermasiana, posta irredutivelmente sobre a categoria trabalho, sendo por meio do trabalho social que a totalidade se engendra, a emancipação se possibilitaria na medida em que os Homens fossem detentores de si através da posse completa e plenamente consciente de sua atividade prática. Contudo, segundo o pensamento habermasiano, não é possível a emancipação onde não há o que emancipar: trabalho é redução da natureza ao Homem, isto é, metabolismo no qual o ser humano domina a natureza visando sempre a otimização de sua própria existência. Primeiro mediado pelo instrumento que, na evolução histórica linear, se transforma gradativamente em técnica e em ciência, conseqüentemente. Não é possível, portanto, que a dominação da natureza engendre, a partir de si mesma, a forma como os Homens interagem entre si; em outras palavras, pensar a sociabilização, a interação entre os indivíduos como que surgindo da técnica, seria forçar uma mediação inexistente na realidade efetiva; seria, enfim, forçar a mediação entre domínio instrumental da natureza e formação da complexidade social. A práxis marxiana, no entendimento de Habermas, é expressão da atividade humana sensível em relação à natureza, e somente isso. Pensar a práxis social nos mesmos termos que Marx seria formalizar a unilateralidade da teoria que pensa a sociedade e sua complexidade somente por meio de um elemento particular que, doravante, exclui a relação intersubjetiva. Tanto Marx quanto a Teoria Crítica haviam deixado escapar a outra dimensão, esta sim capaz de empreender a formação através da intersubjetividade das relações humanas: a ação comunicativa. Dessa forma,

O problema real não é a razão técnica como tal senão sua universalização, a perda de um conceito mais compreensivo de razão, em favor da validade exclusiva do pensamento científico e tecnológico, a redução da *práxis* à *techne*, e a extensão da ação racional com respeito a fins a todas as esferas de decisão. A resposta adequada reside, então, não em uma ruptura radical com a razão técnica, senão em situar adequadamente esta dentro de uma teoria compreensiva da racionalidade. Como primeiro passo nesta direção

Habermas decompõe o conceito marxista de “atividade humana sensível” em dois componentes, que, embora interdependentes na prática, são, sem embargo, analiticamente distinguíveis e mutuamente irreduzíveis: trabalho ou ação racional com respeito a fins e interação social ou ação comunicativa. (McCARTHY, 2002, p. 42).

Habermas pensa com isso dar um ultimato no centro da teoria marxiana, na categoria trabalho. Entretanto, o tratamento que dá ao trabalho é insuficiente. Ao pensar esta categoria reduzindo-a a ação instrumental tendo como objetivo finalidades previamente mensuráveis (HABERMAS, 2014a, pp. 65-66 e ss.; 2009a, p. 57 e ss.), deixa escapar a dialética própria ao trabalho social no pensamento marxiano. O trabalho é intrínseco à existência humana, não podendo ser eliminado em sua forma metabólica com a natureza. Isso não quer dizer que o trabalho manual não possa ser substituído por instrumentos. Essa primeira dimensão do trabalho – que Habermas, não obstante, faz passar pela única dimensão possível – é uma abstração. O trabalho só pode ser pensado inserido em uma dinâmica social específica, sendo, portanto, uma abstração do pensamento tentar captar alguma essência para além da historicidade social específica, eliminando qualquer traço de sociabilidade que, dialeticamente, forma e é formada pelo trabalho (MARX, 2011, p. 39 e ss.; p. 187 e ss.). A práxis, nesse primeiro sentido, é, além da relação Homem-natureza, aquela relação que determina a existência social através da atividade prática fomentadora de todas as relações sociais. A “síntese mediante o trabalho social”, que Habermas (2014a, p. 70) considera carecer de uma inter-relação lógica que fundamente a formação da subjetividade, não pode, por meio desse primeiro entendimento sobre o trabalho, ser o centro da totalidade social, visto que o trabalho está ao lado de outras formas de sociabilidade – cultura, religião, tradição etc.. Ele forma os sujeitos e a sociedade, mas não de modo totalizante. Caso Marx se limitasse a essa abstração sobre o trabalho, Habermas teria razão. Todavia, a práxis, mesmo nessa primeira dimensão, não está posta somente na relação direta com a natureza: ela vai além.

Para Marx, há outra dimensão do trabalho, esta inerente ao sistema social capitalista, que se alia àquela primeira e, em última instância, a sobrepuja. Esta dimensão é concreta, efetivamente existente – e por concreta não se deve entender “material” ou “palpável”. Sua efetividade se dá na medida em que no capitalismo o trabalho social toma para si a capacidade imanente de engendrar a totalidade social, não sendo, portanto, apenas uma das dimensões de fomento da totalidade. Marx trata sobre isso, de certo modo, já em seus *Manuscritos de Paris* (2004, p. 79 e ss.), aprofundando em textos de maturidade, tal qual os *Grundrisse* e *O Capital*. É na produção da totalidade social através do trabalho alienado e abstrato que a teoria marxiana se assenta. Aliás, a *Indústria Cultural* (HORKHEIMER e

ADORNO, 1985, p. 113 e ss.) assim como a teoria posterior de Adorno, é fruto dessa compreensão: a cultura é formada por meio do modo de produção social engendrado pelo trabalho alienado; em uma palavra, ela é deformada ao revés da vontade humana. Assim, da mesma forma que no primeiro capítulo do Livro I de *O Capital* Marx (2013, p. 113 e ss.) fala de duas dimensões da mercadoria – e consequentemente do valor –, na qual a primeira dimensão, que diz respeito ao valor de uso, é sobrepujada pela segunda, que tange à forma-mercadoria, ao valor enquanto tal, existem duas dimensões do trabalho na qual a primeira é aquela abstração, tratada acima, suprassumida pelo trabalho abstrato formador de valor e capital. A práxis, nesse domínio, não é simplesmente aquela relação originária com a natureza forçosamente transformada em relação social. Ela é, como práxis revolucionária, assim como diz Marx nas *Teses sobre Feuerbach* (2007), dimensão de apropriação por meio da experiência prática; apropriação dos trabalhadores, mediada pelo tempo, da totalidade social através da atividade prática negativa, ou seja, fixa negativamente a atividade social dentro dos limites impostos pelo capital, mas apontando para além. A práxis somente acontece caso possua aquela dimensão não realizada para qual aponta. Isto é: não se equaciona, como quer Habermas, com o trabalho no sentido positivo de metabolismo com a natureza. A práxis em Marx é, antes de tudo, uma categoria dialética, também de atividade negativa em relação ao capital. Negativa na medida em que a formação – *semi-formação*, nesse caso – dos Homens é produto das contradições sociais, é engendrada pela atividade prática não para além ou por fora das relações sociais, mas imanente a elas e intrínseca às suas contradições estruturais. Cabe ressaltar que, como se pode vislumbrar, Marx não está interessado em reconstruir a história da espécie ou mesmo em fazer uma ontologia do Homem. Um dos enfoques da presente dissertação se dá no caráter social da produção – sendo que a própria interação está contida nessa totalidade social –, visando ainda a construção de outra totalidade, esta orientada pelo predomínio do trabalho vivo em contraposição ao trabalho abstrato reinante.

Ainda que Habermas concorde com Marx sobre o lugar da práxis, ela não estaria posta sob o signo da atividade instrumental. Como a práxis tem lugar na *formação* da subjetividade e da sociabilidade, não pode estar relacionada ao trabalho social. Pelo contrário, é na formação privada da subjetividade por meio da relação com outra subjetividade mediada pela interação linguística, e na formação pública pela via da comunicação – desprovida ou não de dominação técnica –, que a práxis se situa. A atividade formativa humana está alocada, na teoria

habermasiana, sob a égide da interação mediada pela linguagem: nesse sentido, é *práxis vital*, isto significando a ação formativa da linguagem intersubjetivamente partilhada.

Por meio dessa leitura acerca do trabalho, Habermas o situa quase exclusivamente na esfera privada, vindo à esfera pública apenas como ideologia, como *colonização* do mundo vital. Ainda que em *Mudança Estrutural da Esfera pública* situe o trabalho no âmbito público (2014, p. 345 e ss.), ele só possui esse status como trabalho social por meio, primeiro, da somatória das individualidades e, segundo, por conta de sua amplitude. Porém, ainda assim, ele não se vincula intrinsecamente aos outros âmbitos (política, formação social e etc.). Caso se siga o desenvolvimento teórico de “Trabalho e Interação”, o trabalho faz parte da esfera privada, estritamente, e tem por função primordial fomentar a estruturação da família burguesa baseada em posses e propriedades.

Através desses textos do período de juventude Habermas tende a considerar toda a problemática envolvendo a modernidade; sua consideração se dá em refletir criticamente acerca da esfera pública e sobre os problemas sociais como um todo. Contudo, permanece um déficit, principalmente em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, quanto à formação dos sujeitos: quem são e como se constituem historicamente esses indivíduos que viriam participar da esfera pública? Como sustentar que o trabalho não tenha relevância primária e central na formação privada dos sujeitos? Como fundamentar, através da história das ideias, pelo menos por meio do Idealismo Alemão, a formação subjetiva através da linguagem? Se nos demais textos desse período Habermas versou acerca de problemas ligados à esfera pública, trata-se, em *Trabalho e Interação: notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena*, de pensar a esfera privada. Além disso, baseado em uma leitura do jovem Hegel, Habermas define seu modelo teórico desbancando e substituindo a dialética marxiana por uma outra, fundada não mais sobre a relação entre *forças produtivas e relações de produção*, mas entre *trabalho e interação*. É importante ressaltar que o ensaio “Trabalho e Interação” é o lugar privilegiado para sustentar filosoficamente a esfera privada. É somente neste pequeno ensaio que Habermas se propõe a levar adiante tal empreitada. E foi exatamente isso que muitos comentadores e críticos de Habermas deixaram passar: não discutem, ou o fazem de modo insuficiente, os problemas relacionados à justificação teórica da esfera pública por meio do tipo de esfera privada que constrói teoricamente.

A partir disso, já se pode assentar o objeto e os objetivos do presente trabalho. Em primeiro lugar, trata-se de, por meio de uma leitura atenta de “Trabalho e Interação”, fazer uma

crítica buscando os pressupostos de Habermas, especialmente Hegel e Marx. Para tanto, será necessário pormenorizar a leitura peculiar que faz sobre o jovem Hegel, notadamente a filosofia do Espírito do período de Iena, por um lado; e, por outro, a interpretação habermasiana acerca da categoria trabalho de Marx. Visando sustentar sua própria teoria, Habermas se apropria da filosofia hegeliana retendo apenas o que lhe interessa; relegando, no entanto, parte dela. Evidenciar-se-á, assim, a possibilidade de uma crítica às propostas habermasiana sobre a formação e a emancipação demonstrando, também, a necessidade de uma crítica radical ao capitalismo para que seja possível pensar qualquer tipo de emancipação humana.

Assim sendo, “Trabalho e Interação: notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena” tem a intenção de, a partir do “contexto de aplicação”, legitimar uma leitura particular e determinada de uma “apreensão de questões extra teóricas, pelo seu ‘contexto (filosófico) de origem’”. (MAAR, 2000, pp. 70-1). No plano metodológico, visto o percurso habermasiano desde a década de 1950, trata-se de firmar uma reinterpretção do materialismo histórico por meio de uma explanação que vai de Kant ao Hegel do período de Iena. É a tentativa de rever o marxismo e colocá-lo em bases conceituais mais firmes. Igualmente, é um passo fundamental para a substituição de paradigmas: do paradigma da produção ao da comunicação; da filosofia da consciência, crítica da ideologia, à filosofia da linguagem e do reconhecimento intersubjetivo. Habermas faz, nos fins da década de 1960, sua derradeira tentativa de tomar a teoria do conhecimento e aquilo que chama de “filosofia da consciência” como via régia (HABERMAS, 1987a; MAAR, 2000, p. 72 e ss.).

De tal modo, propõe-se a fazer uma leitura da filosofia hegeliana de Iena diferente daquela feita por Lukács em seu *O Jovem Hegel* (1938-1948/1970). Entretanto, por se tratar de um ensaio pontual, Habermas não desenvolve sobre o texto de Lukács, limitando-se a dizer que se trata da “versão marxista” da leitura de Hegel:

Estas peças de Hegel [o *Sistema da Eiticidade* e a *Filosofia do Espírito* Ienense – VSX] encontram-se ainda sob a influência do estudo da economia política, que Hegel então explorara. A investigação marxista de Hegel [leia-se: Lukács – VSX] chamou sempre atenção para esse ponto. No entanto, ainda não se teve suficientemente em conta a posição especial que, no seu sistema, ocupa a *filosofia do espírito* do período de Iena. Continua a dominar a opinião (...) [que] estes trabalhos consideram-se como uma etapa prévia da Fenomenologia e acentuam-se os seus paralelos com o sistema posterior. Em contrapartida, quero defender a tese de que, nessas duas séries de lições de Iena, Hegel põe na base do processo de formação do espírito uma concepção sistemática peculiar, mais tarde abandonada. (HABERMAS, 2009, p. 11).

Cabem, aqui, duas questões: primeiramente, apesar de considerar a leitura de Lukács o exemplar marxista de interpretação acerca do jovem Hegel, sustenta que não houve

ainda uma leitura atenta e penetradora sobre a filosofia do Espírito de Iena; em segundo, sua proposta de uma interpretação inovadora leva em consideração *apenas o movimento sistemático*, isto é, relega o movimento especulativo da dialética hegeliana. Nesse sentido,

O fato de o esquema geral “lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito” proposto no fragmento de 1801 se encontrar na base de todas as elaborações sistemáticas de Hegel no período de Iena, sem mencionar sua predominância em todas as construções posteriores, deixa pouca sustentação ao programa de Habermas, que pretendia defender a tese de que “Hegel, em ambas as lições de Iena, tomou como fundamento do processo de formação do espírito uma sistemática particular mais tarde abandonada” (...). A reconstituição das elaborações nas lições de 1803-1804 e 1805-1806 [a *Filosofia Real – VSX*] mostra, ao contrário, que não há por que admitir uma quebra de continuidade no desenvolvimento de Hegel a partir de 1801. (BECKENKAMP, 2009, p. 205, nota 12).

No período de Iena Hegel já esboçara seu projeto sistemático e especulativo, tendo uma lógica de base. Ao desconsiderar a lógica, conseqüentemente o movimento especulativo, Habermas descaracteriza o projeto hegeliano.

Ainda assim, a tentativa habermasiana de fundamentação da esfera privada por meio dessa leitura particular do jovem Hegel resulta em desbancar, de uma vez por todas, a tradição marxista que, fundamentada em Hegel, toma o trabalho social como núcleo fundante da totalidade. Nesse âmbito, Habermas volta Marx contra si mesmo, verificando o abandono de uma via – aquela que ele compreende como “interação” no jovem Marx⁸. Contudo, essa leitura particular de Habermas se dá ao tomar a categoria trabalho de modo indeterminado, concebendo-a no âmbito da particularidade, deixando o engendrar da sociabilidade a cargo das “relações de produção” como interação entre os sujeitos. Entrementes, a focalização habermasiana é formal, positiva, limitando as contraposições dialéticas aos momentos específicos de formação e constituição – seja no âmbito do trabalho, seja da interação. Tais contraposições se concentram apenas na relação entre sujeito e objeto formalizados e abstraídos dos processos sociais. Tomando as relações de modo formal-histórico, acaba por relegar suas especificidades sociais.

O fim perseguido por Habermas estaria em argumentar em prol de uma revisão do marxismo nos termos de correção de um equívoco que poderia ser retrospectivamente inferido a partir de uma posição assumida pelo jovem Hegel. Nesses termos, Habermas sugere a necessidade de uma reconsideração da equivocada leitura da história da filosofia no trajeto de Kant passando por Hegel a Marx. E, para além, atingindo até mesmo a Teoria Crítica que incidiria também nesta equivocada tendência. (MAAR, 2000, p. 83).

⁸ Especialmente *Sobre a questão judaica* (1843/2010a), e os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844/2004).

Não há, portanto, uma crítica radical efetiva, por parte de Habermas, ao modo de produção capitalista. Ao invés disso, compreende a dinâmica social de um modo peculiar, na medida em que existe outro domínio distinto da razão em curso.

O ensaio de 1967, então, possui como pano de fundo o intuito de refazer o percurso histórico-filosófico da gênese e constituição do sujeito. De um lado, a manutenção pelo trabalho; de outro, a constituição da sociabilidade e da formação. Como dito, esse trajeto é apoiado no jovem Hegel e tem por finalidade última efetivar uma crítica às “limitações” marxianas. Tal crítica se dá em direção à legitimação da crítica à Marx por meio de uma apreensão particular do movimento de constituição do Espírito na filosofia hegeliana de Iena, na qual a formação ocorre no *reconhecimento intersubjetivo*, tendo o Espírito como *mediação*.

Habermas se apoia no período pré-*Fenomenologia do Espírito* (1806-1807/2008), pois entende haver uma mudança fundamental entre o Hegel de Iena e o da *Fenomenologia*⁹. Hegel haveria deixado de lado o projeto intentado nos anos anteriores à *Fenomenologia* e, conseqüentemente, modificado sua apreensão em relação ao trabalho: a relação dialética como conexão peculiar entre representação simbólica, trabalho e interação, “Está vinculada a uma sistemática que Hegel parece ter provado só no período de Iena.” (HABERMAS, 2009, p. 35). Na *Filosofia Real* (e não só nela: em todo o período de Iena¹⁰), Hegel opera, *também*, a partir de um conceito de trabalho no âmbito da singularidade¹¹, enquanto no período posterior é apreendido no plano da universalidade; ou seja, dois conceitos distintos. Marx se situa neste domínio, segundo Habermas. Contrariamente, a intenção habermasiana é a de fazer retornar o trabalho ao plano da singularidade, da subsistência genérica. Aqui é importante notar que a singularidade apreendida por Habermas é

⁹ Ainda que a *Fenomenologia* tenha sido redigida no final do período Ienense.

¹⁰ Desde o *Sistema da vida ética* (1802-1803/1991), Hegel se debruça sobre a constituição do indivíduo – da consciência – por meio do trabalho. A vida ética se dá na relação que o Espírito objetivo faz em direção à Ideia, da identidade entre ser e conceito, universal e particular, em vistas da eticidade completa. Isto é: o mesmo movimento da *filosofia do Espírito* a qual Habermas se vale.

¹¹ Singularidade, em Hegel, é um conceito movente. Não é possível firmar sua significação fora do contexto histórico ou do contexto sistemático de argumentação e aplicação de Hegel. O singular se contrapõe ao universal. No entanto, contrapor-se não deve significar “opor-se”: na reconciliação do Espírito, por exemplo, o singular se harmoniza com o universal, portanto, não é oponente deste. Assim, ora o singular aparece como indivíduo, ora aparece como aquilo que diz respeito ao âmbito privado. Dependendo do movimento sistemático do texto hegeliano, quando diz respeito ao âmbito privado pode se coadunar tanto com um indivíduo, quanto com a família, da mesma forma como pode significar ambos. Pode, também, aparecer como algo “concreto” contraposto àquilo que é “abstrato”. Pode, assim, aparecer como um Eu individual tal como, também, um Eu coletivo. A melhor forma de compreender o singular é por meio de referência ao universal, isto é, de forma abstrata, já que sua figura muda conforme o movimento do Espírito.

ambígua. Sua compreensão do trabalho social marxiano o faz colocar esta categoria sob a égide do universal – tal qual o Hegel da *Fenomenologia* –, formador da totalidade social capitalista, e, ao mesmo tempo, o equaciona ao singular, isto é, à atividade instrumental confinada ao âmbito privado. Ele não percebe, portanto, que está operando com dois conceitos diferentes, ainda que semelhantes na superfície.

Destarte, fica manifesto, tendo em vista o percurso teórico de Habermas, que não pode existir outro domínio formativo humano que não seja o da intersubjetividade; em suma, que não seja engendrado e perpetrado pelos princípios da esfera pública. Os domínios do trabalho social, quaisquer que sejam – e para Habermas estão todos no âmbito do privado, ligados à teleologia da história como transformação e subjugação da natureza –, não *formam*, não possuem a capacidade de, por si sós, fundamentar a experiência da sociabilidade. A atitude instrumental, o trabalho, limita-se à satisfação de necessidades físicas e materiais. O tipo-ideal normativo habermasiano é a esfera pública: local no qual a interação é fundamentada e exercitada; domínio público que nada tem a ver com as relações que acontecem nos limites da razão técnico-instrumental. Logo, a racionalidade que está em jogo não consiste na racionalidade burguesa, específica a uma classe. É, para além de outras definições, a racionalidade humana em seu nível mais elevado, purificada e universal. Desse modo, apresenta-se “o divisor de águas: por um lado, uma história dialética; por outro, o lado habermasiano: uma história evolutiva emancipatória, de racionalização-diferenciação progressiva.” (MAAR, 2000, p. 77).

Nesse percurso teórico, a crítica habermasiana parte do jovem Hegel em direção a Marx, por meio de uma leitura dúbia da filosofia do Espírito e da categoria trabalho. Por um lado, ele pretende assegurar e legitimar a validade de seu projeto, já preparado e formalmente firmado desde *Mudança Estrutural da Esfera Pública*; por outro, equaciona dois conceitos distintos de trabalho, optando por um deles em detrimento do outro. O que não compreende é que, partindo do ponto de vista aqui levado a cabo, Marx não descarta nenhum dos dois momentos: equaliza dialeticamente ambos e compreende – como categoria social, produtor de capital e conseqüentemente da totalidade social – a primazia da universalidade, subsunção da singularidade. Aliás, é esse mesmo movimento, ainda que idealmente, que acontece na passagem da filosofia anterior à posterior à *Fenomenologia*, esta aparecendo como *medium*.

Não é por acaso, portanto, que Habermas alicerça sua teoria nesse domínio. Se na década de 1950 entrevia a necessidade de pensar outro tipo de racionalização – que chamou de *social* naquele período –, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* evidencia,

primeiramente, a gênese histórica de formação da sociabilidade no dualismo do sujeito burguês, proprietário e indivíduo público, na qual a interação ocorre a partir de bases privadas (propriedade e formação), e, por conseguinte, pauta a necessidade de um domínio normativo público fundamentado por indivíduos e organizações críticas. O ensaio em questão consiste na pedra angular que faltava à teoria da esfera pública e da constituição da sociabilidade: demonstrar, teoricamente, como formação e interação se constituem na esfera privada como pressuposto da existência efetiva da espécie humana, qual sua gênese teórico-filosófica. Esse seria o ponto que torna “Trabalho e Interação” central.

Assim sendo, para que a crítica aqui proposta se faça viável, o presente trabalho se organizará da forma que segue. O *primeiro capítulo* tratar-se-á de uma retomada da Teoria Crítica. Isto será necessário para deixar evidente a relação entre os modelos teóricos de Horkheimer e da primeira geração de teóricos ligados ao Instituto e o modelo proposto por Habermas que visa superar o que vê como deficiências nos modelos anteriores. Ambos os modelos teóricos, aquele proposto por Max Horkheimer, que tem na década de 1930 seu pleno desenvolvimento, e o modelo da *Dialética do Esclarecimento*, apesar das grandes diferenças que os acompanham, possuem algo em comum: a crítica fundamentada na perspectiva da totalidade através do trabalho social. Eles se baseiam em uma perspectiva na qual o trabalho, a partir do grande incremento técnico-tecnológico de dominação da natureza, tem a capacidade de se totalizar e engendrar todas as esferas sociais, tanto no plano social propriamente dito quanto no individual da intimidade da vida privada e cotidiana. Contudo, a crítica de Habermas visa sustentar que o trabalho não se totaliza imanentemente: por um lado, sua expansão de poder para o âmbito social das relações humanas não é imanente, isto é, não faz parte do trabalho em si, mas sim de suas qualidades que se tornam abrangentes em demasia, e, por outro lado, que se sobrepõem ao que ele chama de mundo da vida, dominando as relações sociais não por dentro, mas por cima. A crítica habermasiana, por ter uma visão estreita sobre a categoria trabalho, passa ao largo da teorização central da primeira Teoria Crítica.

O *capítulo segundo* versará sobre o jovem Habermas. Para tanto, será necessária uma digressão em torno de sua teoria desde meados da década de 1950 ao encontro com “Trabalho e Interação”. Por conseguinte, de forma mais minuciosa, far-se-á a interpretação deste ensaio que visa assegurar, mediante o recurso à filosofia do Espírito hegeliana do período de Iena, a formação da subjetividade através da relação intersubjetiva mediada pela comunicação. Ou seja, a leitura habermasiana se debruça sobre aqueles textos hegelianos, pois,

em primeiro lugar, diz haver neles uma “sistemática peculiar” que não aparecerá mais na filosofia posterior de Hegel; em segundo, vê a possibilidade de sustentar sua teoria da formação intersubjetiva, pois, conforme ele, Hegel coloca ali o Espírito como *medium* do processo de constituição da eticidade: o reconhecimento recíproco é o fundamento de todo o movimento dialético, o meio por qual a eticidade se faz possível; por último, retira da formação cultural o trabalho social, alocando este na esfera particular da relação indivíduo-natureza. Assim, de uma só monta, consegue sustentar sua própria teoria emancipatória e desbancar a primazia do trabalho social.

Com efeito, Habermas diz que, naquele ensaio, promoverá uma leitura distinta do exemplar marxista: Georg Lukács e seu *O jovem Hegel*. Entretanto, não desenvolve sobre a teoria lukacsiana, limitando-se a dizer que ele promove a primazia do trabalho em sua leitura dos textos hegelianos do período de Iena, isto em detrimento da interação intersubjetiva. Conferir primazia ao trabalho como centro da formação subjetiva e social é, para Habermas, um equívoco. E como Habermas não se debruça sobre o texto de Lukács, recorrer-se-á ao texto deste, explanando, ainda que brevemente, sobre sua interpretação. Isto deixará mais claro o próprio ensaio habermasiano e sua teoria e, também, a presente interpretação.

Por fim, ainda no capítulo segundo, retornar-se-á à fonte primária: a *filosofia do Espírito* de Iena, de Hegel. A importância de tal retorno é evidente por si só. Mesmo assim, cabe dizer que uma leitura atenta do texto hegeliano demonstrará, por um lado, que Habermas secciona a dialética, tornando-a, no mínimo que se pode dizer aqui, num instrumento extrínseco ao objeto. A dialética é tão acessória quanto seria, por exemplo, a lógica formal. Ao fazer isso, Habermas fragmenta o desenvolvimento da filosofia hegeliana em três momentos distintos inclusive dialética e sistematicamente. Por outro lado, não leva em consideração o movimento *especulativo-fenomenológico* do texto de Hegel: o movimento do Espírito não é somente meio de realização do reconhecimento recíproco entre sujeitos, como quer Habermas; ele é, principalmente, Ideia, dialética do conceito, em uma palavra, fundamento do processo de efetivação de si mesmo. Feito todo esse movimento, que envolve o segundo capítulo, ficará claro o que se pretende nesta dissertação e se poderá avançar ao próximo eixo temático tendo em vista a crítica à teoria habermasiana.

O *terceiro e último capítulo* pretende concluir a argumentação e a crítica, aqui tentada, à teoria habermasiana. Ao dar um encaminhamento conclusivo à dissertação, este capítulo tende a demonstrar que a interação, no sentido habermasiano, ou mesmo a existência

teórica de uma esfera pública autônoma, somente é possível porque Habermas interpreta a sociedade moderna por um prisma que não o da totalidade engendrada pelo trabalho social. Entretanto, a possibilidade da sustentação teórica da interação e da formação na esfera privada ocorre, principalmente, por meio da leitura que faz acerca da categoria trabalho. Em outras palavras, por conta do deslocamento que faz do trabalho em relação ao engendramento da sociabilidade para a simples conservação da espécie. Com isso, Habermas pensa ter desbancado Marx e toda a teoria materialista dialética sobre o capitalismo e sua possível superação. Todavia, o que ele faz com a categoria trabalho fica aquém do amplo e complexo significado conferido a ela por Marx.

Portanto, para dar sentido à sustentação teórica aqui proposta, da impossibilidade de efetivação da interação no âmbito privado autônomo e da publicidade como diálogo legítimo dos indivíduos, será necessário fazer uma digressão em direção à teoria habermasiana sobre o que viria a ser “trabalho”, por um lado; e, por outro, retomar a teoria crítica marxiana visando demonstrar toda a complexidade que envolve a totalidade social capitalista, tendo o trabalho em seu centro. Para o primeiro caso, o ensaio “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’” e os dois primeiros capítulos do livro *Conhecimento e Interesse* serão os textos abordados por se considerar, aqui, que neles Habermas expõe de forma bem definida seu entendimento sobre trabalho e, também, como perpetra sua crítica a Marx neste sentido.

O trabalho social capitalista, diferente do que compreende Habermas, não é trabalho direto e concreto; antes, este é suprassumido pelo trabalho abstrato, objetivado, em última instância, pelo capital. É sobre o movimento do trabalho objetivado e alienado que Marx se debruça, não sobre a simples relação metabólica com a natureza. Assim, recorrendo principalmente aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, texto de juventude, e aos *Grundrisse*, texto que abre uma perspectiva nova e que será cada vez mais aprofundada na fase madura de Marx, a intenção será demonstrar como, em primeiro lugar, Marx já possui desde seus textos de juventude, ainda que de maneira incipiente, uma perspectiva sobre a duplicidade do trabalho – entre conceito transhistórico e categoria histórica específica; em segundo, evidenciar a especificidade histórica da categoria trabalho na sociedade capitalista, pertencente e existente somente nesta sociedade. Assim, o trabalho não é aquele conceito ineliminável da história da espécie humana sendo, por isso mesmo, transhistórico – perpassando todos os tipos de sociedades, sem distinção. Ele é categoria histórica, trabalho no âmbito social que engendra a totalidade social alienada ao poder dos Homens. Em suma, é categoria crítica: a crítica ao

capital deve ser *crítica ao tipo específico de trabalho* que compõe e fomenta a totalidade capitalista, não uma crítica do *ponto de vista do trabalho*, isto é, como se o capital tivesse imposto uma deformação à atividade intrínseca e essencialmente humana. Uma crítica ao trabalho no capitalismo desvenda que nenhuma instância social é desprovida de dominação imanente ou aparece de modo autônomo perante o automovimento do capital. Destarte, nem interação nem esfera pública são movimentos objetivos e derivados das vontades conscientes de indivíduos autônomos na esfera privada e pública. Indivíduos e suas relações sociais somente possuem autonomia como aparência objetiva do capital: como fetiche da produção social. Portanto, o terceiro capítulo fechará a proposta crítica do presente trabalho.

Por fim, as *considerações finais* fecham a presente dissertação retomando o que foi dito e apontando para a possibilidade de se pensar a emancipação somente se se levar em conta a perspectiva da totalidade e a necessidade de superação do trabalho objetivado de molde especificamente capitalista.

1. Retomada da Teoria Crítica e a Perspectiva de Habermas

Quando o recém-doutor Jürgen Habermas se torna assistente de Adorno no *Instituto de Pesquisa Social* em Frankfurt, em 1956, a Teoria Crítica já não era mais a mesma. A proposta inicial de Max Horkheimer de um *materialismo interdisciplinar*, na qual a primeira geração de teóricos críticos tomava para si a necessidade de produzir conhecimento em um processo de colaboração entre disciplinas, já não mais vigorava¹². Jürgen Habermas considerava, desde seu ingresso no Instituto, que a Teoria Crítica não era mais tão “combativa” como antes. Dizia, por exemplo, que por medo de serem considerados marxistas Horkheimer tinha pavor de revelar os antigos textos da *Zeitschrift für Sozialforschung* [Revista de Pesquisa Social] e Adorno somente oferecia seminários sobre Hegel (HABERMAS, 1987a; PINZANI, 2009, p. 19). É possível vislumbrar uma mudança de enfoque crítico até antes da década de 1950 entre os textos *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de 1937, de Max Horkheimer – sendo este o que esboça de forma mais ampla e definida a proposta que guiaria a primeira fase da Teoria Crítica –, e a *Dialética do Esclarecimento*, de Horkheimer em colaboração com Adorno, de 1944/1947. São propostas cunhadas em modelos teóricos diferentes, em momentos históricos distintos, sob um capitalismo de nova estrutura social, principalmente se visto do exílio numa sociedade de capitalismo desenvolvido como os Estados Unidos. Entre um e outro modelo teórico houve a ascensão de um novo modelo de sociedade, e conseqüentemente de organização e dominação, centrado no Estado e na administração técnica, que mudaria substancialmente as configurações sociais e a Teoria Crítica. Se no primeiro texto existia abertura bastante ao otimismo de uma superação do estado de coisas presente, no outro haveria a compreensão de uma tendência a um bloqueio estrutural totalizante. Segundo a leitura habermasiana, tal bloqueio impediria qualquer possibilidade prática em direção à emancipação. Assim, ainda segundo Habermas, a práxis crítica passaria a existir somente na cabeça do teórico.

Ainda antes de 1956, Habermas teve seus primeiros contatos com Marx e com o marxismo, tendendo, desde esse período, a repensar as vias emancipatórias sob outra perspectiva que não a da revolução radical do sistema de produção social, tampouco por meio da luta de classes. Seu contato mais íntimo com o Instituto permite que isso se intensifique. Nos anos

¹² Essa ideia de Horkheimer é desenvolvida já em sua aula inaugural, quando assume a direção do Instituto em 1930, intitulada “*A situação atual da filosofia social e as atribuições de um Instituto de Pesquisa Social*” (1993), e vigorou, pelo menos, até o final daquela década.

seguintes intenta uma possível renovação alternativa da Teoria Crítica através de uma nova proposta que envolve, conseqüentemente, uma releitura na teoria da revolução marxiana. O espectro da antiga Teoria Crítica, fundada na abertura dialética proposta por Horkheimer na década de 1930, persegue-o e permeia sua relação com a própria teoria. Não obstante, ele não aceita o diagnóstico de época da Teoria Crítica: nem da primeira, aquela da década de 1930 que colocaria como central a crítica à razão instrumental como crítica da ideologia, tampouco aceita a tendência colocada pela *Dialética do Esclarecimento* de um bloqueio estrutural pelo capitalismo tardio. Seus contatos com a teoria crítica de Marx e a de seus companheiros de Instituto o impulsiona a repensar a racionalidade técnico-instrumental para além da negatividade imanente que os teóricos críticos lhe conferiam. Tinha intenção de verificar, para além dos aspectos negativos, eventuais benefícios da técnica na história e na constituição da sociedade moderna. Concomitantemente, isso viria conectado à necessidade de pensar outra racionalidade, esta mais condizente, segundo ele, com a formação social e a experiência formativa.

Para efetivar sua nova proposta, Habermas se vale dos pressupostos assentados por Horkheimer, ainda que os critique e os reformule. Em primeiro lugar, não abre mão de pensar dialeticamente a sociedade, levando em consideração a experiência, a formação, a dominação social e o vir-a-ser emancipatório. Isto é, não relega a capacidade crítica da teoria, levando em conta a necessidade de refletir imanentemente sobre as contradições sociais. Em segundo, é importante notar que Habermas, ainda que não abdique dos pressupostos gerais da primeira Teoria Crítica, tem em vista sua ampliação conceitual e, segundo ele, o alargamento da própria capacidade de reflexão crítica e de práxis transformadora em vista da emancipação. Para a Teoria Crítica existe a necessidade de não abrir mão do vir-a-ser, da proposta de, por meio de uma interpretação dialética das contradições sociais, vislumbrar no horizonte caminhos possíveis que sejam frutos imanentes dessa contradição, ou seja, que não se reduzam à utopia – ainda que tais caminhos sejam vistos, em Adorno diferente de Habermas, por exemplo, como *negativos*; isto é, como negação do dado e da identidade coisificada da realidade efetiva e, também, através da interpretação daquilo que *não é* a via emancipatória (a *identidade*, por exemplo). Em Adorno o conceito negativo é a expressão da necessidade de colocar a não-identidade como centro da crítica do ponto de vista da totalidade que, contudo, Habermas abdica¹³. Em suma, Habermas

¹³ Não se tratará deste tema aqui. Cabe apenas indicar a discrepância entre o vir-a-ser da emancipação para Adorno e para Habermas. Em Adorno, grosso modo, o conceito *positivo* institui, prontamente, a identidade, sendo que se trata de uma identidade já previamente posta pela coisificação produzida pelo capital como sistema social. Isso pode muito bem ser verificado nos textos tardios de Adorno. Aqui se remete a apenas alguns desses textos, visto que dão

opera uma reformulação da Teoria Crítica através de uma ruptura metodológica com aquela perspectiva centrada na crítica da razão instrumental sob a perspectiva da totalidade.

O julgamento habermasiano acerca das falhas e fraquezas da primeira Teoria Crítica pode ser mais bem observado caso se faça uma retomada, ainda que breve, da perspectiva aberta por Horkheimer na década de 1930 e modificada, pelo mesmo Horkheimer e por Adorno, na *Dialética do Esclarecimento*. Pensa-se aqui que a maneira que Habermas lê esses textos e seus respectivos modelos teóricos é fruto de seu condicionamento histórico e, principalmente, àquela subordinação dada por seu próprio modelo de teoria. Isso indica que, primeiro, Habermas interpreta aqueles textos pelo prisma da validação e consolidação de seu ponto de vista acerca do que viria a ser a sociedade capitalista e sua formação; segundo, que não deixa de se relacionar diretamente com o motivo anterior, pelo modo como compreende a teoria marxiana e mais tarde, em “Trabalho e Interação” especialmente, também como apreende a filosofia do Espírito do jovem Hegel e sua conseqüente interpretação da formação do indivíduo burguês e da sociedade capitalista. Dessa forma, para compreender mais profundamente a teoria habermasiana é necessário refazer o percurso da Teoria Crítica visando, inclusive, demonstrar os problemas que envolvem ambos – a Teoria Crítica de Horkheimer e Adorno e o modelo de Habermas – e apontar, no decurso do presente trabalho, para uma perspectiva que vá além da aceitação acrítica de um ou outro modelo teórico.

1.1. Retomada da Teoria Crítica: da Década de 1930 à Dialética do Esclarecimento

Em 1930 o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt é assumido por Max Horkheimer. O que se conhece hoje por Escola de Frankfurt ou Teoria Crítica provém, sobretudo, de uma necessidade histórica de renovação nas ciências e na filosofia social. Tal renovação decorre diretamente de uma ampla crise nas ciências e na filosofia:

conta do que está sendo colocado: a *Dialética Negativa* (1966/2009), e os textos “Sobre Sujeito e Objeto” e “Notas Marginais Sobre Teoria e Práxis” – ambos constam em *Palavras e Sinais: modelos críticos 2* (1995). Para a posição de Habermas – e sua crítica à Adorno e à tese da primazia do objeto e da não-identidade, também sua crítica mais acabada à *Dialética do Esclarecimento*, inclusive sobre o conceito de *mimesis* – são importantes a *Teoria do Agir Comunicativo* (1981/2012), especialmente a última parte do primeiro volume, e o *Discurso Filosófico da Modernidade* (1985/2000), especialmente o capítulo quinto. Sobre a discussão acerca da *mimesis*, cf. também o texto de Barbosa (1996). É importante notar que, grosso modo, Habermas quer de Adorno um conceito positivo. Porém, segundo o próprio Adorno, o positivo torna-se prontamente idêntico, ou seja, é a conformação à reificação do capital, a identidade posta sob a mesmice daquilo que é abstratamente colocado contra e além das vontades dos indivíduos.

(...) mais ou menos desde a passagem do século [do século XIX ao XX – VSX] aponta-se, na ciência e na filosofia, para a deficiência e inadequação dos métodos puramente mecanicistas. Esta crítica suscitou discussões de princípio, relativas a importantes fundamentos da pesquisa, de modo que hoje se pode falar também de uma crise interna da ciência. (HORKHEIMER, 2012, p. 09).

Em sua aula inaugural, Horkheimer (1931/1993) apresentou o plano para conduzir o Instituto de Pesquisa Social. Ali colocava a necessidade tanto de repensar a ciência social como reformular as pesquisas em torno da colaboração entre disciplinas. A relevância desse projeto estava em, conforme Horkheimer, compreender a contradição imanente à sociedade atual, contradição esta entre o desenvolvimento técnico, científico e industrial e a miséria humana reinante. O centro das pesquisas se daria, conforme a nova proposta, na vinculação entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as mudanças que ocorrem na esfera cultural. A colaboração entre disciplinas era parte indispensável de tal projeto. Para Horkheimer, nem a filosofia nem as ciências particulares, principalmente após Hegel, poderiam se manter isoladas, correndo o risco de serem engolidas pelo todo social, sendo que isoladas eram unilaterais e estéreis. Pois, diz Horkheimer (1975, p. 162) que “o sentido correto de juízos isolados sobre as coisas humanas só é obtido na sua relação com o todo.” Assim sendo, ao fazer isso “Horkheimer considerou tais questões não apenas da perspectiva da Filosofia, mas também da Sociologia, Economia e Psicologia, em busca de uma pesquisa social filosoficamente orientada.” (ANTUNES, 2014, p. 25). Nesse sentido, mesmo havendo uma profusão de interpretações sócio-filosóficas de grande alcance, fazia-se necessário pensá-las conforme as grandes mudanças ocorridas no capitalismo no século XX. O Instituto, reconfigurado por Horkheimer, tende então a mediar teoria e práxis e renovar os diagnósticos de época, não perdendo de vista a imanência das condições e da teoria. Imprescindível, também, seria apontar as limitações de um determinado tipo de leitura sobre a teoria de Marx tendo em vista todas as transformações ocorridas. Algumas formulações marxistas estavam, para a história e para Horkheimer, centradas em um tipo de capitalismo que já havia mudado substancialmente suas formas de sociabilidade e de dominação. Isso se fazia sentir considerando a força das teorias não-críticas – que Horkheimer chamará de “tradicional”: aquelas que, de uma forma ou outra, se conformam ao existente – e o reducionismo mecanicista do marxismo em torno da Segunda Internacional. Assim, diz Horkheimer:

Embora a filosofia social possa estar no centro do mais amplo interesse em filosofia, o seu estado não é melhor do que o da maioria dos esforços contemporâneos fundamentais intelectuais ou filosóficos. Nenhuma configuração conceitual substantiva da filosofia social poderia afirmar uma pretensão de validade geral. Em função da situação intelectual atual, em que as fronteiras disciplinares tradicionais

foram postas em causa e continuarão a ser incertas para o futuro previsível, não parece oportuno tentar delinear de forma conclusiva as diversas áreas de pesquisa. No entanto, as concepções gerais que se conectam com a filosofia social podem ser colocadas de forma concisa. Seu objetivo final é a interpretação filosófica das vicissitudes humanas do destino dos humanos, não meramente como indivíduos, entretanto, mas como membros de uma comunidade. Ela está assim, acima de tudo, preocupada com os fenômenos que só podem ser entendidos no contexto da vida social humana: com o Estado, a lei, economia, religião, com toda a cultura material e intelectual da humanidade. (HORKHEIMER, 1993, p. 01).

A importância de uma nova concepção teórica, que abarcasse a interdisciplinaridade e tivesse consciência da impossibilidade de uma ciência isolada dar respostas totalizantes, debruça-se no fato de compreender concretamente o objeto – a totalidade social – sem que se coloquem, por um lado, conceitos estanques pré-fabricados e, por outro, derive todas as categorias de um determinismo econômico mecânico. Desse modo, Horkheimer (1993, p. 12) sustenta que se mantém, por um lado,

as ideias ou conteúdos “espirituais” que irrompem na história e determinam a ação dos seres humanos. As ideias são primárias, enquanto a vida material, em contraste, é secundária ou derivada; o mundo e a história estão enraizados no espírito. Esta seria uma forma abstrata e, portanto, mal compreendida de Hegel. Ou se acredita, ao contrário, que a economia como ser material é a única verdadeira realidade; a psique do ser humano, a personalidade, bem como o direito, a arte e a filosofia, devem ser completamente derivados, ou são meros reflexos, da economia. Este seria um Marx entendido abstratamente e, portanto, mal compreendido.

Não se trata de derivar da realidade efetiva qualquer diagnóstico pronto nem, pelo contrário, colocar conceitos sobre essa mesma realidade. A tentativa metodológica de Horkheimer está, em suma, em conectar as ciências com a tradição que remonta à Hegel e Marx, isto é, a tradição dialética da crítica social. A situação intelectual contemporânea ao período que Horkheimer assume a direção do Instituto indica que as ciências e métodos científicos tradicionais não são irrelevantes. Ainda que tratando de diferentes aspectos da vida e domínios distintos de objetos, essas ciências, trabalhando conjuntamente e sob o prisma do materialismo dialético, poderiam dar respostas mais satisfatórias sobre as condições das contradições sociais e, também, além da possibilidade de compreender tais contradições, apontar as possibilidades de suas superações. De outro lado, a relação entre a filosofia e as ciências especializadas não poderia ir pelo caminho da primazia da filosofia sobre as ciências. Agir como se a filosofia “tratasse de problemas realmente decisivos no processo construindo teorias fora do alcance das ciências empíricas”, como se “seus próprios conceitos de realidade e sistemas abarcassem a totalidade”, seria tão equivocado quanto estéril. O trabalho dos cientistas seria tedioso e longo, envolvendo pesquisas empíricas e etc., enquanto a filosofia seria o reverso disso, um trabalho agradável, mas inútil por não trazer nada de concreto e

sujeito a contestações experimentais. No entanto, esta dicotomia que aparece como falsa consciência “está sendo suplantada com a ideia de uma penetração dialética contínua entre desenvolvimento da teoria filosófica e a práxis da ciência especializada.” (HORKHEIMER, 1993, p. 09). Esse modo de operar da Teoria Crítica permitiria, ainda conforme Horkheimer (1993, pp. 10-11), pensar uma via que levasse em consideração a ligação entre a “vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as mudanças no âmbito da cultura no sentido mais estrito”, ao qual pertenceriam não somente as ciências, mas toda a vida cultural (leis, costumes, opinião pública, religião, arte, esportes, lazer, estilos de vida e etc.). A pesquisa interdisciplinar, com a colaboração dos membros do Instituto, seria o centro vital metodológico de uma Teoria Crítica da Sociedade nascente: a relação intrínseca entre universal e particular, concepção teórica e experiência individual, sem a primazia de um sobre o outro¹⁴. O objeto que guia este novo modelo é “o desejo de uma nova interpretação a uma vida frustrada em sua aspiração individual para a felicidade.” (HORKHEIMER, 1993, p. 07).

O que fica evidente, desde já, é que a Teoria Crítica se fundamenta na perspectiva da totalidade e da primazia do modelo social capitalista que, por sua vez, engendra a partir de si mesmo todas as esferas da vida: “A teoria crítica da sociedade (...) tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida.” (HORKHEIMER, 1975a, p.164). Como o capitalismo compõe intrinsecamente todas as esferas da vida, não se trata de fazer uma interpretação abstrata do todo e daí derivarem-se conceitos e categorias particulares. Em primeiro lugar, e isso acompanharia a teoria de Horkheimer e principalmente Adorno mesmo após a *Dialética do Esclarecimento*, o todo não é possível de ser apreendido por meio da teoria sendo que, por um lado, é uma totalidade falsa por conta de suas mediações coisificadas e hipostasiadas e, por outro, numa sociedade complexa como o capitalismo tardio, qualquer teoria que sustente poder abarcar a totalidade de forma sistemática transforma-se, de imediato, em ideologia. Em segundo, não é preciso empreender um esforço homérico para a compreensão da totalidade pela totalidade, na tentativa de apreender o todo: caso se siga o método dialético, tal como colocado por Hegel, o Universal se manifesta no Particular por meio das contradições, deixando visível até mesmo as contradições mais elementares. É esse universal manifestado no particular que é o centro vital apreendido pela crítica.

¹⁴ Mesmo assim, a interdisciplinaridade não exclui a pesquisa individual dos membros do Instituto. Aliás, e isso ficará mais evidente adiante, é por meio de uma dessas pesquisas individuais – a de Friedrich Pollock – que esse modelo interdisciplinar será substituído por outro com a *Dialética do Esclarecimento*.

Para tanto, a força da razão crítica é de suma importância para empreender o desígnio que a própria Teoria Crítica havia colocado para si. No caso da *Razão*, há na interpretação corrente de toda Teoria Crítica, até os dias atuais, que existem dois aspectos dela: a razão instrumental e a razão crítica. É importante enfatizar que não se tratam de duas racionalidades, dois tipos distintos de “manifestação” da razão. Antes, a razão instrumental pode ser compreendida, especialmente na modernidade, como aquelas capacidades humanas voltadas ao cálculo e à organização otimizada da dominação da natureza – e isso ocorre na passagem à modernidade por meio do “desencantamento do mundo”, ideia weberiana que influencia todo o pensamento crítico-filosófico ocidental durante o século XX. A razão crítica não seria, por sua vez, outra instância existente no humano com capacidade de discernimento e reflexão. Ela é a capacidade, imanente aos Homens, de se colocar na via do esclarecimento humano e das relações societárias em geral e não simplesmente naquela da finalidade prática palpável. Contudo, com o desenvolvimento do capitalismo a racionalidade instrumental, que fica a cargo da produtividade material e da dominação da natureza, toma por sua função, também, a organização das relações sociais e humanas. Ela ganha expressão sobrepujando quaisquer relações que não possuam o cálculo e a otimização como finalidade – em suma, a utilidade prática, palpável e, de preferência, imediata. A força da razão instrumental se dá pela força do trabalho social alienado nos moldes capitalistas. Sendo o trabalho social no sistema capitalista o centro organizador da totalidade social e, além disso, o portador imanente da racionalidade técnico-instrumental, este mesmo aspecto da razão se totaliza, isto é, toma todas as esferas sociais – da ciência à cultura, da organização das relações de trabalho às relações mais corriqueiras da vida cotidiana – e as remodela para além da capacidade humana de vontade e controle sobre elas. A razão crítica, por seu lado, quase desaparece neste cenário. Mas ela permanece, pois a tentativa de totalização da razão instrumental não pode ser completada por conta das contradições que engendra imanentemente em seu próprio processo de totalização, ainda que tente impor uma aparência harmônica ao todo. A razão crítica, pode-se dizer sucintamente, surge aí nessas contradições, imanente a elas. Também ligada à razão crítica engendra-se a capacidade da reflexão e da práxis de identificar tais contradições, denunciá-las e transformar a realidade efetiva agindo intrinsecamente nessas mesmas contradições (nelas mesmas e por meio delas). Isso tudo fica evidente caso se siga de perto, sobretudo, os textos de Horkheimer da década de 1930. No breve ensaio “Observações sobre ciência e crise” (1932/2012, p. 08), Horkheimer diz o seguinte:

É próprio da mistificação das causas da crise contemporânea responsabilizar por ela justamente aquelas forças que lutam por uma melhor estruturação das condições humanas, sobretudo o próprio pensamento racional e científico. Tenta-se renunciar a seu fomento e cultivo no indivíduo em favor da formação do “psíquico”, e desacreditar como instância decisiva a razão crítica, na medida em que não é necessária profissionalmente à indústria. Mediante a teoria de que a razão é apenas um instrumento útil para os fins da vida diária, que deve emudecer, entretanto, frente aos grandes problemas e ceder lugar às forças mais substanciais da alma, estamos-nos desviando de uma preocupação teórica com a sociedade como um todo. Parte da luta da metafísica moderna contra o cientificismo é um reflexo dessas correntes sociais mais amplas.

A vida como um todo tende a se instrumentalizar. A crítica de Horkheimer direciona-se no sentido de demonstrar como inclusive aquele pensamento que deveria ser imanentemente crítico – o pensamento científico – sucumbe diante do capital. O indivíduo, que o início da modernidade engendrou como aquele que deveria, necessariamente, ser livre e para isso pensar conforme sua própria decisão individual refletida para além da utilidade prática imediata é, progressivamente, subsumido pela totalidade alienada, pelo movimento abstrato do capital como coisa autônoma¹⁵. Toda atitude reflexiva ou prática que não esteja em conformidade com a necessidade da indústria, ou, mais amplamente, da totalidade social capitalista, deve ser descartada como nociva, tanto ao indivíduo singular quanto à sociedade. A ciência, por sua vez, submete-se a uma espécie de positivismo que tende somente a ratificar o existente e é, por conseguinte, parte indispensável da existência dessa sociedade mistificada.

Antes de tudo, a mistificação ocorre não por meio de um encobrimento da verdade, como se essa verdade representasse a essência de algo, mas na ilusão objetiva que esconde por detrás de uma aparência de verdade as contradições intrínsecas à realidade social capitalista¹⁶. Segundo a ideologia dominante, mesmo quando as contradições vêm à tona, isto não se dá por conta delas mesmas; ao contrário, são frutos daqueles que desarmonizam o todo por meio de reivindicações que visam melhorar a vida individual e social. Nesse sentido, a ideologia é o falso todo, entendendo por isso a incompletude de uma totalidade que exclui ao subsumir a capacidade crítica dos indivíduos e, conseqüentemente, da própria sociedade. Assim, tentar revelar através de uma metafísica, de uma teoria posta acima do movimento social e das contradições sociais, a verdade essencial por detrás de uma suposta máscara

¹⁵ Na primeira parte do texto “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”, Marcuse (1941/1999, p. 71 e ss.) trata dessa passagem, demonstrando como o fomento moderno do indivíduo pretensamente autônomo em suas formas de pensamento e ação é, ao mesmo tempo, a promoção de seu calvário, no qual ele sucumbe positiva e passivamente evitando, de alguma forma, sua submissão como subjugação pela força abstrata do movimento da razão instrumental: ele se adequa para não ser completamente excluído.

¹⁶ Essa discussão sobre o que seria verdade pode ser acompanhada no texto de Horkheimer “Sobre o Problema da Verdade” (1935/2012, pp. 139-74).

ideológica é, contraditoriamente, ideologia. E, por outro lado, deixar lacunas acerca da realidade efetiva transformando-se em positivação do todo, também é ideológico. Esse é um dos aspectos que Horkheimer elenca como mistificador na ciência tradicional: sua disposição para, por meio de sua suposta imunidade em relação às contradições, esconder a crise contraditória do todo. Isso não seria causado por uma falha de caráter do cientista; antes, trata-se de um modelo objetivo de ciência que comporta a ratificação do todo por ser parte integrante dele. Nesse sentido, argumenta o filósofo:

Não é somente a metafísica que é ideológica, mas também a própria ciência que ela critica, na medida em que conserva uma feição inibitiva do esclarecimento das causas efetivas da crise. Isto não significa, de modo algum, que seus próprios representantes não estivessem interessados na verdade pura. Todas as formas de comportamento humano que escondem a verdadeira natureza da sociedade edificada sobre contradições são ideológicas, e a verificação de que atos de fé filosóficos, morais e religiosos, teorias científicas, normas jurídicas e instituições culturais exercem esta função não diz respeito absolutamente ao caráter de seus autores, mas ao papel objetivo que aqueles atos assumem na sociedade. (...). Na ciência de um tal período, o elemento ideológico costuma aparecer menos no que ela contém de falsos juízos do que na sua falta de clareza, na sua perplexidade, na sua linguagem esotérica, na sua colocação dos problemas, em seus métodos, na direção de suas análises e, sobretudo, naquilo que ela finge não ver. (HORKHEIMER, 2012, pp. 10-11).

Com a primazia da racionalidade instrumental conferida pelo primado do modo de produção capitalista em sua totalização social ideológica, no qual, entre outras coisas, tal racionalidade se torna a determinadora dos fenômenos sociais e culturais, a necessidade de uma retomada da dialética hegeliana sob o prisma do materialismo marxiano é imprescindível para compreender adequadamente os fenômenos sociais como um todo na ordem burguesa. São as “exigências do processo material de vida, nos seus diversos níveis estruturais” (HORKHEIMER, 2012, p. 19) que impõem a necessidade de uma reformulação teórica para que se esteja à altura da situação presente. No capitalismo, o processo de agir e pensar, individual e coletivo, é desencadeado pelo processo material. Não se trata da “economia” em sentido estrito; antes, o cerne da Teoria Crítica é o processo de produção material da vida como um todo. Em “Materialismo e Moral” (1933/2012, p. 63), Horkheimer elucida esta questão:

Refletindo-se sobre a estrutura da ordem burguesa, pode-se facilmente elucidar o que está no fundo do estado espiritual em questão. O todo social vive pelo desencadeamento dos instintos de propriedade de todos os indivíduos. Enquanto eles se preocupam com ganho, manutenção e aumento dos próprios bens, ele se mantém. Cada um procura cuidar de si mesmo, da melhor maneira possível. Já que, dessa forma, ele produz necessariamente o que outros precisam, impõe-se as necessidades da comunidade, por meio das atividades aparentemente autônomas e úteis ao próprio bem-estar. O aparelho psíquico de cada um é cunhado pelo fato de que, nesta ordem, a produção de toda a existência social coincide com a busca da propriedade pelos indivíduos. Em todos os períodos, os homens se ajustaram totalmente às condições de vida na sociedade; uma consequência desta assimilação, nos tempos mais recentes, é

que os esforços humanos se dispõem a favorecer a vantagem individual. Nem o sentimento do indivíduo nem a sua consciência, nem a forma de sua felicidade nem sua ideia de Deus escapam a este princípio dominante da vida.

Dessa forma, a necessidade em torno de uma retomada das obras de Hegel e de Marx não se trata somente de uma questão de estilo ou preferência pessoal. A única alternativa, vista pela Teoria Crítica, de não sucumbir ao existente, seria pela via dialética das negação e crítica do estabelecido¹⁷. A intenção de reaver a abertura que a dialética permitiria caso fosse reformulada em vistas da época presente, retirando-a do mecanicismo na qual havia sido hipostasiada e fechada em uma redoma redutora de seus potenciais, permeia os modelos de Teoria Crítica de Horkheimer e de toda a primeira geração de frankfurtianos. Nesse sentido: “Seguindo Lukács, a estratégia básica de Horkheimer é aproveitar aspectos do idealismo racionalista, e especialmente o idealismo alemão de Kant e Hegel, com o propósito de libertar o materialismo de suas tendências reducionistas.”¹⁸ (RUSH, 2008, p. 37). O modelo sobre o qual a Teoria Crítica se debruça é, então, o da “crítica da economia política” de Marx, mediado pela dialética hegeliana. Portanto, a atualização do método dialético desenvolvido por Hegel é o modelo por excelência da Teoria Crítica da Sociedade. Em “Materialismo e Metafísica” (1933/2012, p. 47), Horkheimer esclarece e pontua a centralidade de tal questão:

Hegel o desenvolveu [o método dialético – VSX], mas, ao mesmo tempo, acreditou tê-lo levado a termo dentro do seu próprio sistema. Por isso, ele só o aplica realmente às teorias passadas, e não ao conhecimento presente. Ao propor seu sistema como absoluto, Hegel prova ser idealista; criou, porém, o instrumento intelectual para superar este absurdo. O uso correto do método não significa simplesmente que agora o sistema hegeliano, ou, em geral, as ideias predominantes no presente devessem ser tratadas exatamente como Hegel tratou as do passado; ao contrário, todas elas perdem o caráter de progressão rumo ao absoluto, que, em Hegel, as doutrinas anteriores ainda ostentam, por causa de sua fé em que a dialética chegou com ela ao seu término. Enquanto que Feuerbach, Marx e Engels separam a dialética de sua estrutura idealista, o materialismo tomou consciência da tensão continuamente alterada e assim inevitável de seu próprio pensamento com relação à realidade e, com isso, o seu próprio conceito de conhecimento.

Visto o materialismo da Teoria Crítica e suas filiações – o Idealismo Alemão e o materialismo histórico –, é importante ressaltar a transição da filosofia hegeliana para a teoria crítica de Marx. Isso evidencia que uma interpretação radical e consistente da realidade efetiva não pode ser filosófica no sentido estrito. Por mais que a filosofia seja um dos arcabouços

¹⁷ Foi por meio de *História e Consciência de Classe*, de Georg Lukács (1923/2003), livro que retoma a dialética hegeliana evitando reducionismos, que a primeira Teoria Crítica teve uma de suas fontes inspiradoras. É importante lembrar que, no mesmo ano de 1923, Karl Korsch também caminha nessa direção, na tentativa de reaver a dialética e tirá-la da hipóstase da Segunda Internacional e do marxismo ali reinante. Cf. Korsch (2008).

¹⁸ Cabe lembrar que a tese de habilitação de Horkheimer, de 1925, é sobre o tema da unidade da razão em Kant. Cf. Rush (2008, p. 35, nota 2).

conceituais da Teoria Crítica, é a “filosofia renovada” por Marx que dá o tom da própria intervenção prática na história. Cabe destacar que a ideia mesma de uma “teoria crítica” já contém em si o momento da atividade prática, do engajamento político. Ainda que incorpore e seja devedor tanto de Kant quanto de Hegel, Marx supera a filosofia crítica do Idealismo Alemão buscando realizá-la, assim como exposto na última das “Teses sobre Feuerbach” (1845/2007). Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx (1844/2004)¹⁹ são fundamentais para tal renovação na leitura acerca da teoria marxiana, para a ampliação das categorias. Em *Razão e Revolução*, Marcuse (2004, p. 225) demonstra de modo ímpar esse movimento:

A transição de Hegel a Marx é, sob todos os aspectos, uma transição a uma ordem de verdade essencialmente diferente que não se presta a ser interpretada em termos filosóficos. (...) todos os conceitos filosóficos da teoria marxista são categorias econômicas e sociais, enquanto que todas as categorias econômicas e sociais de Hegel são conceitos filosóficos. Mesmo os primeiros trabalhos de Marx não são filosóficos. Eles expressam a negação da filosofia, embora ainda o façam em linguagem filosófica. (...). Cada conceito singular, na teoria marxista, tem um fundamento material diferente, do mesmo modo que a nova teoria tem uma nova estrutura e um novo arcabouço conceituais que não podem ser derivados de teorias anteriores. (...) no sistema de Hegel todas as categorias acabam por se aplicar à ordem existente, enquanto que no sistema de Marx elas se referem à negação desta ordem. Elas visam a uma nova ordem da sociedade, mesmo quando descrevem a forma corrente da sociedade. Elas se dirigem essencialmente a uma verdade que está por vir (...). A teoria de Marx é uma “crítica”, no sentido de que todos os seus conceitos são uma acusação à totalidade da ordem existente.

Não se pode negar que haja um tom filosófico nos textos, mas os próprios conceitos são produtos efetivos da realidade social, categoriais sociais que fomentam a crítica.

Em 1937 vem a público o texto seminal de Max Horkheimer: *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1975), sobre o qual se fundamenta concretamente os meandros para uma Teoria Crítica da Sociedade. Neste texto, Horkheimer debate diretamente com aquela concepção limitada de teoria, que chama de “tradicional”, tendo como mote os expoentes do pensamento moderno de molde cartesiano. Em “Filosofia e Teoria Crítica” Horkheimer define isso de maneira objetiva:

Em meu ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” aponte a diferença entre dois métodos gnosiológicos. Um foi fundamentado no *Discours de la Méthode*, cujo jubileu de publicação se comemorou neste ano, e o outro, na crítica da economia política. A teoria em sentido tradicional, cartesiano, como a que se encontra em

¹⁹ Publicados pela primeira vez numa tradução russa em 1927, em Moscou, a importância desses *Manuscritos* está no fato em que eles acrescentam peso ao que já havia sido encontrado em *História e Consciência de Classe* e, além, de serem fonte para uma nova interpretação do materialismo histórico. Herbert Marcuse, por exemplo, escreve um texto comentando e saudando a importância e a novidade trazida pela descoberta desses *Manuscritos* de 1844, do jovem Marx. Cf. Marcuse (1972). Quanto a esse mesmo argumento de renovação no materialismo histórico por conta dos *Manuscritos* cf. Habermas (2013, p. 607).

vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência à base da formulação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual. (HORKHEIMER, 1975a, p. 163).

Para o teórico crítico, a teoria tradicional é limitada por seccionar-se em duas partes distintas: o pensador que observa e descreve e a pessoa que poderia fazer juízos de valor. Ela, em geral, concebe seus objetos enquanto entidades autossustentáveis, possuidores de propriedades independentes da teoria, isto é, objetos dados, devendo ser apreendidos pelo teórico e não constituídos por ele²⁰: “O dualismo entre pensar e ser, entendimento e percepção, lhe é natural.” (HORKHEIMER, 1975, p. 131). Ao separar o cientista do agente social, a teoria tradicional ratifica a lógica ilusória da sociedade capitalista, pois se limita, sem se dar conta, à aparência objetiva criada por esta mesma sociedade. No entanto, “Não existe teoria da sociedade nem mesmo a teoria do sociólogo generalizador, que não inclua interesses políticos, e por cuja verdade, ao invés de manter-se numa reflexão aparentemente neutra, não tenha que se decidir ao agir e pensar, ou seja, na própria atividade histórica concreta.” (HORKHEIMER, 1975, p. 149).

Neste texto, Horkheimer deixa evidente a ligação entre o núcleo da totalidade social capitalista – o trabalho social – e as consequências que se geram a partir dele. A teoria tradicional está ligada intrinsecamente à divisão de trabalho reinante, submetida a ela: “A representação tradicional de teoria é abstraída do funcionamento da ciência, tal como este ocorre a um nível dado da divisão do trabalho.” (HORKHEIMER, 1975, p. 131). A teoria tradicional, e os teóricos a ela ligados, é a ciência subsumida à ordem abstrata do capital. Se por um lado não há, para a Teoria Crítica, uma linha histórica contínua de desenvolvimento intelectual e humano, por outro, conseqüentemente, há uma especificidade imanente das primazia e centralidade do trabalho social ao capitalismo. Os objetos não são autossustentáveis; tampouco estão fora do movimento que tem o capital como centro das relações sociais totais. As ciências tradicionais ao não conceberem tal movimento reduzem-se a ele. A relação entre teoria e material (objeto) não é apenas um processo científico. Ao contrário, são processos da indústria, ainda que o cientista não saiba ou finja não saber do desenrolar desse processo. Assim: “Na medida em que o conceito da teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose, ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada e, por isso,

²⁰ Sobre a distinção entre os conceitos “Teoria Tradicional” e “Teoria Crítica”, Cf., além do texto do próprio Horkheimer que doravante será abordado, Rush (2008, pp. 41-42 e ss.); Postone (2008); Campato (2008, pp. 8-9 e ss.); Nobre (2011; 2013); Habermas (2013, p. 670 e ss.).

ideológica.” (HORKHEIMER, 1975, p. 129). A ciência torna-se, por conseguinte, parte integrante e indispensável dessa ordem social. Diz Horkheimer:

Nesta representação surge, portanto, não a função real da ciência nem o que a teoria significa para a existência humana, mas apenas o que significa na esfera isolada em que é feita sob as condições históricas. Na verdade, a vida da sociedade é um resultado da totalidade do trabalho nos diferentes ramos de profissão, e mesmo que a divisão do trabalho funcione mal sob o modo de produção capitalista, os seus ramos, e dentre eles a ciência, não podem ser vistos como autônomos e independentes. Estes constituem apenas particularizações da maneira como a sociedade se defronta com a natureza e se mantém nas formas dadas. São, portanto, momentos do processo de produção social, mesmo que, propriamente falando, sejam pouco produtivos ou até improdutivos. Nem a estrutura da produção industrial e agrária nem a separação entre funções diretoras e funções executivas, entre serviços e trabalhos, entre atividade intelectual e atividade manual, constituem relações eternas ou naturais, pelo contrário, estas relações emergem do modo de produção em formas determinadas de sociedade. A aparente autonomia nos processos de trabalho, cujo decorrer se pensa provir de uma essência interior ao seu objeto, corresponde à ilusão de liberdade dos sujeitos econômicos na sociedade burguesa. Mesmo nos cálculos mais complicados, eles são expoentes do mecanismo social invisível, embora creiam agir segundo suas decisões individuais. (HORKHEIMER, 1975, p. 131).

A teoria que não leva em conta os processos sociais reais submete-se, mesmo sem o saber, à ratificação do existente. Não se trata de coerência lógica interna à teoria. Mesmo complexo e bem fundamentado, este tipo teórico fica aquém da liberdade que ele mesmo imagina possuir, por dois motivos: primeiro, é determinado pelo movimento da totalidade; e, segundo, por tratar de formas abstratas de objeto, isto é, formas que desconectam o objeto da atividade humana concreta, tratando os seus objetos de forma ideal, prostram-se distante de qualquer realidade que supostamente poderiam possuir. “A própria teoria do cientista especializado não toca de forma alguma o assunto com o qual tem a ver, o sujeito e o objeto são rigorosamente separados, mesmo que se mostre que o acontecimento objetivo venha a ser influenciado posteriormente pela ação humana direta, o que é considerado também na ciência como um fato.” (HORKHEIMER, 1975, p. 153). Neste âmbito, o observador-cientista nada pode fazer para influenciar seu objeto. A lógica entre processo histórico e processo científico é rompida desde o início. Entretanto, isso acaba por ratificar os interesses particulares de classe postos em jogo. Quanto mais a sociedade produz indivíduos egoístas, que se preocupam consigo mesmos, e quanto mais são incentivados a isso, mais coesa fica a ordem social vigente. Coesa, primeiramente, porque ela depende dessa visão de mundo que enxerga a coletividade como um fato descolado de suas próprias ações; e, por conseguinte, como resultando espiritualmente do egoísmo dos indivíduos. A figura tradicional de teoria está dentro desse âmbito. Estando inserida nisso, o trabalho teórico torna-se apenas mais um tipo dentro da divisão de trabalho reinante.

Na medida em que ele [o trabalho teórico – VSX] é pago abaixo do seu valor, ou não encontra demanda, a única coisa que lhe pode acontecer é compartilhar o destino de outros trabalhos concretos, possivelmente úteis, que sucumbem sob estas relações econômicas. Estes trabalhos pressupõem contudo essas mesmas relações que fazem parte da totalidade do processo econômico, tal como ele se desenrola sob condições históricas determinadas. Isso não tem nada a ver com a questão de se os próprios esforços científicos, em sentido estrito, são produzidos ou não. Neste sistema existe uma demanda para um sem-número de produtos pretensamente científicos. Eles recebem honorários dos modos mais diversos, isto é, uma parte dos bens provenientes do trabalho efetivamente produtivo são gastos com eles, sem que isso altere um mínimo da sua própria produtividade. Os esforços inúteis de certos setores da atividade universitária como também a perspicácia vã, a formação, metafísica ou não, de ideologias, assim como outras necessidades provenientes da oposição das classes, têm sua importância social sem corresponder efetivamente no período atual aos interesses de alguma maioria notável da sociedade. Uma atividade que contribui para a existência da sociedade na sua forma dada não precisa ser absolutamente produtiva, isto é, ser formadora de valor para uma empresa. Apesar disso ela não pode pertencer a esta ordem [social] e, com isso, torná-la possível, como é realmente o caso da ciência especializada. (HORKHEIMER, 1975, p. 137).

Dentro de uma ordem dividida em classes sociais, na qual há opressão em vista da realização da particularidade de uma classe, o comportamento crítico – uma Teoria Crítica da Sociedade – é mais do que uma opção por um dos lados. Mesmo se alinhando com a realização do proletariado por meio de sua própria negação, ela vai além da defesa irrestrita de uma classe. Não se trata simplesmente, nesse domínio, de elencar, quantificar e organizar um tipo de pensamento que compreenda a totalidade social e, tampouco, através desse método, aliar-se à parte oprimida. Para além dessa limitação, “o pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro.” (HORKHEIMER, 1975, p. 140).

Como o trabalho social no capitalismo está no centro da formação da totalidade, trata-se antes de verificar as consequências que ele engendra do que simplesmente tomar posição diante daqueles que sofrem imediatamente com ele. O trabalho social não prejudica somente o proletariado; se assim fosse, ele não colocaria a totalidade, mas uma particularidade imediata. E o trabalho social, visto apenas do lado do proletariado, seria limitado. “A função da teoria crítica torna-se clara se o teórico e a sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e que transforma.” (HORKHEIMER, 1975, p. 144). Ele fomenta, além da classe explorada, também as demais classes e toda a ordem social que inclui as estruturas jurídicas, políticas,

culturais e etc.. O trabalho alienado está para além da indústria. O seu modelo social, no entanto, é o modelo de produção industrial que toma para si a capacidade de se universalizar.

Dentro desse quadro, a Teoria Crítica não elege outros objetos para fazer a si própria. É o modo como se comporta frente ao existente que a diferencia do modelo tradicional:

A estrutura do comportamento crítico, cujas intenções ultrapassaram as da *práxis* social dominante, não está certamente mais próxima destas disciplinas sociais do que das ciências naturais. Sua oposição ao conceito tradicional de teoria não surge nem da diversidade dos objetos nem da diversidade dos sujeitos. Para os representantes deste comportamento, os fatos, tais como surgem na sociedade, frutos do trabalho, não são exteriores no mesmo sentido em que o são para o pesquisador ou profissional de outros ramos, que se imagina a si mesmo como pequeno cientista. Para os primeiros é importante uma nova organização do trabalho. (HORKHEIMER, 1975, p. 139).

É, portanto, por meio do processo histórico concreto que a Teoria Crítica se insere dialeticamente na sociedade. A Teoria Crítica, ao ser dialeticamente direcionada, pôde ser a força de renovação crítica no marxismo do século XX. Ela não sucumbe ao existente nem, pelo contrário, se desvincula dele abstrata ou metafisicamente. É através das contradições que se pode pensar em ir para além delas. Assim, a Teoria Crítica se apropria da teoria tradicional visando superá-la. Quando Horkheimer expõe a divisão entre “Teoria Tradicional” e “Teoria Crítica”, não tem a intenção de descartar a primeira. Antes, trata-se da superação dialética materialista das limitações da Teoria Tradicional: uma negação determinada.

O que importa para o método crítico, tal qual desenvolvido por Horkheimer, é a primazia do trabalho social, da razão instrumental que, ao tomar todas as esferas da vida para si, as transforma em irracionais. Mesmo isso ficará evidente quando se tratar da *Dialética do Esclarecimento*. Por mais que haja diferenças referenciais do processo histórico em ambos os momentos teóricos, a primazia da razão instrumental – do trabalho social de molde capitalista – e a perspectiva da totalidade não são relegadas. Ainda em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, Horkheimer dá uma prévia da ideia de crítica cultural:

Com isso [com a primazia da economia, entendida em sentido lato – VSX] muda também o conceito da dependência cultural do econômico. Esse conceito deve ser entendido pelo materialismo vulgar, mais facilmente que antes, como a destruição do indivíduo típico. As explicações dos fenômenos sociais tornaram-se mais fáceis e, ao mesmo tempo, mais complexas. Mais fáceis porque o econômico determina os homens de uma forma mais direta e mais consciente, e porque a força relativa de resistência e a substancialidade das esferas culturais se encontram num processo de desaparecimento. Mais complexas porque a dinâmica econômica desenfreada degrada a maioria dos indivíduos à condição de meros instrumentos e traz constantemente, em curto espaço de tempo, novos espectros e infortúnios. Mesmo os grupos mais avançados da sociedade são desencorajados, tomados pela total desorientação reinante. (HORKHEIMER, 1975, p. 159).

A economia, ou o modelo de trabalho social, é primordial para se compreender a totalidade social ou, caso se queira, todas as esferas que parecem desconectadas do plano econômico.

Dessa forma, “os teóricos que conceberam a estrutura geral da Teoria Crítica se colocaram diante de uma tarefa dupla: eles procuraram esclarecer criticamente as grandes mudanças históricas do século XX enquanto fundamentavam reflexivamente a possibilidade da crítica com referência a seu contexto histórico.” (POSTONE, 2008, p. 203). A Teoria Crítica lutou contra uma concepção que limitasse e apartasse a teoria da produção da sociedade, que Horkheimer chamou de Tradicional. Para tanto, as investidas no âmbito da crítica da cultura, da possibilidade de conhecimento e do próprio conhecimento, da dominação social e da natureza por meio da razão instrumental, tem como pano de fundo a noção de totalidade e o materialismo histórico dialético como fio condutor: mediação concreta entre teoria e práxis. Ancorada em condições sociais capitalistas, o fundamento da sociedade, inclusive sua base de dominação, é o trabalho social como núcleo fundador da totalidade social capitalista. Assim,

a Teoria Crítica não aceita os aspectos fragmentados da realidade como um dado, mas, antes, procura entender a sociedade como um todo. Isso necessariamente envolve compreender o que fragmenta a totalidade e impede sua realização como uma totalidade racional. A Teoria Crítica envolve uma análise imanente das contradições intrínsecas do capitalismo, para descobrir a discrepância crescente entre o que é e o que poderia ser (...). Assim, rejeita a aceitação do dado, tanto quanto da crítica utópica (...). Produção social, razão e emancipação humana estão entrelaçadas e fornecem, no ensaio em questão [*Teoria Tradicional e Teoria Crítica – VSX*], um ponto de vista de uma crítica histórica. Uma organização social racional a serviço de todos os seus membros é, de acordo com Horkheimer, uma possibilidade imanente do trabalho humano (POSTONE, 2008, p. 225).

Por um lado, portanto, têm-se os potenciais inscritos na realidade efetiva, mas não realizados: aquilo que *poderia ser* em vistas do que *é*; por outro, a contradição fundada entre razão instrumental e possibilidade de esclarecimento. A Teoria Crítica não abre mão do projeto racional do Iluminismo. E nesse sentido pessoas, relações sociais, trabalho social e etc. seriam constituídos de forma imanente por meio do processo dialético da história. O “é” seria julgado a partir de suas potencialidades intrínsecas, de seu “dever ser” ou “poder ser”.

O trabalho social é o fundamento das contradições sociais. Tais contradições são produtos das relações sociais fundadas no trabalho. Se o trabalho social chegara a um ponto no qual a manipulação da natureza se tornou o centro das relações sociais, possui conseqüentemente a capacidade de dominar os Homens e suas relações. Não obstante, também teria o potencial de libertar os Homens e suas relações do jugo da natureza e da dominação baseada nas classes sociais e na exploração do trabalho. Seria no desdobramento dessa

sociedade, com a superação da técnica aí perpetrada, que uma sociedade justa poderia se realizar. A emancipação seria possível através da supressão da contradição entre os produtores diretos e os apropriadores do trabalho social, superação do trabalho social alienado como fundador e dominador das relações sociais. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, ainda que escrita no contexto da grande repressão nazista ao movimento operário alemão, tem como característica a abertura em relação às possibilidades de emancipação, concebendo um bloqueio à emancipação perpetrado por forças repressoras que poderiam ser derrotadas. O desbloqueio das potencialidades humanas submetidas ao ditame do capital poderia ser a via emancipatória de toda humanidade. Esse bloqueio constituir-se-ia, também, como empecilho ao desenvolvimento da Razão que, doravante, aparece como seu contrário: irracionalidade.

Nesse sentido, o trabalho social possui um duplo aspecto que se liga ao duplo aspecto da Razão: instrumental e crítica (esclarecida ou esclarecedora). Na medida em que a dominação da natureza – a mediação social alienada ao poder dos Homens e prostrada na propriedade privada dos meios de produção, na dominação de classes e na mediação do mercado capitalista – acontece de forma irracional, a necessidade de produção advém pela subsunção da vontade e das necessidades humanas.

A categoria trabalho, tomada nessa acepção, pode ser utilizada em dois sentidos contrários: a dominação e a emancipação. Na mesma medida em que domina as relações sociais intrinsecamente, pode liberar os Homens do jugo da natureza e do capital, servir para criar justiça e equidade, caso seja apropriada coletivamente pelos indivíduos de forma social e sociabilizada. Ainda assim, diferente do marxismo tradicional-ortodoxo que reduz as contradições às apropriações exploradoras indevidas por parte da classe de capitalistas, Horkheimer está interessado em compreender como a contradição vai além da expropriação capitalista. Tal contradição se encontra fundada nas configurações técnica e instrumentalizadora das relações sociais por meio do trabalho social.

De acordo com Horkheimer, em seu âmago, a sociedade capitalista é uma totalidade social constituída pelo trabalho, que poderia ser racionalmente organizada. No entanto, a mediação do mercado e a dominação de classes baseadas na propriedade privada impõem uma forma fragmentada e irracional a essa sociedade (...). Como resultado, a sociedade capitalista é caracterizada por uma necessidade mecânica e cega e pelo uso das forças humanas para controlar a natureza, colocando-a a serviço de interesses particulares ao invés do bem comum (POSTONE, 2008, p. 224).

Essa contradição é interpretada como centrada no trabalho social e aquelas relações que fragmentam sua existência total, frustrando seu pleno desenvolvimento. Ainda que

Moishe Postone (1993; 2008) insista que a primeira Teoria Crítica vislumbre apenas uma das dimensões do trabalho e, por isso, faça sua leitura de modo socialmente indeterminado, é necessário ressaltar que por mais que Horkheimer e Adorno, especialmente este, não façam a distinção textual de ambos os tipos de trabalho, conceito e categoria histórica, têm consciência do trabalho para além da dominação e manipulação da natureza: caso se tome Adorno, em textos de sua última fase, principalmente, ele trata da produção da sociedade pelo capital, tanto em sua face mais nítida como indústria cultural, quanto por sua produção, à revelia dos indivíduos, da totalidade social; esta produção social é, também, produção dos indivíduos, do sujeito como tal, já que ele também é objeto e possui movimento objetivo de constituição junto à objetividade histórica. Assim, o trabalho para a Teoria Crítica, em sua face capitalista, moderna e alienada, *forma* a sociedade. Não é possível confundir isto com a indeterminação sócio-histórica a qual aponta Postone. Ainda que a crítica de Postone seja de grande valia para o presente texto, esta redução da Teoria Crítica ao que ele elenca como “marxismo tradicional” – pelo menos em relação à interpretação do trabalho social – é desprovida de fundamento.

Contudo, a noção de totalidade engendrada pelo trabalho social capitalista não é desprovida de problemas por parte da leitura feita pela primeira Teoria Crítica. O trabalho torna-se o cerne da opressão e da dominação total. As aporias que surgiram nos anos seguintes de desenvolvimento da Teoria Crítica são frutos, portanto, de uma não revisão das categorias fundamentais e fundantes dessa sociedade. O trabalho, todavia, deve ser tratado de forma determinada, específica. Seus desenvolvimentos no capitalismo não são consequência direta de uma evolução, fora de controle por parte dos Homens, do trabalho em sentido metabólico. Da mesma forma que Marx trata, no primeiro capítulo do Livro I de *O Capital* (2013, pp. 113 e ss.), de uma dupla forma da mercadoria, há uma dupla forma do trabalho. Aquele trabalho entendido de modo simples que transforma a natureza em vista da produção das necessidades humanas, trabalho criador de valor de uso, não possui nenhum enigma por trás. O ser humano individual se relaciona com a natureza transformando-a em objetos úteis ao consumo, seu próprio ou de outrem. Isto está posto em toda a história da humanidade²¹. No entanto, a mercadoria em sua forma fantasmagórica, como diz Marx, é fruto não desse tipo de trabalho, mas do trabalho alienado capitalista: o trabalho que produz valor²² é uma categoria

²¹ O texto de José Arthur Giannotti, “O Ardil do trabalho” (1983), trata dessa questão de forma clara e didática.

²² É importante não confundir a categoria *valor*, que é uma categoria da produção capitalista, com o valor de troca que apesar de aparecer centralizada na ordem capitalista está para além dela. O valor só pode ser produzido

intrinsecamente capitalista, não podendo simplesmente ser reduzido ao aspecto de relação com a natureza. Este tipo de trabalho põe todas as relações sociais ao tomar para si a capacidade de síntese social: a totalidade das relações sociais (NEGT & KLUGE, 1999, p. 104 e *ss.*). Nesse sentido, não há um trabalho em sentido ontológico que estaria por trás de uma deturpação causada pelo modo capitalista de produção. Antes, o modo capitalista de produção só é possível por engendrar e ser engendrado por um tipo específico de trabalho alienado. A superação e a emancipação dependem, nesses termos, da supressão completa desse tipo de trabalho, acarretando na extinção da possibilidade de criação de valor e capital. Portanto, a crítica não deveria se dar a partir do “ponto de vista do trabalho”, como se ele tivesse, reiterando, alguma essência rompida pela alienação. Ela deve ser uma crítica ao tipo específico e determinado historicamente de trabalho existente no capitalismo. Somente assim as aporias poderiam ser resolvidas de modo satisfatório.

A Teoria Crítica, por não atentar devidamente a esse tipo específico da categoria trabalho, é levada a dar cabo à sua interpretação do trabalho como razão instrumental, tal qual compreendido desde o início da década de 1930. O período subsequente, com o desenvolvimento capitalista posterior, a Segunda Grande Guerra, o exílio e a ida dos teóricos e do Instituto aos Estados Unidos, as amplas dimensões da propaganda nazista e a reorganização do Estado – além de suas crescentes intervenções “positivas” na economia e na sociedade –, fez com que o bloqueio à emancipação fosse compreendido não mais como contingente. Há o fomento de uma *tendência* a um totalizante bloqueio estrutural da possibilidade de emancipação, vista a reorganização capitalista centrada no Estado e numa sociedade totalmente administrada, como tendência da vitória da razão instrumental sobre os Homens e sobre a própria sociedade. Essa problemática aparece com força na *Dialética do Esclarecimento*.

A sociedade capitalista transforma-se substancialmente nesse período. Com a ascensão do nazismo e do fascismo na Europa Central, a classe trabalhadora fora desorganizada enquanto sujeito coletivo, sendo sua reorganização muito improvável, tendo em vista a grandeza da repressão. Do mesmo modo, nazismo e fascismo foram acompanhados de “um extraordinário desenvolvimento dos meios de comunicação de massa, da propaganda e da indústria do entretenimento – o que aumentou a eficácia do controle espiritual das massas.” (NOBRE, 2011, p. 46). A União Soviética e o tipo de socialismo ali implantado, por outro lado, não apareciam

pelo trabalho abstrato, posto pela expropriação do tempo do trabalhador individual pelo capitalista e, em última instância, pelo próprio capital que visa se reproduzir. Sem valor não há capital e vice-versa.

aos olhos dos principais membros do Instituto como um modelo de emancipação a ser seguido. Ainda, com a “diferenciação” econômica surgida no seio da classe de trabalhadores, houve integração de indivíduos desta classe no sistema capitalista. Com a elevação das condições de vida – estritamente na ordem de consumo – e de salários, a “consciência de classe” ficara prejudicada. Concomitante a isso, acontece a diluição da dominação em seu contrário: liberdade, ainda que alienada; isto é, aparência objetiva de liberdade.

A ascensão do nazismo e do fascismo evidencia que a resistência da classe trabalhadora à dominação capitalista – dominação burguesa – não poderia mais ser tratada como nos termos do marxismo tradicional. A reorganização das forças resistentes sob a repressão brutal perpetrada pelo nazismo não estaria mais aparentemente no horizonte do possível, levando em conta o grande desenvolvimento das possibilidades de controle social por meio do desenvolvimento tecnológico e da indústria cultural. Assim, “era central à Teoria Crítica a concepção de que o capitalismo estava sofrendo uma transformação fundamental, que implicava um relacionamento modificado entre o Estado, a sociedade e a economia.” (POSTONE, 2008, p. 204). Para os pensadores da Escola de Frankfurt, a nova configuração da sociedade capitalista, centrada em novas conformações do Estado, da política e da sociedade burocratizados, era consequência histórica necessária da ordem liberal anterior, ainda que fosse sua negação. O que indica que o capitalismo passou a uma fase pós-liberal na qual a economia não agiria mais por conta própria, sendo o mercado administrado pelo Estado e seus desenvolvimentos controlados de forma burocrática. As relações de mercado são suplantadas por um controle técnico-burocrático (POSTONE, 2008, pp. 205-06). Essas transformações acarretam nas análises posteriores sobre as mudanças na cultura, na política e nas formas de dominação. Tais análises estão centradas na ideia de “Capitalismo de Estado” de Friedrich Pollock. Aliás, a *Dialética do Esclarecimento* é dedicada a ele, não por acaso. A interpretação do capitalismo regido pelo Estado reconfigurado é de fundamental importância, ainda que não assumida de forma plena, para a constituição do livro de Horkheimer e Adorno.

Segundo Pollock, as tendências autodestrutivas do capitalismo (...) não se encontravam acirradas, apesar da Revolução Russa de 1917 e da crise econômica sem precedentes ocorrida em 1929. O capitalismo passou de uma fase concorrencial para uma fase monopolista, em que uma alta e crescente concentração do capital em uns poucos conglomerados econômicos acabou por exigir intervenções profundas do Estado na economia, com o objetivo de estabilizar as relações de mercado. Com isso, tornou-se necessário repensar as relações entre Estado e capital, já que, segundo o prognóstico original de Marx, as possibilidades de uma intervenção permanente do Estado para estabilizar e organizar o mercado levaria a um colapso da própria lógica de valorização do capital, e isso não aconteceu mesmo depois da grande crise de 1929. (NOBRE, 2013a, pp. 39-40).

Friedrich Pollock “acreditava que, com o nacional-socialismo e com o comunismo soviético, tinha tomado forma um tipo de capitalismo baseado na economia planejada no qual o veículo orientador do mercado havia sido suplantado pelas autoridades do planejamento burocrático.” (HONNETH, 1999a, p. 513). A gestão dos monopólios capitalistas havia se fundido com as elites burocratas do poder político e, com isso, a integração social dependeria da forma técnico-administrativa centralizada pelo Estado. As análises de Pollock tornaram-se centrais para a avaliação das mudanças perpetradas no capitalismo no período da Segunda Grande Guerra. O Capitalismo de Estado, contudo, não se reduz aos países capitalistas da Europa Central. A União Soviética, o “socialismo realmente existente”, aparece como uma variante dentro desse escopo²³.

Nesse âmbito, compreende-se que uma reorganização social que elimine a apropriação privada dos produtos do trabalho social poderia fomentar uma economia planejada e planejada. No entanto, esses controle e planificação da economia pelo Estado não engendram necessariamente o socialismo. Em seu lugar, surgira uma sociedade capitalista que aumentou exponencialmente seu poder de dominação ao mesmo tempo em que administra com aparente harmonia a sociedade e todas suas relações. As análises de Pollock, então, não se identificam de forma simples ao marxismo tradicional, que não consegue lidar com essa perspectiva do Estado monopolista, tal como sustenta Postone (2008, p. 213):

o desenvolvimento de livre mercado possibilitou o surgimento de uma economia centralmente planejada (...). No entanto – e este é um ponto decisivo – essa economia não era necessariamente um socialismo. Pollock argumentava que uma economia do *laissez-faire* e o capitalismo não eram necessariamente idênticos (...). Em vez de identificar o socialismo com planejamento, ele distinguiu entre uma economia capitalista planejada, baseada na propriedade privada dos meios de produção dentro de uma estrutura de sociedade de classes, e uma economia socialista planejada, marcada pela propriedade social dos meios de produção dentro de uma estrutura de sociedade sem classes (...). Nos dois casos, o livre-mercado seria substituído pela regulamentação do Estado.

Não obstante, há, nesse ponto, uma redução da diferença entre capitalismo e socialismo: propriedade privada ou social dos meios de produção. Pollock limita a validade das categorias de Marx à fase liberal do capitalismo que, entretanto, já havia sido superada. Algumas categorias de Marx – tal qual a especificidade da categoria trabalho – não sendo revistas criticamente, fizeram com que alguns dos teóricos críticos não assumissem suas validades para o período das décadas de 1930 e seguintes. As relações de produção, partindo

²³ Cf. também Domènech (1981, p. 16 e ss.); Benhabib (1996, p. 76 e ss.).

dessa interpretação, seriam alocadas na esfera da distribuição, do produto e não da produção social propriamente dita. Eles não conseguiram atingir o “âmago” do capitalismo bem como suas bases de dominação. Ainda que tenham visto os problemas inerentes às categorias do “marxismo tradicional”, não revitalizaram a interpretação, numa volta crítica aos textos de Marx. Isso resulta, ainda segundo Postone (2008, p. 210), no “pessimismo da Teoria Crítica.”²⁴

Com as crescentes intervenções do Estado na economia, há uma primazia da esfera política sobre a esfera econômica: “os problemas políticos da administração substituíram os da troca econômica” (POSTONE, 2008, p. 214), alterando a configuração da articulação dos problemas sociais e da própria sociedade. O capitalismo de Estado obtém controle sobre o mercado e suprime, em certa medida, a propriedade privada, resultando em um planejamento econômico eficiente. Cabe ressaltar, contudo, que o Estado constitui-se como produto da dialética do capital. Não é ele quem coloca a dinâmica do capital em outras bases. Pelo contrário, são as contradições da produção social capitalista que engendram uma nova configuração do Estado que, por sua vez, se volta para a manutenção do capital, colocando a sociedade em outro patamar de desenvolvimento histórico. Essa mediação, do Estado como produto complexo do capital, não foi levada em consideração. Pelo contrário, o Estado foi tratado como categoria imediata.

Ainda assim, na interpretação daqueles pensadores²⁵, sob o Capitalismo de Estado seria o próprio Estado que se tornaria, em aparência ideológica, o principal determinante da vida social. A sociedade se organizaria por meio de uma burocracia e de uma racionalidade técnica de cunho político. “A reversão da posição acerca do ‘trabalho’, indicada pela análise de Pollock da transformação qualitativa da sociedade capitalista, foi central para a subsequente associação, feita pela Teoria Crítica, do ‘trabalho’ à racionalidade instrumental ou tecnológica e acarretou uma transformação reflexiva da crítica imanente no âmago da Teoria Crítica.”²⁶ (POSTONE, 2008, p. 223). Tal transformação no seio da Crítica foi possibilitada somente por um equívoco conceitual em relação a Marx. Enquanto a teoria

²⁴ Quanto a isso, cf. também o capítulo 3 de *Time, labor and social domination*, de Postone (1993, p. 84 e ss.).

²⁵ Não é somente Pollock que envereda por este caminho. Horkheimer, especialmente após a década de 1950, e outros membros do Instituto – que não serão abordados aqui – também caem nessa aporia.

²⁶ Cabe ressaltar que Postone (1993; 2008) utiliza *aspa simples* para trabalho – ‘trabalho’ – a fim de designar aquela categoria, que também está se tratando aqui, limitada à transformação e dominação da natureza e, além, perpassando toda a história humana sendo, por isso, aporte para a crítica ao capitalismo e não, contrariamente como sustenta este autor, ela mesma devendo ser radicalmente criticada em sua especificidade como núcleo central de sustentação da totalidade social capitalista que engendra, por si mesma, valor e capital.

crítica marxiana consiste na crítica da *produção* capitalista, da sociedade e de todas as relações sociais, imanentes em relação à dialética trabalho alienado-capital, as teorias sociais viram os desdobramentos da sociedade moderna e do trabalho social alienado como problemas de distribuição, numa esfera também produzida mas derivada, não-central da produção social. Isso quer dizer que a crítica está posta sob o ponto de vista do trabalho, entendendo por isso o trabalho como que possuindo alguma essência mascarada e suprimida pelo capital e que, portanto, deve reaparecer com a supressão do capitalismo. É através da denúncia às mazelas perpetradas ao trabalho, trabalho como categoria humana inerente e transhistórica, que a crítica pôde ser feita. No entanto, não é pelo ponto de vista do trabalho que a crítica se torna radical. Uma crítica radical deveria ir à raiz do capital, portanto, ao que o sustenta enquanto tal: um tipo historicamente específico de trabalho social, intrinsecamente ligado ao capital, pois produtor de valor, sendo determinado pelo automovimento do próprio capital. Uma crítica para que não caia nas aporias do movimento da sociedade deve, portanto, ser crítica à base histórico-social específica desta sociedade.

Assim sendo, o Estado intervém na sociedade e na economia somente no âmbito da distribuição. Pollock não conferiu peso ao papel ideológico do Estado, criado pelo movimento de constante transformação do capital e servindo, sobretudo, à reorganização engendrada pelo movimento da produção da totalidade social. Uma teoria fundamentada na produção da totalidade pela dialética do capital, inversamente, concentrou-se no plano da distribuição, criando seus próprios problemas e não conseguindo solucioná-los²⁷.

Ainda que assumindo aspectos da análise de Pollock sobre o Capitalismo de Estado, a *Dialética do Esclarecimento* não perde de vista a constituição da sociabilidade pelo trabalho social. Mesmo a Indústria Cultural não seria compreendida a partir de seus produtos; antes, ela mesma seria produzida enquanto produtora da totalidade social através da produção da aparência objetiva capitalista. Por meio da razão instrumental totalizante é que a sociedade pôde ser entendida como aparência objetiva, como falsa totalidade, sendo os produtos desdobramentos desse modo de produção social.

²⁷ Quanto a isso, cf. Postone (1993). Aqui Moishe Postone faz uma crítica perspicaz da produção capitalista, apontando como as “críticas” que se fundamentam nos processos distributivos não conseguem ir ao cerne da questão, criando limitações para si mesmas. Coloca, ainda, todas as críticas que enveredam por esse caminho sob o signo de “marxismo tradicional”. Também a “Introdução” e o “Capítulo do Capital” nos *Grundrisse* (1993; 2011) de Marx são de grande valia para esta questão.

A *Dialética do Esclarecimento*, de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno – escrita e publicada em pequena escala em 1944 e trazida novamente à luz, desta vez ao grande público, em 1947 –, não deixa de ter a crítica da economia política, e a contradição efetiva do trabalho social na dialética do capital, como pano de fundo. O contato com o exílio, principalmente com a sociedade de capitalismo mais desenvolvido nos Estados Unidos, fez com que o diagnóstico do presente fosse de uma tendência a um *bloqueio estrutural* da possibilidade prática de transformação social²⁸. Na interpretação dos autores, haveria uma tendência na realidade efetiva de um fechamento total. Mas isso não se concretiza e nem poderia se concretizar. A ideologia é o *falso todo*; como sociedade ideológica, mesmo aparentando harmonia, as contradições efetivas não deixariam de existir. As possibilidades de emancipação estavam bloqueadas estruturalmente; mas Adorno e Horkheimer não perderiam de vistas que esse bloqueio não poderia ser, de forma alguma, totalizante no sentido de um fechamento completo e perfeitamente harmônico. Isso indica que dialeticamente, a *Dialética do Esclarecimento*, inserida nesse contexto, cria sua força na mesma categoria que representa sua fraqueza, aliás, fraqueza de toda sociedade diante do capital: o bloqueio estrutural ao qual se referem é aquele que impossibilita a práxis revolucionária ao mesmo tempo em que aprofunda a crise do próprio sistema tendendo a levá-lo a colapso.

Destarte, a vitória das forças aliadas sobre o nazismo não trouxe nenhum otimismo para os autores da *Dialética do Esclarecimento*. Pelo contrário, o capitalismo já havia se alterado e a intervenção do Estado na economia não trouxe a possibilidade real de um colapso ou de uma superação da dominação capitalista, pelo menos não naquele período ou não imediatamente. Isto deixa assim evidente a força da razão instrumental. A dominação da natureza se converte em dominação humana e das relações sociais de tal modo que aparece como seu contrário, como liberdade efetiva ou prometida²⁹. Surge, dessa forma, uma sociedade unidimensional, *totalmente administrada*, na qual quase nenhuma oposição concreta e efetiva poderia fazer frente à dominação vigente. Somente a negação teria algum efeito crítico perante esta sociedade. Contudo, ao empreenderem o enfoque crítico da razão contra si mesma, Horkheimer e Adorno demonstram que as relações sociais humanas deixam de ser humanas na

²⁸ O *Eclipse da Razão*, de Max Horkheimer (1946-1947/2010), envereda por esse mesmo caminho.

²⁹ Importante notar que a *promessa*, a *esperança*, constituinte da vida ocidental como um todo desde os gregos, coloca a liberdade e a felicidade humana sempre num lapso de tempo em relação ao presente: é sempre um futuro, mas um futuro que não está distante do presente e, todavia, nunca se realiza. O capitalismo, em seu movimento consciente ou não, opera com isso.

medida em que são postas pelo movimento da racionalidade instrumental. Isso acarreta na tentativa de compreender como a Razão restringiu-se historicamente à instrumentalização de si mesma, como foi subsumida por tal instrumentalização.

No texto que abre a *Dialética do Esclarecimento* – “O Conceito de Esclarecimento” – Horkheimer e Adorno evidenciam esse movimento da Razão, demonstrando como a instrumentalização do mundo sucede pelo avanço do esclarecimento como ruptura do mito e, conseqüentemente, sucumbindo a ele:

A própria mitologia desfêcha o processo sem fim do esclarecimento, no qual toda concepção teórica determinada acaba fatalmente por sucumbir a uma crítica arrasadora, à crítica de ser apenas uma crença, até que os próprios conceitos de espírito, de verdade, e até mesmo de esclarecimento tenham-se convertido em magia animista. (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p. 26).

A possibilidade da crítica se dissipa quase que por completo. Recai sobre ela a pecha da “crença”, na qual ela mesma é subsumida à totalitária racionalidade instrumental. Assim, os Homens são produzidos por esta sociedade que preza pela mesmice, ainda que apresente o sempre-igual como diferença. O preço pago pela inserção na sociedade, dizem ambos pensadores, é a manipulação e a modelação de si mesmo por meio da produção de mercadorias. “Os homens receberam o seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual.” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p. 27). A sociedade aparece como um todo instrumentalizado. É a vitória da teoria tradicional sobre o mundo. Ainda mais, na medida em que o “mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade”, a alienação cresce em conformidade ao aumento do poder sobre a natureza: “o homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação.” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p. 24). A apreensão plena da natureza é, em última instância, um meio eficaz e totalizante de dominação sobre os Homens. “Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos. (...). Poder e conhecimento são sinônimos.” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p. 20). O esclarecimento, desse modo, transforma-se em mito de dupla maneira: a) quando sua existência seja tão débil que é alocado no âmbito das crenças, daquilo que não tem conexão com a realidade efetiva; e, b) quando é subsumido pela razão instrumental e transformado ideologicamente em meio eficaz de dominação social.

No texto “A Indústria Cultural”, Horkheimer e Adorno demonstram, sobretudo, como a própria técnica é a expressão objetiva da dominação do capital sobre os Homens e suas relações. A imbricação entre liberdade e dominação se dá por meio da racionalidade técnica, a qual está, antes de tudo, fora das possibilidades de escolha. A organização social, nesse sentido, é o desenvolvimento efetivo da individualidade e supressão completa desta: “a racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma.” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p. 114). A escolha mesma é limitada por essa racionalidade. A sociedade se aliena de si mesma, sendo compulsivamente movimentada por uma abstração real. A “liberdade de escolha da ideologia, que reflete sempre a coerção econômica, revela-se em todos os setores como a liberdade de escolher o que é sempre a mesma coisa.” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p. 156). A sociedade se torna ideológica como um todo comandado não pela cabeça dos Homens, mas pela cabeça das máquinas. O trabalho social coisifica as relações humanas em todas as dimensões, sendo elas produzidas de modo alienado. Em suma, toda sociabilidade se engendra no trabalho social alienado, na manipulação plena da natureza e da sociedade como dominação total.

A violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los alertamente. Cada qual é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso, que tanto se assemelha ao trabalho. (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p. 119).

Assim sendo, um mundo tornado fetiche, falsificando e naturalizando sua harmonia, é consequência de uma sociedade ideologicamente fechada sobre si mesma, totalmente controlada pelos reflexos da dominação da natureza.

Ligado aos ideais de Razão e Progresso, o Esclarecimento que intentava tornar os Homens senhores de si mesmos de forma completa, acabara por sucumbir aos ditames da simples autopreservação da espécie. A libertação prometida em seu conceito se atrofia diante dessa autopreservação. A instrumentalização da natureza fez com que a própria consciência perdesse sua forma reflexiva, de relativa autonomia. O controle da natureza externa, perfazendo também a individualidade, seria também controle da natureza interna. Assim, mito e esclarecimento, mais uma vez, se coadunam: o processo que perpassa toda história como “desencantamento do mundo, dirigido contra o mito, acaba por reverter à mitologia. O mundo totalmente desencantado é aquele em que o mito retorna na forma de uma sociedade racional, na qual ideias como a de destino não deveriam mais ter lugar, mas que são, entretanto, dominantes.” (NOBRE, 2013a, p. 49). O desenvolvimento do esclarecimento subsumido ao

mito e à instrumentalidade do mundo como racionalidade aparente produziu um mundo alheio e fantasmagórico como um mundo harmônico, sobre o qual, porém, não há domínio.

Se em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* ainda havia abertura para a emancipação, a *Dialética do Esclarecimento* está posta sobre aporia, como consequência da tendência ao fechamento do universo social em sua aparência objetiva de harmonia. Em última instância, o fechamento ideológico da sociedade sobre si, ela mesma como ideologia. A racionalidade instrumental tomou conta de toda a vida sendo (quase) a única forma de racionalidade possível. Mesmo a crítica caíra sob a condição precária de sua *quase-impossibilidade* prática. Houve um deslocamento dela em relação às categorias sociais. O capitalismo administrado joga ideologicamente, portanto, as possibilidades da crítica para longe da realidade efetiva. Sob o signo da racionalidade única, a sociedade se tornaria estática. No entanto, cabe ressaltar, tal deslocamento em relação às categorias não se dá pela fraqueza da *Dialética do Esclarecimento*. Antes, pode-se dizer assim, é a forma que o capitalismo toma nesse período que faz com que todas as dimensões sociais sejam cada vez mais evidentemente colocadas de modo determinante pelo poder da razão instrumental: os desenvolvimentos e desdobramentos sociais são engendrados pela forma do trabalho social vigente.

Assim sendo, o próximo ponto será demonstrar como Habermas se insere nessa tradição e como tenta dar uma solução às aporias que enxerga nos modelos de Teoria Crítica precedentes. Para tanto, aqui isso será feito de modo abrangente, demonstrando como Jürgen Habermas se coloca diante da primeira Teoria Crítica. No capítulo seguinte, ao desenvolver o percurso teórico habermasiano, ficará mais evidente quais as diferenças entre os primeiros modelos teóricos e o de Habermas e, além disso, quais as soluções de continuidade e ruptura que são intentadas.

1.2. Posição Habermasiana Diante da Teoria Crítica

Desde seus primeiros escritos, Habermas se filia ao método crítico proposto por Max Horkheimer na década de 1930. Fundamenta-se, já a partir dali, na contradição entre o existente e aquilo que seria possível dadas outras condições. Na década de 1950 vislumbra outros potenciais da racionalidade distintos da razão instrumental, embora ainda não havendo, por parte dele, uma definição concreta. Tampouco, nesse mesmo sentido, os potenciais se

deslocariam da razão instrumental definitivamente. Ainda assim, para Habermas haveria uma especificidade teórica, desde esse período, de grande relevância e que o distinguiria dos demais modelos teóricos críticos: a realidade efetiva não seria produzida, em sua totalidade, pelo trabalho social. Para ele, a exploração do trabalho, as injustiças sociais, em suma, a alienação não seriam frutos das relações de trabalho capitalistas e da luta de classes. A alienação, pelo contrário, ocorreria por consequência da falta de experiência autêntica em relação ao trabalho concreto – diga-se, formativo, mas no plano individual – e aos objetos de consumo; e, também, estaria relacionada às ingerências da técnica no mundo da vida. A emancipação, conseqüentemente, dar-se-ia extrínseca ao trabalho social: não dependeria da transformação qualitativa das formas de trabalho sob o capitalismo; antes, tratar-se-iam de uma relação mais duradoura e autêntica com os objetos e da limitação da esfera técnica em relação ao âmbito das experiências individuais. É importante notar que desde esse período Habermas dá os primeiros passos na separação do mundo humano em duas esferas, sendo a mais importante – e que será tratada com maiores cuidados nos anos seguintes – a esfera do mundo da vida, na qual os indivíduos teriam a capacidade de organizar suas experiências subjetivas, coletivas e sociais.

No início da década seguinte há uma alteração qualitativa em sua teoria. Ele abre mão da ideia de formação individual por meio de uma experiência autêntica com os objetos. A formação cultural do indivíduo e da coletividade, por sua vez, é posta em outro âmbito: o da relação intersubjetiva. Em primeiro lugar Habermas trata dessa relação de modo universal: a esfera pública, que seria responsável pelo desenvolvimento da sociedade humana e do controle autônomo por parte dos indivíduos em face dos desenvolvimentos sociais particulares (a esfera da produção das necessidades, por exemplo). Em seguida, em “Trabalho e Interação”, a formação privada dos indivíduos que viriam a compor a esfera pública é posta sob a égide da intersubjetividade. Habermas opta pela reconstrução, indeterminada, da história da espécie ao recorrer ao Hegel do período de Iena visando sustentar a tese da formação cultural pela relação intersubjetiva. Tal formação seria sustentada pela mediação do Espírito em três âmbitos irredutíveis, ainda que relacionados: linguagem, trabalho e interação. A luta por reconhecimento teria por base a posse material pela conquista individual através da atividade instrumental, pressuposto para os acordos mediados pela linguagem. Diferentemente da *Fenomenologia do Espírito* (1807/2008), a relação dialética entre sujeito e objeto não estaria ainda, na *Filosofia Real* (1804-06/1984) e no período anterior em Iena, sob a égide do

trabalho no âmbito do universal: o trabalho seria uma esfera particular da formação da individualidade que estaria em pé de igualdade com os outros momentos de constituição da formação; e, por isso, não possuiria primazia sobre os demais momentos, não aglutinaria em si toda a formação espiritual.

No entanto, essa construção habermasiana não é desprovida de problemas. A esfera privada deveria ser composta, segundo Habermas, por indivíduos proprietários que se relacionariam a partir da garantia privada de suas posses e de seus interesses particulares. Ainda que na esfera pública tais interesses particulares fossem postos de lado, não se pode negar que só poderiam ir para segundo plano caso a posse e a propriedade não fossem um problema contraditório. Em outras palavras, a posse e a propriedade são comuns a todos os partícipes da esfera pública, isto é, os indivíduos proprietários que dela participam. A formação, como dito, estaria submetida à propriedade, dependendo estritamente dela para ocorrer. Habermas, nesse sentido, pensa somente no indivíduo de tipo burguês, dualisticamente existente: como proprietário e como cidadão.

Entretanto, ao não considerar a construção da totalidade social pela dialética trabalho-capital, Habermas abre mão, por um lado, da perspectiva da totalidade e, por outro, da semi-formação dos indivíduos mediados pela sociedade alienada de si mesma. Assim, a consideração sobre o trabalho é expressamente limitada ao âmbito privado da sobrevivência da espécie e, conseqüentemente, pertence abstratamente a toda história da humanidade. Isso leva o trabalho a ser categoria desprovida de historicidade. Independente das circunstâncias sociais tratar-se-ia da técnica que os indivíduos utilizam para dominar cada vez mais plenamente a natureza, anulando sua coação sobre eles. A alteração que ocorre nesse domínio seria limitada ao aspecto expansivo das forças produtivas. O trabalho reduzido à técnica torna-se categoria formal e, portanto, desprovida de contradições. Para Habermas, quando Marx insiste em empreender uma teoria que veja a síntese pelo trabalho social, ele perde a oportunidade de incidir na crítica perspicaz do conhecimento. O trabalho, nesse sentido, é desprovido de dialética e da capacidade de engendrar qualquer determinação social através de si mesmo. Habermas desconsidera que o capitalismo seja uma forma historicamente específica de organização da totalidade social por meio da dialética trabalho-capital. Deixa escapar essa *outra* dimensão do trabalho social capitalista, e isso tem implicações tanto na noção de totalidade social fundada no trabalho alienado quanto em relegar esta categoria à simples autopreservação e manipulação técnica da natureza.

Nesse mesmo sentido, levando em consideração a relação entre a esfera pública e a esfera privada, os elementos da vida burguesa, identificados em suas peculiaridades, subjagam e deformam o interesse público. O indivíduo burguês, que asseguraria o interesse público através da publicidade, afasta-se de seus interesses particulares tão-somente num plano espiritual, ilusório. Confrontada com esta verificação, a esfera da vida comunitária não pode, a não ser em aparência, ser tomada como o domínio em que os indivíduos privados agem com absoluta independência, abrindo mão inclusive de sua condição material diferenciada. Em última instância, o tipo de esfera pública que subjaz o ensaio “Trabalho e Interação” carece de realidade na medida em que seus fundamentos permanecem intactos.

A limitação das categorias, ou a transição delas para uma leitura que põe a produção capitalista enquadrada de modo simples na esfera econômica, esfera privada da autopreservação, impede a compreensão de que a produção social por meio do trabalho alienado não está limitada a esta esfera. Se o trabalho social for entendido como relação especificamente capitalista, como produtor e produto dialético do capital, então a alienação não estará circunscrita à esfera econômica, mas aparecerá como produção social alienada de si. Nessa medida, o trabalho alienado na relação entre Homens produz a si mesmo e suas relações constituintes – as relações sociais – de forma coisificada, como forma-mercadoria. O trabalho, assim entendido, não pode ser apartado da constituição da sociabilidade, já que é por meio dele, histórica e especificamente, que se engendra a configuração social como totalidade. Um dos problemas que Habermas absorve e dá continuidade a seu modo, a partir de sua leitura da Teoria Crítica, é uma estreiteza no que tange ao entendimento do trabalho como relação com – e dominação da – natureza. Apesar disso, para ele, tal “estreiteza” ocorre na medida de sua ampliação à constituição das demais esferas sociais. O Estado e a esfera política, com predominância sobre as relações sociais para Pollock, e completamente apartados das ações instrumental e estratégica para Habermas, aparecem, também, como o centro sobre os quais as transformações do capitalismo tardio se ancoram, principalmente através da tecnocracia e da colonização do mundo da vida.

No que diz respeito à *Dialética do Esclarecimento*, Habermas não concorda com seus desdobramentos³⁰. Aliás, a leitura que faz sobre este texto fecha-se em relação à crítica.

³⁰ Apesar de se fazer esta referência aqui, por conta da estrutura e da continuidade temática do presente texto, é importante lembrar que Habermas somente se debruçará sobre a *Dialética do Esclarecimento* na década de 1980, com a *Teoria do Agir Comunicativo* e, especialmente, o *Discurso Filosófico da Modernidade*. Mesmo que não

Ele vê não um bloqueio ideológico totalizante – que, no entanto, deixariam abertas as vias da crítica já que é um falso todo, incompleto; antes, compreende como uma via completamente bloqueada, devendo ser descartada em bloco. A *Dialética do Esclarecimento* representa, para Habermas, o esgotamento total de um modelo. O colapso do capitalismo, a partir da leitura que a Teoria Crítica fez de Marx, em função da queda da taxa de lucro e da organização do proletariado, segundo Habermas, foram neutralizadas. Seria necessário repensar o sentido mesmo do que viria a ser emancipação e, neste mesmo domínio, reformular a Teoria Crítica. É nesse âmbito que propõe *sua* solução a tal impasse. É preciso, portanto, ampliar o espectro da reflexão e encontrar outro paradigma explicativo. Assim:

As feições tecnocráticas do capitalismo tardio teriam estendido a dominação para a esfera da subjetividade. Assim, já não haveria uma classe em condições de levar a efeito a dialética do trabalho social. Esta análise coerente da insuficiência das reflexões de Marx deveria ter sido completada com a separação entre formação cultural e produção material. A obstinação dos autores da *Dialética do Esclarecimento*, notadamente de Adorno, em continuar atrelados à noção estreita de síntese pelo trabalho teria impossibilitado a identificação e o aproveitamento das brechas elucidativas abertas pelas práticas comunicativas.

Em Habermas, este suposto deslize cometido pelo materialismo histórico retifica-se: a experiência que suscita a emancipação organiza-se num campo apartado da produção concreta da sociedade. A decomposição da *publicidade* – o desequilíbrio entre o público e o privado – evidencia a crise vivenciada pela experiência formativa, adulterada por interesses estranhos à comunicação. (CAMPATO, 2008, p. 14).

No entanto, para os autores da *Dialética do Esclarecimento*, principalmente Adorno, não se anula a possibilidade da efetivação de uma publicidade. Assim como a epígrafe do presente trabalho apresenta, a comunicação não seria um domínio à parte. Ela só poderia ser efetivada com a superação do modelo burguês de construção da totalidade: “a ideia burguesa de independência dos seres humanos somente poderia concretizar-se em um contexto não burguês. O intercâmbio privado de mercadorias transformaria em ficção a pretensão de fazer da *opinião pública* a perfeita expressão do interesse universal.” (CAMPATO, 2008, p. 35). O não-idêntico, ao qual Adorno se refere, não deve cair sob a égide da identidade, de uma comunicação que gire em falso por ser ela mesma ideologia na dominação social capitalista. É, assim, a assunção de todo o diferente à mesmice da reificação social.

No capítulo subsequente será tratado mais de perto o desenvolvimento teórico do jovem Habermas que o leva de meados da década de 1950 até o final da década seguinte

sejam trabalhados estes textos nesta dissertação, o próprio Habermas assevera a continuidade (ainda que não sem alterações) de sua visão – neste caso, um ponto de vista retrospectivo do *Discurso...*, principalmente, em relação aos textos ora tratados. Por esse motivo, ainda assim, cabe a referência para que não pareça fora de contexto a recorrência, aqui colocada, à visão habermasiana sobre a *Dialética do Esclarecimento*.

em “Trabalho e Interação”. Além disso, tratar-se-á, de modo mais detido, deste ensaio de 1967: suas apropriações e interpretações da filosofia do Espírito hegeliana do período de Iena e sua contestação do modelo marxiano de apreensão da sociedade, da formação do indivíduo e da práxis social. A leitura de suas fontes primárias pode dar, à interpretação aqui levada adiante, uma fundamentação maior e mais ampla, visando demonstrar as deficiências do modelo habermasiano.

2. O Jovem Habermas: Desenvolvimento Teórico e Fundamentação da Experiência

Para compreender como o jovem Habermas, desde o início de seus estudos em 1949, insere-se na problemática da Teoria Crítica, é necessário refazer seu percurso teórico. Nesta trajetória, Habermas esboça, desde meados da década de 1950, seu próprio modelo de teoria. Seu modelo teórico de juventude culmina, de forma mais clara e definida, nos textos reunidos em *Técnica e Ciência como “Ideologia”* (2009) e em seu livro *Conhecimento e Interesse* (2014a), ambos escritos entre 1964 e 1968.

Em 1953 Habermas teve contato com a *Dialética do Esclarecimento*, texto que o influencia e é um dos determinantes para sua proposta alternativa em relação à possibilidade de emancipação. Neste período ainda não havia ocorrido um contato consistente com Marx. Somente no preparo de sua tese de doutorado que se viu diante do jovem Marx, notadamente os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, e de dois outros textos que o influenciaram: *De Hegel a Nietzsche*, de Karl Löwith – livro que o leva não só a conhecer Marx, mas também os hegelianos de esquerda –, e *História e Consciência de Classe*, de Lukács (MAAR, 2000, p. 70; PINZANI, 2009, pp. 15-6). Marx torna-se relevante, diz Habermas (1987a), na segunda metade da década de 1950 devido aos escritos, principalmente, de Ernest Bloch e Theodor W. Adorno. Logo após seu doutorado sobre a filosofia da história de Schelling, em 1954, “Habermas entra na cena pública, onde antecipa, de forma concentrada mas conceitualmente não bem acabada, o motivo central de sua posterior teoria da sociedade.” (HONNETH, 1999, p. 13). A ocupação com o marxismo, influenciada por aqueles autores, deve-se também à forte impressão causada por parte da ideia de “filosofia da práxis”, de Lukács, na qual a filosofia deve ser tanto diagnóstico de época quanto crítica social. Isso importa na medida em que o jovem pensador caracterizaria a teoria como “duplamente reflexiva, isto é, tanto em relação ao seu contexto de origem, como a seu contexto de aplicação”. (HABERMAS, 1987a, pp. 79-80). Nesta mesma entrevista – concedida a Perry Anderson e Peter Dews e publicada na *New Left Review* em maio/junho de 1985 –, Habermas (1987a, p. 79) explicita seu trajeto intelectual inicial e condensa as influências relativas ao seu primeiro período:

Desde o início meus interesses teóricos foram determinados consistentemente por aqueles problemas filosóficos e sócio-teóricos que surgiram a partir do movimento do pensamento que conduz de Kant a Marx. Minhas intenções e convicções fundamentais foram cunhadas na metade dos anos 50 pelo marxismo ocidental, através de uma relação crítica com Lukács, Korsch e Bloch, Sartre e Merleau-Ponty e, obviamente, com Horkheimer, Adorno e Marcuse. Tudo o mais de que me

apropriei adquirir significado somente em relação ao projeto de uma renovação da teoria social fundada nesta tradição.

Habermas ainda estava inserido numa teoria do conhecimento fundamentada no materialismo histórico e naquilo que chama de filosofia da consciência, ou seja, antes da mudança completa de paradigma que faria posteriormente. Ainda ali, então, “Habermas ‘precisa provar suas credenciais em termos metodológicos’: o percurso intelectual Kant-Marx será relido de um modo em que a leitura estrutural dos textos não prescinde de uma perspectiva interpretativa sustentada no ‘contexto de aplicação’, isto é, exterior à obra.” (MAAR, 2000, p. 70).

No contexto do pós-guerra, uma de suas preocupações se dava em torno do Estado de Direito, que significara tanto uma oportunidade de novo começo para a Alemanha, como uma prevenção à barbárie. Concomitante a isso, tendo a União Soviética tomado um rumo que não agradava a nenhum dos teóricos críticos, havia cautela em relação à opção revolucionária. Ao invés disso, então, Habermas

buscou um caminho de reformismo radical e tentou criar uma teoria adequada para justificá-lo. Ele tomou a crítica da razão científica de antes da guerra, articulada por Weber, Heidegger, Adorno e outros, como um ponto de partida para desenvolver uma teoria mais completa da racionalidade. Com o passar dos anos, como as promessas de socialismo foram desaparecendo do cenário, a defesa de Habermas da racionalidade tornou-se cada vez mais próxima da defesa da democracia. (WHITEBOOK, 2008, p. 125).

Habermas intentou dar outro direcionamento para o marxismo ocidental neste período. Em 1954, quando publica um artigo chamado *A dialética da racionalização*, suas ideias giram em torno da sistematização dos efeitos danosos do progresso técnico sobre o mundo vivido, onde trata de uma nova forma de alienação. Entre 1956 e 1959, quando foi assistente de Adorno no Instituto, explica que “começou a se desenvolver o que posteriormente se cristalizaria nas investigações empíricas de *Student und Politik* e em meus dois primeiros livros: *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e *Theorie und Praxis* – a tentativa de continuar através de outros meios o marxismo hegeliano e weberiano dos anos 20.” (HABERMAS, 1987a, p. 78). Neste percurso, ainda que incipiente nos primeiros escritos e sofrendo modificações conforme sua evolução, já esboçava uma teoria no sentido de pensar a racionalização em outros termos, diferentes daquele fundado numa racionalidade técnica-teleológica na qual não haveria possibilidade de alterações e não seria, por conseguinte, fundamento da sociabilidade, tal como ele mesmo define.

Os textos da segunda metade da década de 1950 e os livros do início da década seguinte, *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962/2014) e *Teoria e Práxis* (1963/2013),

principalmente, formam uma espécie de laboratório no qual intenta demonstrar a dualidade e a duplicidade da razão e das ações humanas. Destarte, “Trabalho e Interação” surge como modelo teórico condensando as ideias desenvolvidas em mais de uma década. Principalmente, “Trabalho e Interação” tem por função a tentativa de fundamentar uma reorganização da experiência, ainda que abstrata, por meio da interação intersubjetiva. Em última instância, este ensaio resolve um problema não tratado por Habermas nos textos precedentes: fundamentar a formação cultural, no domínio privado, daquele indivíduo que atua na esfera pública. É importante ressaltar também que este ensaio é relevante em duplo sentido: primeiro, é o único no qual o jovem Habermas se vale de Hegel para fundamentar sua teoria³¹; e, segundo, é uma tentativa de leitura inovadora, ainda que não desprovida de problemas, dos textos hegelianos precedentes à *Fenomenologia do Espírito*. Neste âmbito, para que se possa compreender o contexto teórico no qual Jürgen Habermas amadurece suas ideias até os fins da década de 1960, faz-se necessário, ainda que de forma concisa, passar por essas fases de composição.

2.1. *Formação Teórica do Período de Juventude: Racionalidade e Dialética*

Desde suas primeiras incursões pelo viés da crítica social Habermas pensa a racionalidade composta por uma dualidade. Não se trata, porém, daquela dualidade da razão fundada no trabalho social. O que está em pauta, em seu ensaio *A dialética da racionalização*, de 1954, são dois tipos díspares de manifestação da racionalidade – racionalidade técnica e social –, os quais, cada um dos tipos, possuem fundamentos diferentes, bases formativas distintas – embora não houvesse, ainda, o delineamento dos processos pelos quais cada tipo de racionalidade se constituiria.

Sua ideia gira em torno da tentativa de demonstrar os efeitos negativos dos usos da técnica sobre a sociedade. Segundo Habermas, o progresso técnico havia trazido benefícios para o mundo social. Aliado ao Estado de Bem-Estar do pós-guerra, fez com que a miséria econômica da classe operária típica do século XIX perdesse força e se transmutasse em crescimento do bem-estar para a classe de trabalhadores. No entanto, com esse crescimento

³¹ Cabe lembrar que em *Teoria e Práxis* (2013) há dois ensaios sobre Hegel: “A crítica de Hegel à Revolução Francesa” e “Sobre os escritos políticos de Hegel”. No entanto, ambos se tratam mais de um comentário, ainda que seguidos de interpretação, sobre temas e textos hegelianos. Em suma, não possuem a mesma relevância de “Trabalho e Interação” que, por sua vez, se utiliza do jovem Hegel para sustentar sua própria teoria.

surgiram novas formas mais sutis de alienação social. A automatização dos processos de produção industrial fez com que os trabalhadores perdessem suas capacidades de conhecimento desses processos. A racionalização técnica “levou, no interior da produção industrial, a uma perda crescente do espaço de atuação dos operários e de seu conhecimento dos materiais, em consequência da automatização dos processos de produção.” (HONNETH, 1999, p. 14).

Habermas concebe, ainda, outro tipo de alienação, relacionada ao consumo. Segundo ele, o consumidor perdera a capacidade de se relacionar de forma mais duradoura com os objetos. Nas esferas sociais da produção industrial e na do consumo de massa engendram-se novas formas de pobreza, pelas quais a experiência ameaça desaparecer por conta das formas independentes que tomam os instrumentos técnicos. No âmbito do consumo, os indivíduos perderiam a capacidade de se relacionar de modo autêntico – e esse é o viés heideggeriano de Habermas – com os objetos. Nesse sentido, a alienação seria gerada por um processo unilateral de desenvolvimento da razão, a racionalização técnica.

Seria então necessário, para a supressão da alienação, “ampliar o processo de racionalização por meio de uma dimensão adicional que ainda será chamada, de forma um tanto indeterminada, de ‘racionalização social’.” (HONNETH, 1999, pp. 14-5). Ainda que não definisse concretamente esse novo processo de racionalização, é evidente que sua necessidade surgira da reflexão sobre os danos causados nas condições sociais de vida, na degradação do humano frente à técnica. O distanciamento do mundo das coisas, o Homem apartado de seu outro por este tipo de racionalização, em contrapartida exige, reflexivamente, uma reorganização social na produção e no comportamento em relação ao consumo que leve, por sua vez, à regeneração do mundo vivido. Isto deve ocorrer, pois, a racionalização como via de mão única – a técnica – tornara o Homem insensível no que tange às experiências e, conseqüentemente, o afetaria em sua formação enquanto humano.

Seguindo Weber e Lukács, Habermas distingue no seu ensaio três formas de tal racionalização: a técnica (mecanização e automação da produção), a econômica (reorganização das fábricas) e a social. Esta última concerne à organização do próprio trabalho e visa um aumento das prestações da força-trabalho – objetivo este que deveria ser alcançado menos por meio de um uso quantitativamente máximo da força-trabalho, mas sim da sua organização qualitativamente otimizada. Mais importante do que o ritmo de trabalho ou do que a adaptação aos maquinários é um ambiente de trabalho agradável, uma certa segurança social, etc. Não obstante isso, é impossível não perceber os efeitos negativos do processo de racionalização: a crescente mecanização e automação do trabalho reduziu o esforço físico do trabalhador, mas aumentou o psíquico e mental; os trabalhadores dispõem de mais lazer e maiores salários, mas sua atividade se tornou mais monótona e como consumidores eles desenvolveram falsas necessidades por causa da publicidade cada vez mais penetrante. (PINZANI, 2009, pp. 35-6).

Contudo, por falta de definição concreta do que viria a ser essa racionalização social, Habermas recai em um apelo quase romântico. Mesmo assim, é patente que tinha em mente algo que precede a interação e sua aplicação público-política, ainda que de forma pouco desenvolvida e ligada mais aos “freios” à produção industrial e ao consumo do que à organização racional pela interação simbolicamente mediada.

Havia preocupação em relação à neutralização normativa da esfera de produção em direção ao mundo social vivido. Aqueles efeitos negativos ganhariam mais peso na constituição social quanto mais a produção industrial alargasse qualitativamente a si própria e interviesse cada vez mais na constituição do humano. Aqui importa salientar que Habermas está preso ao trabalho como exteriorização em direção à natureza e enquanto *(de)formação*. A alienação surgiria quanto mais a esfera produtiva aumentasse qualitativamente seu poder, quanto mais o Homem se apartasse da natureza e a consumisse de modo mecânico e sem os devidos “cuidados”. Essa racionalização, por um lado, seria uma variante da razão instrumental tal como concebida pela Teoria Crítica da década de 1930. Por outro, isto reitera que Habermas é devedor do modelo heideggeriano da “ideia normativa da conquista manual, do contato imediato com o mundo objetivado” (HONNETH, 1999, p. 15), e, conseqüentemente, já compõe um problema que o acompanharia em todo seu percurso teórico: a interpretação unilateral do trabalho enquanto categoria.

Todavia, Habermas acredita que o mundo do trabalho não possui a capacidade de corrigir as deformações que cria. O perturbado equilíbrio social causado pelas racionalidades técnica, no âmbito industrial, e econômica, na ordem de consumo, ameaçam cada vez mais fortemente subjugar o mundo social. Ele acusa Marx “de não ter prestado atenção ao papel da técnica na sua teoria da alienação. O que aliena o trabalhador da sua atividade e do produto do seu trabalho é (...) não tanto a forma capitalista de produção, (...) mas a técnica.” (PINZANI, 2009, p. 36). A alienação não é somente causada pela formação capitalista. Advém, antes, por conta da técnica em si, devido às suas investidas no mundo da vida. As relações problemáticas no âmbito da técnica, no trabalho industrial e no consumo, são derivadas delas mesmas, não de uma ordem social e de uma configuração socioeconômica específica.

Este conjunto temático é objeto também dos escritos “Anotações sobre a falsa relação entre cultura e consumo” de 1956, “Crítica do consumismo – para ser consumida” de 1957 e “Anotações sociológicas sobre a relação entre trabalho e liberdade” de 1958. Nestas últimas, Habermas inverte sua imagem negativa da técnica e identifica a verdadeira causa das patologias sociais supracitadas com a tecnocracia e com o uso político da técnica. Desse ponto de vista, pode-se dizer que Habermas nesses anos percorrer um caminho que vai de Heidegger a Marx. A crítica

à tecnocracia é um ulterior elemento central do pensamento do Habermas maduro e o leva, já nesses anos, a discutir o papel da comunicação livre de dominação, assim como do debate e da discussão. (PINZANI, 2009, p. 37).

Na “Recensão bibliográfica sobre a discussão filosófica em torno de Marx e do marxismo”³², de 1957, Habermas debatera a dialética do trabalho e, conseqüentemente, sua interpretação sobre o conceito de dialética, fundamentando a concepção que o acompanha em sua teoria. Ao discutir a celebração e a crítica que Marx faz a Hegel nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, entende que, segundo Marx, os Homens se produzem por meio de seu próprio trabalho concreto. Por conseguinte, coisificados, devem se apreender enquanto coisas. Contudo, isso não abarca a totalidade do que viria a ser o próprio Homem. Diz Habermas:

O trabalho é intercâmbio do homem com a natureza. Nele se insere a coerção do objeto natural; e também o intercâmbio dos trabalhadores entre si é dominado pela coerção natural. O não idêntico é subsumido pelo idêntico; homens são tratados como coisas. O trabalho se torna dominação não apenas tendo em vista a relação dos homens com a natureza, mas também o intercâmbio dos homens entre si compreendidos no processo de trabalho. É próprio dessa dominação, como de todo poder, o momento de recordação em que se lembra que ela é uma inverdade, mesmo que existente. Os homens não se reificam sem deixar vestígios. E é exatamente nesse momento da dominação, o qual impede que ela seja uma dominação segura de si mesma, que a dialética se desperta. Ela é a má consciência da dominação, a saber, a contradição objetiva que reside no fato de que, no trabalho alienado, em que os trabalhadores não podem ser objetivados na qualidade de indivíduos, os homens precisam ser tratados da mesma maneira que coisas sem que, no entanto, possam ser tratados enquanto tais de maneira integral sem deixar vestígio.

Se as coisas podem ser apreendidas adequadamente em termos categoriais, e os homens, em suas relações com as coisas como também entre si, apenas de um ponto de vista dialógico, então a dialética deve ser concebida a partir do diálogo; não propriamente na qualidade de diálogo, mas enquanto consequência de sua repressão. Esta é, ao mesmo tempo, subjetiva e objetiva. Objetiva na medida em que, como em toda lógica, a coerção natural se impõe sobre ela; subjetiva, na medida em que lembra a desproporcionalidade entre coerção natural, de um lado, e necessidade natural de outro. (HABERMAS, 2013, pp. 665-66).

A apreensão dialética habermasiana é firmada entre *forças produtivas-relações de produção*, na qual as relações sociais são exteriores ao movimento das forças de produção – relacionam-se com a produção da subsistência de forma genérica e extrínseca. A superação da alienação se daria na supressão da contradição extrínseca entre o trabalho e as relações que ele coordena de fora. A dialética mesma é contingente dentro da história. Ainda assim, em seu desenvolvimento histórico colocam-se as possibilidades de eliminação das condições de opressão. “A dialética realizada de maneira prática é ao mesmo tempo uma dialética suprimida – representa a supressão da lógica como um sistema de coerção e limitação de seu lugar racional”

³² Este texto consta em *Teoria e Práxis* (2013).

(HABERMAS, 2013, p. 667). Habermas se apoia em uma passagem de *O Capital*, de Marx, para fazer tal leitura acerca da dialética. É através de uma racionalização incompleta, tendendo ao domínio da totalidade, que se possibilita o trabalho alienado. A racionalidade restrita às necessidades primárias da vida permite essa totalização – falsa e incompleta. Outro tipo de racionalidade se faz imprescindível. “Aqui a ideia de solidariedade encontra o seu lugar. Justamente porque a dialética histórica não é essencialmente a dialética da consciência de classe, a disposição dos homens sobre si mesmos e a reprodução de seu contexto de vida exige a solidariedade de uns indivíduos com os outros.” (HABERMAS, 2013, p. 670). Por um lado, a dialética é contingente na medida em que ela não é fruto das contradições imanentes da realidade social e, ainda, serve apenas como meio para fins externos: o advento da emancipação, tal qual colocado por Habermas, seria, ao mesmo tempo, a realização da “dialética”. Por outro lado, a ideia de solidariedade entre os indivíduos está baseada na realização plena da emancipação; conseqüentemente, este âmbito seria levado a cabo destituído de qualquer imagem dialética, pelo menos destituído daquele tipo de dialética desenvolvida por Marx.

A despeito disso, não é mais possível, segundo Habermas, pensar em uma “consciência de classe”, na qual o proletariado – que ele entende empiricamente – fosse o portador da revolução³³. Empiricamente, pois, o proletariado é categoria histórica de análise social. Caso se volte aos textos de Marx, a noção de que existem duas classes, distintas entre si e homogêneas em si mesmas, é fruto de categoria de reflexão. O proletariado não é simplesmente uma categoria empírica, e isto não quer dizer, pelo contrário, que seja uma categoria da lógica formal; é categoria dialeticamente concreta, ainda que não simplesmente sensível. O desenvolvimento teórico lukacsiano, colocando o proletariado como categoria de negação dialética dentro da história do capitalismo, atesta isso: não é o proletariado que é colocado, pela teoria, como categoria particular negativa; é o movimento contraditório do capital que o engendra, intrinsecamente, como categoria negativa universal.

Na visão habermasiana, o capitalismo se transformara de tal modo que a racionalidade reservada ao socialismo, tal como entenderia Marx, seria posta pelos capitalistas de forma antirrevolucionária, como conservação dessa sociedade de modo mais racional e abrangente. O Estado de Bem-Estar expressa a situação concreta, a prova empírica de que não

³³ O mote, como se vê aqui, é *História e consciência de classe*, de Lukács (2003), que privilegia o proletariado como categoria de negação histórica, sujeito negativo-revolucionário.

é mais possível pensar acerca de uma consciência do proletariado e que, do mesmo modo, racionalização não se restringe a uma sociedade pós-capitalista³⁴.

Desde esse momento pode-se compreender uma mudança substancial na teoria habermasiana. A passagem de Heidegger à Marx como interlocutor faz com que não seja mais por meio da otimização do processo de trabalho e, conseqüentemente, de uma relação autêntica da experiência na relação dos Homens entre si, que a alienação poderia se romper. A partir daqui Habermas se debruça sobre os processos comunicativos como via legítima para a emancipação humana, que comporá o *mundo da vida* em seu pensamento posterior.

No período no qual permaneceu como assistente de Adorno em Frankfurt, entre 1956 e 1959, Habermas esteve envolvido num projeto de pesquisa sobre “estudantes e política” – *Student und Politik* – que culminaria, por conta de sua introdução ao livro homônimo daí surgido e também pelos rumos da pesquisa envolvendo sua tese de habilitação, em sua saída do Instituto a pedido de Max Horkheimer³⁵. Naquela introdução escreve sobre a participação política nas democracias do pós-guerra com bases no Estado constitucional. Este texto lhe servira como um dos alicerces para sua tese de habilitação. Nele descreve-se como a lógica de mercado se introduz no domínio do debate público. Desde aqui já se pode vislumbrar o conceito normativo de esfera pública tal qual o desenvolvido em sua tese *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

Em 1962 Habermas trouxe à luz sua tese de habilitação. Sua intenção era demonstrar a constituição histórica da esfera pública burguesa. Compondo-se pela participação de sujeitos particulares, a esfera pública burguesa seria, entretanto, autônoma em relação às intenções particulares de seus participantes. “A concepção habermasiana de *esfera pública* tem como pressuposto a posse privada. Sem ela, o conceito de *opinião pública* torna-se incompreensível. A racionalidade comunicativa de Habermas é assim totalmente dependente da individualidade que se origina na esfera em que os interesses particulares dos sujeitos dão o tom.” (CAMPATO, 2002, p. 45). A família, local por excelência da formação cultural, e a propriedade privada, pressuposto para tal formação, moldam a esfera pública.

O espaço público, da discussão política por excelência, é fruto do desenvolvimento dos debates da burguesia esclarecida nos séculos XVIII e XIX acerca de

³⁴ É visível a apropriação das leituras de Pollock sobre o “Capitalismo de Estado” e a alteração nas condições de vida na classe de trabalhadores, respectivamente. Cf. também Habermas (2013, p. 400 e ss.).

³⁵ Quanto a esta questão, Cf. Wiggershaus (2002, p. 573 e ss.).

obras de arte. Esse espaço sofre uma guinada em direção aos debates em torno de temas políticos. Seus participantes são exclusivamente burgueses; isto é, Habermas concebe a formação dessa esfera baseado em *sua* leitura da antinomia posta no texto sobre a *Aufklärung*, de Kant³⁶. De um lado, o público seria o local no qual pessoas privadas – leiam-se, *proprietários* – abririam mão de suas particularidades em prol do bem comum. Aqueles que constituiriam tal esfera seriam dotados da capacidade de, por meio do consenso crítico, atingir a razão universal, atendendo aos interesses coletivos – interesses, inclusive, daqueles que seriam impedidos, por déficit de formação e de propriedade, de participar do debate público-político. A burguesia, os proprietários que participariam da publicidade, seriam aqueles que, isentos de suas particularidades, fomentariam a vontade universal a partir de si mesmos. Poderiam exclusivamente alcançar o consenso universal na medida em que a esfera pública burguesa abarcaria, em si, todas as possíveis variações: todos os tipos de esfera pública não-burguesa – esfera pública plebeia, por exemplo (HABERMAS, 2014, pp. 90-91; CAMPATO, 2002, pp. 115-16) – consistiriam em variações que se enquadrariam no modelo da publicidade burguesa. Entretanto, sem uma crítica efetiva, Habermas elege a burguesia esclarecida como a classe que possui em si o desígnio do universal, que carrega em seu bojo as necessidades e vontades sociais em geral. Classe que, enquanto um segmento da sociedade civil, representa a própria sociedade civil universalmente – suas aspirações e necessidades.

Destarte, “em *Mudança estrutural na esfera pública*, Habermas optara por uma gênese histórico-empírica da opinião pública e das instituições envolvidas no desenvolvimento da vontade política, em detrimento de uma apreensão do plano político institucional como reflexo do conflito social.” (MAAR, 2000, p. 71). *Mudança Estrutural da Esfera Pública* está alicerçada no dualismo do sujeito burguês. Encontra-se, além do mais, posta dentro dos parâmetros da sociedade burguesa, referindo-se a ela e não a criticando em vista de um *dever ser* que supere o atual estado de coisas. Aliás, o próprio *dever ser* da esfera pública burguesa é a normatividade ideal que se dá, sem mais, nessa mesma estrutura social, bastando para isso superar as ingerências do âmbito privado no público.

Para Habermas, “a esfera privada resume-se à esfera na qual se dão a produção e o intercâmbio de mercadorias” (CAMPATO, 2002, p. 73) em contraposição ao domínio formativo público. A esfera pública, como tipo normativo-ideal, está baseada em um conceito

³⁶ Quanto a isso, cf. Campato (2002, p. 59 e ss.; 2008, pp. 35-6 e ss.).

formal de razão, contido no universo estabelecido da sociedade burguesa. Tal esfera é, segundo o autor, a portadora da razão universal, isto é, “a opinião resultante desta discussão crítica poderia ser definida como a portadora da razão universal. A *esfera pública burguesa* seria, portanto, a *esfera pública par excellence*.” (CAMPATO, 2002, p. 96). Ela engloba as vontades conflitantes no domínio social. O Estado constitucional e principalmente o Estado de Bem-Estar deveriam ser sua realização efetiva³⁷. Se se quiser, o prefácio de 1990 à *Mudança Estrutural* reitera e valida teoricamente a ideia da necessidade de uma esfera pública ativa:

Não obstante, ainda mantenho a intenção que orientou a investigação como um todo. Segundo a autocompreensão normativa das democracias de massa do Estado de bem-estar social, estas somente podem se ver como uma continuidade dos princípios do Estado de direito liberal se assumirem seriamente o imperativo de uma esfera pública politicamente ativa. Nesse caso, porém, é preciso mostrar como deveria ser possível, em nosso tipo de sociedade, que “o público, mediatizado pelas organizações, deve pôr em movimento, por meio delas mesmas, um processo *crítico* de comunicação pública” (...). (HABERMAS, 2014, p. 64).

Ainda que não seja o objeto de estudo desta dissertação, é importante notar que há dois conceitos de esfera pública, conseqüentemente de esfera privada, em jogo. Caso se tome, comparativamente, o texto de 1962, *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e o de 1967, “Trabalho e Interação”, pode-se verificar que Habermas parte de dois conceitos de publicidade distintos. Em um trata de propor sociologicamente, segundo ele, uma ideia normativo-jurídica de esfera pública à altura do capitalismo tardio e das múltiplas configurações sociais, privadas e públicas, em relação com o Estado de Bem-Estar, e, no outro, trata do conceito clássico-burguês de indivíduo e de esfera privada e pública, visto que sua construção teórica se dá no campo da filosofia e da crítica à dialética, tanto hegeliana quanto a de Marx. Mesmo que isso seja fruto de duas abordagens ímpares, sob as quais há um impedimento no que diz respeito ao se equacionarem imediatamente ambas as teorizações sobre o que viria a ser esfera pública e esfera privada, seus correlatos e derivações, importa saber que, primeiro, a teoria habermasiana se modifica constantemente neste período e, segundo, sua fundamentação, apesar de tudo, permanece quase inalterada. A proposta de Habermas é fomentar uma esfera pública que tenha vigência no debate racional, conseqüentemente uma opinião pública promovida criticamente.

No capitalismo tardio, sob o Estado de Bem-Estar, seriam as organizações, federações, partidos e o parlamento os responsáveis por essa mediação crítica, contrapondo-se,

³⁷ Nesse mesmo sentido cf. Habermas (1987b).

no que diz respeito à sua função de engendrar e garantir uma publicidade crítica, à publicidade meramente propagandística voltada ao consumo de massas: “Seja como for que isso se dê juridicamente, sob o aspecto sociológico, tais exigências põem em discussão a importante dimensão de uma democratização das organizações sociais que agem em vínculo com o Estado.” (HABERMAS, 2014, p. 444). Neste sentido, diz Habermas:

Para poder satisfazer essas funções no sentido de uma formação democrática da opinião e da vontade, sua estrutura interna deve ser organizada primeiramente segundo o princípio da esfera pública e possibilitar institucionalmente uma democracia interna aos partidos ou às federações – ou seja, permitir uma comunicação desimpedida e uma discussão pública mediante razões. Desse modo, o vínculo dessa esfera pública das organizações com a esfera pública do público como um todo deve ser assegurado por meio da publicidade do que acontece internamente nos partidos e nas associações. Por fim, a atividade da própria organização, sua pressão sobre o aparato do Estado, mas também seu exercício de poder em contraposição mútua, carecem de uma publicidade abrangente, tanto quanto as múltiplas relações de dependência e entrelaçamento econômico. Faz parte disso, por exemplo, que as organizações da esfera pública possibilitem ver a procedência e a aplicação de seus recursos financeiros. (HABERMAS, 2014, pp. 443-44).

Pouco a frente complementa:

Institucionalizada na democracia de massas do Estado de bem-estar social não diferentemente do que no Estado de direito burguês, a ideia da esfera pública – outrora a racionalização da dominação no *medium* da discussão pública mediante razões empreendida por pessoas privadas – só é realizável agora como uma racionalização – certamente limitada no contexto do pluralismo de interesses privados organizados – que se volta para a o exercício social e político do poder sob o controle recíproco de organizações rivais atreladas à própria esfera pública em sua estrutura interna, bem como no intercâmbio com o Estado e entre si. (HABERMAS, 2014, pp. 444-45).

Em *Mudança Estrutural* Habermas parecia haver superado a necessidade da propriedade privada e da formação cultural a ela correspondente: “O desdobramento da liberdade pessoal em uma esfera privada factualmente reduzida ao círculo da família e do tempo livre precisa ela mesma de um *status* garantido publicamente por meio da participação democrática – em vez da base de uma propriedade privada suficientemente protegida pela demarcação liberal.” (HABERMAS, 2014, pp. 475-76). Em contrapartida, em “Trabalho e Interação” aqueles pressupostos que pareciam superados pela história e pela própria teoria habermasiana retornam com força: propriedade e formação no seio da família burguesa são de suma importância para a fundamentação teórica da interação.

A defesa de uma democracia radical, no texto de 1962, passa pela compreensão das compensações e do fomento da igualdade formal postos pelo Estado de Bem-Estar. De qualquer modo, a proposta de uma publicidade crítica jurídico-normativa passa pelo crivo da formação privada. Ainda que tal formação não esteja, aqui, no âmbito da família – e à família

não reste senão o pequeno domínio, parco, da intimidade –, é de se ressaltar que o par público-privado é importante para a construção teórica de Habermas. Independente das alterações teóricas e suas fundamentações, Habermas concebe, tanto em *Mudança Estrutural*, com sua ideia normativa, quanto em “Trabalho e Interação”, efeitos nocivos do domínio da razão instrumental em relação à formação e ao âmbito público e, além disso, limita a esfera do trabalho ao campo privado da singularidade e da particularidade, vindo a público por meio de sua totalização indevida ou como somatória de forças individuais. O trabalho social, a alienação, a indústria cultural e sua redução das determinações sociais à ordem de consumo, fazem com que o debate público mediante razões seja o cerne para o rompimento da opressão técnica sobre o mundo da vida. Todavia, cabe deixar evidente, não é por meio da esfera do trabalho, da experiência e da práxis no sentido marxiano, que se faz possível pensar tanto a publicidade crítico-normativa quanto aquela desenvolvida no ensaio de 1967.

Seja como for, com advento do capitalismo tardio o âmbito público é invadido pelo domínio privado – domínio dos conflitos em torno da dialética trabalho-capital, da luta de classes, do consumo de massas e da propaganda –, retirando da esfera pública sua capacidade de racionalidade isenta. O deslocamento do conflito de classes para o espaço público danifica aquele espaço antes reservado à publicidade e à racionalidade. Em suma,

A esfera pública é uma construção social que aparece como sendo a própria sociedade; substitui a sociedade. É produzida tendo como referencia a legitimação do vigente e perpassa todos os mecanismos da formação social. Assim o que poderia ser um interesse público, no sentido de ser uma manifestação comum, de ser instituído por uma vontade geral, acaba sendo público no sentido que interessa à legitimação do vigente apenas, um público já constituído como experiência da sociedade. Assim as próprias formas da estruturação da discussão são imbuídas desse objetivo fundamental. Desse modo, para resgatar o interesse público, é necessário associá-lo de alguma maneira – e isso cabe a nós – com os interesses que parecem públicos na esfera pública. É essa a principal tarefa. Não adianta mergulhar no que parece como esfera pública estabelecida como tal, e imaginar encontrar o interesse público. A esfera pública, como exposto, é um “falso todo”; a sociedade vigente se reproduz sem se modificar ao construir “outra sociedade” que aparece no lugar dela, em que as decisões parecem ser plenamente tomadas de modo racional; e consensual; mas, a rigor, tudo acontece num determinado âmbito cujos limites já se encontram traçados e donde não é possível sair, a não ser que se tenha “consciência”, que se faça a experiência da diferença entre interesse público e esfera pública.

Seria preciso retomar o próprio processo de elaboração da sociedade, enquanto ela é subordinada a esses interesses ideológicos de mera reprodução do vigente, para conseguir alcançar um padrão crítico em relação à esfera pública. Do contrário, realiza-se apenas publicidade. A publicidade é uma forma pela qual o público aparece dentro da esfera pública já traçada; essa é a questão (MAAR, 2008, p. 63).

Habermas não concebe, neste sentido, a própria esfera pública como síntese social, dialeticamente construída *na e para a* sociedade. A publicidade pressupõe indivíduos

já formados e, conseqüentemente, é limitada e prefigurada, sendo seus partícipes amoldados dentro de seus limites. O déficit de formação não provém dela. Antes, são as ingerências do domínio reservado ao privado que a rompem, tornando-a espaço ideológico.

Desse modo, Habermas não se dá conta da dialética da própria formação, tendo os conflitos sociais determinando a experiência formativa dos indivíduos. Privilegiando as formas burguesas de vida, ele argumenta em detrimento de outros tipos de experiência social, não fundados na propriedade privada e na “formação” unilateral burguesa³⁸, ainda que coloque o desenvolvimento jurídico-normativo de uma esfera pública na sociedade de Estado de Bem-Estar. “Neste sentido a própria razão precisaria ser tomada no plano da práxis social simultaneamente em sua dimensão cultural e material; nesta sua configuração, a razão corresponderia ao ‘conceito dialético’.” (MAAR, 2012, p. 210).

Ao conceber uma esfera pública prefigurada e que tem por função amoldar seus partícipes, limita-a a sociedade burguesa, ao mesmo tempo em que a compreende como âmbito privilegiado da emancipação. Evidencia-se que aquilo que Habermas entende por “emancipação”, a partir daqui, não está em consonância com a superação da exploração e do trabalho social alienado, concebidos como fundamentos da totalidade social alienada. Pelo contrário, a emancipação estaria assentada na submissão da razão técnica aos usos e racionalidade humanos: uma razão formada por meio da comunicação livre de interesses técnicos e que teria por função controlar os desenvolvimentos dos domínios que se prestam à autopreservação da espécie e da transformação da natureza. Assim caracterizada, a esfera pública é, em si mesma, ideológica.

Enfim, “se essa ideia de uma discussão livre de coerção for compreendida de modo antropológico como sendo um potencial inerente a qualquer interação entre sujeitos, emerge daí aquele conceito exigente de ‘ação comunicativa’, que Habermas passará a usar a partir de agora como fundamento de sua teoria da sociedade.” (HONNETH, 1999, p. 16). Assim sendo, a reprodução da sociedade realizar-se-ia por processos de interação social. E a esfera pública seria o local privilegiado para isso. Sua finalidade consistiria na ausência de opressão – e tal opressão seria aquela oriunda do mundo da técnica – e no desenvolvimento da comunicação e do entendimento linguístico livre.

³⁸ Para uma contraposição à categoria “esfera pública” habermasiana, que satisfaz a presente discussão, cf. Negt (1984); Negt & Kluge (1988; 1993; 1999); Campato (2002; 2008); Maar (2008; 2012).

Aquilo que nos anos precedentes aparecia na teoria habermasiana como uma atitude de conscientização reflexiva derivada do próprio trabalho – como racionalização social e etc. –, agora surge como uma modalidade de racionalidade diferente e à parte da racionalidade instrumental. A categoria esfera pública deixa transparecer como tal potencial da razão está inscrito nos processos comunicativos entre os sujeitos. Nesse sentido, o jovem pensador se distingue dos antigos frankfurtianos, pois a razão instrumental não é, conforme sustenta, aquela que engendra a totalidade social, e a razão comunicativa não está ancorada no processo de trabalho social. Neste âmbito, tendo Habermas chegado por meio de tais reconfigurações teóricas

à diferenciação entre dois tipos de racionalidade, que (...) estariam relacionadas a duas formas distintas mas necessárias da ação social, falta a Habermas, para a transformação completa de seu modelo original, um esquema evolutivo que elucide o desequilíbrio historicamente gerado entre os dois tipos de racionalidade. A oportunidade para concretizar essa transformação e para tornar operacional a distinção entre “interação” e “trabalho”, a fim de obter um modelo amplificado de racionalização societária, surge para Habermas, nos anos sessenta, no bojo dos debates então em voga em torno da “tese da tecnocracia” (HONNETH, 1999, p. 17).

O debate em torno da tecnocracia levou Habermas a tomar um rumo distinto, assumindo outra forma de racionalização social, não mais fundamentando a organização e a experiência no trabalho e no consumo, como no texto *A dialética da racionalização*. Após *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, concentrar-se-ia nos debates em torno da constituição da esfera pública, local privilegiado para o exercício discursivo provindo da interação.

Na “Introdução à nova edição”, de 1971, do livro *Teoria e Práxis*, Habermas pondera acerca da categoria *esfera pública* e demonstra suas ligações com outros textos, especialmente aqueles reunidos em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. Fazendo a distinção – que aparece melhor definida no texto “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’” (2009a) – entre as questões de cunho técnico-teleológico e as normatividades que compõem o mundo da vida com suas interações simbolicamente mediadas, diz Habermas (2013, p. 29):

Em minha introdução a *Student und Politik* e na investigação sobre a *Mudança estrutural da esfera pública*, analisei a conexão histórica do desenvolvimento capitalista com a ascensão e a queda da esfera pública liberal. De um lado, a ficção de uma formação discursiva da vontade capaz de dissolver a dominação foi efetivamente institucionalizada pela primeira vez no sistema político do Estado de direito burguês; de outro, mostra-se a incompatibilidade dos imperativos do sistema da economia capitalista com as exigências de um processo democrático de formação da vontade. Tanto sobre o fundamento de um público de pessoas privadas, que são instruídas, discutem mediante razões e apreciam arte, assim como no *médium* da imprensa burguesa, o princípio de publicidade, imposto inicialmente com uma função claramente crítica contra a práxis secreta do Estado absolutista e ancorado nos procedimentos dos órgãos do Estado de direito, foi refuncionalizado para

finalidades demonstrativas e manipulativas. Embora apresente tecnicamente um potencial de libertação, a rede de comunicação, tecida de forma cada vez mais densa, das mídias eletrônicas de massa é organizada hoje de tal modo que, em vez de servir para submeter os controles sociais e estatais por seu turno a uma formação descentralizada e discursiva da vontade, a qual é significativamente canalizada e liberta de seus limites, controla antes a lealdade de uma população despolitizada.

A grande questão é que o Estado de Direito sucumbira diante da tecnocracia política formada pelo crescimento técnico e pelo conflito econômico. Se por um lado o Estado intervencionista teve seus ganhos na regulação das desigualdades e dos conflitos e em relação ao planejamento, tal controle por parte do Estado parece ter sido subsumido pelas “prioridades introduzidas sob os imperativos econômicos” (HABERMAS, 2013, p. 31). A esfera na qual a interação deveria se efetivar socialmente é invadida pelo domínio da produção de necessidades tornando o espaço público algo burocratizado e tecnicizado.

No texto “Consequências práticas do progresso técnico-científico”, que também compõe a coletânea *Teoria e Práxis*, Habermas sustenta como o progresso técnico não controlado pela racionalidade humana, emanada do debate público-político, cria um mal que se efetiva como natureza na sociabilidade. Habermas sintetiza (2013, p. 507):

Ciência e técnica se tornaram há alguns séculos um processo direcionado: nosso saber e nosso poder se ampliam cumulativamente nessas dimensões. Aqui, cada geração se apoia sobre os ombros da geração precedente. Pois nos marcos de referência do progresso técnico-científico fixados metodologicamente, as teorias que foram superadas e os procedimentos adotados para substituí-las representam etapas de êxito: nós confiamos na acumulação de nosso estoque de informações científicas e meios técnicos. Foi nessa confiança que a filosofia da história depositou um dia suas esperanças. O progresso técnico-científico parecia ao mesmo tempo conduzir a um progresso moral e político da civilização.

Habermas está preso à sua leitura do trabalho social como simples manipulação da natureza, otimizado no capitalismo. Para ele, a ciência se torna, no capitalismo industrial desenvolvido de sua época, a primeira força produtiva, assim como para o Marx dos *Grundrisse* (2011, pp. 587-88 e ss.). No entanto, diferente de Marx, não concebe a totalidade social formada pelo trabalho. Marx compreende o trabalho além da dimensão indivíduo-natureza como relação entre Homens, no qual o capital toma o posto de sujeito das relações humanas – trabalho abstrato – para além da otimização das transformação e manipulação da natureza em prol da humanidade (ou do próprio capital, nesse caso). Nesse sentido, a própria esfera pública habermasiana é um momento reificado do processo de efetivação da subjetividade do capital. Somente deixando de lado essa duplicidade da categoria trabalho que Habermas pôde dar cabo à sua leitura dualista.

Nesse texto Habermas opera sobre a ideia na qual o progresso técnico tende a amoldar os Homens à adaptação ao êxito e, concomitantemente, são levados a esta adaptação de forma inconsciente. O progresso da ciência e da técnica “estrutura-se por cima da cabeça dos homens” (HABERMAS, 2013, p. 517), fazendo, assim, com que as decisões dos Homens, que produzem a história, sejam decisões inconscientes, levadas a termo de forma naturalizada, visto que o progresso técnico aparece naturalizado. Habermas se aproxima de Marcuse. Entretanto, para ele, o conceito de sociedade tecnicizada de Marcuse é ambíguo. Para Herbert Marcuse, como há uma tendência na técnica que aparece de forma histórica como projeto, seria necessária a superação do modelo de técnica adotado na modernidade para atingir a emancipação. Habermas não compreende a técnica como projeto. Aliás, retoma essa mesma crítica à Marcuse no ensaio “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’” (2009a, pp. 51-2). Contrariamente, importa refletir criticamente acerca da emancipação naquele âmbito permeado pela história, socialmente formado e que no capitalismo, todavia, carece de pleno desenvolvimento: a interação e seu desenvolvimento prático na esfera pública. Assim,

o trabalho refere-se a uma atividade instrumental cuja finalidade acha-se, em quaisquer circunstâncias, no domínio progressivo sobre a natureza. Neste caso, a técnica não pode ser contestada pelos critérios de uma categoria que procura exatamente realizá-la. Na verdade, conforme tal linha de raciocínio, cabe questionar o capitalismo em virtude dos poucos êxitos obtidos na manutenção de instituições políticas sólidas, aptas a se orientar pela força da argumentação. (CAMPATO, 2008, p. 15).

Assim sendo, não concebe os problemas da técnica intrínsecos à própria técnica. A técnica não possui o poder de resolver os problemas que cria na sociedade, já que não é através dela que se engendra a sociabilidade. Uma nova técnica seria inútil e, ainda mais, impensável, visto que a compreende como desenvolvimento da história da humanidade, não desenvolvida de maneira peculiar dentro de uma sociedade específica. Quanto a isso, Habermas (2013, pp. 529-30) pondera o seguinte:

de que maneira os sistemas tecnicamente desenvolvidos reagem sobre o quadro institucional no qual estão ancorados? De que maneira se alteram, por exemplo, os sistemas da família e das ordens jurídicas como consequência das alterações do modo de produção? De que maneira se alteram as práticas de culto e os vínculos de dominação como consequência das alterações das técnicas de autoafirmação violenta? Nós não sabemos o bastante sobre esses nexos específicos. Mas certamente já parece ser suficiente que as transformações estruturais de longo prazo do quadro institucional (...) se realizem na forma de uma adaptação passiva. Elas não são resultado de uma ação planejada, racionalmente teleológica e controlada pelo êxito, mas produto de um desenvolvimento naturalizado.

A adaptação *ativa* às condições externas de existência corresponde também uma adaptação *passiva* do quadro institucional aos sistemas tecnicamente desenvolvidos. Contudo, essa relação vem primeiramente à consciência quando, com o capitalismo, um modo de produção é desenvolvido, tornando o progresso técnico algo permanente.

Ele se apoia em Marx para tal assertiva. Citando o *Manifesto*, de Marx e Engels (2010), concorda com ele no que diz respeito à burguesia não poder viver sem revolucionar constantemente a si própria e o modo de produção, transformando constantemente, também, as relações de produção. Entende-as, porém, como relações sociais em seu conjunto como “quadro institucional”, as quais não se vinculam à produção de modo intrínseco, mas são perturbadas por ela. Faz-se necessária, conforme a leitura habermasiana, uma adaptação *ativa* ao quadro institucional, que desse conta de controlar conscientemente a história e, por conseguinte, as próprias sociabilidade e racionalidade técnico-científica. O quadro institucional não é derivado – “uma variável dependente” – do processo de autoconservação. Ele é, antes disso, um sistema de normas sociais no qual as relações sociais se dão, e no capitalismo desenvolvido sobrevêm acoçadas pelo âmbito da produção capitalista. Assim, somente a vontade política livre de coação pode levar à emancipação dessa situação:

A irracionalidade da dominação, que hoje se tornou um perigo coletivo para a vida de todos, pode ser dominada somente em virtude de uma formação política da vontade vinculada ao princípio da discussão universal e livre de coação. Só podemos esperar uma racionalização da dominação a partir de relações que promovam o poder político de um pensamento comprometido com o diálogo. A força libertadora da reflexão não pode ser substituída pela propagação do saber tecnicamente utilizável. (HABERMAS, 2013, p. 539).

Desse modo, desde os primeiros escritos que datam da década de 1950, Habermas tenta dar outros moldes à teoria acerca da emancipação. Por mais que tenha renegado o diagnóstico de bloqueio estrutural da *Dialética do Esclarecimento* – que, reiterando, é *sua* interpretação deste texto –, retoma e se apoia na abertura existente em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Para tanto, empreende uma ampliação conceitual, trazendo à tona dois conceitos distintos que se relacionam, mas não se implicam fundamentalmente e são irreduzíveis entre si. Este par, a saber, *trabalho* e *interação*, são de importância basilar para sua teoria posterior. De um lado, mantém-se o conceito de razão instrumental limitado à esfera produtiva; por outro, cria o conceito de razão comunicativa fundada na interação linguística e intersubjetiva, sob a qual a formação cultural é possibilitada. Este conceito pertence ao mundo da vida, compondo as normas de sociabilidade e, em última instância, se relaciona com a racionalidade instrumental por meio da esfera pública. Aliás, essa força racionalizadora do entendimento comunicativo surge da reinterpretção dos meandros dos princípios da categoria esfera pública. Neste âmbito, “Habermas procura agora ressaltar, do ponto de vista de uma teoria da ação, aquelas deficiências da teoria crítica que impedem a realização do seu objetivo de formular uma crítica ampla e fundamentada das formas

unidimensionalizadas de sociabilidade produzidas pela racionalidade instrumental.” (HONNETH, 1999, p. 21). Isso o acompanha por sua obra posterior, culminando na fundamentação do conceito de ação comunicativa.

A partir de uma crítica ao marxismo, Jürgen Habermas fomenta uma concepção diferente da história e do sentido da teoria da ação: “se a forma da vida humana se distingue por obter compreensão da língua, então a reprodução social não pode ser reduzida à dimensão única do trabalho (...). Ao contrário, além da atividade de transformar a natureza, a prática da interação linguisticamente mediada deve ser encarada como uma dimensão igualmente fundamental do desenvolvimento histórico” (HONNETH, 1999a, p. 539). De tal modo, a existência humana se firmaria em dois planos, distintos mas complementares. A Filosofia da história e o materialismo dialético, sob a perspectiva da totalidade, que serviu à primeira geração da Teoria Crítica, já não são mais úteis para Habermas, carecendo ser criticados e, em contrapartida, proposto outro modelo. Esse novo modelo somente toma corpo após a fundamentação filosófica e antropológica dos conceitos de “trabalho” e “interação”, dotados de diferentes formas de racionalidade. O “‘trabalho’ e a ‘interação’, devem distinguir-se ainda por uma forma independente de produção de conhecimento e uma forma independente de ‘racionalidade’.” (HONNETH, 1999a, p. 540).

Livra-se da aporia deixada na *Dialética do Esclarecimento* ao propor essa saída. Em relação à política, por meio dessa dualidade da razão, ou melhor, através de dois tipos de racionalidade, pensa ter esclarecido os aspectos progressivos e regressivos da modernidade. “Isso, por sua vez, permitiu-lhe identificar os pontos estratégicos em que a intervenção política efetiva é possível.” (WHITEBOOK, 2008, p. 126).

Em 1967 vem a público *Trabalho e Interação: notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena*. Habermas faz, neste ensaio, uma leitura particular da formação social se valendo da filosofia hegeliana, visando criticar o monismo marxiano que coloca o desenvolvimento da espécie, tanto no aspecto de transformação técnica da natureza quanto da sociabilidade, em um único âmbito: o do trabalho social. A reprodução social deve ser assentada para além da reprodução das necessidades e de autopreservação. Assim, a lógica do capital sob a perspectiva da totalidade social, fundada no trabalho abstrato, não pode ser o local por excelência onde se deve fiar para compreender os meandros da sociedade moderna e, conseqüentemente, a emancipação social.

Do sistema do jovem Hegel de 1804/1806, a “filosofia do espírito do período de Iena” ou *Filosofia Real*, toma as três fontes formativas do humano – a saber: linguagem, trabalho e interação – por meio das quais concebe o Espírito como *mediação*. No texto habermasiano, a intenção é demonstrar como o desenvolvimento da espécie ocorre por esses três âmbitos, no qual cada um cumpre uma função: a linguagem nomeia; o trabalho conserva a espécie, onde ela se reproduz em relação às necessidades junto à natureza; e na interação ocorre o reconhecimento recíproco, a fundação da sociabilidade, da eticidade. Visa, por essa interpretação, superar a “unilateralidade” marxiana colocando o desenvolvimento humano, a formação cultural – *Bildung* –, no plano da interação mediada pela linguagem, na qual o trabalho não é o demiurgo. É aqui, portanto, que se desfeca o que já vinha sendo feito desde a década anterior: se dos primeiros textos até *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e *Teoria e Práxis* tentou forjar e demonstrar a existência de uma esfera formativa e política à parte da esfera do trabalho social, agora está na ordem do dia fundamentar a gênese teórico-filosófica de formação do humano: a formação dos indivíduos na esfera privada. É este o ponto central de *Trabalho e Interação*.

2.2. Trabalho e Interação: *Formação Intersubjetiva na Esfera Privada*

No ensaio “Trabalho e Interação” Habermas fundamenta a experiência formativa da subjetividade recorrendo às suas fontes na filosofia alemã. Nos anos precedentes havia ficado uma lacuna em relação à formação do indivíduo que comporia a esfera pública. Isto exatamente porque Habermas deu plena ênfase em sustentar a categoria esfera pública e os problemas sociais ligados a ela. Sua tese de habilitação de 1962 – *Mudança Estrutural da Esfera Pública* – pode inclusive ser lida como o marco da teoria habermasiana de juventude. É neste texto que Habermas sustenta, de modo sistemático, as deficiências da sociedade moderna, especialmente no que tange ao capitalismo tardio. Todos os textos que estão em torno de *Mudança Estrutural* enfatizam algum tema discutido ali. A esfera privada, na qual os indivíduos seriam previamente formados, carecia de sustentação. Limitava-se a dizer que aqueles que participariam da publicidade teriam por trás de si mesmos, como fundamento constitutivo do Eu, propriedade e formação cultural (neste caso, a educação, ou o “capital cultural” tal qual diria um Pierre Bourdieu); em suma, a capacidade portadora de uma razão

universal que, por sua vez, poderia ser alcançada por consenso. A vontade geral estaria, nesse sentido, contida em tais indivíduos que comporiam a esfera pública.

Esse déficit é resolvido no ensaio em questão. Recorrendo ao Idealismo Alemão, tendo a teoria do conhecimento como via régia, “Trabalho e Interação” surge como solução de continuidade e ruptura. Por um lado, sua teoria necessitava de tal fundamentação da esfera privada de constituição da subjetividade; por outro, a experiência formativa carecia de ser sustentada em outras bases que não a do trabalho social. O trabalho social havia sido a categoria privilegiada para a constituição do indivíduo e da sociabilidade sob a perspectiva de Marx e da antiga Teoria Crítica. Tendo como núcleo dessa formação a totalidade social engendrada pela dialética trabalho-capital, tanto a Teoria Crítica quanto o próprio Marx haviam reduzido toda a constituição da espécie e das sociedades à razão instrumental que, todavia, somente deveria ser vista como fomentadora de uma plena e evolutiva dominação da natureza.

A solução de continuidade está em sustentar a existência concreta, e a necessidade emancipatória e democrática, da esfera pública, através da fundamentação teórica da formação dos indivíduos que a compõem. No entanto, trata-se de romper com aquela teoria que baseia a formação cultural na mesma relação Homem-natureza que fomenta a subsistência genérica. Recorrendo à filosofia do Espírito hegeliana de Iena, Habermas concebe a formação do indivíduo posta sob a égide da interação linguística intersubjetiva, restringindo esta intersubjetividade ao plano subjetivo. A experiência da consciência que há na filosofia hegeliana, nesse período, está subdividida em três momentos inter-relacionáveis, mas distintos e irreduzíveis segundo Habermas: a linguagem, como consciência que nomeia, está alicerçada no ato de nomear os objetos; o trabalho, como consciência astuta, sedimenta-se no instrumento; e a consciência reconhecida, por sua vez, tem sua existência concreta na formação ética do Eu e na institucionalização das normas jurídicas. A linguagem se alia à consciência reconhecida, posto que ela assim se faz através do diálogo e pela luta por reconhecimento com outra consciência. Nesse sentido, os momentos de objetivação do Espírito através do trabalho – dominação da natureza e produção da subsistência humana – e do reconhecimento, conduziriam à libertação do gênero humano. Contudo, para Habermas, somente o reconhecimento intersubjetivo teria como finalidade a eticidade. Tão somente através da interação linguística intersubjetiva a humanidade conseguiria se alçar à sociabilidade ética, ainda que para isso os participantes do debate público tivessem suas formações igualadas pela posse de propriedade e pela educação. A linha lógica que levaria à

emancipação da humanidade pressuporia indivíduos possuidores de uma igualdade comunicativa que, por sua vez, seria pressuposta por uma igualdade formativa. A esfera pública, não por acaso, vem acompanhada do qualificativo “burguesa”, designando que o indivíduo público por excelência seria aquele que, no âmbito privado, possuísse este qualificativo. O *telos* da eticidade estaria posto sob a condição de manutenção da estrutura burguesa de sociedade, na qual o burguês – proprietário – seria o cidadão por excelência.

A ocupação habermasiana com Hegel não se limita, portanto, a dar uma resposta satisfatória a sua própria teoria da esfera pública. Ela visa, em um horizonte mais amplo, desbancar a teoria que possui o trabalho social como fundamento da totalidade. Para Habermas, não haveria uma totalidade plenamente constituída através do domínio técnico: isso seria o equívoco de todo materialismo histórico até o presente. A recorrência ao Hegel de Iena se dá, além do mais, para fazer retornar o trabalho ao plano da singularidade, retirando-o da universalidade posta pela *Fenomenologia do Espírito* e pelo materialismo marxiano.

Nesse âmbito, na introdução à “Trabalho e Interação”, Habermas afirma que os textos hegelianos de Iena estariam sob influência dos estudos da economia política, e assim como havia afirmado o marxismo – notadamente Lukács –, existiria uma primazia do trabalho social (HABERMAS, 2009, p. 11). No entanto, não partilha deste ponto de vista. Sobre a *filosofia do Espírito* do período de Iena não foi, segundo ele, levada “suficientemente em conta a posição especial” que ocupa no sistema hegeliano (HABERMAS, 2009, p. 11). Essa “posição especial” está no fato que o trabalho não ocupa status de prioridade e universalidade na formação tanto subjetiva quanto do Espírito. Ao contrário, o trabalho ocupa um lugar essencial na constituição do humano, mas não da eticidade. Diferentemente da *Fenomenologia do Espírito* e dos textos posteriores a ela, o trabalho está aqui no domínio do singular e do particular, garantindo a sobrevivência da espécie. Mas Habermas não atenta para o fato de que a apreensão do trabalho por Hegel transita do plano da singularidade ao da generalidade, sendo que, nesta última forma, “os elementos do geral estão contidos estruturalmente no processo formativo em sua objetivação, em vez de o geral ser construído como somatório de perspectivas individualizadas em termos de necessidades a serem satisfeitas.” (MAAR, 2000, p. 90). Pelo contrário, segundo Habermas (2009, p. 11), o processo de formação do Espírito não giraria em torno da experiência que possui o trabalho como centro: “nessas duas séries de lições de Iena, Hegel põe na base o processo de formação do espírito uma concepção sistemática peculiar, mais tarde abandonada.”

Antes de prosseguir refletindo sobre o texto habermasiano e sua interpretação da filosofia do Espírito de Hegel no período de Iena, é importante desenvolver, ainda que brevemente, a posição lukacsiana sobre tal filosofia, já que, como supracitado, é com esta concepção que Habermas está debatendo – ainda que não a explore e desdobre – e, por sua vez, contrapõe sua própria concepção. Vagamente, a única afirmação que se pode retirar de “Trabalho e Interação”, sobre o texto de Lukács, é que ele constitui o exemplar marxista de leitura sobre Hegel sendo que, assim, haveria uma primazia do trabalho em detrimento da interação intersubjetiva na formação subjetiva e objetiva. No entanto, caso se debruce no texto de Lukács, fica claro que não há uma primazia do trabalho no sentido de dar prioridade para um dos três “modelos” dialéticos – linguagem, trabalho e interação. Para Lukács, separar a dialética da totalidade, da formação do Absoluto, é ideológico: há, de fato, três formas de relacionamento entre sujeito e objeto na *Filosofia Real*, porém, não existem três modelos dialéticos distintos. Segundo Lukács, então,

A tendência histórico-filosófica de Hegel aponta para derivar todas as categorias econômicas e sociais da posição do homem a respeito da moderna sociedade burguesa; demonstrar como dessas conexões surgem leis objetivas do movimento da interação entre o homem, a natureza e a sociedade, como surgem desse solo contradições cuja superação e reaparição em nível superior fazem compreensível, em última instância, a inteira estrutura da sociedade e da história. (LUKÁCS, 1970, p. 360).

Assim sendo, Lukács (1970, p. 318) parte da afirmação marxiana sobre a *Fenomenologia do Espírito*, na qual, para Marx, Hegel coloca o trabalho no centro das suas reflexões – mas, cabe ressaltar, um trabalho espiritual, da consciência e não do Homem efetivo de carne e osso: “Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Ele apreende o *trabalho* como a *essência*, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo. O trabalho é o *vir-a-ser para si do homem* no interior da *exteriorização* ou como homem *exteriorizado*.” (MARX, 2004, p. 124). No entanto, para Lukács, não há um desenvolvimento mais profundo, em Marx, sobre a filosofia hegeliana e, especialmente, acerca da dialética sistemática do trabalho³⁹. É este ponto que Lukács resolve desenvolver em seu *O jovem Hegel*, principalmente, na parte que interessa ao presente trabalho, as reflexões sobre a dialética do trabalho e sua posição central na filosofia de Iena.

³⁹ Cabe ressaltar que, e isso também sustenta Habermas em “Trabalho e Interação”, Marx não teve acesso aos textos da filosofia do Espírito do período Ienense.

Hegel, segundo Lukács, faz uma interpretação que, dentro de sua própria filosofia, é inovadora na medida em que se debruça firmemente sobre a constituição e movimento da sociedade burguesa. Não se trata mais de privilegiar a sociedade antiga como modelo ideal de sociabilidade. Hegel passa a conceber a sociedade – moderna, sobretudo – como obra dos Homens, fruto da atividade prático-reflexiva social. O próprio Homem⁴⁰ é, dialeticamente, fruto dessa atividade. Ele, enquanto indivíduo, é produto de sua atividade, da relação que contrapõe sujeito e objeto; é síntese de seu desenvolvimento. Conforme a sociedade civil-burguesa vai se desenvolvendo, a exteriorização deixa lugar à alienação – produto da relação entre sujeitos – e a formação social fundada no trabalho social se complexifica levando a novas contradições que, para Hegel, somente poderiam ser resolvidas no Estado.

Para Hegel, essa contraposição entre sociedade antiga e sociedade moderna vai se desenvolvendo cada vez mais claramente até se fazer a distinção entre socialização imediata, por um lado, e, por outro, mediata e mediada dos homens. Quanto mais claramente compreende Hegel a necessidade e a progressividade da segunda, tanto mais se lhe apresenta o complicado sistema de mediações resultante dela como obra própria e ativa dos homens, como o produto, sempre reproduzido por eles mesmos, de sua atividade social. O desenvolvimento desta dialética leva Hegel ao descobrimento de que a imbricação cada vez mais intensa da personalidade humana nessas mediações sociais, a supressão, cada vez mais intensa, das relações imediatas dos homens entre si, não é uma aniquilação da individualidade humana. Antes, ao contrário, a verdadeira individualidade humana não se desenvolve senão no curso desse processo, durante a criação de um tal sistema mediado, de mediações cada vez mais objetivas em curso, cada vez mais “coisificadas”, isto é, de uma “alienação” cada vez mais intensa da personalidade humana. (LUKÁCS, 1970, p. 315).

A individualidade humana é produto das relações sociais. Esta individualidade é aquela de cunho burguês: é o sujeito inserido no movimento da sociedade que se forma, tendo no trabalho sua fundação. Lukács mostra “como o sujeito na relação com o objeto se forma, em contraposição ao imediato, em termos mediatos: no plano de uma subordinação objetiva às leis do trabalho, constituindo-se como ‘coisa’ que independe da vontade do indivíduo. *A alienação do trabalhador no processo de trabalho social representa o geral, e não a articulação coletiva de vontades individuais.*” (MAAR, 2000, p. 91). No entanto, é claro que, em Hegel, o Espírito está na fundamentação de todo esse processo. É a dialética do conceito que está em jogo, a efetivação plena da Ideia. Todavia, isso não exclui nem suprime o movimento de constituição social e do indivíduo; pelo contrário, é por meio daquela dialética que tal formação tem, além de seu *telos*, sua forma e razão de ser. Assim, “É verdade que nessa dialética cobra crescente importância à interação do sujeito e o objeto, entre a

⁴⁰ Apesar de Lukács atualizar o termo hegeliano para “Homem”, Hegel fala, efetivamente, “consciência”.

subjetividade da atividade social do indivíduo humano e a objetividade da formação social que se contrapõe já ‘terminada’. Dita influência determina inclusive amplamente a dialética da ‘positividade’, porém não chega a constituir conscientemente seu ponto central.” (LUKÁCS, 1970, p. 314). Ainda assim, continua Lukács,

Como sempre ocorre a pensadores verdadeiros, essa diferença [entre exteriorização e alienação – VSX] não é meramente terminológica. A diferença meramente terminológica entre “positividade” e “alienação” recobre uma profunda reelaboração do pensamento: “positividade” é, com efeito, uma *propriedade* de formações sociais, de objetos, de *coisas*; “alienação” é, ao contrário, um modo especial da *atividade* humana, pela qual *nascem* específicas formações sociais, objetos da atividade humana na sociedade, e cobram sua objetividade peculiar. (LUKÁCS, 1970, p. 314)⁴¹.

É a atividade prática humana que produz a objetividade social, além de produzir a si mesma. Para Lukács (1970, p. 320), a economia é o modo de aparecer mais imediato, concreto e primitivo de qualquer relação social. Não se trata de privilegiar o trabalho contrapondo-o às relações comunicativas dos Homens. Antes, é através das relações que se engendram por meio do relacionamento econômico entre os seres humanos que se faz possível compreender dialeticamente a formação subjetiva e objetiva. O trabalho, segundo Lukács, possui uma dupla acepção nos textos de 1805-1806: trabalho no plano do elemento geral, como coisificação na objetivação do processo de trabalho social, que não é a somatória de vontades e atividades singulares – no qual Lukács veria já algo como uma tentativa prévia de caracterização do “fetichismo da mercadoria”, tal como aparece mais tarde em Marx; e trabalho no plano individual, no sentido da economia liberal. Assim, nos textos de Iena há, conforme Lukács, um conceito ambivalente de trabalho. De tal modo, não é o trabalho no plano individual que determina o universal. Seria, ao contrário, “o trabalho no sentido universal que implicaria a perspectiva correspondente a um sujeito de classe social, e não indivíduo. A classe seria determinada por esta existência objetiva determinada pela objetivação no processo do trabalho alienado.” (MAAR, 2000, p. 92). Ao levar em consideração essa dualidade, Lukács vê esse trabalho no plano do universal, formativo subjetiva e objetivamente, como aquele acerca do qual Hegel opera: trabalho como fundamento e termo médio de todas as relações. Logo, diz Lukács: “Ao considerar agora as concepções econômicas de Hegel no período de Iena deve chamar imediatamente nossa atenção que Hegel contemple a esfera do trabalho humano, a esfera da atividade econômica, como o começo e o fundamento da filosofia prática.” (LUKÁCS, 1970, p. 321).

⁴¹ Aqui se indica o artigo de Paulo Meneses (2000) sobre a distinção, ainda que fundamentado na *Fenomenologia do Espírito*, entre “exteriorização” e “alienação”.

Nesse âmbito, em Hegel (1984, p. 168) o objeto é, por um lado, coisa, ser outro; por outro, é determinado como não sendo objetividade, pois o trabalho arrancou a objetividade dele. É a atividade do Eu – trabalho – que carece do outro, este extremo fora dele, alheio. Nem o objeto é mais objetivo, na medida em que é arrancado da objetividade fechada em si mesma pelo trabalho, nem o sujeito é subjetividade totalizada, também fechada em si mesma. O trabalho, além de atividade de transformação de ambos, é termo médio. Quanto a isso, Lukács diz o que segue:

O movimento dialético que aqui intenta mostrar Hegel é duplo: o objeto do trabalho – que não se faz propriamente objeto real para o homem senão no trabalho e pelo trabalho – conserva, por uma parte, o caráter que tem em si. Um dos momentos mais importantes para a dialética em toda a concepção hegeliana de trabalho é o fato de que o princípio ativo (ou seja, no idealismo alemão, a ideia, o conceito) tem que aprender a respeitar a realidade tal como esta é. No objeto do trabalho agem legalidades naturais imutáveis; o trabalho não pode ter lugar nem ser fecundo mais que sobre a base do conhecimento e o reconhecimento de tais necessidades naturais. Por outra parte, o objeto se faz outro por obra do trabalho; segundo a terminologia hegeliana, fica destruída a forma da objetividade do objeto, o qual recebe pelo trabalho outra forma nova. Esta mudança de forma é o resultado do trabalho sobre o material alheio e a legalidade própria. Porém a transformação não pode ter lugar mais que se corresponde precisamente a essa legalidade própria do objeto. (LUKÁCS, 1970, p. 323).

Esse trabalho é essência de todo o movimento do Espírito, do conceito em sua dialética. “A esta dialética no objeto corresponde a uma dialética no sujeito.” O trabalho aliena o Homem do objeto e, conseqüentemente, o Homem converte-se em coisa. “Nisto se expressa a legalidade objetiva e própria do trabalho, independente dos desejos e das inclinações do indivíduo, contraposta alheia e objetivamente a eles.” (LUKÁCS, 1970, p. 323). Pelo trabalho o Homem se universaliza, abandona a imediatez natural. Não se trata, segundo Lukács, da aniquilação natural do desejo, pois, “O homem *se faz* homem, segundo Hegel, precisamente porque introduz entre seu desejo e sua satisfação o trabalho, rompendo com sua natural imediatez.” (LUKÁCS, 1970, p. 324). Apesar disso, nesse movimento de composição da sociedade pelo trabalho e por sua divisão social, progressivamente o desenvolvimento das forças produtivas pelo capitalismo, o trabalhador se desumaniza – Hegel possui, já nesse período, consciência sobre este aspecto, segundo Lukács. Esta desumanização é imanente, inevitável, na medida em que é o outro lado da progressão da economia capitalista, da produção social como técnica – para Hegel, a passagem do instrumento manual para o automático: maquinaria.

Com o advento da indústria mecanizada, Hegel aponta para um problema intrínseco que acompanha este progresso: o trabalho, que seria a essência formativa do Homem, ao ser transmitido ao movimento “sem vida” da máquina, submete inclusive o

trabalhador, o indivíduo enquanto tal, na medida em que ele perde o controle sobre sua atividade – agora posta no objeto e pertencente a ele. Não se trata da reificação no sentido marxiano; mas é alienação no sentido que o produto se autonomiza, a atividade é transmitida a outro “sem vida” que controla, externamente, a vida humana na formação social.

Esta “vida semovente do morto” é a nova forma que toma a “positividade” em Hegel: a “alienação”. O trabalho, segundo Hegel, não só hominiza o homem, não somente dá nascimento à sociedade em sua multiplicidade inesgotável e em sua sistemática unitária, senão que também faz do mundo do homem um mundo “subtraído ao homem”, “alienado”. O duplo caráter da alienação aparece com especial claridade neste contexto, neste material original da concepção que é o contexto econômico. Enquanto que a velha concepção hegeliana da “positividade” sublinhava unilateral e rigidamente a cara morta e alheia ao homem dessas conexões, no conceito de alienação se expressa a convicção hegeliana de que este mundo da economia domina o homem, ao que o indivíduo se encontra entregue sem defesa, é simultaneamente, por essência, indissolúvel, um produto do homem mesmo. Nesta ambivalência se encontra a profunda e fecunda ideia de “alienação”. Por esta ambivalência pode se converter tal concepção na forma mais alta da dialética no desenvolvimento do pensamento burguês. (LUKÁCS, 1970, p. 331).

Assim, diferente do que pretende Habermas, a dialética hegeliana é a dialética da sociedade moderna, fundada na atividade de construção e manutenção dessa sociedade por conta da atividade produtiva humana. As leis que surgem na sociedade burguesa – fruto da interação livre de domínio para Habermas – são leis objetivas do movimento da própria interação. Entretanto, para Lukács, essa interação se dá no e por meio do trabalho social, não à revelia dele.

Contudo, o problema de Hegel, conforme Lukács, é que ele não se desvincula do Idealismo e da construção do Absoluto para a consciência. Isto é, “a dialética idealista converte o inteiro desenvolvimento da humanidade em uma grande utopia filosófica, no sonho filosófico da reabsorção da alienação no sujeito, a transformação da substância em sujeito.” (LUKÁCS, 1970, p. 331). A substância se transforma em sujeito: é o movimento do Espírito chegando à identidade consigo mesmo.

Diferente de Habermas, Lukács não concebe o movimento da “luta por reconhecimento” tendo primazia na constituição da sociabilidade moderna. Esta luta é fruto da necessidade burguesa, da lei imanente dessa sociedade, em assegurar sua conexão interna, assegurar, além do mais, o desenvolvimento progressivo do Espírito que aqui, na sociedade civil-burguesa, se distancia de si na medida em que as contradições parecem cada vez mais insolúveis. Somente no Estado, a Constituição como reconciliação do Espírito, que a negação do Homem pela alienação de sua própria atividade poderia ser superada, e recobrada a

identidade do Espírito. Mas o Estado é a “utopia filosófica” a qual se remete Lukács, pois ele é produto do movimento espiritual e não simplesmente da realidade histórica efetiva.

A partir disso, fica mais clara a interpretação “marxista” a qual Habermas se remete na introdução de seu ensaio. É mais evidente também sua própria interpretação que visa privilegiar o “momento” dialético da constituição da intersubjetividade mediada pela interação simbólica. Portanto, um retorno ao texto habermasiano é imprescindível para se demonstrar esse contraponto.

Segundo Habermas, então, há três momentos ou modelos primitivos de relação dialética que constam no texto hegeliano. Em cada um desses momentos – representação simbólica (linguagem), trabalho (instrumento) e interação (família) – há estabelecimento de mediações entre sujeito e objeto que, contudo, não são “constituídas segundo a mesma forma lógica, mas de diferentes formas da própria construção.” (HABERMAS, 2009, p. 12). Desde aqui evidencia os traços constitutivos de sua leitura inovadora e peculiar da *filosofia do Espírito*, na qual, dada a “heterogeneidade” das mediações e das “formas lógicas”, o Espírito surge intrinsecamente das relações e somente possui existência como mediação dos processos:

não é o espírito no movimento absoluto da reflexão sobre si mesmo que, entre outras coisas, também se manifesta na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas é precisamente a relação dialética de simbolização linguística, de trabalho e de interação que determina o conceito do espírito. (...). Por outro lado, as relações dialéticas estão nessa altura ainda tão visivelmente presas aos tipos básicos de experiências heterogêneas que as formas lógicas divergem entre si, segundo a conexão material de onde foram tiradas: a exteriorização e a alienação, a apropriação e a reconciliação rejeitam-se mutuamente. Ao fim e ao cabo, nas lições de Lena, parece insinuar-se que, só quando tomados *conjuntamente*, é que os três modelos dialéticos da consciência existente tornam o espírito transparente na sua estrutura. (HABERMAS, 2009, p. 12).

Os três modelos de constituição do Espírito na filosofia hegeliana são não só constituídos pelo Espírito, assim como seus conteúdos dependem da atividade efetiva do Espírito como consciência, inteligência e vontade. Não há em Hegel, como quer Habermas, três modelos dialéticos: o movimento dialético do Espírito é o movimento completo de formação da totalidade e por meio dela. A eticidade é um processo de desenvolvimento que leva do “Espírito em seu conceito” (HEGEL, 1984, p. 153 e ss.) à “Constituição” (p. 208 e ss.), tendo no meio disso sua passagem concreta na história: a sociedade civil-burguesa ou, segundo a terminologia hegeliana, o “Espírito efetivo”. O Espírito não é meio de comunicação, gramática, linguagem compartilhada. Pelo contrário, somente se poderia entender comunicação em um sentido lato, como atividade da consciência e do próprio Espírito. Ainda, os “três modelos” não só são tomados conjuntamente em Hegel como, além disso, a dialética é essencial e imanentemente

tomada a partir do relacionamento intrínseco entre os três: sobrepor um aos demais, segundo Hegel, seria tomar um movimento particular como detentor da totalidade. A experiência da consciência é sua experiência de formação, por meio da qual a eticidade vai ganhando corpo no desenvolvimento de si mesma através da suprassunção dos momentos que vão aparecendo e sendo superados. O Espírito, portanto, não é somente “termo médio”, mas fundamento do processo. E a formação não é privilégio de sujeitos que se comunicam e interagem em suas “pessoas”: ela é o movimento complexo que leva em consideração a universalidade do trabalho – do instrumento e da maquinaria, da posse e da propriedade – e da necessidade de reconhecimento daquilo que o singular tem de interno (a consciência mesma) e sua externalidade (aquilo que o representa fora de si e que o compõe como singular universalizado: posses, bens, propriedade). O Espírito compõe, então, esse ser do singular que é externo, por isso ele não é “socialmente indeterminado”, tampouco possui apenas a natureza como seu outro.

Entretanto, conforme Habermas, o Espírito aparece como *meio de comunicação*, segundo o processo formativo intersubjetivo; e também como infinito, isto é, como absoluto, socialmente indeterminado, reconhecendo a si mesmo a partir da natureza como seu outro. Isto ligaria o Espírito à Natureza. Relegando o aspecto “idealista”, Habermas se debruça sobre a primeira designação: o Espírito como mediação.

Para Habermas, Hegel determina o *Espírito* como *medium*, mediação entre singular e geral: “O espírito não é, então, o fundamento que subjaz à subjetividade do si mesmo na autoconsciência, mas o meio *em* que um Eu comunica com outro Eu e a *partir* do qual, como de uma mediação absoluta, se constituem ambos reciprocamente como sujeitos.” (HABERMAS, 2009, p. 15). A consciência somente pode emergir através dessa relação intersubjetiva, sendo a intersubjetividade fundamental para sua formação, na qual o “Eu comunica com o outro eu enquanto outro” (HABERMAS, 2009, p. 14). A reflexão e a formação do Eu se dá enquanto “experiência da interação, em que Eu aprendo a ver-me com os olhos do outro sujeito. (...). Só com base no reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência, que se deve fixar no reflexo de mim mesmo na consciência de um outro sujeito.” (HABERMAS, 2009, p. 15).

Segundo o texto habermasiano, em Hegel o sujeito é formado na comunicação, por meio da relação com outro sujeito e do reconhecimento mútuo, na qual a ação comunicativa está presente como aquela mediação imprescindível, formando ambos no processo de efetivação de si. Ao restringir esta relação à intersubjetividade, Habermas evidencia como esta mediação é diferente daquela entre sujeito e objeto no âmbito do trabalho

que tende à objetivação, à realização do objeto. “Nessa medida, o Eu não resultaria de uma reflexão do individual, mas sim de um processo de formação. Processo este caracterizado como formação de uma concordância unificada comunicativa de sujeitos contrapostos entre si. O Eu não seria reflexão do individual, mas processo de formação.” (MAAR, 2000, p. 88). Habermas concebe, portanto, o Espírito como comunicação.

Hegel concebe-o [o Eu – VSX] desde o princípio como identidade do universal e do particular. O Eu é à uma universal e particular. O espírito é o desdobramento dialético desta unidade, a saber, da totalidade ética. (...). O Eu como a identidade do universal e do particular só se pode conceber a partir da unidade de um espírito que integra a unidade do Eu com um outro, que com ele não é idêntico. Espírito é a comunicação dos particulares no meio de uma universalidade, que se comporta como a gramática de uma língua em relação aos falantes, ou como um sistema de normas vigentes relativamente aos indivíduos agentes, e que não salienta o momento da universalidade perante a individualidade, mas garante sua conexão peculiar. No meio de semelhante universalidade, que Hegel chama por isso mesmo um universal concreto, podem os particulares identificar-se uns com os outros e, no entanto, conservar-se ao mesmo tempo como não idênticos uns com os outros. A ideia original de Hegel consiste em que o Eu só se pode conceber como autoconsciência se for espírito, isto é, se passar da subjetividade para a objetividade de um universal no qual, com base na reciprocidade, os sujeitos, que se sabem a si mesmos, se unificam como não idênticos. (HABERMAS, 2009, pp. 16-7).

Ao comparar o Espírito à “gramática de uma língua” ou “sistemas de normas”, Habermas não o concebe como coordenando a história como fundamento – abstrato e especulativo. Pelo contrário, o Espírito *também* se forma nesse processo concreto de comunicação entre sujeitos, não aparecendo deslocado da concretude e nem efetivando a si pela dialética do conceito. Contudo, esse movimento que Habermas põe em curso, valendo-se do texto hegeliano, carece da lógica. Caso se atente à lógica que subjaz ao texto hegeliano, o singular – que até aqui Habermas identifica com o indivíduo agente – é ele mesmo modificado conforme a fluência do processo; ora ele aparece como o indivíduo isolado, na efetivação do conceito de Espírito, que tem o seu outro na natureza; ora aparece como família, que somente exige reconhecimento para garantir sua existência como totalidade mediante o outro (outra singularidade, família), visando assegurar não só sua pessoa, mas, principalmente, sua posse. A formação é, então, para além do consenso entre indivíduos semelhantes, a luta por assegurar sua existência completa – que envolve, como dito, suas posses frutos de seu trabalho. Com a complexificação da existência social, na sociedade burguesa, os indivíduos exigem o contrato e com ele surge o direito abstrato. Mas, por outro lado, o trabalho não é mais suprimimento do singular. Ele é agora aquele trabalho universal, abstrato: é fruto das necessidades de todos – sem ser somatória dessas necessidades –, sendo todos produtores de necessidades abstratas (sociais) e consumidores. São, de uma só vez,

indivíduos burgueses que se relacionam a fim de garantir a totalidade do que são: possuidores, ou, mediante o direito abstrato, proprietários. A socialização não é o processo de constituição do humano; ela é, antes disso, o processo de constituição do indivíduo burguês. E este, de fato, é o que Habermas procura assegurar quando se vale da filosofia do Espírito. Não sem problemas, ele limita duplamente o movimento daquele texto de Hegel: 1º) trata o indivíduo burguês como indivíduo humano por excelência; 2º) ao fazer este primeiro movimento, exclui as posses e propriedades – o trabalho e seus frutos – da formação, tomando-as como imanes ao desenvolvimento da humanidade e, por isso, não específicas quanto à formação; retira, assim, a dialética desse movimento formativo do Espírito, tornando-a, portanto, sem movimento: desenvolvimento linear e formal da razão técnica.

Inversamente, para Habermas, a socialização é o processo de constituição do indivíduo, ele mesmo constituindo-se inserido nesse processo, por aquela “dialética” específica. Habermas toma essa acepção, na *filosofia do Espírito*, a partir da desintegração dos momentos componentes do processo formativo do Espírito. Primeiramente, como a interação mais “primitiva” fundada no amor, como um *reconhecer-se* um no outro, suprassumindo a si mesmos na síntese, ainda que se conservando enquanto sujeitos. O filho que nasce dessa relação é a conservação da singularidade e eternização da formação familiar. É o princípio da eticidade – ainda que seja, para Hegel, um princípio abstrato e sem conteúdo⁴².

Conforme o texto habermasiano, Hegel explicita que tal reconhecimento acontece por conta de um conflito prévio, resultando numa reconciliação: “O sentido peculiar de uma identidade do Eu, baseada no conhecimento recíproco, só se revela sob o ponto de vista de que a relação dialógica da união complementar de sujeitos opostos representa simultaneamente uma relação da lógica e da práxis vital.” (HABERMAS, 2009, p. 18). Esta reconciliação não adquire sua existência mediante duas subjetividades constituídas previamente que se encontram e se contrapõem: é um constituir-se por meio dessa relação de “práxis vital”, com o amor aparecendo como a identidade da identidade e da não identidade intersubjetiva em processo. A *Luta por Reconhecimento* desenvolvida por Hegel, segundo Habermas, seria o cerne de tal relação que ocorre na resolução entre opressão e restabelecimento do diálogo, do reconhecimento como luta de contrários, nenhum se perdendo nela, porém sendo suprassumido a outro nível, superado.

⁴² Mais à frente, no próximo tópico do presente capítulo, quando se desenvolver mais profundamente sobre a filosofia do Espírito hegeliana, esta questão ficará mais evidente. Por ora, bastam estas indicações.

No entanto, assim como Habermas compreende a dialética em Marx⁴³, a dialética hegeliana da *Filosofia Real* sobrevém de forma limitada a uma esfera, não compondo a totalidade das relações, antes podendo se falar em “dialéticas”, em movimentos múltiplos e distintos uns dos outros. A contraposição simples no âmbito concreto é que poderia melhor caracterizar a dialética habermasiana, não sendo, por outro lado, o movimento do Espírito compondo-se nos vários momentos que aparecem e são superados em relação ao momento posterior que a dialética ocorreria. Aliás, Habermas nem chega a conceber esse movimento do Espírito para além da mediação concreta. Assim sendo, sobre a *luta por reconhecimento* em Hegel, Habermas (2009, p. 18) diz o que segue:

Tal dialética reconstrói a opressão e o restabelecimento da situação dialógica como uma relação ética. Neste movimento, o único que é permitido chamar-se dialético, as relações lógicas de uma comunicação distorcida pela violência exercem também uma violência prática. Só o resultado deste movimento extingue a violência e restabelece a não coerção do conhecer-se a si mesmo no outro, que tem lugar no diálogo: o amor como reconciliação. O dialético não é a própria intersubjetividade sem coação, mas a história de sua repressão e do seu restabelecimento. A distorção da relação dialógica fica sob a causalidade de símbolos cindidos e de relações lógicas objetivas, isto é, subtraídas ao contexto da comunicação que, doravante, só imperam nas costas dos sujeitos e assim se tornam ao mesmo tempo operantes.

Segundo o texto, então, somente o movimento em torno da reconstituição de uma comunicação, ou da interação intersubjetiva, poderia ser chamado de dialético. Isto é sintomático na medida em que Habermas compreende dialética como um método externo ao movimento do Espírito, da Coisa como tal e da formação da sociedade. A dialética somente aparece, para ele, onde aquilo que chama de “práxis vital” opera: na relação intersubjetiva. Todavia, não é somente na relação intersubjetiva que a eticidade se forma; ou, antes, não é numa relação “pura” entre subjetividades, tal como quer Habermas ao abstrair das determinações sociais universais. Estas determinações possuem, no texto hegeliano, o trabalho abstrato e toda complexidade jurídica, em torno das posses e propriedades, como fundamento.

Não obstante, ao compreender a dialética como história da constituição da subjetividade, coloca-a sob o signo de sua própria teoria. Contudo, a filosofia mesma, em Hegel, é o processo dialético do Absoluto. Ela é a força que faz a contradição ser para a consciência, visando sua suprassunção. A dialética é, então, a força motora do Absoluto para a consciência, sendo que o Absoluto se faz a si próprio no processo de se tornar claro para a – e por meio da – reflexão filosófica:

⁴³ Cf. neste trabalho pp. 69-70 e ss.. E também “Recensão bibliográfica sobre a discussão filosófica em torno de Marx e do marxismo”, In: *Teoria e Práxis* (HABERMAS, 2013, pp. 579-691).

A tarefa da filosofia é, pois, fazer *conscientes* essas conexões objetivamente existentes que subjazem à reflexão em sua contraditoriedade. Por esta consciência filosófica do curso dialético das determinações da reflexão, dos limites (insuperáveis só em aparência) de sua imediata forma de manifestação como meras categorias do entendimento, surge em Hegel a “reflexão filosófica”, a força motora da construção dialética que mais importa para o sistema de Hegel, o fundamento metodológico da dialética especificamente hegeliana, da concepção especificamente hegeliana da história como momento da implementação da dialética mesma. (LUKÁCS, 1970, p. 283).

A despeito disso, no pensamento habermasiano, o amor não é somente reconhecimento e reconciliação entre sujeitos; antes, é o restabelecimento de um diálogo livre de coação, livre de violência sendo que, antes da reconciliação, quando ele mesmo aparecesse oprimido, apareceria como violência, contrário ao amor. Esse movimento é o mesmo dos textos de Habermas anteriores e contemporâneos à “Trabalho e Interação”: a emancipação, aqui através do amor, seria um retirar a opressão externa, colocá-la em seu devido lugar no qual é o que é e não é opressora; consistiria, então, em deixar o caminho livre ao diálogo, sem a interferência de outros âmbitos *não-formativos* – o processo produtivo reduzido à técnica, por exemplo. Assim, é pela experiência dialógica que se formam os sujeitos. Habermas reitera isso por todo o texto e demonstra como a sua versão da luta por reconhecimento se faz presente dentro da sociedade, ainda que de forma indeterminada, constituindo-a e sendo constituída. A sociabilidade fica a cargo exclusivo dessas relações, da interação simbolicamente mediada, ela mesma *medium* de todas as relações sociais de forma plena.

Nos escritos de Iena, Hegel constrói esse nexo de modo simples: sendo apreendido basicamente no plano individual, no trabalho só pela via do reconhecimento mútuo, isto é, pela divisão do processo de trabalho e dos produtos do trabalho, onde o produto de um serve para suprir as necessidades de outro, se realiza – como astúcia para além da vontade manifesta – a possibilidade de formação de um sujeito como identidade – formada – de individual e geral. Nesses termos, efetivamente trabalho e interação precisam se articular; só assim não se perderiam os fundamentos racionais do social, evitando sua redução aos referenciais técnicos do trabalho como produtor de objetos de uso. Eis a causa da suspeição lançada por Habermas sobre o trabalho. No entanto, esta seria uma formação que contempla, seja trabalho, seja interação, no plano do individual. Ele nem reduz trabalho a interação, nem inversamente, esta àquele; importa aqui a conexão entre ambos. Hegel articula trabalho e interação sob a perspectiva da emancipação, organizando o processo de trabalho e a distribuição dos produtos, mas o resultado da emancipação depende das normas a que obedecemos indivíduos em suas ações complementares. (MAAR, 2000, p. 89).

Entretanto, como já sustentado, na *filosofia do Espírito* os momentos vão se dando e sendo suprassumidos. A luta por reconhecimento passa de um estágio a outro, sendo ela mesma moldada dentro de cada estágio. Seu conceito não é o “sempre igual”, como parece querer Habermas. Ele vai se efetivando e transmutando a si mesmo conforme o movimento sistemático e da sociabilidade. E tal sociabilidade é constituída pelo trabalho abstrato e pelos

produtos do trabalho direto, pelas posses e propriedades que representam o sujeito quanto mais complexa se torna a sociabilidade. Ainda, é importante ressaltar, em Hegel (1984, p. 170 e ss.) esse reconhecimento por meio do amor e o da “luta de vida e morte”, a qual se refere Habermas (2009, p. 19), dar-se-ia num estágio ainda “primitivo” – na sequência do *Espírito em seu conceito*, ainda no “estado de natureza”. Habermas parece não se dar conta disso, ou ignora conscientemente este aspecto. Não é o mesmo tipo de reconhecimento que acontece conforme a sociabilidade vai se conformando de acordo com o processo do Espírito e da efetivação da eticidade.

Ainda assim, como a constituição do Eu ocorre junto ao processo de formação, da “unificação comunicativa de sujeitos opostos”, o importante é, para a interação simbólica, o Espírito como mediação entre universal e particular. Isto é: os sujeitos, ao se reconhecerem e serem reconhecidos, particularizam-se em consonância com a universalidade que é própria da subjetividade. A consciência só adquire existência efetiva através da interação, da relação com outro Eu, igualmente universal e particular. Aqui Habermas introduz os dois outros âmbitos das relações humanas: trabalho e linguagem. Mesmo que não reduza nenhum ao outro, vê a necessidade das relações entre eles para que seja consumada a individuação e a sociabilidade:

Efetivamente, nas lições de Iena, e servindo-se do exemplo da convivência num grupo primário, da interação no seio da família, constrói ele a “herança familiar” como o meio existente de formas recíprocas de comportamento. Só que junto da “família” encontram-se mais duas categorias, que Hegel igualmente desenvolve como meios do processo de formação: a linguagem e o trabalho. O espírito é uma organização de meios igualmente originais (...). (HABERMAS, 2009, p. 23).

O ser como linguagem (memória), instrumento (trabalho) e herança familiar (família), constitui-se como ser uno simples, ainda que por meio da heterogeneidade dos momentos dialéticos: “Estes três tipos dialéticos fundamentais são heterogêneos; a linguagem e o trabalho como meios do espírito não se deixam reduzir à experiência da interação e do reconhecimento mútuo.” (HABERMAS, 2009, p. 23).

Linguagem e trabalho formariam relações dialéticas distintas da interação. Estas relações dialéticas, ainda, não se reduziriam entre si, não haveria subsunção de uma a outra. Cada uma ocuparia uma posição, uma função específica na formação. A linguagem, que tem na memória sua expressão abstrata, ainda não é uma relação de comunicação entre sujeitos ao passo em que, através dela, só se nomeiam as coisas: distingue-se o Espírito da natureza na mesma medida em que se reconhece nela por meio dos símbolos criados – os nomes. A existência efetiva do ser de linguagem acontece mediante a concretude do nomear, expressão

concreta da consciência e da memória. É por esse processo de criação mediada de coisas, que não são dadas, que a consciência se objetiva. Assim, a natureza se converte no mundo do Eu, no seu outro, na medida em que os símbolos gerados pela consciência estão nas coisas e na própria consciência. A coisa é dissolvida e mantida pelo símbolo. Diz Habermas (2009, p. 25): “A linguagem é assim a primeira categoria sob a qual o espírito é pensado não como algo de interior, mas como um meio que não está nem dentro nem fora. O espírito é aqui o *logos* de um mundo, e não reflexão da consciência solitária.” Ainda evidenciando o contraponto à Kant, no que tange à constituição da consciência de modo dialético e não universalizada *a priori* pela Razão, Habermas demonstra como em Hegel mesmo a relação que não implica intersubjetividade é mediada pelo Espírito, na medida em que o objeto é o outro do sujeito, outro dialético: contraposto e reconhecido na síntese. Quando a linguagem passa a ser partilhada comumente, ganhando significados culturais, ela adentra na ação comunicativa e no trabalho, e como “trabalho social aparece sob a categoria do espírito real”, “está inserida numa rede de interações e depende, portanto, por seu lado, das condições marginais comunicativas de toda a cooperação possível.” (HABERMAS, 2009, p. 31). O que fica patente é que o Espírito, em quaisquer que sejam os momentos, surge como mediação e constitui-se através desse processo. Não obstante, parece que Habermas não atenta ao fato que o Espírito quando surge mediando os processos, está também, necessariamente, fundamentando-os.

Da mesma forma, o trabalho satisfaz necessidades e desejos imediatos, suspendendo-os, mediado por instrumentos. É o segundo momento: se a linguagem pôs o objeto sob domínio humano de forma abstrata, o trabalho o adquire na concretude. As experiências generalizadas daqueles que trabalham são mantidas e universalizadas por meio dos instrumentos. Estes não são evanescentes, não se desfazem com a satisfação dos desejos. Habermas compreende o movimento do instrumento em Hegel como a universalização da particularidade. O instrumento não é um universal como o trabalho social, mas vem a ser trabalho social na medida em que é a soma e a convergência de experiências particulares. O trabalho toma sua forma universal através da universalização da subjetividade generalizada, abstraída e eternizada nos instrumentos. Não obstante, o trabalho é apreendido no elemento mesmo do geral. “Isso significa que a própria objetivação no processo de trabalho social, no âmbito do conflito social, enquanto realização como ‘coisa’, enquanto coisificação constitui um plano de generalidade, ainda que abstrata (...). O geral aqui não depende de alguma vontade subjetiva, mas, ao se exteriorizar, ao se autonomizar em relação ao trabalhador, representa

objetivamente um universal.” (MAAR, 2000, p. 90). Assim, ao não atentar à ambivalência do trabalho, sobretudo ao trabalho abstrato, Habermas se enreda em problemas de primeira ordem quanto à emancipação: ela se limita ao processo formativo do Eu através da comunicação; coloca o trabalho sob o signo da ação instrumental, na qual a universalidade que confere a ele é dada tão somente pela generalização da singularidade e não pela suprassunção do momento singular por uma outra forma de trabalho. Dessa maneira,

Habermas, contudo, mantém o trabalho nos termos pressupostos do indivíduo, conforme a ideologia liberal, para assim sustentar a interação intersubjetiva fora do trabalho. O trabalho, porém, universaliza – ainda que abstratamente – o trabalhador em termos objetivos, independentes de sua vontade. Tal universalização não resulta de uma formação evolutiva baseada nos indivíduos, articulando seus trabalhos e seus produtos exteriormente, mas resulta objetivamente, no plano de necessidades não satisfeitas, desejos não efetivados no curso de um processo pelo qual a evolução rumo à emancipação se articula com a evolução alienante, e que só se revela com base na crítica à sua apresentação fixa, dissolvendo-a (...). Como Habermas não apreende o trabalho em sua ambivalência e transitando à dimensão de sua universalidade, a interação acabaria se contrapondo ao trabalho social em sua dimensão geral, e não ao trabalho em sua forma fenomênica individualizada, o *trabalho concreto* capitalista existente, e não produtor da universalidade. (MAAR, 2000, p. 92).

Todavia, Habermas se prende à relação Homem-natureza, mediante a qual no trabalho o sujeito se dispõe à natureza, torna-se coisa, suspende o desejo e o transfere ao objeto. Segundo Habermas (2009, pp. 25-6), então,

A *dialética do trabalho* estabelece, sem dúvida, uma mediação entre o sujeito e o objeto, mas não como a *dialética da representação*. No início, não se encontra a sujeição da natureza a símbolos autogerados mas, inversamente, a sujeição do sujeito ao poder da natureza externa. O trabalho exige a suspensão da satisfação imediata dos desejos; transfere as energias de realização para o objeto trabalhado, sob leis que a natureza impõe ao Eu. Neste duplo aspecto, Hegel fala de que, no trabalho, o sujeito se transforma em coisa (...). Mediante a sujeição à causalidade da natureza, surge para mim nos instrumentos o resultado de uma experiência através da qual posso, por meu lado, levar a natureza a trabalhar para mim. A consciência, ao obter, com as suas regras técnicas, o fruto não pretendido do seu trabalho, retorna a si mesma da sua coisificação e, claro está, como consciência astuta que, na ação instrumental, vira contra a própria natureza a experiência adquirida no contato com os processos naturais (...).

Habermas está tratando, de certa maneira tal como Hegel, de um conceito de trabalho no âmbito do singular. Se esse singular se universaliza, isso se dá menos por sua capacidade em se totalizar do que pela força que escapa ao controle humano. O trabalho, entendido desse modo, só se universaliza a partir da soma das mediações como experiência subjetiva e na manutenção abstrata do instrumento como “imperecível”, diferente mesmo do sujeito. Habermas não verifica que a objetivação, a saída do imediato, impõe uma universalização que estabelece nova mediação aos Homens, condicionando não somente a satisfação dos desejos, mas também mediando as relações sociais e de trabalho, alienadas, que

ganham existência a partir daqui. “Assim, no processo de trabalho, há um movimento em direção à universalização que é abandono do imediato (como satisfação imediata das necessidades) e subordinação ao mediato objetivo, não individual. A lógica do trabalho impõe uma universalização, uma humanização – alienada – geral e objetiva dos homens, na medida em que o trabalho se situa entre ‘desejo’ e sua ‘satisfação’”. (MAAR, 2000, p. 91).

O Espírito chega à existência mediado pelo instrumento, ele mesmo se tornando mediação através daquela primeira mediação conferida pelo instrumento. A consciência astuta, que age por meio de um “trabalho morto singular” – a natureza agindo por conta do Eu no lugar dele e para ele –, recria as necessidades, transmutando-as conforme o desenvolvimento do Espírito. Deveria ser assim, porém, Habermas não concebe esse desenvolvimento mediado dos “bens de consumo produzidos” e a “interpretação retroativamente alterada das próprias necessidades” (HABERMAS, 2009, p. 27) como desenvolvimento do Espírito, do conceito sendo levado à identidade consigo mesmo. Ao contrário, vê em Hegel o movimento do trabalho, constituição do Eu como consciência astuta e como ação instrumental, “como o resultado de um processo de trabalho que se modifica com o movimento da história universal.” (HABERMAS, 2009, p. 27). Este movimento da história universal seria sua progressão linear-evolutiva, e a modificação se reduz ao incremento sempre crescente da técnica. O Eu, nesse sentido, compõe-se externamente como sujeito satisfeito em relação às necessidades físicas e materiais.

Habermas, conseqüentemente, sustenta que os três modelos dialéticos básicos não devem ser tomados segundo a primazia de um em detrimento dos demais. Evidencia a necessidade de tratar os desenvolvimentos como possuidores de igual importância. Faz, no entanto, algo que chega a ser contrário a isso: por um lado, trata os três de modo separado, sendo que as relações existentes entre os momentos são débeis e simplificadas, cada qual fazendo seu papel e não influenciando sobremaneira os demais; por outro, leva adiante a primazia do “reconhecimento”, da interação em prejuízo do trabalho, no que tange à eticidade. A linguagem, por sua vez, aparece mediando, através de formas diferenciadas, tanto trabalho quanto interação. Esses movimentos distintos, cabe ressaltar, somente são possíveis por Habermas abrir mão da perspectiva da totalidade e, por isso, fragmentar a existência genérica em âmbitos distintos, domínios possuidores de funções bem demarcadas.

Com a institucionalização do Eu e das relações fixadas abstratamente além dos indivíduos concretos, diferente do que enxerga Habermas, a relação entre trabalho e interação se dá através da representação do indivíduo, de suas posses e propriedades, isto é, o indivíduo

interage na forma de possuidor e proprietário privado, sendo reconhecido somente mediante esta representação como proprietário. A grande questão aqui é que, por conta de vislumbrar a história como desenvolvimento linear-evolutivo, o proprietário aparece como fruto “necessário-natural” de tal desenvolvimento, e o trabalho, por sua vez, somatória simples das singularidades. Não concebe, conforme a dialética, a contingência histórica da modernidade, a sociedade burguesa como um modelo específico e contingente, um efetivo entre as possibilidades potenciais intrínsecas à história e à existência coletivo-humana.

Por um lado, as normas sob as quais se institucionaliza e adquire continuidade a ação complementar no marco da tradição cultural são independentes da ação instrumental. Certamente, as regras técnicas só se formam sob as condições da comunicação linguística, mas nada têm em comum com as regras comunicativas da interação. Nos imperativos condicionados, a que se segue a ação instrumental e que, por seu lado, resultam do domínio experiencial da ação instrumental, só entra a causalidade da natureza, e não a causalidade do destino. Não é possível uma redução da interação ao trabalho ou uma derivação do trabalho a partir da interação. Por outro lado, Hegel estabelece uma conexão interna entre *normas jurídicas*, nas quais primariamente se estabelece formalmente um tráfego social baseado no reconhecimento recíproco, e os *processos de trabalho*. (HABERMAS, 2009, p. 31).

Como seria possível um reconhecimento recíproco que não se relaciona e não é condicionado pelo trabalho em sua forma universal-abstrata? Melhor dizendo, porque não haveria um condicionamento por meio dos produtos do trabalho em direção à interação, categórica e juridicamente universalizados e representando seus possuidores, visto que os indivíduos interagem não pelo seu ser imediato, mas mediados pela propriedade e pelo trabalho abstrato? Habermas, por não compreender o movimento do Espírito de forma abstrata e especulativa, efetivando a si mesmo conforme sua dialética e a supressão de seus momentos anteriores, não consegue estabelecer a ligação necessária entre o trabalho – ainda que um singular universalizado, as regras abstratas que o coordenam vista a transmissão cultural da universalização dos instrumentos e das “regras técnicas”, por fim, ele mesmo como trabalho abstrato – e a interação, que se conforma na medida em que o trabalho se molda de uma maneira específica (enquanto posses, propriedades etc.). Não consegue dar conta, pois, por um lado, este é o tipo de trabalho por excelência, já que não distingue entre o trabalho no âmbito do singular, concreto, e no domínio do universal, abstrato, entendendo-o, pelo contrário, como desenvolvimento contínuo e linear da espécie, da transformação formal da natureza, indeterminado socialmente; por outro, por querer salvaguardar, ainda que de maneira dúbia, o âmbito no qual os proprietários se relacionam e também o proprietário mesmo como *pessoa por excelência*, como indivíduo que se relaciona com os outros. Por essa via, as relações de trabalho

e a divisão do trabalho não aparecem como condicionantes. No máximo há uma universalização da esfera particular (a técnica) que toma de assalto a esfera pública.

Aliás, há outra incongruência da parte de Habermas, quando critica Marx: o trabalho, em Hegel, formaria um *sistema de necessidades*, trabalho singular que cria posses que se trocam, e trabalho abstrato no âmbito do universal. Ainda que Hegel tenha sido influenciado pela economia política, não existe, de modo algum, uma *crítica da economia política* nos moldes marxianos. Não há, em Hegel, relações sociais de produção nem modo de produção específico. O capitalismo somente aparece como relação jurídica do burguês consigo mesmo. Não é possível, nesse sentido, equalizar o conceito “trabalho” no sentido como é tratado na filosofia do Espírito de Iena – isto é, singular na esfera particular, assim como entende Habermas, ou mesmo trabalho abstrato no sentido hegeliano – e a categoria trabalho na acepção marxiana, como trabalho social alienado, produtor de valor e capital e de relações sociais específicas, relações de classes, de apropriação, alienação, reificação etc.. São, reiterando, dois conceitos distintos de trabalho. Em um aparece como conceito, em outro como categoria social. Contrariamente a isso, Habermas (2009, p. 33) afirma:

Hegel constrói esta conexão, nas lições de Iena, como algo inteiramente óbvio. No sistema do trabalho social, estabelece-se a divisão dos processos de trabalho e a troca dos produtos do trabalho. Chega-se assim a uma generalização tanto do trabalho como das necessidades. Pois, o trabalho de cada um é, quanto ao seu conteúdo, algo de geral para as necessidades de todos. O trabalho abstrato produz bens para necessidades abstratas. O bem produzido recebe assim o seu valor abstrato como valor de troca. O dinheiro é o seu conceito existente. A troca de equivalentes é o modelo de comportamento recíproco. A forma institucional da troca é o contrato. Por isso, o contrato é a fixação formal de uma ação prototípica, que se baseia na reciprocidade. (...). A institucionalização da reciprocidade realizada na troca consegue-se pelo fato de a palavra pronunciada adquirir força normativa; a ação complementar é mediada por símbolos que fixam expectativas obrigatórias de comportamento (...). Assim, a relação do recíproco reconhecimento em que se funda a interação é regulamentada por meio da institucionalização da reciprocidade implicada na troca dos produtos do trabalho.

O que Habermas chama “óbvio” está fora do movimento abstrato do capital, das relações capitalistas fundadas no trabalho social e abstrato. Hegel não trata do trabalho para além de um conceito abstrato de subsistência da sociedade civil-burguesa. Esse conceito abstrato, como contradições engendradas na sociedade civil-burguesa e como relações jurídicas imediatas formadas nesta sociedade, é, entretanto, suprassumido com o advento do Estado como realização plena da eticidade. “O trabalho de cada um...”: a singularidade universalizada; “as necessidades de todos... abstratas” são necessidades que saíam do controle do particular, já que universalizadas e, não obstante, sob o signo do reconhecimento

recíproco e da vontade também universalizada. No entanto, a vontade universalizada é uma abstração, na medida em que se desconecta das vontades singulares imediatas. O indivíduo que cria posses para satisfação mediada de si mesmo é subsumido por necessidades abstratas, pelo indivíduo que a partir daí tem sua existência condicionada. “A troca de equivalentes é o modelo de comportamento recíproco.” Mesmo que a validade dessa troca se dê, inclusive, para aqueles que “não possuem” equivalentes e fazem equivaler um novo produto universal: a força de trabalho. O contrato seria feito a partir da reciprocidade... da exploração capitalista. Como dito, Hegel não tem em mente a divisão social do trabalho, as classes sociais, a exploração do trabalho e etc.. Habermas deixa de ver este “detalhe”. A reciprocidade institucionalizada ganha outra conotação vista nesses moldes: a palavra que adquire “força normativa” está intimamente ligada ao poder de disposição de capital, ao poder representativo pela propriedade dos meios de produção, sendo que, ao contrário, não há poder de palavra dos não-proprietários, que apenas possuem a si mesmos como meio de “troca de equivalentes”. Não são simplesmente os produtos de trabalho que se trocam. No capitalismo, a forma-trabalho, determinada socialmente pela forma-mercadoria, é determinante para a constituição da totalidade social. Ao mesmo tempo em que se toma um conceito formal desprovido de concretude social, tal como Habermas faz mediante Hegel, pode-se ignorar que os conceitos de trabalho aqui implicados não se equacionam, não dessa forma.

Habermas não atenta quanto a isso. Pelo contrário, leva adiante sua leitura de Hegel sem a distinção necessária entre os “modelos” de trabalho e de sociedade com os quais está lidando. Por conta disso, compreende as interações se baseando na reciprocidade sob “a categoria do espírito real”, na qual “aparecem na forma de um tráfego juridicamente regulamentado entre pessoas, cujo estatuto como pessoas jurídicas é definido pela institucionalização do reconhecimento recíproco.” (HABERMAS, 2009, pp. 31-2). Como dito, tal reconhecimento aparece sob a forma mediatizada pelas coisas sob a posse do outro. “A posse, enquanto substrato do reconhecimento jurídico, provém dos processos de trabalho. No produto reconhecido do trabalho conectam-se assim a ação instrumental e a interação.” (HABERMAS, 2009, p. 32). O sujeito reconhecido é quase um sujeito reificado, sendo representado pela coisa. As coisas, por sua vez, aparecem em Marx e sob o movimento do capital como fetiche, deslocadas do poder dos Homens, engendrando um tráfego autônomo entre si.

Sem embargo, para Habermas, a conexão existente entre trabalho e interação não implica em condicionamentos. Conectam-se na medida em que pelo trabalho há

capacidade de libertação em relação à natureza externa, enquanto a interação libertaria em relação à interna: “O resultado da libertação pelo trabalho insere-se nas normas, sob as quais atuamos de forma complementar.” (HABERMAS, 2009, p. 33). Ao não atentar para a dualidade do conceito com o qual está trabalhando, Habermas o generaliza, compreendendo todos os conceitos e categorias, distintos desse, como se fossem apenas um, o mesmo. Aliás, ao não se dar conta disso, coloca a *Fenomenologia* sob o signo do “equivoco”, já que o “reconhecimento” que ocorre ali é “unilateral”: “na *Fenomenologia*, a peculiar dialética de trabalho e interação tinha perdido o valor posicional, que ainda lhe era atribuído sistematicamente nas lições de Iena.” (HABERMAS, 2009, p. 34). Para ele, Hegel incorre neste erro, pois abandonou “o caráter sistemático de tais lições” e não, pelo contrário, que tenha abandonado o conceito de trabalho singular no que tange à formação.

A crítica de Habermas ao Hegel de Iena se endereça ao Idealismo e à “tese da identidade” entre Espírito e Natureza, na qual tanto trabalho quanto linguagem, além da interação, participam da formação cultural com vistas à eticidade. Para o jovem Habermas é esse traço absoluto-idealista que faz Hegel não conseguir manter e dar cabo a essa interpretação fundada e limitada à *filosofia do Espírito* de Iena. A heterogeneidade dos momentos dialéticos do trabalho, da linguagem e da interação é apenas aparente, na medida em que são condensadas no Espírito absoluto sob a identidade entre Espírito e Natureza. Ao retirar o “idealismo” da interpretação da gênese da espécie, logo se pode não reduzir os momentos distintos à identidade final. Importa mantê-los separados, cada qual cumprindo sua função dentro da história da espécie, da história universal.

A dialética da representação e do trabalho desdobra-se como uma relação entre o sujeito cognoscente e agente, por um lado, e o objeto como totalidade que não pertence ao sujeito, por outro. A mediação entre os dois momentos por meio dos símbolos ou instrumentos é pensada como um processo de exteriorização do sujeito – como processo de exteriorização (objetivação) e apropriação. Em contrapartida, a dialética do amor e da luta é um movimento na esfera da intersubjetividade. Para o lugar do modelo da *exteriorização* entra, pois, o modelo da *cisão* e da alienação, e o resultado do movimento não é a *apropriação* do objetivado, mas a *reconciliação*, o restabelecimento da amizade destruída. Pelo contrário, a remoção idealista da diferença entre os objetos enquanto objetos e enquanto oponentes torna possível a equiparação dos modelos heterogêneos: se é possível a interação com a natureza enquanto sujeito oculto no papel de um outro, os processos de exteriorização e de apropriação coincidem formalmente com os da alienação e reconciliação. A unidade do processo de formação que pervade o meio da linguagem, do instrumento e da relação ética não precisa então de se fundar na conexão, ainda central na *filosofia do espírito* de Iena, do trabalho e da interação, já que previamente consiste na dialética desse reconhecer-se no outro, em que também pode convergir a dialética da linguagem e do trabalho, juntamente com a da eticidade: sob os pressupostos da filosofia da identidade, elas só são heterogêneas na aparência. (HABERMAS, 2009, pp. 36-7).

A natureza como um “outro” do sujeito, como “sujeito oculto” é resquício idealista que deve ser removido. Não é possível pensar a natureza como outro sujeito, como se abrisse os olhos e comunicasse em pé de igualdade com os sujeitos agentes. Eis o grande problema do idealismo hegeliano: natureza aparecendo como *oponente* e não como *objeto*. A interação, entretanto, deve se dar entre oponentes iguais. Habermas (2009, p. 37) justifica:

Logo que a natureza na sua totalidade se eleva a oponente dos sujeitos unidos, desaparece, pois, a relação paritária; não pode aqui ter lugar um diálogo entre o espírito e a natureza. Não pode aqui ter lugar a opressão de uma situação de diálogo entre ambos e uma luta pelo reconhecimento que resulte no restabelecimento da relação ética – o espírito absoluto é solitário. A unidade do espírito absoluto consigo e com uma natureza, da qual se distingue, no entanto, como seu outro, não pode, ao fim e ao cabo, pensar-se segundo o modelo da intersubjetividade dos sujeitos que atuam e falam, modelo onde Hegel obteve o conceito do Eu como identidade do universal e do particular.

O “*espírito é eticidade absoluta*”: é esta identificação idealista rejeitada por Habermas. A grande questão é que, ao compreender o Espírito somente como mediação, relega o fundamental da filosofia hegeliana, exatamente, a saber, o Espírito como eticidade absoluta. Isso indica que as incongruências em “Trabalho e Interação” são bem endereçadas: têm por intenção fundamentar sua própria teoria a partir de uma leitura particular e peculiar da *filosofia do Espírito* de Iena, retendo *apenas* o que lhe interessa e *na medida* em que lhe provém, alocando questões de outra ordem sob o signo “idealismo”.

Habermas se vale da filosofia de Iena para efetivar sua crítica ao capitalismo tardio, sem, no entanto, criticar as bases fundamentais desta sociedade: a totalidade social alienada produzida por meio do trabalho social alienado – trabalho abstrato. Sua crítica vai em direção tanto ao idealismo de Hegel quanto à Marx e à Teoria Crítica, que fundamentam a possibilidade da emancipação sob a perspectiva de uma totalidade social criada pelo movimento do trabalho. Também, sob esse mesmo signo, compreende o jovem Marx de modo equívoco, fundando uma teoria social indeterminada, como reconstrução “histórico-mundial” da espécie:

o próprio Marx tentou reconstruir o processo histórico-mundial de formação do gênero humano, a partir das leis da produção da vida social. Encontra o mecanismo de mutação do sistema do trabalho social na contradição entre o poder de controle sobre os processos naturais acumulado pelo trabalho e o enquadramento institucional de interações reguladas de modo natural. (HABERMAS, 2009, p. 41).

A leitura que Habermas faz de Marx incorre em problemas de gravidade superior àquela que faz de Hegel. Para ele, o “trabalho” em Marx se reduz ao metabolismo com a natureza. Vale dizer, indeterminado e inespecífico, distante de Marx e próximo do marxismo mecanicista, da teleologia metafísica da história. Ao se manter no âmbito do

“metabolismo” relega o fundamental da categoria trabalho em Marx: sua capacidade de engendrar relações sociais e a totalidade social pela criação de relações específicas, já que o trabalho é universal e não universalizado a partir de sua singular relação com a natureza como totalidade à parte. Em outros termos, em Marx trata-se de uma crítica ao trabalho, à forma especificamente capitalista; e não uma crítica sob a perspectiva do trabalho, como se este possuísse uma essência ocultada pela formação social capitalista, sendo esta essência, por sua vez, extrínseca ao movimento dialético do trabalho social.

Em Marx, nestes termos, não é o trabalho em sua caracterização individual que determina a lógica a que se subordina também a *interação*. Nem passaria a *interação* por uma caracterização antropológica. Mas seria o trabalho no sentido universal que implicaria a perspectiva correspondente a um sujeito de classe social, e não indivíduo. A classe seria determinada por esta existência objetiva determinada pela objetivação no processo do trabalho alienado. (...). Habermas, contudo, mantém o trabalho nos termos pressupostos do indivíduo, conforme a ideologia liberal, para assim sustentar a interação intersubjetiva fora do trabalho. O trabalho, porém, universaliza – ainda que abstratamente – o trabalhador em termos objetivos, independentes de sua vontade. Tal universalização não resulta de uma formação evolutiva baseada nos indivíduos, articulando seus trabalhos e seus produtos exteriormente, mas resulta objetivamente, no plano de necessidades não satisfeitas, desejos não efetivados no curso de um processo pelo qual a evolução rumo à emancipação se articula com a evolução alienante, e que só se revela com base na crítica à sua apresentação fixa, dissolvendo-a. (...). Como Habermas não apreende o trabalho em sua ambivalência e transitando à dimensão de sua universalidade, a interação acabaria se contrapondo ao trabalho social em sua dimensão geral, e não ao trabalho em sua forma fenomênica individualizada, o *trabalho concreto* capitalista existente, e não produtor da universalidade. (MAAR, 2000, p. 92).

Finalmente, Habermas equaliza “trabalho e interação” a, respectivamente, forças produtivas e relações de produção. Isto é: com o trabalho a espécie humana teria assegurada sua subsistência genérica, formal e linear-evolutiva; com a interação, na sociedade moderna, o Homem (indivíduo burguês) poderia se libertar da opressão da técnica e reconstituir o controle sobre ela, agora em um nível evolutivo mais elevado. Assim sendo: 1) trata de conceitos a-históricos, ou transhistórico, na medida em que perpassam toda a história no sentido da “evolução”, do “progresso”, pelos quais “trabalho” aparece de modo formal, constituindo a espécie intrinsecamente, ineliminável. Isto faz com que: a) seja conceito formal e não dialético; e, b) seja harmonizado com a interação, prostrado fora dos limites pelos quais ela se efetiva. Neste caso, a interação é o outro polo ineliminável da sociabilidade humana, constituindo as relações sociais. Reduz a comunicação e a ação – a *práxis vital* – à interação. Ainda que a *práxis* se situe nas relações sociais – tal como em Marx, mesmo que Habermas não conceba esse aspecto na teoria marxiana –, ela é ideológica na medida em que o fundamento social que determina abstratamente as relações humanas – o capital – não é

criticado teórica nem praticamente. Assim, restringe todas as relações sociais ao processo intersubjetivo simbolicamente mediado; e, 2) trabalho e interação são harmonizados na medida em que se relacionam mas não se implicam, somente se implicam de modo externo, já que o Espírito não possui movimento estrutural e imanente.

Visto todos os percalços que ocorrem na teoria habermasiana, pode-se afirmar que sua intenção é assegurar a possibilidade da esfera pública burguesa com a tentativa de fundamentar a formação que ela carece, sendo esta formação função da esfera privada. E para assegurar tal movimento tem-se que garantir a vigência da sociedade burguesa. É isso que Habermas faz ao separar o trabalho da formação da totalidade social, sendo que o trabalho, o movimento complexo engendrado por ele, está apartado da esfera da sociabilidade, aparecendo somente como empecilho à realização emancipatória social ao se apoderar, extrinsecamente, da esfera pública por conta de sua grandeza que se coloca fora do controle efetivo dos Homens. Trata-se de retirar tal opressão através de uma radicalização da esfera pública. Assim, vale-se de sua interpretação peculiar sobre a filosofia hegeliana a fim de sustentar sua teoria e, por fim, desbancar a teoria concebida sob a perspectiva da totalidade social alienada, em suma, a teoria marxiana e a Teoria Crítica.

2.3. *Reconhecimento Dialético: Hegel e a Filosofia do Espírito de Iena*

A *filosofia do Espírito* do período de Iena é, por parte de Habermas, o ponto de confluência para pensar acerca da constituição da sociedade, em seus três modelos fundantes: linguagem, trabalho e interação. Entretanto, Habermas empreende uma leitura particular e determinada desses textos hegelianos com a intenção de propor outro modelo de sociabilidade, consequentemente de emancipação, para além daquele de Marx centrado no trabalho social. A partir de sua interpretação, faz uma crítica ao idealismo contido no texto hegeliano e, por conseguinte, ao modelo no qual conflui, no Espírito absoluto, “a exteriorização e a alienação, a apropriação e a reconciliação” (HABERMAS, 2009, p. 12). O trabalho, relação entre sujeito humano e natureza, supera a alienação não na apropriação da síntese, com sujeito e objeto modificados, mas na reconciliação com a natureza. Sujeito e objeto, nesse sentido, possuem o mesmo estatuto ontológico, que Habermas rejeita de pronto. Para ele, não é possível que haja

uma natureza igualada ao sujeito, como se fosse outro sujeito: natureza é objeto de manipulação e transformação técnicas, não pode nem deve aparecer como *ser-outro*.

Além disso, é através dessa interpretação que demonstra como os tipos de racionalidade se formam, quais suas gêneses. Ao verificar outra racionalidade em curso na história, mormente em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, distinta e autônoma frente à racionalidade técnico-instrumental, deve assegurar, pela via da teoria do conhecimento, fundada na filosofia idealista alemã e no materialismo histórico, sua possibilidade teórico-prática de existência efetiva. É, ainda, a efetivação da restrição da categoria trabalho – em sua interpretação limitada e performática – à produção da subsistência genérica do Homem. Por conseguinte, a elevação ao status de fundamento racional, histórico, normativo e sistemático da *formação* da sociabilidade apartada, definitivamente extrínseca, da esfera do trabalho: a interação simbolicamente mediada por meio da luta por reconhecimento. Nesse sentido, ao questionar abstratamente a forma-mercadoria encarnada na sociedade capitalista, não consegue atingir o âmago desta sociedade, deixando para trás, a fim de não deslegitimar seu projeto, a ideia em torno de uma emancipação ligada ao trabalho social. A experiência formativa não teria conexões com o todo ordenado pelo capital, tal como intenta Marx e a primeira Teoria Crítica pela perspectiva da totalidade fundada no trabalho alienado. Habermas tem em mente a possibilidade da emancipação, mas tal possibilidade deve ser radicalmente reformulada, deslocada a outro patamar de interpretação teórico-prática da sociedade moderna.

Ele irá se valer dos textos hegelianos de juventude para legitimar seu projeto. Todavia, ao fazer um movimento interpretativo em torno dos textos de Hegel, Habermas desloca e confunde o conceito de trabalho ali vigente. Desloca-o na medida em que, já que no âmbito da singularidade, compreende a universalização do trabalho como obra do “resquício idealista”. Concomitante a isso, ao relegar o Idealismo dos textos hegelianos, anula o fundamento principal do movimento daqueles textos: o movimento do Espírito constituindo a si mesmo através da composição, como fundamento e motor, das relações humanas e sociais. Confunde-o com o trabalho social marxiano que, ao contrário, é outra categoria operando na sociedade, distinto daquele contido na filosofia do Espírito de Iena. É importante ressaltar que o conceito trabalho, em Hegel, é desprovido da capacidade de gerar valor e capital. Hegel não chega neste ponto. Para ele, o valor se limita à opinião do singular sobre o produto do trabalho, e a produção de capital, por sua vez, inexistente. Mesmo operando por meio de um conceito abstrato – o trabalho abstrato –, que é universal por se desvincular da vontade do indivíduo

singular e se postar no instrumento e na maquinaria (e maquinaria, em Hegel, não tem o mesmo sentido que Marx confere), Hegel não pensa em uma duplicidade do trabalho tal como Marx. O trabalho abstrato para Marx não se dá pela capacidade do trabalho singular se tornar universal. Ele é universal desde sua gênese, pois é trabalho alienado, trabalho formador de capital e formado pelo capital: é a síntese do capital como automovimento.

Ao confluir o conceito de trabalho singular que se universaliza no trabalho abstrato e nas posses e propriedades, na abstração da vontade, com aquela categoria trabalho social que se aliena de si mesma no processo de produção da sociedade, pela produção de mercadoria e valor, de capital, isto é, uma categoria universal já em seus fundamentos e específica ao modelo de sociabilidade moderna do capitalismo, Habermas equaciona dois conceitos apartados, sobrepondo o primeiro em relação ao segundo e, por fim, relegando e eliminando este último. Confunde, assim, o próprio singular que se universaliza em Hegel: limita-se ao trabalho individual direto e concreto. O trabalho universal, se se seguir a lógica hegeliana, abstrai-se e opera como pedra angular da sociabilidade, perfazendo-a. Habermas não enxerga dessa maneira ou, de outra forma, põe esse movimento como fruto do Idealismo, do Espírito absoluto. Retirando este da constituição da teoria, pode-se voltar o trabalho para seu lugar de origem e direito: a concretude da subsistência genérica.

A *filosofia do Espírito* de Iena não descarta e nem secciona os três modelos para a constituição da sociabilidade humana em sua totalidade. *Sistematicamente*, Hegel apresenta o movimento de constituição de cada um, demonstrando como eles aparecem e tornam a aparecer conforme a própria sociabilidade vai se complexificando; é a existência da essência do Espírito na contraposição entre o Eu e a coisa. Entretanto, há também um movimento *especulativo* ou *fenomenológico* naqueles textos – que, reiterando, Habermas relega categoricamente –, fazendo com que o Espírito apareça compondo-se nos vários momentos, do imediato ao mediado, do simples ao complexo. O Espírito, desde aqui, é o *geral*, o universal que aparece em cada momento singular, em cada movimento de si mesmo, mostrando as contradições reais que devem ser superadas para sua própria complementação em direção à reconciliação no Espírito absoluto. Nesse sentido, os processos são distintos sistematicamente, na apresentação de cada um, e, conforme o Espírito vai se compondo e se tornando mais complexo, os momentos tornam a aparecer, supressumidos, relacionando-se intrinsecamente uns com os outros.

O espírito aparece, assim, imediatamente na correlação entre o interior e o exterior, o subjetivo e o objetivo, realizando-se por sua posição como um termo médio entre esses dois extremos; ou seja, o espírito se realiza imediatamente como consciência. E enquanto consciência ganha uma existência fixa como termo médio articulado em três momentos distintos (...). Como termo médio, portanto, a consciência ou o espírito na forma da consciência existe nos momentos da linguagem, do instrumento e dos bens, a que correspondem, do lado da consciência como identidade simples, os momentos da memória, do trabalho e da família. (BECKENKAMP, 2009, p. 227).

Este aspecto liga fortemente esta *filosofia do Espírito* à *Fenomenologia* e à filosofia posterior em Hegel. Se aqui o âmbito fenomenológico-especulativo não é tão evidente, na teoria posterior Hegel se debruça completamente sobre este ponto: ele tem consciência da necessidade de uma *fenomenologia* da consciência, de sua gênese espiritual e seus desdobramentos.

Nesse sentido, compreender a apropriação que Habermas faz da filosofia do Espírito hegeliana do período de Iena é compreender como em “Trabalho e Interação” a luta por reconhecimento toma a posição do Espírito, do universal. A redução operada por Habermas, segundo a qual o movimento fenomenológico e o sistemático não são diferenciados, fazendo que a relação imediata entre indivíduos pelo amor e depois mediante posse e propriedade fosse retirada do complexo movimento dialético que a envolve, é aquela redução empreendida para dar sustentação à sua própria tese da formação na esfera privada. Ele exclui o movimento dialético que ocorre nos vários momentos de formação do Espírito, como consciência-de-si, e que tendem a sempre superar o momento anterior, visando uma ampliação da própria experiência até que chegue à identidade consigo mesmo, isto é, a identidade entre vontade singular e universal, sem que uma se reduza a outra. “A experiência da consciência-de-si, em seus vários momentos, é a pedra de toque dessa produção da sociabilidade do homem (...) a partir da ‘natureza inorgânica do espírito’, em outras palavras, a partir da materialidade da própria vida social e de suas determinações.” (SANTOS, 1993, p. 59).

Quando Habermas reduz a experiência formativa a um dos momentos de composição da sociedade burguesa – para ele, a constituição do humano enquanto tal –, relega, em primeiro lugar, o movimento que leva o “Espírito em seu conceito” à “Constituição”, ao Estado como realização da eticidade; em segundo, deixa de verificar que o “reconhecimento intersubjetivo” é um momento que se compõe de várias formas dialéticas, sendo cada forma uma etapa no processo de constituição do próprio Espírito ou, em outros termos, da eticidade enquanto tal. O reconhecimento, caso se atente ao texto hegeliano, é um processo que se dá com o ser ativo consigo mesmo em relação com a natureza, de maneira abstrata e isolada, pela

linguagem, em primeiro lugar; e do trabalho como satisfação imediata do desejo animal, secundariamente. Estas etapas são superadas com a formação da família, ela mesma um momento, e do trabalho como manutenção desta singularidade, que é a família, por meio de bens que extrapolam a satisfação imediata. Mas a família, por sua vez, é superada em seu isolamento pela luta de vida ou morte para garantir o reconhecimento de suas posses, no embate com outros indivíduos e outras famílias. Surge aí uma passagem do estado que precede a condição de sociedade – o estado de natureza – para um estado regido pelo direito, isto é, o reconhecimento das posses através do contrato. O passo seguinte é dado pela constituição de um “estado do entendimento” – ainda que Hegel não utilize este termo, tal como faz na *Filosofia do Direito* – que é também o momento de superação do trabalho individual pelo trabalho abstrato. Em suma, as passagens vão se dando, retornando de maneira mais elevada, sendo reconhecida a existência dos singulares em outros patamares da constituição do indivíduo singular e da generalidade da sociedade até que se chegue ao Estado, sendo, este, desenvolvimento dos momentos anteriores superados. Contudo, é necessário levar em conta o movimento fenomenológico do texto: o Estado, ou melhor, o Espírito, já está presente desde o início do processo, sendo não só o ponto de chegada, mas motor do processo. O processo de realização do Espírito é seu processo de exteriorização e retorno a si mesmo. Este processo ocorre mediante o movimento da consciência que se faz primeiro como singular e vai se transmutando através da superação de si própria, de sua imediatidade, até chegar à identidade com o universal concreto do Estado (Constituição) e, por sua vez, manter a si mesma e o universal em uma existência harmônica. O reconhecimento final, se é que se pode dizer assim, somente aconteceria no momento em que o Espírito se tornasse essa relação entre Estado – unidade política – e individualidade dos sujeitos (burguês e cidadão) pelo reconhecimento do que são e reconhecimento de suas posses/propriedades. O reconhecimento enquanto tal é fruto desse processo como um todo, que está no fluxo do devir em várias etapas que vão sendo negadas e incorporadas na progressão do próprio Espírito.

Sendo assim, Hegel parte do desenvolvimento de vontades singulares que têm a si próprias como universais e vão se realizando, isto é, vão tomando consciência de si mesmas e de suas singularidades até que elas coadunem com o universal:

Por de pronto a vontade geral tem que se constituir em universal a partir da vontade dos singulares, de modo que esta pareça o princípio e elemento, quando, ao contrário, é ela o primeiro e a essência e as vontades singulares têm que se converter em vontade geral mediante sua própria negação, alienação e formação; a

vontade geral é antes que as **vontades** singulares, *existe absolutamente* para elas que de nenhum modo são ela *imediatamente*. (HEGEL, 1984, p. 210)⁴⁴.

A “*vontade* sempre se dá e suprime sua própria autodeterminação. Ela tem de se colocar acima das determinações finitas, ao mesmo tempo que só se supera por meio destas determinações.” A singularidade é conceito na medida em que se faz consciente de que é origem da diferença e também ponto de chegada “da estrutura lógica do conceito de liberdade” (RANIERI, 2011, p. 37), mediação entre universalidade e particularidade.

Naquela mesma passagem, em nota, há ainda uma referência a Aristóteles: “Aristóteles: o todo é por natureza anterior às partes.” (HEGEL, 1984, p. 210, nota 5). O Espírito é anterior ao processo, ainda que sem o conteúdo que advém pelo movimento histórico de constituição da sociedade humana. O Espírito é aquele que está permeando todo o processo, tanto como *medium*, como diz Habermas, quanto como consciência e atividade teórica e prática do universal e do singular. “O Espírito é a *natureza* dos indivíduos, sua substância imediata e sua dinâmica e necessidade; é sua *consciência*, tanto a *peçoal* na existência como a pura, a vida, realidade dos indivíduos.” (HEGEL, 1984, p. 208). O processo da vida é a existência do Espírito, e vice-versa. Neste mesmo sentido, “Aquilo que Hegel chama de *efetivo* é, portanto, síntese da repetição, conservação e, ao mesmo tempo, suplantação da *experiência passada*. A progressão contínua da atividade humana atua como a alma prática que se imprime na ideia e a alimenta.” (RANIERI, 2011, p. 36). Cabe à própria consciência fazer a experiência de seu estar sempre já reconhecida na universalidade de um todo que a precede. “A passagem do reconhecer para o estar reconhecido marca também a passagem da individualidade separada para a totalidade ética de um povo, que Hegel vem chamando de eticidade desde os primeiros anos de Iena. Também aqui se parte do imediato e abstrato para o mediado e concreto, quer dizer, das relações econômicas e jurídicas na sociedade burguesa para o Estado.” (BECKENKAMP, 2009, p. 256).

Assim sendo, caso se siga o desenvolvimento sistemático do texto hegeliano, pode-se demonstrar como a filosofia do Espírito é regulada pelo Idealismo, pelo próprio movimento do Espírito constituindo a si mesmo, dialeticamente, pelos desdobramentos da inteligência e da vontade da consciência. Isto feito, será possível demonstrar um contraponto à Habermas sem que se necessite impor outra tentativa inovadora de interpretação sobre Hegel: o

⁴⁴ Todos os grifos, tanto negrito quanto itálico, constam no texto hegeliano.

texto hegeliano mesmo evidencia que não se pode tomar um desenvolvimento parcial e colocá-lo sob o prisma do universal, sendo ele mesmo transmutado em universal.

Hegel começa com a intuição, sendo ela prontamente superada pela linguagem, pelo ato de nomear e, conseqüentemente, pela memória. Aqui o Espírito já possui sua subsistência “verdadeiramente *geral*, contém o particular mesmo; a *coisa é*, não *é no ser*, senão que *é* ela mesma.” Esta generalidade é “a *essência* da *intuição*, saber acerca de algo que *é*. No entanto o Espírito se medeia consigo mesmo, somente é à base de superar o que ele é *imediatamente*, distanciando-se dele.” (HEGEL, 1984, p. 153). O Espírito se manifesta como universal já nesse momento particular da intuição imediata dos objetos. O Eu é interioridade imediata, na medida em que intui objetos. Neste sentido, “(...) o espírito não chega ainda à universalidade que constitui sua natureza; em sua interioridade, apenas reproduz a imagem da coisa, não superando ainda a relação singular entre um eu e uma coisa.” (BECKENKAMP, 2009, p. 251). Todavia, esse momento deve ser superado pelo movimento do Eu em um nível superior de existência:

Até agora o **eu** é interioridade *imediate*; **porém** tem que aceder também à existência, fazer-se objeto, essa interioridade tem que se inverter fazendo-se externa: voltar a *ser*. Isto é, a *linguagem* como a *força de pôr nome*. A imaginação somente dá **uma** forma vazia, a designa, sente a forma como algo interior; a linguagem, ao contrário, **sente algo que é**. Este é, pois, o verdadeiro *ser* do Espírito como Espírito, sem mais; o Espírito existe como unidade de dois mesmos independentes, uma existência que está de acordo com seu conceito; assim mesmo se supera imediatamente, perde-se, porém foi *captado*. A linguagem começa por falar somente neste si mesmo que é o *significado* da coisa, dá-lhe seu nome e o expressa como o *ser* do objeto: que *é* isso? Respondemos: *é* um leão, um burro e etc.; *é*, ou seja, não é em absoluto um amarelo, com patas e etc., algo próprio e autônomo, senão um *nome*, um *som* de minha voz, algo completamente distinto do que é na intuição, e tal é seu verdadeiro *ser*. **Dizer que** este é só seu *nome*, **enquanto que** a coisa mesma é distinta, é estar recaindo na *representação sensível*; **tampouco basta em afirmar que é somente** um nome em sentido superior, pois o nome não é ele mesmo, no entanto, o *ser espiritual* muito superficial.

Ou seja, que por meio do nome o objeto nasceu, *como ser*, do eu. Esta é a primeira força *criadora* que exerce o Espírito. Adão deu nome a todas as coisas; tal é o direito soberano e primeira tomada de posse da natureza inteira ou sua criação a partir do Espírito; *Logos*⁴⁵: razão, *essência* da coisa e palavra, *coisa* e *dito*, categoria. O homem fala com a coisa como *sua* e este é o *ser* do objeto. O Espírito se relaciona consigo mesmo (HEGEL, 1984, p. 156).

O mundo passa a ser configurado por essa dialética entre o Eu e a natureza. Os objetos, por sua vez, são frutos da atividade criadora do Eu e fazem-no ser transmutado em algo diferente do que é, pela sua própria necessidade interna. O despertar do Espírito é “o *reino dos nomes*.” Ele é “consciência e agora é quando suas imagens cobram verdade. (...) é verdadeiro, já

⁴⁵ Em grego no texto de Hegel.

não se dá somente seu *ser-para-si*, o objeto **deixou de consistir em** imagens, de modo que o fechado *ser-para-si* tem por sua vez a forma do *ser, é*.” Isto é, “Somente **no** nome chega a ser superada propriamente a *intuição*, o animal e tempo e espaço.” (HEGEL, 1984, p. 157). Como consciência, essa é a primeira forma de existência do Espírito, como ele aparece em seu conceito.

O Eu surge, no ato de nomear, como memória, entendimento que tem a si mesmo como objeto em seu objeto⁴⁶. Não é mais o objeto natural fora do Eu que está em jogo, assim como ocorre na intuição. “A memória conserva o nome em geral, o livre enlace arbitrário desta imagem (o significado) com o *nome*, de modo que na imagem lhe está presente o nome e no nome a imagem.” (HEGEL, 1984, p. 159). No entanto, esse movimento implica a necessidade de sua superação, pois o Eu se identifica com o objeto e deve dele se diferenciar. A experiência da consciência cobra uma referência negativa: a diferença está no entendimento e deve se voltar a pôr diante da coisa, como diferença, para que esse momento do singular universalizado seja superado. O resultado do silogismo, que envolve sujeito e objeto que se referem na síntese, é tudo o que são, ou que vêm a ser, tanto sujeito como objeto: a diferença é posta no próprio entendimento, no Eu como unidade de contrários. Nesse sentido,

O movimento das puras categorias é o **ser** convertendo-se em fundamento sob a forma de coisa; ou o fundamento tem por *interior* o movimento do que é; inversamente, o *fundamento* vai em direção ao *ser* no movimento do silogismo, em tanto enquanto este movimento volta à igualdade *simples*, não negativa, de todos os momentos; porém **este ser** é totalidade, realidade como este jogo transparente de todas as *partes*. *Oposição* (objeto) **entre extremos reais** tais que o que constituem seu *ser* pleno é precisamente opor-se naquilo no que são iguais, rechaçando o homônimo e vice-versa. Deste modo o *ser* é ele mesmo este puro movimento. O *silogismo* é a unidade da oposição como tal, a mediação é ela mesma unidade imediata. (HEGEL, 1984, p. 164, nota 3).

A inteligência, que aqui aparece como a expressão da consciência, é efetiva, entretanto precisa ser superada. Ela é ativa, mas somente em relação a si mesma. “Esta inteligência é *livre*; porém essa liberdade carece por sua vez de *conteúdo*, pois se se tem liberado tem sido precisamente às costas dele, à base de perdê-lo.” (HEGEL, 1984, p. 165). O momento de superação dessa inteligência é aquele que vem dar conteúdo concreto a ela. Pois, a diferença

⁴⁶ Há um problema que permeia a leitura de Hegel – aliás, de toda a filosofia alemã – no que diz respeito ao termo traduzido em português por *objeto*. Há duas palavras alemãs que, em Hegel, significam coisas díspares: *Objekt* e *Gegenstand*. Na primeira, *Objekt*, o significado ficaria mais próximo de *objeto, coisa*. Já *Gegenstand* seria o conteúdo que a consciência se opõe para aparecer a ela mesma, isto é, ela se “objeta” no mundo, lança-se nele, e reflete a si mesma consciente: o mundo não é o mundo sensível do empirismo inglês, por exemplo; antes, é o mundo *para a* consciência, a forma como ela se pôs (se objetou) nele. Por não ter sido possível recorrer, aqui, ao original, tentamos tratar na medida do possível de ambos os significados, demonstrando suas diferenças por meio do contexto da própria argumentação. Também quanto a esta questão, cf. Bavaresco, 2003, p. 13, nota 1.

pela qual o Eu deve novamente passar não pode ocorrer senão pela atividade que pode lhe conferir conteúdo: “a *diferença* constitui o conteúdo e o único de *que aqui se trata* é que o eu **assenta** a *diferença* a partir de si, ou que a sabe sua (nome e coisa são isso, não a diferença como diferença do eu; este é *simples*).” (HEGEL, 1984, p. 168). Até aqui, o ato de dar nome e ter o objeto em si mesmo como memória, de modo concreto, e não mais como na intuição abstrata, não supriu a consciência totalmente. É um momento de sua realização, mas um momento primeiro que deve novamente colocar a diferença, a externalidade, como ponto extremo do silogismo pelo qual deve passar. “A atividade do indivíduo realiza uma esfera em que tanto o lado externo do termo médio como o lado interno do sujeito consciente têm suprimida sua singularidade, sendo ambos subsumidos a um universal que supera e eleva ambos os lados na unidade de uma consciência que se apresenta doravante como universal.” (BECKENKAMP, 2009, p. 229). Assim, sobre este movimento silogístico, diz Hegel:

Determinação do objeto. O objeto é, pois, conteúdo, diferença e, mais precisamente, do silogismo: **ou** singularidade e generalidade e um termo médio de ambos. Porém, a) *sendo*, imediatamente; seu termo médio é generalidade morta, coisidade, ser *outro*; b) e seus extremos são particularidade, determinidade e individualidade. Em tanto quanto o **ser do termo médio** é o outro, sua atividade é a do eu, carece de outra, este extremo fica fora dele; como coisidade e passividade, comunicação desta atividade, a tem nele como algo fluido porém alheio. Seu outro extremo é a oposição (a particularidade) deste ser seu e a atividade. É *passivo* para outro, o toca, é (...) algo que simplesmente tem que eliminar, comunicação *do outro*; este é *seu ser*, por sua vez figura ativa frente a ele. Relação inversa: por uma parte a atividade é somente algo comunicado e o **ser do termo médio** o puramente receptivo; pela outra é ativo frente a outro. (HEGEL, 1984, p. 168).

A determinação do objeto, na relação dialética entre o Eu e o objeto, se dá pelo impulso, pela necessidade de satisfação do desejo animal, desejo imediato que se satisfaz imediatamente pela aniquilação do objeto e, assim, torna a ser desejo. Com a linguagem, o ser ainda não se diferencia da natureza. Ele a organiza mediante os nomes. Esta etapa deve ser superada, fazendo com que a coisa seja moldada pela consciência, e vice-versa. O trabalho não é mera sensação, tal qual a linguagem. Agora, mediante o trabalho, a natureza é aniquilada para satisfação – ainda que animal no primeiro momento – do desejo. E “ao trabalhar o objeto, o eu impulsivo se põe igualmente no objeto” (BECKENKAMP, 2009, p. 252). O trabalho se põe, após a necessidade imediata da satisfação animal, como atividade espiritual. O indivíduo, ao se desprender de sua singularidade universalizada e elevar-se a um universal “mais abrangente” mediante instrumentos e a universalidade do trabalho, supera a si mesmo como universal. O Eu impulsivo se objetifica, torna-se coisa na dialética com a natureza. “O impulso satisfeito é o *trabalho superado* do eu; não outra coisa é esse objeto que trabalha em seu lugar. Trabalho é a

própria conversão imanente em *coisa*, a divisão do eu impulsivo é precisamente este converter-se em objeto (a ânsia tem que recomeçar sempre de novo, não chega a separar de si o trabalho), enquanto que o impulso é a unidade do eu como convertido na coisa.” (HEGEL, 1984, pp. 168-69). No ato de eternizar o movimento da atividade prática – diferente da anterior pela linguagem que era teórica –, o sujeito coloca a natureza para ir de encontro a ela mesma. Essa disposição do instrumento como natureza, objeto criado pelo singular para a satisfação de si mesmo, torna-se, como instrumento, portador da satisfação das necessidades de todas as singularidades: o instrumento faz o movimento do trabalho se tornar universal.

O *trabalho* mesmo, como tal, não só é atividade (...), senão **atividade** reflexionada em si, produção. A *forma* que aqui o impulso se produz, produz o *trabalho* mesmo, se satisfaz, os **momentos singulares** pertencem à consciência *externa*. A **produção** é *conteúdo* também enquanto **ela** é o que se quer, e meio da ânsia, a *possibilidade determinada* do que **se quer**. Na ferramenta ou no campo lavrado, preparado, possui a *possibilidade*, o *conteúdo* como *um conteúdo geral*. Por isso a ferramenta é **um** meio superior ao fim da ânsia, que é singular; abarca todas essas singularidades. (HEGEL, 1984, p. 169).

O trabalho *forma* a consciência nesse novo estágio, que, por sua vez, superou o estágio anterior puramente teórico. É a atividade prática que faz a consciência reflexionar-se sobre si mesma por meio de seu conteúdo geral mediado pela universalidade do instrumento. O trabalho, aqui, não é mais satisfação do impulso imediatamente. Ele permanece, é satisfação mediada do singular em seu ser.

Aqui o impulso se retira por completo do trabalho; deixa que seja a natureza quem se gasta, contempla tranquilamente e se limita a governar o todo sem esforço: *astúcia*. A honra à astúcia que, enfrentando com o poder, o agarre em sua cegueira por um lado, de modo que o faça voltar-se contra si mesmo, o compreenda, o conceba como *determinidade* e atue contra ela; ou inclusive logre que, como movimento, volte-se a fazer a si mesmo e se supere. O homem é assim o *destino* do singular. (HEGEL, 1984, p. 170).

O trabalho passa a se organizar para além da satisfação imediata. O instrumento é o pôr da atividade humana em benefício próprio, aniquilando a natureza pela própria natureza. É a astúcia da razão que é colocada em prática no instrumento, existência permanente da atividade humana, ultrapassando a singularidade. Ambos os momentos, linguagem e trabalho, são a relação da consciência singularizada com as coisas da natureza.

Esse momento singularizado tende a ser superado pela família (ainda que a família natural fomentada pelo amor). E na família, ainda isolada em relação a outras famílias, dá-se a relação de dois indivíduos que se unem pelo amor. Com a criação da família, fazem-se necessárias posses – que ainda não se caracterizam como propriedade – para a manutenção da

existência imediata. Isto é abstrato. Ainda que se entendam isoladas, as famílias sempre já fazem parte de um povo. E o momento seguinte é a relação com outras famílias. Dispersas, agora elas se embatem; o Espírito já está presente mesmo no entendimento isolado das famílias: elas se entendem isoladas e, portanto, absolutas, ainda que já façam parte do movimento espiritual de um povo.

O movimento de constituição da família é, no primeiro momento, embate de duas consciências singulares que se reconhecem uma na outra, abrindo mão da sua singularidade na superação e elevação de ambos a outro patamar da existência. “Imanentemente superação implícita de ambos. Cada um é igual ao outro precisamente naquilo que se opõe; ou o *outro* – aquele através do qual o outro é para ele – é ele mesmo. Precisamente ao saber-se cada um no outro, renuncia a si mesmo. *Amor*.” (HEGEL, 1984, p. 171). É através de um sentimento – o amor – que agora o silogismo entra em movimento. É o momento em que, ainda no conceito do Espírito, Hegel coloca o início da ética comunitária. Mas essa ética “não é ela mesma senão ainda somente seu pressentimento. Cada um está reconhecido somente como *vontade determinada*, caráter ou indivíduo *natural*, **isto é, em** sua ipseidade natural, prévia ao processo de formação.” (HEGEL, 1984, p. 172).

É importante destacar que não é o reconhecimento intersubjetivo como tal, assim como quer Habermas, que se faz por meio do amor. Aqui ainda se está no momento de formação do conceito de Espírito e, sistematicamente, no “estado de natureza”. As famílias ainda se dão isoladamente, carecendo da relação concreta umas com as outras. Esse momento de reconhecimento pelo amor é um momento necessário, mas não primordial, isto é, ele não pode tomar o posto da formação universal do Eu, já que, por si mesmo, será um momento superado pela relação de posses e pelo trabalho na produção econômica no Espírito efetivo – na sociedade civil-burguesa.

Entretanto, assim como o ato de nomear e a astúcia da ferramenta, o amor toma o posto do universal (geral); não é simples singular, mas determinação dele. O movimento lógico do Espírito vai se fazendo sempre nessa forma silogística que Hegel elege como a forma lógica do Espírito mesmo: a dialética entre universal e particular, entre sujeito e objeto (sendo que um indivíduo não toma *a priori* o posto de sujeito, ele se torna objeto no movimento dialético de constituição de si e do seu mundo – é o Espírito se fazendo a si mesmo por meio das superações em seu automovimento). A possibilidade geral da existência, diz Hegel, não se dá no reconhecimento pelo amor ou na constituição da família como singular. Este momento é

um momento superado no passo seguinte de constituição do Espírito: a posse deve ser universal, posse familiar como ganância e necessidade intrínseca. Assim,

Somente aqui se apresenta propriamente a ânsia mesma como tal, a saber, como racional, sagrada caso se queira; o trabalho comunitário a satisfaz. O trabalho não ocorre para a ânsia como singular, senão como geral; quem elabora algo preciso, não consome precisamente isso, senão o aporta ao tesouro comum e dele se mantém todos. Como no caso da ferramenta, trata-se da *possibilidade* geral do consumo e também da realidade *geral* do mesmo; é uma posse imediatamente espiritual.

O patrimônio familiar implica o movimento da atividade, superior à ferramenta, de modo que ambos extremos são atividades conscientes de si. Porém o amor ainda não é imanente a este objeto, senão que está nos extremos. Conhecer ambos caracteres não é ainda por si mesmo um conhecer cognoscente, o amor mesmo não é ainda o objeto; contudo o eu do amor se retira deste, rechaça-se a si mesmo e se converte no objeto. A única unidade de ambos caracteres é o *amor*; no entanto não se sabe amor mais que no filho. Nele intui o amor, sua unidade *consciente* como consciente *de si*. (HEGEL, 1984, pp. 173-74).

Na família, a educação dos filhos é a superação do amor natural. Os pais são evanescentes e sua função dialética é a educação dos filhos como superação de sua existência imediata. “Através da educação realiza-se uma contínua criação do espírito, em outras palavras, a educação é a reprodução do espírito.” (SANTOS, 1993, p. 47). O amor se objetiva em um terceiro, naturalmente, os filhos, e espiritualmente os bens da família, pelos quais os membros da família “reconhecem seu amor mútuo através do serviço recíproco, mediado por um terceiro que é a *coisa*” (BECKENKAMP, 2009, p. 253). Em suma, diz Hegel: “A família se resolve nestes momentos: a) o amor natural, procriação dos filhos; b) o amor consciente de si, sentimento consciente e convicção e sua linguagem; c) o trabalho comum e o ganhar-se a vida, serviço e cuidado recíprocos; d) a educação: nada singular pode se converter em fim completo.” (HEGEL, 1984, p. 174). Ou seja, nenhum momento singular – o reconhecimento intersubjetivo pelo amor, para Habermas – pode tomar o posto de finalidade ou mediação absoluta da eticidade, mesmo neste caso em que a família se dá isolada. O movimento do Espírito é o da totalidade, das relações que não se podem isolar, nem mesmo teoricamente. A família é esse conjunto inseparável de momentos que apenas sistematicamente poderiam aparecer isolados. Somente o Espírito possui em si, nesses movimentos que vão se dando e sendo superados, a capacidade de se completar e chegar à eticidade absoluta; somente ele, portanto, possui o *telos* da formação: é o movimento efetivo de formação da sociedade, das vontades singulares que se harmonizarão com a vontade universal no Estado.

Agora o reconhecimento se coloca não mais no indivíduo singular. O singular torna-se a família, tendo sua externalidade na posse: os bens da família. E essa posse deve ser garantida por meio do reconhecimento dessa totalidade que é a família – os indivíduos que a

compõe e seus bens. A luta por reconhecimento, nesse estágio, é uma luta de vida e morte, luta por manutenção de sua própria existência singular. O reconhecimento culminará no contrato: o ato de assegurar suas posses, e conseqüentemente a si mesmo, através de uma dimensão jurídica.

No ato de reconhecer a si mesmo deixa de ser esta singularidade, no reconhecimento o **si mesmo** alcança dimensão jurídica, isto é: que sua existência deixou de ser imediata. O reconhecido como valendo *imediatamente*, por seu **mero ser**; porém, precisamente *este ser está produzido a partir do conceito*, é ser reconhecido; o homem é reconhecido necessariamente e necessariamente reconhece. Esta necessidade é sua própria, não pertence a nosso pensamento por oposição ao conteúdo. No ato de reconhecer o **homem** mesmo é o movimento e este movimento supera precisamente seu estado de natureza, é reconhecer; o natural somente é, não é *espiritual*. (...). Os indivíduos, tal como são reciprocamente, ainda não se reconhecem, senão que, ao contrário, seu ser está alterado. Um o foi alterado com sua *posse* – posse que ainda não é propriedade. Este direito de *posse* se refere diretamente às coisas, não a um terceiro. (...) A tomada de posse é um *se apoderar sensível* e tem que se converter em jurídica mediante o reconhecimento. (...). É minha propriedade porque os outros a reconhecem; porém, o que reconhecem os outros?: o que já tenho, aquilo em cuja posse estou. (HEGEL, 1984, pp. 176-77).

Hegel se refere à totalidade da família, este singular que é reconhecido não por sua interioridade – sua pessoa – mas por seu aparecer externo: a posse. É a forma do trabalho que carece de reconhecimento nesse momento de desenvolvimento do Espírito; é o fruto do trabalho que será reconhecido. Aqui Hegel trata da ofensa sofrida por aquele que tem de assegurar sua posse; uma ofensa à atividade do Eu, perpetrada pelo outro. Em suma, o que importa deixar claro aqui é que não há um reconhecimento da subjetividade enquanto indivíduo físico e ético; antes, a eticidade está posta no complexo que Hegel chama de singular tomado como totalidade que é a família, composta por indivíduos e suas posses. Aqui, na organização espiritual de um povo, dá-se o início da eticidade: a existência ética na relação entre famílias, entre possuidores.

Nos momentos da consciência singular (tanto teórica, pela linguagem, como prática, pelo trabalho) e da totalidade das consciências na família, o espírito se organiza negativamente contra a natureza, ou seja, determina-se pela negação e aniquilação de seu outro. (...).

A totalidade a que a consciência chega na família tem na posse dos produtos do trabalho como bens da família o meio necessário de sua afirmação externa como totalidade. (...). Uma vez que a família se constitui como totalidade de consciências e de bens que lhe conferem realidade externa, a lesão de cada uma de suas partes é ao mesmo tempo a lesão do todo da família (...). Enquanto a posse não for reconhecida, é inteiramente contingente se a pretensão da família será respeitada ou não, estabelecendo-se uma permanente luta pelo reconhecimento. A contradição da posse leva, portanto, a uma luta permanente em que o reconhecimento recíproco aparece apenas na forma de uma mera pretensão. (BECKENKAMP, 2009, pp. 235-36).

Este primeiro momento de luta pelo reconhecimento é, ainda, o momento que prescinde de, ou precede, um estado civil composto. A luta de vida ou morte que as famílias travam, seja

pela preservação de si ou de seus bens, levará necessariamente à abstração do direito: o contrato. Desse modo,

O que tem que ser *colocado é o ser-para-si real como tal*, não como forma da coisa – pois esta não tem **nada** estável – nem pela linguagem, é que o *saber* é real, é vontade, o *ser-para-si* como tal; sua realidade tem o significado de ser reconhecido pelo outro, de valer-lhe como absoluto. Porém, para valer como absoluto, tem que se classificar a si mesmo absoluto, como vontade, isto é: como não se valendo sua existência, a que tem como posse, senão estar *seu ser-para-si consciente*; ser que tem o puro significado do saber acerca de si e assim acede à existência. (HEGEL, 1984, p. 180).

A existência, agora, é suprassunção da posse e da família natural; é consciência-de-si desse complexo singular que possui existência mediante a consciência de quem é na relação com o outro, em defesa de si mesmo. No conceito do Espírito, é na superação desse estado de coisas, no saber a si mesmo consciente, refletido no outro; a razão surge e medeia tal relação. Assim, o Espírito chega à sua existência plena, satisfação do impulso no saber concreto, nas vontades conscientes-de-si mesmas, na harmonia entre vontade universal e particular como superação da vontade singular que se queria universal.

A consciência intui, pois, sua existência externa superada; esta existência é o mais seu que há; **a consciência** transforma o estado de superação do **inicialmente** alheio no de superação de seu ser-para-si mais próprio, porque é razão. O restabelecimento é assunção de sua existência na abstração do saber. Assim como a vontade é somente impulso, a *astúcia* é o saber do *ser-em-si*, saber de si. No impulso os extremos têm a forma da neutralidade, *do saber*, ainda não é um *saber*; a vontade sapiente tem que ser completada 1º) como **vontade sapiente** do amor, com o saber da unidade imediata de ambos extremos, deles como carentes de identidade; 2º) com o reconhecimento, com eles como livre de si mesmo; aquele **saber** do conteúdo ao extremo geral, este ao singular, isto é: converte-o no silogismo completo, silogismo que tem nele os extremos na forma do ser-para-si. Aquele conhecer se converte em reconhecer. Sabem-se *ser-para-si*; isto os separa; o movimento é a luta de vida ou morte. Dela surge cada um vendo no outro o puro si mesmo e é um *saber da vontade* e que a vontade de cada um é sapiente, isto é: perfeitamente reflexionada em si em sua pura unidade. Vontade despreendida do impulso; a determinidade envolta em si; saber o ser como algo que não é alheio. (...). Esta vontade sapiente é, pois, *geral*. Consiste em *estar reconhecido*. **A vontade**, oposta a si na forma da generalidade, é o ser, realidade, sem mais; e o singular, o sujeito, é a *pessoa*. A vontade do singular é a geral e a geral é singular: ética comunitária em geral; porém imediatamente é o direito. (HEGEL, 1984, pp. 180-81).

A partir daqui, termina a seção que se intitula “Conceito do Espírito”, ou o movimento do Espírito em seu conceito, e a continuação é o “Espírito Efetivo”, local onde essas determinações retornarão preenchidas com conteúdo histórico, colocando a abstração lógica na existência prática.

Ainda, pelo que foi visto até aqui, cabe ressaltar que, indiretamente, Habermas tende a assegurar a existência do indivíduo burguês como a realização plena da humanidade. Isto é, quando Hegel argumenta que o indivíduo é reconhecido em sua posse, e deve, por isso,

assegurar seu Eu mediante o outro, Habermas compreende que este aspecto seja aquele geral, totalizante da existência humana. Caso se volte à constituição da esfera pública nos séculos XVIII e XIX, em *Mudança Estrutural*, ela era composta por indivíduos que, por um lado, tenderiam a firmar debates acerca do bom andamento e organização da sociedade, e, por outro, relegariam suas necessidades e vontades particulares. Contudo, somente é possível relegar as particularidades na medida em que elas se tornam universal: o indivíduo não precisaria assegurar, no debate, a validade de seu Eu singular, pois todos os singulares participantes da esfera pública se igualavam neste aspecto. A particularidade de classe, portanto, seria universalizada. Ou seja, expressão da ideia mais básica sobre o que viria ser ideologia: universalização de uma particularidade. O bom andamento da sociedade, via esfera pública, seria aquele voltado à satisfação das necessidades burguesas, e somente delas. O reconhecimento seria o do pertencimento às normas privadas burguesas: o indivíduo reconhecido é identificado à estrutura burguesa, tanto no âmbito singular – ele mesmo como indivíduo burguês – quanto no domínio universal – indivíduo burguês na sociedade burguesa.

Voltando ao texto hegeliano, o movimento do Espírito efetivo começa já pelo conceito de trabalho, pela divisão do trabalho na sociedade. Diferente de Marx, a divisão do trabalho no jovem Hegel é uma divisão simples: mediante o instrumento e o aperfeiçoamento deste em máquina, e o incremento e crescimento da sociedade e, conseqüentemente, das necessidades sociais, o singular não consegue dar conta de suprir, a partir de si mesmo, suas necessidades vitais. Ele é obrigado a entrar em relação com outros para dar conta de suas próprias necessidades e, claro, as dos outros. O trabalho não é mais trabalho concreto, do singular para si mesmo; é um trabalho social, abstrato, pois coordenado pela vontade universal da sociedade e não pelas vontades imediatas dos singulares isolados. Para Hegel, o trabalho abstrato aparece como além da dominação imediata da natureza; ele se vê “submetido a um sistema de correlações em que ele mesmo aparece dominado pela técnica (...) e pelo processo de troca.” (BECKENKAMP, 2009, p. 241). Submetido à universalidade das relações de troca e dependência recíproca, o trabalho se acha desprovido de controle pelos indivíduos, por sua grandeza em relação a eles. Todavia, mesmo no trabalho abstrato cada um põe sua própria generalidade, sendo que cada um é, a uma só vez, particular e geral. O reconhecimento, nesse sentido, é o reconhecimento das poses, da capacidade de trabalho: é através do trabalho abstrato, das vontades postas nele e por meio dele, que o reconhecimento é possível nesse desenvolvimento espiritual. Neste sentido, Hegel diz o seguinte:

(...) em seu *trabalho* abstrato **cada um** intui sua própria generalidade, confere-lhe forma, ou que é *para outro*. Por conseguinte, quer a colocar, comunicá-la a outros. Ou estes outros têm que ser *intuídos* eles mesmos *no trabalho*. É o segundo movimento, que contém desenvolvidos os momentos do primeiro: o eu, **que é** atividade com respeito a *outro eu* e precisamente como reconhecido por ele; o **outro eu** referindo-se a minha posse, porém que somente quer a ter *com meu consentimento*, o mesmo que eu me **refiro** à sua somente com o seu; a *igualdade* de ambos como RECONHECIDOS; VALOR, significado da coisa (HEGEL, 1984, p. 184, nota 3).

Valor, significado da coisa. Hegel vê o valor como resultado do reconhecimento do Eu ativo em relação ao seu trabalho, ao produto da atividade. Esse valor somente se expressa na relação com o outro, na troca, no reconhecimento mútuo. É, reiterando, um momento do reconhecimento, e não, como poderia afirmar Habermas, o reconhecimento como tal do indivíduo burguês. E como momento do reconhecimento, é momento da formação da consciência e do Espírito, concomitantemente. Aqui, “Trata-se do mundo do trabalho e da produção econômica, no qual se estabelece o domínio real sobre a natureza e a superação no espírito do momento de sua exterioridade na natureza pela aniquilação da coisa em sua singularidade dada.” (BECKENKAMP, 2009, p. 232). E ainda, pode-se dizer, este “(...) reconhecimento mútuo entre as consciências é um desdobramento do reconhecimento das propriedades” (SANTOS, 1993, p. 48).

Ainda assim, o ser da posse não é reconhecido como pessoa, como vontade singular (família), mas na sua externalidade, na posse enquanto tal. “Ao reconhecerem reciprocamente a posse uns dos outros como propriedade, os possuidores se pretendem valer universalmente.” (BECKENKAMP, 2009, p. 242). Essa posse fomenta o direito, o “estado do entendimento” no qual os singulares se relacionam e têm asseguradas suas propriedades pela lei, pela formação jurídica da sociedade civil-burguesa. Hegel, em uma longa passagem, expressa de forma clara esse movimento:

Na posse o ser tem o significado sem espírito de *minha* intenção, singular; agora em troca **se trata do estado de reconhecimento**: o *ser* da posse. **Que consiste em** que a *coisa* é e eu sou, e a ipseidade geral e a intenção é mediação pelo outro ou é geral. O geral é o *valor*; o movimento sensível é a troca – a mesma generalidade é mediação como movimento que sabe –; a *propriedade*, por conseguinte, é *intenção imediata mediada pelo reconhecimento*, ou sua existência é, é a essência espiritual. A contingência da *ocupação* está aqui *superada*; no estado de reconhecimento o *tenho todo pelo trabalho* e a *troca*. (Assim mesmo sou *geral*, não está pessoa *singular* senão *família*; ou 1º) a propriedade é o movimento da coisa na troca; 2º) a *herança* é – mais adiante – a troca de indivíduos, a família o permanente, coisa que ainda não corresponde aqui.) A *fonte*, a origem da propriedade é aqui o trabalho, minha *ação* mesma, o imediato si mesmo e **por outro lado** o reconhecimento. **O fundamento é que eu sou a causa**, também porque *queria*, **pondo uma finalidade** à troca – a causa, o fundamento é o geral –. *Quis* na troca, sentia minha coisa como valor, isto é, movimento *interno*, fazer interno, *a coisa mesma estranha que, no trabalho, afundou no ser*: 1º) converto-me *imediatamente* na coisa – forma que é *ser* –, no trabalho; 2º)

estranho-me também desta existência minha, converto-a em *algo que me é alheio*, e me *conservo* nele; precisamente nele intuo meu *estado de reconhecimento*, **sou ser** que sabe. Ali **está** meu *eu imediato*, aqui meu *ser-para-mim*, minha pessoa. (...).

Este *estado de reconhecimento* na troca – reconhecimento agora convertido em objeto –, ou *minha* vontade, é *existência*, ou mesmo que a **vontade** do outro. A *imediatez* do reconhecimento se desdobrou. Minha *vontade* não só se me representa *com valor* a mim senão **também** ao outro, e é tanto como existência mesma. O valor é *minha opinião* da coisa, esta opinião e vontade minha válida para o outro (mediada por sua opinião e vontade): *foi dado* algo, foi *alienada*, (...), esta alienação é *aquisição*. Minha opinião do valor e minha vontade de sua COISA *valiam* ante o outro. **Ambos nos intuimos** atribuindo realidade a **nossa** opinião e querer. Trata-se de uma consciência, de uma distinção **dentro** do conceito do reconhecimento; a *vontade do singular é vontade comum*, proposição ou juízo, e sua vontade é sua realidade como alienação de si que é minha vontade. Este *saber* se expressa no CONTRATO (...). (HEGEL, 1984, pp. 185-86).

O reconhecimento através do contrato é fundamentado, abstratamente, pelo movimento do trabalho social. O que se reconhece, em outras palavras, é a individualidade burguesa dos proprietários. No entanto, como dito acima, essa vontade singular não é mais que um momento. É necessário fundamentá-la como vontade comum, com o Eu comum que se faz valer por meio da palavra, obtendo a vontade universalmente reconhecida assegurando sempre a validade – não uma validade moral – do contrato. Assim, “a pessoa, o puro ser-para-si, não é respeitada como vontade singular quando se separa da vontade comum, senão somente como vontade comum: vejo-me obrigado a ser pessoa.” (HEGEL, 1984, p. 188). Nesse sentido, “Não somente fica assentado *meu ter* e propriedade senão minha *pessoa*, ou **fica assentado** enquanto em minha existência se encerra meu *todo*, honra e vida.” (HEGEL, 1984, p. 189).

Sobre esta passagem, Habermas (2009, p. 32) diz que pela “inviolabilidade da propriedade” a honra e a vida ficam reconhecidas. Sendo que, por conseguinte, o trabalho teria a capacidade de liberar o Homem do jugo da natureza externa enquanto a interação resultaria na emancipação relativa à natureza interna. Entretanto, o movimento do Espírito em Hegel não leva a esse seccionamento da natureza interna e externa. Dialeticamente, a superação tanto do Eu efetivo quanto de sua forma exterior estão intrinsecamente ligadas: não é possível que o trabalho liberte o Homem (a consciência, no caso hegeliano) da relação com a natureza; o trabalho não liberta da natureza, mas a põe a serviço do Homem, e no que tange ao Espírito, tende à reconciliação. O trabalho é um momento da formação, não podendo ser desvinculado das relações que ele mesmo fomenta. A pessoa é, também, esse complexo entre vontade singular e geral, indivíduo físico e sua existência social. Ela não é, como parece querer Habermas, *pessoa* simplesmente pelo fato de ser sujeito ético; pelo contrário, somente é possível compreendê-lo como sujeito ético na medida em que o levar em consideração como

sujeito complexo inserido nas relações sociais, compondo sua existência social. Por conseguinte, esse seccionamento é produto de uma razão formal, que vê na dialética mais um subterfúgio metodológico do que um movimento real imanente. Habermas opera por uma razão formal que no intuito de superar as dicotomias da razão instrumental sucumbe a ela: ao não dar atenção à perspectiva da totalidade – que em Hegel corresponde ao movimento do Espírito –, fragmenta a existência e a ratifica tal como ela é efetiva. No movimento de constituição do Espírito, o reconhecimento está assentado sobre a posse tornada propriedade e colocado, o reconhecimento, pelo movimento abstrato da sociedade posto pelo trabalho abstrato como trabalho social. Na interação, a linguagem é um *medium* das vontades singulares, não um pôr abstrato, não a pedra angular de todo o reconhecimento.

É a *mediação* da pessoa em sua *existência imediata* com ela mesma, a substância de sua existência – baseada por completo na comunicação com os outros, ou seja, sua absoluta necessidade. O todo é por sua vez somente esta subsistência geral; nela está superada a subsistência singular, ou somente se cuida de todos, não do singular como tal, quem, ao contrário, é sacrificado ao geral. (HEGEL, 1984, p. 193).

No movimento do trabalho abstrato, do contrato entre os singulares na sociedade civil, o reconhecimento está subsumido ao universal, sob o qual o indivíduo não tem controle.

Hegel está interessado em mostrar que no processo do trabalho abstrato o trabalhador (a consciência) se põe na coisa de tal maneira que passa inevitavelmente para uma universalidade real imanente nas relações de troca, superando assim sua singularidade tanto com desejo e necessidade quanto como sujeito que trabalha. Se no sistema da dependência recíproca comparecessem somente produtores livres para trocar o produto excedente de seu próprio trabalho, seria mais plausível a tese de que nesse sistema se realiza uma universalidade ou uma “*igualdade na coisa*” (BECKENKAMP, 2009, p. 246).

Habermas (2009, p. 23) faz uma leitura completamente distinta daquela passagem. Para ele, a lei, que surge da necessidade do contrato, como direito no estado do entendimento, deve prescindir de todas as determinações concretas. Ele assegura que esta passagem é uma crítica de Hegel à moral kantiana, à *Sittenlehre*. Todavia, como supramencionado, não é em direção à filosofia moral kantiana que Hegel direciona sua crítica; antes, é à parcialidade do direito, sua imediatidade, momento necessário, porém não total da eticidade, para onde é apontada a crítica. O singular é sacrificado ao universal, pois ele aparece imediatamente não como pessoa, mas como proprietário. Sua existência está subsumida na sua posse; seu Eu é esta posse. Para ser reconhecida sua vontade, deve ser vontade comum, pois o universal é “a *substância* do contrato ou precisamente esta existência” (HEGEL, 1984, p. 193), que vale como comum. Hegel expõe da seguinte forma:

Conteúdo e dinâmica da lei. A lei é portanto imediata, o mesmo que seu conteúdo; ainda não é norma consuetudinária, viva senão abstrata. Como lei, é a existência da *vontade comum* de vários acerca de uma coisa singular; uma vez que se chegou a uma vontade comum sobre uma *determinada* relação e a declaram, tomam partido pela lei e com ela se anula a liberdade de cumprir o contrato ou não – em tanto quanto o singular é pura pessoa, vida, vontade como tal, é imediatamente objeto da lei. O que a lei não determina, isto é, o indefinível pela lei abstrata, está permitido; a lei como tal somente pode *proibir*, não *mandar*, porque a *vontade singular* é aqui começo, primeiro tem que chegar a se produzir uma vontade comum por si mesma; o singular é o real frente a sua abstração. (HEGEL, 1984, p. 193, nota 3).

Essa vontade comum, que deve ser produzida primeiro, possui sua existência, como se vê aqui, no direito e, concretamente, na Constituição, no Estado como relação entre o singular e o universal de forma concreta, que é, por enquanto como Constituição que ainda não é efetivamente, aquela “abstração” a qual se refere Hegel. Ainda assim, “**Essa lei** é a *validade* real da propriedade, elemento da existência real pela vontade de todos. A lei protege a família, respeita seu ser (...). A lei é o direito geral, propriedade sem rodeios, protege a cada um em sua posse imediata, herança e troca.” (HEGEL, 1984, p. 197). Com isso, Hegel identifica essa necessidade da lei com aquela necessidade do trabalhador (consciência) singular, o qual, mediado pelo trabalho abstrato, possui sua existência por conta do universal. Não somente mediado pelo universal, mas por esse movimento contraditório de desvinculação entre o singular e o universal: “O geral é pura necessidade no trabalhador singular. Este tem sua existência inconsciente no geral, a sociedade é sua natureza, de cujo cego movimento elementar depende, que o mantenha ou suprima espiritualmente e fisicamente. (...). Realiza um trabalho abstrato, com o que arranca tanto mais à natureza (...).” (HEGEL, 1984, p. 197).

Com a mecanização o trabalhador se vê subsumido a um universal ao qual, no entanto, não têm controle. “O máximo da astúcia do eu consistiria em pôr a própria atividade no instrumento, de tal maneira que este operasse automaticamente como uma máquina, liberando o espírito definitivamente da necessidade do trabalho” (BECKENKAMP, 2009, p. 252). Por meio da máquina, então, é dada a possibilidade de produzir mais, em contrapartida, o valor do trabalho diminui; sai do controle geral do singular: não é ele que significa seu trabalho como quer, segundo sua vontade. As necessidades singulares, por sua vez, aumentam. “Cada singular se divide em vários, o gosto se refina e faz mais distinções; requer-se uma preparação para que a coisa que se necessita seja cada vez mais acessível a um uso fácil, e tomar medidas para seu lado desvantajoso (...); o **indivíduo** é *formado* como consumidor natural.” (HEGEL, 1984, p. 197). A mecanização do trabalho, promovida por sua abstração, o torna sem Espírito.

O espiritual, esta vida plena, consciente de si, converte-se em uma atividade vazia; a força do si mesmo, que consiste na riqueza do abarcado, perde-se. Pode deixar parte do trabalho à máquina; porém tanto mais formal resulta sua própria atividade. Seu trabalho maçante o limita a um ponto e é tanto mais perfeito quanto mais limitado. Porém a pluralidade **de trabalhos** produz a *moda*, a variabilidade, a liberdade no uso das formas; estas coisas (...) não são constantes, sua mudança é essencial e racional, muito mais racional que se ficar em uma moda, tratando de afirmar algo firme nessas formas singulares. (HEGEL, 1984, p. 198).

Trabalho forma o singular. Nesse sentido, o trabalho abstrato é universal e singular, ao mesmo tempo e na medida em que subsume o singular. No momento mesmo em que o trabalho se torna mecânico, o indivíduo deixa de se formar, imediata e mediatamente é formado – amoldado – pelo produto que toma o posto do produtor no âmbito da formação. Por um lado, Hegel está preso ao trabalho direto, imediato, formador da singularidade, trabalho como atividade dialeticamente formativa do humano. Por outro, vê o problema da “formalização do trabalho” por conta de sua “igualação”, pela abstração das necessidades. Assim sendo, a pobreza do singular está ligada, também, à pobreza de experiência universal, tal como em Benjamin (1987).

No entanto, além da pobreza de experiência, uma pobreza física permeia a existência dos Homens. Esta é a pobreza do mundo do trabalho, da falta de propriedade. Engendra-se, com a mecanização e a acumulação de riqueza por uma parte, o “contraste entre opulência e miséria, uma pobreza da qual é impossível sair; a riqueza, como toda massa, converte-se em força.” A acumulação de riqueza, diz Hegel, “se deve em parte à causalidade, em parte à generalidade da distribuição; um ponto atrativo de um tipo domina com seu olhar o resto do geral, concentra ao redor de si, como uma massa atrai as massas menores; ao que tem se lhe dá.” Assim, “o lucro *se converte em um complexo sistema*, que ganha por todas as partes *de que não pode se aproveitar um negócio modesto*; ou a suprema abstração do *trabalho se impõe a tanto mais tipos singulares de trabalho e cobra umas dimensões tanto maiores.*” A desigualdade entre riqueza e miséria é inevitável e converte-se em “supremo desgarramento da vontade, em ressentimento e ódio.” (HEGEL, 1984, p. 198).

A lei, o direito abstrato, deve dar conta dessa contradição imanente no desenvolvimento do Espírito. Ainda que esta contingência mantenha o singular, mesmo na contradição, o Estado deve intervir “para velar pela conservação de cada esfera, buscar saídas, novos canais de venda em outros países etc., pondo travas a uma esfera, quando se excede demasiado em detrimento das outras.” (HEGEL, 1984, p. 198). Embora esta intervenção seja mínima – pois Hegel ressalta a necessidade de liberdade de indústria –, a violência que

daquela contradição poderia surgir deve ser evitada. Mas isso é um paliativo: “O **poder do estado** é a visão de conjunto, o singular se acha mergulhado no singular. Verdadeiramente, os ramos da indústria se abandonam sem necessidade de que intervenha o **estado**, porém sacrificando a geração presente e aumentando a pobreza. **Por isso são precisas as taxas de pobres** e instituições **de assistência social**.” (HEGEL, 1984, p. 199). Contudo, pode-se dizer, este Estado tem mais uma função ideológica de manutenção das contradições do que a superação delas. Não é ainda a realização da eticidade, senão um empecilho que deve ser superado. Aqui tem vigência o direito abstrato.

O estado é a existência, o *poder* do direito, a manutenção do *contrato* (e da estabilidade *de uma* propriedade *individual sem sobressalto*), a *unidade existente* da palavra, a *existência* ideal, com a *realidade*, assim como a unidade imediata de *posse e direito*, a propriedade como substância geral, o permanente, o reconhecimento com *validade*. A validade é a mediação do imediato, convertida também em imediata (...).

1º) A **substância** é a subsistência, a proteção da propriedade imediata, a vontade geral e sua força, a força de todos os singulares. 2º) *É a proteção do contrato, da declarada vontade comum, o vínculo entre a palavra e a prestação*; e, se esta *não se dá, a dinâmica e restabelecimento da prestação*. **É o poder** judicial. No entanto, a existência do singular é somente a existência do particular, é algo imediato, sem mediação. (HEGEL, 1984, pp. 199-200).

A Lei é a existência universal da sociedade civil-burguesa; o Estado aí existente é o “estado do entendimento”, aquele que tenta conciliar os conflitos e contradições; ele serve somente à manutenção imediata e exterior das vontades singulares, imediatamente universais, que se colocam na propriedade e na manutenção do estado de coisas vigente. Hegel deixa manifesto os problemas que isso acarreta e que somente serão superados na Constituição, na suprassunção da contradição entre vontades singulares e o Estado universal: a universalização da vontade e da existência ética, o Espírito que chega à identidade consigo mesmo. A contradição do direito sucede, pois o “estado do entendimento” não dá conta da realização plena do Espírito. Ainda aqui, é importante notar que o jovem Marx, no texto sobre o *Roubo de Lenha* (1842/1998), por exemplo, trata dessa “parcialidade” das leis nesse “estado do entendimento”, isto é, na formação social burguesa.

Assim sendo, a passagem da sociedade civil-burguesa para o Estado é uma necessidade imanente do Espírito no caminho da totalidade ética. As relações econômicas e jurídicas da sociedade civil são imediatas, suprem uma necessidade imediata da existência efetiva. Não obstante, tais relações acabam por submeter os indivíduos ao movimento automático da própria sociedade, rompendo com o plano superior da eticidade. Nesse sentido,

(...) o Estado precisa se apropriar de sua natureza inorgânica, a saber, a esfera econômica e a das reivindicações de direito. Ele o faz superando e submetendo por

sua organização tanto o ser-aí isolado (a mera singularidade ou individualidade) como seu ser em si no ser-aí (a posição na posse) e seu pensar a si mesmo como puro ser em si (a pessoa como vontade que reivindica seu direito). (BECKENKAMP, 2009, p. 258).

Destarte, o Estado representa a unidade política efetiva da totalidade ética, da vida ética. Não é, ao contrário, a subsunção das vontades singulares a uma vontade universal desprovida de Espírito. Antes, é o desenvolvimento do conceito, que chegou à clareza e à identidade consigo mesmo, isto é, a consciência-de-si da vontade singular como vontade universal coadunadas de forma harmônica. É por meio da lei, saindo de sua imediatidade, que o Estado (Constituição) pode se efetivar: “O Estado como riqueza superou tanto a existência isolada como seu conteúdo implícito, e a presença puramente *implícita* da pessoa; somente pela lei alcança o homem sua existência **em** ser e pensamento.” (HEGEL, 1984, p. 208). Desse modo,

Como poder, **a lei** não tem outro fim que o singular – o abstrato nele; porém sua conservação por si mesma é a *organização* de sua vida, o Espírito de um povo, Espírito cuja finalidade é ele mesmo. Seu conceito é **a** generalidade na perfeita liberdade e autonomia dos singulares. (...).

Os indivíduos sabem que a vontade geral é sua vontade particular e, mais precisamente, sua vontade particular alienada; assim mesmo sabem que é sua essência como objeto, seu puro poder, que *implicitamente* – e também *em seu saber* – constitui sua essência. Na dinâmica dos poderes há que fazer uma tripla distinção referente a estes mesmos: a) gênese por alienação; b) saber dos singulares; e, c) saber geral. (HEGEL, 1984, p. 208).

O intuito do texto hegeliano é o desenvolvimento de uma ideia de Estado sob o qual as vontades singulares das consciências particulares e a vontade universal incorporada no Estado não estejam em contradição, antes, componham uma unidade orgânica. A vontade universal, por sua vez, não surge automaticamente; ela é resultado das vontades singulares, “enquanto estes [os singulares – VSX] superam sua singularidade pelo processo de formação” (BECKENKAMP, 2009, p. 258). A formação enquanto universal põe a existência da vontade universal por meio da superação da singularidade. A exteriorização da singularidade é o processo de sua própria formação. Dentro da universalidade, o indivíduo não é somente burguês, ele é cidadão; ou, em outras palavras, ele é o indivíduo burguês superado no cidadão. Portanto,

A relação entre vontade individual e vontade coletiva é descrita segundo uma divisão em três momentos: o indivíduo que aliena sua vontade em favor do Todo; faz-se ele mesmo parte integrante essencial da vontade coletiva, e, por fim, reconhece a liberdade da vontade coletiva como reconhece a sua própria liberdade. Dito de outro modo, o Todo é, com relação ao indivíduo, “senhor, poder público e soberano”. (ROSENZWEIG, 2008, p. 270).

Assim, a própria forma universal é o converter o singular em universal e gênese dele. A mediação se dá pela inteligência, pelo saber, pelo Espírito.

Por meio dessa exposição, podem-se inferir os principais problemas que permeiam a teoria habermasiana da formação e da emancipação. Em primeiro lugar, Habermas somente pôde sustentar a emancipação na intersubjetividade, no plano da relação entre indivíduos na esfera pública, porque em sua sustentação da formação na esfera privada há uma confusão quanto ao próprio processo de formação. Sua apropriação da filosofia do Espírito hegeliana é permeada pela negação do caráter dual do trabalho. Se, conforme o texto hegeliano, o trabalho no âmbito do singular difere fundamentalmente do trabalho social abstrato, isto é fruto de dois conceitos distintos que no movimento do Espírito diferem inclusive quanto ao momento de seu aparecimento e exposição. O trabalho no domínio do singular, relação entre indivíduo e natureza, é subsumido no trabalho abstrato – este, relação entre indivíduos na sociedade burguesa que são condicionados por um universal que escapa aos seus controles. Ainda, no trabalho do singular, relação com a natureza, o indivíduo já está sendo formado, diferindo do entendimento habermasiano. Segundo o texto hegeliano, o trabalho *forma*, inclusive esse trabalho singular direto. Ele é a expressão concreta da consciência no movimento da experiência formativa. O trabalho abstrato, por sua vez, também põe à sua maneira a formação e condiciona os relacionamentos intersubjetivos na sociedade complexa, mesmo que o trabalho abstrato fixe negativamente a formação ao colocar uma contradição quase insolúvel no seio do movimento espiritual. Assim, ao não atentar a essa dualidade do trabalho em Hegel, Habermas pôde sustentar que ele não forma, pelo menos não no plano da eticidade.

Isso tudo é também consequência de sua apropriação do que vem a ser dialética. Como supracitado, dialética, para Habermas, é um método exógeno de interpretação das realidades subjetiva e objetiva. Entretanto, o método dialético não é uma opção hegeliana: ele é expressão do movimento real do Espírito e da história. Não é, portanto, uma ferramenta útil de interpretação. Nesse sentido é que pôde Habermas falar em “dialéticas”, movimentos distintos para cada domínio particular. E a dialética efetiva por excelência somente estaria no relacionamento intersubjetivo pela luta por reconhecimento.

Por esse motivo, a *práxis*, em Habermas, está assentada no relacionamento entre sujeitos. E isto não poderia ser de outra maneira, pois a práxis, assim com em Hegel e também em Marx, é atividade prática formativa. Contudo, na teoria habermasiana de juventude, a relação social que subjaz à práxis não possui existência sob a perspectiva da totalidade. Ela é limitada a uma esfera, sendo a outra esfera carente de conteúdo formativo: trabalho. Em Hegel a práxis é o movimento de experiência da consciência; em Marx é a

experiência da produção e transformação do mundo humano – não só da natureza, como quer Habermas. Ou seja, tanto em Hegel quanto em Marx a práxis somente é possível se se levar em conta a totalidade social engendrada pela atividade humana. Ao contrário disso, em Habermas não é através da práxis que totalidade se engendra. O fomento da realidade humana, a práxis vital, não necessita ser a produção da totalidade dessa realidade. Pelo contrário, precisa ser movimento de produção e efetivação da sociabilidade, da eticidade, sem que a natureza seja posta em causa. Isto é: a natureza, a subsistência da humanidade pela sua apropriação e dominação em benefício próprio, está descolada da produção da vida ética, em suma, da vida cultural humana. A formação cultural prescinde da produção material concreta.

Todavia, isso gera mais problemas na teoria habermasiana. Em primeiro, somente é possível deslocar a práxis vital e colocá-la longe da esfera do trabalho porque ele entende trabalho como: a) trabalho concreto e direto; b) apropriação técnico-instrumental da natureza. Como trabalho direto e concreto transformado em ação instrumental, ele não possui capacidade nenhuma de perfazer a cultura. Somente se insere no mundo cultural humano, a partir de fora, pela ampliação de seu poder de disposição sobre a natureza que cresce em demasia, principalmente pelo grande alcance e amplitude da técnica, da ciência e da tecnologia e, em contrapartida, por conta da decadência da esfera pública – que, por sua vez, como esfera pública, poderia engendrar o poder humano-político legítimo de controle do âmbito instrumental. Em segundo lugar, a práxis vital alocada na intersubjetividade da experiência e na esfera pública, é consequência direta da equalização do trabalho singular direito e concreto – que Habermas entende existir em Hegel – e da categoria trabalho em Marx. Não obstante, Habermas não consegue enxergar a discrepância entre o conceito hegeliano e a categoria da teoria crítica marxiana. Em Hegel, como dito acima, há dois conceitos, pelo menos, de trabalho, no qual o trabalho abstrato suprassume o trabalho concreto do singular. No que tange à teoria de Marx, há, pode-se dizer sucintamente, um conceito e uma categoria. Como conceito, o trabalho marxiano é aquele metabolismo entre Homem e natureza, necessidade natural eterna; mas que, por sua vez, carece de existência efetiva por se tratar de uma abstração conceitual. Como categoria, o trabalho abstrato em Marx está para além da somatória de trabalhos individuais; está também distante de ser apenas processo concreto de produção material na sociedade. Ele é abstrato por sua capacidade de engendrar todas as relações sociais, não somente as econômicas, e colocá-las – as relações sociais – como síntese de seu movimento. No movimento do capital, do fetichismo

da produção, da forma-mercadoria, o trabalho abstrato não só coloca as relações sociais a partir de si mesmo como, também, toma para si a capacidade de determinar todos os momentos de constituição da totalidade social: *subsunção real do trabalho ao capital*. As relações sociais, inclusive o momento da interação intersubjetiva, são determinadas e colocadas pelo capital a seu bel-prazer. Isto indica que aquela discussão autônoma entre sujeitos, na esfera pública, é um momento reificado da constituição da totalidade: em suma, ideologia. A experiência formativa que não leva em consideração a construção da totalidade pelo capital – sendo, neste caso, *semi-formação* – somente possui capacidade autônoma de controle sócio-político como ilusão, mera aparência reflexa da dominação capitalista. Assim sendo, a formação da esfera privada, pressuposto para a esfera pública burguesa, e, por conseguinte, a práxis vital, desconectadas completamente do trabalho por conta da leitura limitada e da equalização confusa entre trabalho direto e abstrato, conceito e categoria, por parte de Habermas, é fruto de uma tentativa frustrada de empreender a emancipação sem a superação daquilo que é central à dominação abstrata do capital: trabalho alienado. De tal modo, mesmo que Habermas tivesse concebido o movimento dual do trabalho na filosofia do Espírito de Iena, não haveria como postular a formação na intersubjetividade sem levar em conta a imanência do movimento da totalidade, especialmente no século XX: o capital. Hegel não concebe o capital, não faz uma crítica da economia política como crítica à totalidade social. Sua crítica é espiritual-fenomenológica. Quando Marx entra em cena, demonstra que o movimento que Hegel vê como sendo do Espírito é, na verdade, do capital. Habermas, reiterando, não vê essa passagem, que poderia parecer sutil, mas de vital importância para qualquer teoria que se queira crítica: sucumbe à aparência do efetivo.

3. Imanência e Totalidade Social: Trabalho Para Além da Técnica

Sustentar a formação cultural e a possibilidade de emancipação na intersubjetividade e no diálogo, além de ser uma proposta alternativa de teoria, é apontar as deficiências do marxismo, tanto da Teoria Crítica quanto do próprio Marx. Esta sustentação teórica somente é possível, pois Habermas concebe, como já dito, o trabalho de forma peculiar. Sua leitura que limita o trabalho e a economia à esfera privada, à subsistência genérica e teleológica dos Homens, tende a considerar esta esfera desprovida de capacidade de fomentar as relações sociais, em quaisquer âmbitos que sejam. Quando Habermas se vale de Hegel e o critica, na verdade a crítica aponta adiante: ao retornar à filosofia do Espírito de Iena e sustentar a formação na esfera privada, aponta a crítica à teoria marxiana e à perspectiva da totalidade fundada no trabalho social. Em outros termos, o recurso à Hegel visa desbancar Marx.

Assim, se por um lado a teoria habermasiana é possibilitada por seu recurso à interação como domínio formativo dos Homens, por outro, igualmente importante é o âmbito no qual circunscreve o trabalho, como o concebe e como retira da Teoria Crítica toda a possibilidade de pensar as contradições sociais e a emancipação por essa via.

O problema da emancipação no jovem Habermas se dá nesse imbróglio. Somente é possível assegurar que a emancipação não ocorre pela via do trabalho caso seja feita, algo óbvio, uma crítica à concepção de trabalho de molde marxiano. Mas tal crítica é ao que Habermas entende por trabalho. Se por um lado há um *Hegel de Habermas*, por outro há um *Marx de Habermas*. O Hegel ao qual Habermas recorre serve-lhe de sustentação teórica para a “intersubjetividade” no âmbito da formação cultural privada, pressuposto para a publicidade. Entretanto, Hegel não dá atenção especial ao “reconhecimento”, como se este fosse desprovido de determinações pelo movimento do trabalho social e abstrato. Além disso, a crítica hegeliana, como vista acima, carece da capacidade de perceber as relações sociais para além do movimento do Espírito e, também, não concebe o capital como demiurgo da sociedade moderna. No entanto, Habermas concebe um Hegel crítico das relações humanas e se esquece das relações especificamente capitalistas. Caso se atente ao período posterior à teoria hegeliana, fica evidente a impossibilidade de utilizar os conceitos hegelianos tal e qual, sobretudo se se levar em consideração o contexto do capitalismo tardio.

Se até agora se assegurou, nesta dissertação, que há um problema quanto à leitura que Habermas faz da categoria trabalho e, conseqüentemente, de Marx, a partir daqui é importante fundamentar essa perspectiva de modo mais profundo e apontar em direção à necessidade de repensar Marx para além do estereótipo criado pelo marxismo tradicional e pelo próprio Habermas. Para tanto, o recurso a dois textos habermasianos satisfará a presente interpretação: o ensaio “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’”; e a primeira parte de *Conhecimento e Interesse*, especialmente capítulos 2 e 3. Nestes textos se faz clara a perspectiva habermasiana acerca do que viria a ser trabalho. Quanto à Marx, já nos *Manuscritos de 1844* demonstra-se, ainda que de modo pouco desenvolvido, a dualidade da categoria trabalho; além destes *Manuscritos*, alguns pontos dos *Grundrisse* evidenciam como existe outra possibilidade de interpretação, menos reducionista, em relação à perspectiva da crítica e da emancipação marxiana. Portanto, pormenorizar ambas as leituras sobre o trabalho, aquela de Habermas e a de Marx, é de suma importância para desfechar o que se veio fazendo até aqui: uma crítica à emancipação de molde habermasiano.

3.1. Redução do Trabalho à Técnica

Em “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’”, Habermas secciona, inequivocamente, o que entende por ação comunicativa – interação – e ação racional teleológica ou ação instrumental:

(...) entendo por *ação comunicativa* uma interação simbolicamente mediada. Ela orienta-se segundo *normas de vigência obrigatória* que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes. (...). O seu sentido objetiva-se na comunicação linguística quotidiana. (...).

Por “trabalho” ou *ação racional teleológica* entendo ou a ação instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação das duas. A ação instrumental orienta-se por *regras técnicas* que se apoiam no saber empírico. (...). O comportamento da escolha racional orienta-se por *estratégias* que se baseiam num saber analítico. Implicam deduções de regras de preferência (sistema de valores) e máximas gerais; estas proposições estão deduzidas de um modo correto ou falso. A ação racional teleológica realiza fins definidos sob condições dadas; mas, enquanto a ação instrumental organiza meios que são adequados ou inadequados segundo critérios de um controle eficiente da realidade, a ação estratégica depende apenas de uma valoração correta de possíveis alternativas de comportamento, que só pode obter-se de uma dedução feita com o auxílio de valores e máximas. (HABERMAS, 2009a, p. 57).

Por um lado, a ação comunicativa se daria somente entre sujeitos humanos agentes, na formação cultural no âmbito privado e em sua execução social na esfera pública.

A ação comunicativa seria o local privilegiado no qual “*as estruturas da personalidade*” (HABERMAS, 2009a, p. 58), guiadas por normas, se efetivariam: intersubjetividade do acordo no e por meio do reconhecimento destas normas. Quanto ao trabalho, há uma dupla atitude que, no fundo, é a mesma: a “dualidade” colocada é puramente formal; são, em suma, duas formas idênticas. O que importa, aqui, é que o trabalho é visto somente em relação à natureza, uma atitude perante ela que tende à sua máxima dominação e instrumentalização ou, por outro lado, ação estratégica na qual a finalidade depende da relação com outros sujeitos, e que, mesmo assim, não se confunde com a interação:

A ação instrumental e a estratégica só se diferenciam pelo fato de que, na primeira, o sujeito lida não diretamente com outro sujeito, mas com as coisas, como na fabricação de um produto em que se utiliza uma coisa como meio para obter uma outra coisa, ao passo que, na segunda, o sujeito busca influenciar o outro sujeito para que este realize atos necessários para a obtenção de seu fim, ou seja, o outro é visto tão somente como meio para alcançar um fim. (REPA, 2013, pp. 166-67).

A ação instrumental é sempre uma atitude técnica perante a natureza, não se diferenciando, nos distintos períodos históricos, quanto ao seu conteúdo e sua otimização diante de uma sempre igual dominação técnica.

Nesse sentido, Habermas concebe o trabalho como ação teleológica. Ele perpassa toda a história humana sempre idêntico a si mesmo, sendo que sua “evolução” é um mero acrescentar quantitativo em vistas de uma dominação cada vez mais otimizada da natureza. O trabalho, visto nesses termos, chegaria à modernidade como se tivesse chegado ao seu apogeu: não há melhor meio de se fazer expressar essa dominação e manipulação da natureza em vistas do bem-estar da humanidade. Destarte, ciência e técnica modernas seriam não projetos particulares, de uma classe social ou mesmo a negação de outros modelos quaisquer. Para além disso, comporiam, para Habermas, o nível mais avançado de ambas, visto que qualquer projeto paralelo de dominação da natureza seria, no âmbito lógico, absurdo, e no domínio teleológico, contraditório. A argumentação habermasiana expressa que a ciência e a técnica – que compõem o campo no qual a ação instrumental se efetiva – não podem ser entendidas como “projeto”, já que, assim sendo, teria que se conduzir a um projeto “do gênero humano no seu conjunto, e não a um projeto historicamente superável.” (HABERMAS, 2009a, p. 51): no âmbito da técnica e da ciência não seria possível uma alternativa. Para Habermas, o nível de evolução atingido pelas realizações da técnica é irrenunciável, não podendo ser substituído: “não se vê como poderíamos renunciar à técnica, isto é, à nossa técnica, substituindo-a por uma qualitativamente distinta, enquanto houvermos

de manter a nossa vida por meio do trabalho social e com a ajuda dos meios que substituem o trabalho.” (HABERMAS, 2009a, p. 52).

A espécie humana depende do trabalho, sobretudo, para sua existência como subsistência em relação à natureza. Não haveria como propor outro “projeto” de dominação da natureza já que só existe uma via pela qual isto poderia ocorrer. A questão, aqui, é que Habermas não concebe a modernidade como contingente, mas a entende como necessária. E, por conseguinte, o trabalho concebido estritamente em relação à natureza não pode ser superado. Ele não compreende que, na sociedade capitalista, o trabalho recebe outro desígnio além daquele relacionado à natureza: ele fomenta um modo específico de sociabilidade. Entretanto, é por aquela via que Habermas faz, ainda em “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’”, uma crítica à Marcuse, dizendo que este se equivoca ao conceber a possibilidade de uma relação alternativa com a natureza:

Marcuse tem em mente uma *atitude* alternativa perante a natureza mas, a partir dela, não se pode deduzir a ideia de uma nova técnica. Em vez de se tratar a natureza como objeto de uma disposição possível, poderíamos considerá-la como o interlocutor de uma possível interação. Em vez da natureza explorada, podemos buscar a natureza fraternal. Na esfera de uma intersubjetividade ainda incompleta podemos presumir subjetividade nos animais, nas plantas e até nas pedras, e *comunicar* com a natureza, em vez de nos limitarmos a trabalhá-la com rotura da comunicação. E, para dizer o mínimo que dizer se pode, essa ideia conservou um atrativo peculiar, a saber, que a subjetividade da natureza, ainda agrilhoadada, não se poderá libertar antes de a comunicação dos homens entre si não estar livre da dominação. Só quando os homens comunicarem sem coação e cada um se puder reconhecer no outro, poderia o gênero humano reconhecer a natureza como um outro sujeito – e não, como queria o Idealismo, reconhecê-la como o seu outro, mas, antes reconhecer-se nela como noutro sujeito. (HABERMAS, 2009a, pp. 52-3)⁴⁷.

Desse modo, o trabalho, além de transhistoricamente linear, possui apenas uma única acepção: a relação com a natureza. A partir dessa concepção, Habermas pôde desbancar toda a teoria que tinha em Marx sua confluência, e o próprio Marx: a perspectiva de engendramento da totalidade pelo trabalho social é sumamente desmascarada pela perspicácia habermasiana. Por um lado, nem se poderia pensar em outra técnica e outra ciência, tampouco, por outro, pensar um projeto alternativo para a humanidade, já que por meio de trabalho e interação a totalidade do gênero humano, abarcando toda a história, estaria assegurada quanto à subsistência material e ao relacionamento ético-político e social:

A alternativa à técnica existente, o projeto de uma natureza como interlocutor em vez de objeto, refere-se a uma estrutura alternativa da ação: à interação simbolicamente mediada, que é diferente da ação racional teleológica. Mas isto quer

⁴⁷ Aliás, caso se volte à epígrafe deste trabalho, ver-se-á que a argumentação de Adorno é diametralmente oposta.

dizer que os dois projetos são projeções do trabalho e da linguagem, projetos, pois, do gênero humano *na sua totalidade*, e não de uma época singular, de uma classe determinada ou de uma situação ultrapassável. (HABERMAS, 2009a, p. 53).

Mesmo que para ele as forças produtivas tenham sido o motor da evolução sócio-humana, elas não representariam um potencial de libertação humana e social. Isso, aliado a sua recorrência a Hegel, justifica-o para que possa reinterpretar o materialismo histórico sob a luz do par conceitual trabalho-interação, distinguindo-os e os colocando em domínios distintos. “Tenho a suspeita de que o sistema de referência desenvolvido em termos de relação análoga, mas mais geral, de marco institucional (interação) e subsistemas da ação racional dirigida a fins (‘trabalho’ no sentido amplo da ação instrumental e estratégica) se revela mais adequada para reconstruir o limiar sociocultural da história da espécie.” (HABERMAS, 2009a, p. 83).

Em “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’”, o problema, em suma, é o mesmo que Habermas vinha desenvolvendo desde o início da década de 1960: o mundo da vida, no qual a discussão pública e a emancipação poderiam se efetivar, é invadido pela técnica científica, promovendo o que Habermas chama de “ideologia”.

Além do mais, Habermas veria a ciência e a técnica como primeira força produtiva. No entanto, diferente de Marx, não são a ciência e a técnica subsumidas ao automovimento do capital que possuem a capacidade de incrementar a produção de valor. Pelo contrário, ao não atentar para o único gerador de valor para o capital, o trabalho vivo, vê a substituição passiva deste pela técnica e pela ciência, ou seja, uma substituição que acabaria, de vez, com a dependência humana com relação ao metabolismo com a natureza, trazendo consequências positivas para a humanidade. Mesmo com essa leitura que difere de Marx, Habermas retira um diagnóstico: o problema da sociedade moderna é o crescimento fora de controle daquele âmbito da ação instrumental. O problema, portanto, apesar de aparecer ligado ao domínio que compreende a razão instrumental, não é intrínseco a ela e não pode ser resolvido por meio dela. Assim, diz ele:

Desde o final do século XIX, impõe-se cada vez com mais força a outra tendência evolutiva que caracteriza o capitalismo tardio: a *cientificação da técnica*. No capitalismo sempre se registrou a pressão institucional para intensificar a produtividade do trabalho por meio da introdução de novas técnicas. As inovações dependiam, porém, de inventos esporádicos que, por seu lado, podiam sem dúvida ser induzidos economicamente, mas tinham ainda um caráter natural. Isso modificou-se, na medida em que a evolução técnica é realimentada com o progresso das ciências modernas. Com a investigação industrial de grande estilo, a ciência, a técnica e a revalorização do capital confluem num único sistema. Entretanto, a investigação industrial associa-se a uma investigação nascida dos encargos do Estado, que fomenta em primeiro lugar o progresso científico e técnico no campo militar. Daí as informações refluem para as esferas da produção civil de bens. Deste modo, a ciência e

a técnica transformam-se na primeira força produtiva e caem assim as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho. Já não mais tem sentido computar os contributos ao capital para investimentos na investigação e no desenvolvimento sobre a base do valor da força de trabalho não qualificada (simples), se o progresso técnico e científico se tornou uma fonte independente de mais-valia frente à fonte de mais-valia que é a única tomada em consideração por Marx: a força de trabalho dos produtores imediatos tem cada vez menos importância. (HABERMAS, 2009a, pp. 72-3).

Em *Conhecimento e Interesse* há uma passagem na qual Habermas se refere aos *Grundrisse* de Marx, dizendo, entre outras coisas, que a ideia de a ciência e a técnica serem forças produtivas do capital é apócrifa.

O ato de autoprodução da espécie humana é consumado assim que o sujeito social se emancipa do trabalho necessário, passando a se colocar como que *ao lado* de uma produção cientificizada. Nesse caso, tornam-se obsoletos também o tempo de trabalho e o *quantum* de trabalho despendido como medida para o valor dos bens produzidos; o anátema do materialismo, que a escassez dos meios disponíveis e a coerção para o trabalho lançam sobre o processo de hominização, será quebrado. O sujeito social penetrou, como Eu, a natureza objetivada no trabalho, o Não Eu, apropriando-se dela tanto quanto é imaginável sob as condições da produção, da ação do “Eu absoluto”. Nesse quadro dado por uma versão materialista da doutrina da ciência de um Fichte traduzido em sansimonismo, cabe uma passagem apócrifa dos *Grundrisse*, a qual não se repetirá nas investigações paralelas do *Capital* (HABERMAS, 2014a, pp. 91-2).

Habermas se remete aqui à famosa passagem dos *Grundrisse* na qual Marx demonstra que na medida em que o trabalho morto cresce quantitativa e qualitativamente, inversamente a massa de tempo de trabalho direto empregada na produção decresce proporcionalmente ao desenvolvimento da grande indústria. Isto é: a contradição entre capital e trabalho é levada, na grande indústria, às últimas consequências, na qual, com uma referência explícita à práxis transformadora, por parte de Marx, o trabalhador pode suprassumir a situação de exploração na medida em que as condições para que isso ocorra já estão objetivamente dadas.

A troca de trabalho vivo por trabalho objetivado, isto é, o pôr do trabalho social na forma de oposição entre capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da *relação de valor* e da produção baseada no valor. O seu pressuposto é e continua sendo a massa de tempo de trabalho imediato, o *quantum* de trabalho empregado como o fator decisivo da produção de riqueza. No entanto, à medida que a grande indústria se desenvolve, a criação de riqueza efetiva passa a depender menos de trabalho e do *quantum* de trabalho empregado que do poder dos agentes postos em movimento durante o tempo de trabalho, poder que – sua poderosa efetividade –, por sua vez, não tem nenhuma relação com o tempo de trabalho imediato que custa sua produção, mas que depende, ao contrário, do nível geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da aplicação dessa ciência à produção. (...) A riqueza efetiva se manifesta antes – e isso revela a grande indústria – na tremenda desproporção entre o tempo de trabalho empregado e seu produto, bem como na desproporção qualitativa entre o trabalho reduzido à pura abstração e o poder do processo de produção que ele supervisiona. O trabalho não aparece mais tão envolvido no processo de produção quando o ser humano se relaciona ao processo de produção muito mais como supervisor e regulador. (...) Ele se coloca ao lado do processo de produção, em lugar de ser o seu agente principal. Nessa transformação, o que

aparece como a grande coluna de sustentação da produção e da riqueza não é nem o trabalho imediato que o próprio ser humano executa nem o tempo que ele trabalha, mas a apropriação de sua própria força produtiva geram, sua compreensão e seu domínio da natureza por sua existência como corpo social – em suma, o desenvolvimento do indivíduo social. *O roubo de tempo de trabalho alheio, sobre o qual a riqueza atual se baseia*, aparece como fundamento miserável em comparação com esse novo fundamento desenvolvido, criado por meio da própria grande indústria. (...). O próprio capital é a contradição em processo, pelo fato de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza. Por essa razão, ele diminui o tempo de trabalho na forma do trabalho necessário para aumentá-lo na forma do supérfluo; por isso, põe em medida crescente o trabalho supérfluo como condição – questão de vida e morte – do necessário. (MARX, 2011, pp. 587-89).

Algumas considerações podem ser retiradas daqui, à revelia da teoria habermasiana: 1) a contradição entre capital e trabalho vivo é necessária para a existência do capital, isto é, a exploração do tempo de trabalho direto é condição *sine qua non* para que o capital permaneça e se desenvolva; 2) Habermas não atenta ao fato que Marx está tratando de uma categoria diferente daquela que ele elege como a categoria “trabalho social” – o trabalho, aqui, é trabalho abstrato, objetivado, supressão do trabalho direto. E por ser superação e conservação do trabalho vivo direto, do trabalhador individual, este tipo de trabalho deve permanecer na base do processo produtivo como condição de geração de valor; 3) Marx está fazendo uma referência explícita à possibilidade de superação do tipo de produção capitalista, por meio do crescimento da grande indústria. No entanto, ciência e técnica são subsumidas ao capital e não são, por sua vez, capacidades humanas colocadas como incremento do capital que poderiam substituir o trabalho vivo. Pelo contrário, são capacidades do próprio capital para colocar o trabalho vivo em um novo patamar de exploração: a exploração do trabalho vivo supérfluo. E este trabalho deve ser mantido, pois somente a exploração de seu tempo é fonte de valor, sendo que máquinas não produzem valor, somente repassam o valor cristalizado nelas. Por fim, a ciência como primeira força produtiva não quer dizer, como quer Habermas, que ela seja a primeira força produtiva humana, a forma mais elevada de garantir a subsistência genérica. Ao contrário, ela se torna a primeira força produtiva do capital, incrementando e mantendo a possibilidade de exploração do tempo de trabalho vivo alheio.

Entretanto, Habermas não faz essa leitura, mantendo sua conduta teórica perante a teoria marxiana sem alterações consideráveis. Em *Conhecimento e Interesse*, para além do ensaio “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’”, há uma ideia mais estrita do que viria a ser trabalho e, por conseguinte, a leitura que Habermas faz sobre esta categoria em Marx fica mais evidente. Aqui, a proposta habermasiana se dá em “(...) pensar o trabalho social como síntese entre o homem e a natureza.” (HABERMAS, 2014a, p. 65), sendo que “O sistema do

trabalho social é, sempre, o resultado do trabalho das gerações passadas” (HABERMAS, 2014a, p. 78). Assim, pode-se concluir junto a ele: “A síntese na compreensão materialista é um estado de ação referido à esfera da história universal” (HABERMAS, 2014a, p. 81).

Habermas entende, por um lado, o trabalho como metabolismo entre Homem e natureza que assume a forma de trabalho social na história da espécie como um todo. Esse processo de metabolismo depende “da constituição física desse ser natural e de algumas constantes de seu entorno natural.” (HABERMAS, 2014a, p. 60). Com isso, tende a pensar a equalização não somente entre trabalho e técnica, mas também, em Marx, trabalho e teoria do conhecimento andam de mãos dadas, possuem o mesmo estatuto, sendo que é por meio do processo de trabalho social que o conhecimento como um todo pode ser pensado: a via da teoria do conhecimento é aquela mesma que tem o relacionamento Homem-natureza como centro.

Mas, uma vez que é somente na mediação com a natureza subjetiva do homem por meio de processos do trabalho social que a natureza circundante se constitui *para nós como natureza objetiva*, o trabalho não é apenas uma categoria antropológica fundamental, é ao mesmo tempo uma categoria ligada à teoria do conhecimento. O sistema das atividades objetivas cria as condições factuais da reprodução possível da vida social e, *ao mesmo tempo*, as condições transcendentais da objetividade possível dos objetos da experiência. Se nós concebemos o homem sob a categoria de um animal fabricante de instrumentos, visamos, com isso, um esquema de ação e de concepção de mundo de uma só vez. O trabalho é, na qualidade de processo natural, mais do que um mero processo natural, ele regula o metabolismo e constitui um mundo (HABERMAS, 2014a, pp. 60-1).

De tal modo, conforme o pensamento habermasiano, há “regras transcendentais” que acompanham toda a espécie humana. Estas regras formam a consciência do Homem, seu modo de conhecimento do mundo social. Isto indica que o conhecimento é fruto do processo de trabalho, ou melhor, depende da condição natural-eterna do Homem de se relacionar com a natureza. “A investigação materialista da história visa as categorias da sociedade que determinam em igual medida os processos reais da vida e as condições transcendentais da constituição de mundos da vida.” (HABERMAS, 2014a, p. 64).

O trabalho, nesse entendimento, teria o valor de síntese. Mas não uma síntese capitalista por meio do trabalho abstrato: antes, uma síntese de toda a história e de toda a capacidade do Homem de constituir seu mundo, em todos os âmbitos, naturais e sociais.

Marx, de acordo com Habermas, não compartilha as suposições básicas da filosofia da identidade, já que assume a exterioridade da natureza. Estava, portanto, em posição de desenvolver uma crítica radical do conhecimento – porém fracassou em seu intento. A base deste fracasso, sustenta Habermas, está enraizada na fundamentação filosófica do materialismo de Marx, em particular o papel outorgado ao trabalho. Habermas mantém que o trabalho, na teoria social de Marx, é uma categoria epistemológica tanto como uma categoria da existência material humana:

não é somente uma condição prévia necessária para a reprodução da vida social, senão que, na medida em que constitui a natureza que nos rodeia como uma natureza objetiva para nós, cria também as “condições transcendentais da objetividade possível dos objetos da experiência”. Assim, o trabalho regula o intercâmbio material com a natureza e, por sua vez, constitui um mundo: sua função é a síntese. (...).

Na teoria marxiana, o sujeito trabalhador se enfrenta a um não-eu, seu entorno, obtendo sua identidade através do trabalho. O sujeito ganha assim sua própria identidade interagindo com uma natureza que tem sido objeto de seu trabalho e do trabalho das gerações precedentes. Neste sentido a espécie humana se situa a si mesma como sujeito social no processo de produção. Com esta noção de autodesenvolvimento da humanidade através do trabalho, Marx acaba com a antropologia filosófica e com a filosofia transcendental. (POSTONE, 1993, p. 228).

O trabalho para Marx, conforme Habermas, seria aquela mediação imprescindível, já que eterna e natural, entre natureza objetiva (externa) e natureza subjetiva (do próprio ser humano). Entendido desse modo, seria o “*mecanismo* de desenvolvimento na história da espécie.” (HABERMAS, 2014a, p. 62). Ao trabalho, portanto, seria dada toda a capacidade de engendrar o mundo humano em todos seus desígnios, sendo que, por meio dele, “a organização da experiência e a objetividade do conhecimento se tornam possíveis sob o ponto de vista da disponibilidade técnica da natureza.” (HABERMAS, 2014a, p. 73). Deste modo, Habermas enfatiza:

(...) se a síntese se efetua no *medium* não do pensamento, mas do trabalho, como Marx supõe, então o substrato no qual ela encontra sua sedimentação é o sistema do trabalho social e não um contexto de símbolos. O ponto de apoio para uma reconstrução das operações sintéticas não é a lógica, mas antes a economia. Não é a associação de símbolos conforma a regras, mas sim os processos da vida social, a produção material e a apropriação dos produtos, o que fornece então a matéria na qual a reflexão pode se apoiar para que se tome consciência das operações sintéticas subjacentes. A síntese já não aparece mais a título de atividade do pensamento, mas como produção material. O modelo para o processo de reprodução orgânico da sociedade é dada antes pelas produções da natureza do que pelas do espírito. É por isso que, em Marx, a *crítica da economia política* entre no lugar que era ocupado, no idealismo, pela *crítica da lógica formal*. (HABERMAS, 2014a, pp. 65-6).

A síntese mediante o trabalho social é, na visão habermasiana, a construção da sociedade humana e da sociabilidade em qualquer período histórico, transpassando toda a história da espécie. Constituição de toda a sociabilidade mediante a relação metabólica com a natureza. Toda a história estaria posta sob o signo de relações econômicas simples, e a crítica marxiana veria o trabalho como carecendo, logicamente, de retirar a alienação imposta extrinsecamente para que o Homem pudesse se apropriar, de vez, não somente de seu processo de vida, mas da vida do processo histórico como um todo. Este processo histórico aglutinaria, em si, tanto a satisfação material mediante a relação com a natureza, quanto a interação simbolicamente mediada, a relação entre sujeitos, construção da sociabilidade e da eticidade por excelência. Assim sendo, o problema em Marx se daria no fato de colocar

também a eticidade sob o mesmo signo de metabolismo com a natureza, o que para Habermas seria um equívoco que comprometeria toda a teoria marxiana. Todavia, o que Habermas entende por trabalho, apoiando-se em sua leitura de Marx, é apenas uma das dimensões do que, para o próprio Marx, viria a ser o trabalho. E sendo apenas uma das dimensões, Habermas elege a mais simplista, aquela que o próprio Marx afirma não ter consistência, que é “abstração do pensamento”, conceito. Habermas diz o que segue:

Marx denomina “trabalho” uma “condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, uma necessidade natural e eterna, para mediar o metabolismo entre homem e natureza, portanto, a vida humana.” No plano antropológico, a natureza se divide na *natureza subjetiva* do homem e na *natureza objetiva* de seu entorno, mediando-se ao mesmo tempo pelo processo de reprodução do trabalho social (HABERMAS, 2014a, p. 60).

Em Marx, no entanto, há uma categoria trabalho, especificamente capitalista, esta sim capaz de síntese social. Nesta passagem, Habermas se vale de *O Capital* (2013, p. 120). Contudo, ali Marx fala do valor de uso produzido por um trabalho qualquer, pela relação natural-eterna que produz necessidades intrinsecamente humanas. Habermas, na sequência, remete-se a outra passagem de Marx, na qual, entretanto, se esquece de verificar que Marx está se referindo a uma das dimensões do trabalho, de maneira didática e que não forma o trabalho social, tampouco a totalidade. Este modo de trabalho, ao qual Marx se remete, será suprasumido pelo trabalho abstrato no capitalismo – e somente no capitalismo. Da mesma forma que em Hegel, como se viu acima, o trabalho abstrato não é uma soma de trabalhos individuais diretos, mas necessidade social abstraída da capacidade de controle pelos Homens. Em Marx, o trabalho abstrato é suprasunção do trabalho criador de valores de uso, de necessidades instintivas. Assim, diz Marx na passagem citada por Habermas (ainda que Habermas cite e atente apenas a uma parte dessa passagem):

A utilização da força de trabalho é o próprio trabalho. O comprador da força de trabalho a consome fazendo com que seu vendedor trabalhe. Desse modo, este último se torna em ato aquilo que antes ele era apenas em potência, a saber, força de trabalho em ação, trabalhador. Para incorporar seu trabalho em mercadorias, ele tem de incorporá-lo, antes de mais nada, em valores de uso, isto é, em coisas que sirvam à satisfação de necessidades de algum tipo. Assim, o que o capitalista faz o trabalhador produzir é um valor de uso particular, um artigo determinado. A produção de valores de uso ou de bens não sofre nenhuma alteração em sua natureza pelo fato de ocorrer para o capitalista e sob seu controle, razão pela qual devemos, de início, considerar o processo de trabalho independentemente de qualquer forma social determinada. O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeças e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a

por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais, do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvincilhou de sua forma instintiva. (MARX, 2013, p. 255).

Marx está aqui se referindo, portanto, ao processo imanente ao Homem como ser genérico, trabalho independente de qualquer forma social determinada. Caso tivesse ficado nesse plano, apenas nessa determinação de trabalho, totalizando-a, Habermas teria razão. Mas esta é apenas a primeira e mais simples determinação, longe de qualquer novidade histórica ou teórica. Todavia, o “Trabalho social remete a uma dupla referência: ao processo produtivo e à posição e reprodução neste processo das relações sociais que o condicionam.” (MAAR, 1997, p. 60). O trabalho social se refere tanto à dominação da natureza como, principalmente, ao pôr das relações sociais como síntese sua: a maneira como os Homens irão se relacionar com a natureza, no capitalismo, depende da forma como o capital coloca e determina as relações sociais, e não o contrário.

Partindo daquela primeira determinação genérica de trabalho, e somente dela, Habermas tende a insistir que “Marx (...) apreende a natureza não sob a categoria de um outro sujeito, ao contrário, apreende o sujeito sob a categoria de uma outra natureza.” (HABERMAS, 2014a, p. 67). E, mais ainda,

Marx conta com algo como uma natureza em si. Ela tem prioridade sobre o mundo humano. Pois ela subjaz aos sujeitos trabalhadores enquanto seres naturais, tanto quanto se introduz em seus processos de trabalho. Na qualidade de natureza subjetiva dos homens e como natureza objetiva que circunda os homens, ela é desde sempre, porém, o componente de um sistema do trabalho social, ou seja, se divide em dois momentos do mesmo “processo de metabolismo”. (HABERMAS, 2014a, p. 69).

O trabalho é, mediante essa interpretação, técnica, ação instrumental, relação eterna e inalterável entre Homem e natureza. Por isso, e isto é claro inclusive para Marx, não pode ser determinação da totalidade social, não pode, em suma, ser determinante da vida dos indivíduos em sociedade. Com razão, Habermas insiste: “As condições da ação instrumental surgiram de maneira contingente na evolução natural da espécie humana; mas, ao mesmo tempo, elas vinculam necessária e transcendentalmente nosso conhecimento da natureza ao interesse pela disposição técnica possível sobre os processos naturais.” (HABERMAS, 2014a, p. 72). E essa vinculação não passaria de um equívoco de todo materialismo histórico. Destarte, mesmo a ruptura com a alienação careceria de sentido. Habermas entende, e é um caminho lógico vista

sua compreensão, que uma apropriação das forças essenciais alienadas não resolveria o problema da sociabilidade e, mais ainda, da reflexão e do conhecimento. Segundo ele:

Marx reduz o processo de reflexão ao âmbito da ação instrumental. Na medida em que ele remete o pôr-se do Eu absoluto ao produzir mais palpável da espécie, a reflexão em geral desaparece, para ele, como uma forma de movimento da história no interior do quadro preservado da filosofia da reflexão. (...) *Marx concebe a reflexão segundo o modelo da produção.* Visto que ele parte tacitamente dessa premissa, não fica sem consequência que não distinguir o *status* lógico das ciências naturais daquele da crítica. (HABERMAS, 2014a, p. 85).

Para Habermas, uma síntese mediante o trabalho social – ou melhor, o que ele entende por trabalho social – é reducionista; reduz toda a capacidade reflexiva e de interação entre os indivíduos à interação com a natureza. Em última instância, reduz o conhecimento social, a teoria social, ao nível das ciências naturais, chegando Habermas a colocar Marx sob o signo do positivismo. Deste modo, a “concepção materialista de síntese não proporciona uma base adequada para uma crítica radical do conhecimento.” (POSTONE, 1993, p. 228). Habermas só pode reduzir a teoria crítica marxiana ao marco da teoria tradicional por meio dessa interpretação acerca do trabalho e, além disso, somente pode sustentar a categoria interação mediante a separação do ato autogerador da espécie, no que tange à subsistência, da relação que engendraria a cultura e a sociabilidade.

O trabalho, de acordo com Habermas, é uma ação instrumental. A partir daí, através do trabalho social, o conceito de síntese pode levar a uma teoria instrumentalista do conhecimento: a condição de possibilidade da objetividade do conhecimento científico natural se fundamenta no trabalho. Entretanto, a experiência fenomenológica e, a partir dela, a autorreflexão, existem em outra dimensão, a da interação simbólica. (...) O argumento de Habermas é (...) que a teoria marxiana da síntese social através do trabalho não proporciona a base adequada para a teoria crítica de um mundo caracterizado pela dominação tecnocrática, a engenharia social e a burocratização; de fato, a natureza dessa teoria pode ser e tem sido usada para levar mais além estes desenvolvimentos. (POSTONE, 1993, pp. 228-29).

Partindo desse metabolismo entre Homem e natureza, “Uma ciência do homem a ser desenvolvida sob essa ideia teria de construir a história da espécie como uma síntese mediante o trabalho social, e *apenas* mediante o trabalho.” (HABERMAS, 2014a, p. 94).

Segundo essa concepção, “O capitalismo, ao contrário, caracteriza-se pelo fato que a relação de classe é determinada *economicamente* na forma do livre contrato de trabalho, nos termos do direito privado.” (HABERMAS, 2014a, p. 96). E não poderia ser diferente. Trabalho é trabalho imediato, direto e concreto; trabalho no âmbito privado de subsistência da espécie sob a qual a economia é também relação privada entre sujeitos.

Assim, Habermas desbanca a teoria que possui o trabalho social como núcleo da totalidade social capitalista por ser uma redução de todas as dimensões humanas a um único domínio que, por sua vez, não teria a capacidade de engendrar todas aquelas dimensões. Diz Habermas:

A razão disso eu vejo, em consideração imanente, na *redução do ato de autoprodução da espécie humana* ao trabalho. A teoria marxiana da sociedade incorpora em sua abordagem, ao lado das forças produtivas em que se sedimenta a ação instrumental, também o quadro institucional, as relações de produção; ela não subtrai da práxis o contexto da interação simbolicamente mediada e o papel da tradição cultural, a partir das quais unicamente se podem conceber a dominação e a ideologia. Mas no sistema de referências filosóficas não se insere esse aspecto da práxis. É justamente nessa dimensão, que não recobre as medições da ação instrumental, que se move, porém, a experiência fenomenológica – nela entram em cena as figuras da consciência fenomênica que Marx denomina de ideologias; nela se dissolvem as reificações sob o poder silencioso de uma reflexão à qual Marx restitui o nome kantiano de crítica.

Assim, surge na obra de Marx uma desproporção peculiar entre a práxis da pesquisa e a autocompreensão filosófica restrita dessa pesquisa. Em suas análises de conteúdo, Marx concebe a história da espécie ao mesmo tempo sob categorias da atividade material e da superação crítica das ideologias, da ação instrumental e da práxis revolucionária, do trabalho e da reflexão; mas Marx interpreta o que ele faz de acordo com a concepção mais limitada de uma autoconstituição da espécie que se realiza somente mediante o trabalho. O conceito materialista de síntese não é apreendido de maneira suficientemente ampla para explicitar a perspectiva sob a qual Marx vai ao encontro da intenção de uma crítica do conhecimento radicalizada em um sentido bem-compreendido. Tal conceito chega a impedir o próprio Marx de compreender seu modo de proceder sob esse ponto de vista. (HABERMAS, 2014a, p. 83).

Em suma, Habermas vê na teoria marxiana uma “práxis social que engloba trabalho e interação” (HABERMAS, 2014a, p. 97). Isto seria um equívoco. Estes âmbitos devem ficar separados, já que sua equalização é a redução da sociabilidade ao ato de autorreprodução da espécie por meio da relação com a natureza. O trabalho, portanto, somente pode satisfazer a dimensão de subsistência genérica e material-concreta. Mesmo sua possível totalização é, na verdade, uma invasão do marco da tradição cultural, não sendo imanente ao processo cultural. Neste mesmo sentido, Postone diz de modo sucinto:

Para Habermas, a teoria marxiana da síntese social através do trabalho submerge o âmbito da interação no do trabalho, minando, portanto, a possibilidade da consciência crítica e, por fim, da emancipação. Por sua vez, Habermas propõe uma reconstrução histórica fundamentada em uma teoria baseada em dois tipos de síntese social: a síntese através do trabalho (ou seja, através da ação instrumental), na que a realidade é interpretada do ponto de vista técnico; e a síntese através do conflito (como modalidade institucionalizada de interação), em que é interpretada de um ponto de vista prático. Mantém que unicamente a síntese através do trabalho leva à organização da sociedade como autômato, enquanto que a síntese através da interação pode levar a uma sociedade emancipada, que ele descreve em termos de uma organização da sociedade sobre a base de decisões tomadas em discussões livres de dominação. O âmbito da interação proporciona, pois, a base para a crítica e a possibilidade para a emancipação. (POSTONE, 1993, p. 230).

A reconstrução da história proposta por Habermas deveria “ir além do pessimismo fundamental da Teoria Crítica e de ressuscitar a possibilidade de uma crítica emancipadora da sociedade contemporânea de duas maneiras – mediante a crítica da noção de síntese através do trabalho e mediante seu complemento com uma teoria da síntese através da interação.” (POSTONE, 1993, p. 230). Isso indica que sua crítica à concepção de trabalho em Marx, à síntese social mediante o metabolismo com a natureza, está, no entanto, fundamentada em uma concepção do trabalho como trabalho concreto, somente. Ele não concebe, porém, o caráter dual do trabalho na teoria marxiana; melhor dizendo, não concebe a supressão do trabalho direto pelo trabalho abstrato gerador de valor e capital. Assim, em Marx, não são as categorias econômicas que põem as categorias da vida; antes, são as categorias da vida social que põem as categorias econômicas. Por isso, “É impossível compreender essa relação entre indivíduo e gênero – e, portanto, a relação que engendra tanto o indivíduo quanto a sociedade – sem recorrer ao princípio metodológico que toma a totalidade como elemento articulador do conhecer.” (RANIERI, 2011, p. 135). Não existe, sob a égide do capitalismo, componente abstrato da existência humana que prescindia do trabalho social; isto é, somente mediante a perspectiva da totalidade, que possui o trabalho social abstrato como fundamento nuclear, que se podem pensar as relações sociais alienadas nesta sociedade. “Assim transita-se entre trabalho num enfoque positivo empírico – do trabalho concreto – ao trabalho social no plano referencial da práxis.” (MAAR, 1997, p. 63).

Nesta via, a novidade do capitalismo na história não está simplesmente em elevar a troca de mercadoria ao âmbito do universal: trata-se, para além disso, da *produção* de mercadoria (valor) como determinante e universal. Portanto, Marx

(...) demonstra que a produção na sociedade capitalista *não pode* ser entendida simplesmente em termos transhistórico, isto é, em termos da interação dos seres humanos com a natureza, porque a forma e o objeto do processo de trabalho estão conformados pelo trabalho abstrato, ou seja, pelo processo de criação de mais-valor. A análise de Marx do trabalho e da produção no capitalismo (...) não pode ser interpretada adequadamente se estes são entendidos nesses termos transhistórico que, precisamente, ele demonstrou inadequados para a sociedade capitalista. (POSTONE, 1993, pp. 230-31).

O trabalho, tal como compreendido por Marx, não é simplesmente metabolismo com a natureza. A dimensão de apropriação das relações sociais em forma de síntese do trabalho social se dá pela via da totalização operada pelo trabalho abstrato, pelo próprio capital que possui em si essa capacidade e a recoloca na sociedade a partir de suas determinações. A inversão propiciada pelo capitalismo, inversão fetichista, é imanente ao

objeto. Em outras palavras, é um problema estrutural do capital enquanto todo social que reflete sobre os Homens e impõe novas formas de dominação social. Neste caso, dominação não mais centrada no plano das classes sociais, mas um tipo de dominação abstrata posta em movimento por um sujeito abstrato: o próprio capital. Assim, “o fetichismo não constitui uma característica da consciência, mas é um atributo objetivo da formação social capitalista e sua forma nuclear, a estrutura da forma mercadoria, que, ao se apresentar, esconde sua essência social.” (MAAR, 1997, p. 73). Ainda neste mesmo sentido:

O grande feito de Marx foi apreender – num certo sentido, pode-se dizer: fixar negativamente – a novidade da formação objetiva da sociedade capitalista. Uma “nova objetividade social”, um “objeto” novo. A objetividade econômica como forma de objetividade social específica de trabalho socializado capitalisticamente é explicitada por Marx como *objetividade fetichista*, como objetividade da aparência real, no termos de uma *estrutura de inversão, de ocultação e negação*, que Marx apreende como *fetichismo*. Este fetichismo é uma *aparência objetiva, real (...)*, decorrente da especificidade da forma mercadoria, é real e não figura no plano da consciência ou decorrência do pensamento acerca da mercadoria. A aparência está no âmbito das coisas, dos objetos, e não no plano “subjetivo”. (MAAR, 1997, p. 72).

O trabalho, então, tem um duplo caráter: trabalho concreto e trabalho abstrato. Este último é o determinante na formação social vigente. Ele impõe uma nova forma de mediação social que subtrai a capacidade dos Homens de decidir acerca das mediações. Quando Marx fala que a mercadoria impõe uma nova forma de relação entre as coisas, portanto, não está se referindo simplesmente ao domínio econômico, da produção material concreta. Também não está se referindo simplesmente aos objetos prontos que se moveriam por si sós. A teoria crítica marxiana não é uma tentativa de compreensão e superação da circulação social; antes, ela visa a produção em seu nível mais radical. Isso fica mais claro caso se atente ao fato que a sociedade é, por meio da Indústria Cultural, produzida pela imagem fetichista, isto é, pela forma-mercadoria fora do âmbito do trabalho concreto e da produção material, pois, “a indústria cultural reorganiza a sociedade estruturalmente desorganizada.” (MAAR, 1997, p. 69), ou seja, ela produz uma sociabilidade e a impõe a partir de seu automovimento.

Desse modo, na obra habermasiana, o trabalho é considerado apenas no seu aspecto concreto e de modo transhistórico. Isto o faz cair em uma incompreensão quanto àquilo que Marx analisa sob o signo de trabalho social. Apesar disso, a leitura que faz de Marx parece condicionada por sua própria teoria. Uma interpretação mais profunda das categorias centrais de Marx, principalmente da teoria de maturidade, faria cair por terra toda a tentativa habermasiana de reconstrução teórica e, também, a sustentação das categorias interação e esfera pública, especialmente. Habermas hipostasia transhistoricamente o trabalho alienado, como se ele se

reduzisse à relação com a natureza, e sobrepõe essa sua interpretação designando-o como “trabalho por excelência”. Dessa forma, “Na crítica da economia política, Marx trata de fundamentar e explicar o curso dialético do desenvolvimento capitalista em termos da natureza de suas formas sociais subjacentes; Habermas, entretanto, recorre a uma concepção fundamentalmente evolucionista, à ideia de um desenvolvimento linear e transhistórico da produção (e da interação) que não fundamenta socialmente.” (POSTONE, 1993, p. 234).

A abstração habermasiana, tomando o trabalho como idêntico em todas as etapas da evolução humana, é equivocada. É necessário que se considere o trabalho inserido intrinsecamente em um modo de produção específico, seja qual for: “Toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo no interior de e mediada por uma determinada forma de sociedade.” (MARX, 2011, p. 43). E, sendo assim, o trabalho propriamente dito só se efetiva ao ser inscrito num modo de produção determinado. Os *Grundrisse* de Marx evidenciam que o trabalho, totalmente abstraído de condições históricas, impossibilita a apreensão daquilo que há de característico em cada época singular. Dessa maneira, “para todos os estágios da produção há determinações comuns que são fixadas pelo pensamento como determinações universais; mas as assim chamadas *condições universais* de toda produção nada mais são do que esses momentos abstratos, com os quais nenhum estágio histórico efetivo da produção pode ser compreendido.” (MARX, 2011, p. 44). O trabalho, portanto, é “produto de relações históricas e têm sua plena validade só para essas relações e no interior delas.” (MARX, 2011, p. 58).

O que torna geral o trabalho não é apenas essa capacidade de mediar a si próprio, mas, também, o fato de ser o denominador comum de todos os tipos específicos e diferentes de trabalho, além de ser o mediador de todos os tipos específicos e diferentes de relações sociais. “É antes *a função social do trabalho que o torna geral*” (POSTONE, 1993, p. 151). Só nas circunstâncias em que a riqueza consiste no tempo dispensado de atividade produtiva é que ela começa, por seu turno, a regular as relações sociais. Logo, no capitalismo “o trabalho constitui *efetivamente* a sociedade.” (POSTONE, 1993, p. 157).

O capital, enquanto trabalho objetivado que domina o processo de produção, é, portanto, o grande demiurgo da sociedade burguesa. Em um texto intitulado *Produtividade do Capital, Trabalho Produtivo e Improdutivo*, Marx diz que o capital, “de um lado, transforma o modo de produção; do outro, essa forma transmutada do modo de produção e estágio particular do desenvolvimento das forças produtivas materiais são o fundamento e condição –

o pressuposto da própria formação do capital.” (MARX, 1863/1987, s/página). É o capital, na produção de valor por meio do emprego de trabalho vivo, que institui e determina o movimento geral da sociedade: a produção de trabalho objetivado que se efetiva em dominação abstrata nesta formação social. Neste domínio, a teoria do valor-trabalho de Marx não é uma teoria das propriedades imanentes ao trabalho em geral, “mas é uma análise da especificidade histórica do valor como uma forma de riqueza e do trabalho que, supostamente, a constitui.” (POSTONE, 1993, p. 26).

A partir daqui, duas consequências podem ser retiradas. Em primeiro lugar, a comunicação, a interação intersubjetiva, é um momento dentro das determinações sociais específicas; não, como quer Habermas, algo desvinculado da totalidade social e que procura restabelecer sua autonomia por intermédio da reconstrução da autonomia da esfera pública.

A dialética do trabalho social abrange tanto a relação do homem com a natureza quanto a dimensão em que os seres humanos firmam vínculos comunicativos. Nestes termos, não é nenhum disparate supor a possibilidade do desenvolvimento de uma nova totalidade, inclusive de uma *esfera pública* que não se fundamente na posse privada dos meios de produção e em critérios meramente formais. (CAMPATO, 2008, p. 17).

Por conseguinte, isto indica, por um lado, que ao colocar a práxis sob a égide da comunicação Habermas perde de vista a dimensão da totalidade, como já se sustentou muitas vezes nesta dissertação; e, por outro, coloca a práxis em um âmbito completamente reificado que é o da interação subsumida, primeiro, pela indústria cultural, segundo, pela formalidade da *deformação* burguesa fundada na propriedade privada e, por isso, ideológica. Caso se tome “Notas Marginais Sobre Teoria e Práxis”, de Theodor W. Adorno, isso fica mais explícito: “A práxis nasceu do trabalho. Alcançou seu conceito quando o trabalho não mais se reduziu a reproduzir diretamente a vida, mas sim pretendeu produzir as condições desta: isto colidiu com as condições então existentes.” (ADORNO, 1995a, p. 206). Assim, pode-se resumir a ideia habermasiana com uma breve passagem de Thomas McCarthy (2002, p. 57): “Habermas insiste na ‘heterogeneidade’ ou na ‘irreducibilidade’ de trabalho e interação para evitar, precisamente, essa fusão de *techne* e *práxis*, de progresso técnico e comportamento racional na vida, que encontramos na raiz da ideologia tecnocrática.”

Entretanto, essa concepção é limitadora inclusive do que viria a ser práxis no âmbito da totalidade social. Enquanto não se conceber a totalidade social produzida por uma *coisa* – o automovimento do capital – será impossível perceber a sua própria reificação, isto é, a coisificação da atividade prática que se coloca na sociedade ilusoriamente como

transformadora. Deste modo, “O que, desde então, vale como o problema da práxis, e hoje novamente se agrava na questão da relação entre teoria e práxis, coincide com a perda de experiência causada pela racionalidade do sempre-igual. Onde a experiência é bloqueada ou simplesmente já não existe, a práxis é danificada e, por isso, ansiada, desfigurada, desesperadamente supervalorizada.” (ADORNO, 1995a, p. 203). Não se dar conta dessa problemática, que é o problema por excelência da sociedade burguesa, é sucumbir à sua aparência objetiva, hipostasiar as mediações e reificar a própria atividade transformadora.

A síntese social mediante a interação, na qual a práxis humana se efetivaria, é problemática por perder de vista a sua dependência na sociedade capitalista. Ela é uma forma variável de socialização do capital. É a experiência podada em sua raiz, experiência reificada da semi-formação imposta pelo trabalho social alienado. Em última instância, uma falsa formação, tanto na esfera privada quanto na pública: “Não há uma formação, mas uma *deformação*, uma formação substitutiva no plano de um processo de trabalho no âmbito da sociedade capitalista tardo-avançada. Ou seja: não há uma ausência de formação, mas uma presença de ‘falsa’ formação, pela qual se reafirma a falsidade da situação nos termos do trabalho.” (MAAR, 1997, p. 70). O capital possui o poder de ocultar a falsidade dessa socialização justamente por conseguir permanecer, no nível da aparência, como trabalho na dimensão concreta, não deixando com que o trabalho abstrato seja percebido. Pois, “Ocultar a qualidade social do trabalho evitaria aparentemente a questão da alienação do trabalho vigente, a desumanização correspondente ao trabalho nas condições dadas.” (MAAR, 1997, p. 65). Assim, se “a teoria – para a qual está em jogo a totalidade, se ela não for inútil – ficar amarrada ao seu efeito útil aqui e agora, acontecer-lhe-á o mesmo, apesar da crença de que ela escapa à imanência do sistema.” (ADORNO, 1995a, p. 202).

A totalidade deve ser levada em consideração. Adorno insiste na inserção da práxis dentro do movimento da totalidade. Ainda que seja uma totalidade falsa, é necessário levar em consideração o núcleo de objeto que o sujeito possui. Ele é também mediado; mediado pelo trabalho abstrato, pela totalidade que a ele mesmo se sobrepõe:

A primazia do objeto deve ser respeitada pela práxis; a crítica do idealista Hegel à ética kantiana da consciência assinalou isto pela primeira vez. Práxis corretamente compreendida – na medida em que o sujeito é, por sua vez, algo mediado – é aquilo que o objeto quer: ela resulta da indigência dele. Mas não por adaptação por parte do sujeito, adaptação que meramente reforçaria a objetividade heterônoma. A indigência do objeto é mediada pelo conjunto do sistema social; daí que só seja criticamente determinável pela teoria. Práxis sem teoria, abaixo do nível mais

avançado do conhecimento, tem que fracassar e, segundo seu conceito, a práxis deveria realizá-lo. Falsa práxis não é práxis. (...)

Mas, enquanto ela fecha espasmodicamente os olhos diante da totalidade desse mundo, comportando-se como se as coisas dependessem imediatamente dos homens, subordina-se à tendência objetiva da desumanização em curso também nas suas práticas. (ADORNO, 1995a, pp. 213-14).

Portanto, em Marx, a práxis não está referida ao plano do metabolismo com a natureza. Ela é a apreensão prática da contradição do trabalho social como práxis social emancipatória. Na teoria marxiana, não se trata de a práxis construir o mundo; o que está em jogo é a experiência da formação mediante as contradições e, imanentemente, a via que visa destruí-las, superá-las através da própria atividade⁴⁸. A mediação feita pelo trabalho abstrato não nega a práxis social. Ela a realoca em outro patamar de existência, no qual só neste patamar a práxis pode ser efetivada. A referência à práxis é intrínseca a toda Teoria Crítica da Sociedade, tanto a marxiana quanto à de Frankfurt. Sem ela, a teoria apareceria em sua figura tradicional, sem inserção social e desprovida de realidade – tal como já havia afirmado Horkheimer na década de 1930. O Mesmo Horkheimer, por exemplo, em um texto de 1933, “Materialismo e Moral” faz uma referência, ainda que esporádica, à práxis supostamente transformadora do discurso público burguês e como ela, por fim, acaba sucumbindo à realidade objetiva do capital:

A liberdade do discurso público era uma arma na luta por melhores condições – hoje ela favorece sobretudo as condições ultrapassadas. A invulnerabilidade da propriedade era uma proteção do trabalho burguês contra a interferência das autoridades – hoje ela tem como seqüela ao mesmo tempo a expropriação de vastas camadas burguesas e a improdutividade da riqueza social. (HORKHEIMER, 2012, p. 82).

Como pode se perceber, não se trata de uma crítica *a priori* à teoria habermasiana. Antes, é a teoria sob a perspectiva da totalidade que pode fazer chegar nessa concepção. Ainda que, mais adiante, principalmente após o retorno do Instituto à Alemanha, Horkheimer tenha deixado essa concepção e inclusive feito autocrítica em relação a ela⁴⁹. Adorno, por sua vez, radicalizaria cada vez mais sua teoria tendo a perspectiva do primado do objeto no horizonte teórico e prático. Por isso não deixou o enfoque radical da Teoria Crítica, sobre a totalidade capitalista, sucumbir à aparência ideológica.

O que há de falso no primado da práxis, hoje exercido, manifesta-se na primazia da tática sobre qualquer outra coisa. Os meios independizaram-se até o extremo.

⁴⁸ Oskar Negt e Alexander Kluge vão por esse mesmo caminho de pensar a práxis e a experiência como frutos das contradições. Cf. Negt & Kluge (1988; 1993).

⁴⁹ Quanto a esta questão, o “Prefácio para reedição”, que o próprio Max Horkheimer escreve em 1968 para a reedição de seus textos da década de 1930, é interessante e intrigante. Cf. Horkheimer (2012, pp. 1-7).

Enquanto servem irrefletidamente aos fins, alienaram-se destes. Assim, reclama-se discussão por toda a parte, certamente por um impulso antiautoritário, em primeiro lugar. Mas a tática, assim como a esfera pública – uma categoria, aliás, perfeitamente burguesa –, aniquilou completamente a discussão. O que poderia resultar das discussões, acordos que apresentam uma objetividade superior porque intenções e argumentos se ajudam e se interpenetram mutuamente, não interessa àqueles que, de maneira automática, mesmo em situações inteiramente inadequadas, exigem discussão. As facções que dominam cada um dos lados já prepararam de antemão os resultados que procuram obter. A discussão serve à manipulação. Cada argumento é recortado sob medida para uma intenção, sem que se leve em conta a sua solidez. Mal se escuta o que diz a outra parte; quando muito, para poder replicar com fórmulas estereotipadas. Ninguém quer fazer experiências, se é que ainda se é capaz de estar aberto a elas. O adversário da discussão torna-se função do respectivo plano: coisificado pela consciência coisificada “malgré lui-même”. Pretende-se, mediante as técnicas da discussão e a força da solidariedade, ou torná-lo útil para alguma coisa, ou desacreditá-lo diante de seus adeptos; ou, então, os contendores simplesmente discutem na vitrina em busca de uma publicidade da qual são prisioneiros: a pseudo-atividade somente consegue manter-se viva pela incessante propaganda. Se o contendor não cede, é desqualificado e acusado de carecer exatamente daquelas aptidões que seriam pré-requisito de qualquer discussão. Mas o conceito desta é deformado com tão singular habilidade que, segundo isso, o outro teria a obrigação de deixar-se vencer; isso rebaixa a discussão à farsa. Essas técnicas são presididas por um princípio autoritário: o que discorda teria que aceitar a opinião do grupo. Pessoas inabordáveis projetam sua própria inabordabilidade naqueles que não querem deixar-se aterrorizar. Com tudo isto, o ativismo submete-se à mesma tendência que acredita ou pretende combater: o instrumentalismo burguês, que fetichiza os meios porque a reflexão sobre os fins se torna intolerável para o tipo de práxis que lhe é próprio. (ADORNO, 1995a, pp. 216-17).

Assim, enquanto a práxis for entendida como pertencente a uma esfera particular e reificada da totalidade social capitalista, pensando a si própria como entidade autônoma perante o processo, ela sempre sucumbirá, sendo ela mesma uma ilusão subjetiva penetrada por uma ilusão objetiva.

3.2. Centralidade do Trabalho Para a Crítica Emancipatória: Apontamentos Para uma Crítica à Totalidade

O trabalho, na teoria marxiana, vai além daquele sentido conferido por parte de Habermas. A categoria trabalho pode ser entendida, desde os textos do jovem Marx, como possuindo uma dupla acepção: por um lado, trabalho como metabolismo entre Homem e natureza, necessidade natural e eterna da espécie humana; por outro, trabalho no âmbito da sociedade capitalista, formando, alterando e determinando as configurações sociais. Neste caso, é trabalho social, necessidade social abstraída das capacidades individuais de controle e determinação. Caso se fixe em dois momentos da teoria marxiana, distintos, mas, de certa

forma, complementares, pode-se verificar essa questão. Em primeiro, os *Manuscritos de 1844*, do jovem Marx, são o lugar preciso para se fazer tal leitura, de modo pontual e sintético; em seguida, os *Grundrisse*, de 1857-1858, que são os primeiros manuscritos que antecedem a composição de *O Capital*, são de suma importância para a teoria de maturidade. Neste caso, valer-se-á, aqui, principalmente dos *Grundrisse* em detrimento de uma leitura sobre o próprio *Capital*, por se considerar uma questão de escolha para, por um lado, não estender em demasia o texto, tampouco deixá-lo denso; e, por outro, por ser um texto mais maleável, ao mesmo tempo em que demonstra mais abertamente questões que em *O Capital* aparecem de maneira mais esparsa. Além desses, algumas recorrências ao *Manuscrito de 1861-1863*, ainda que de forma abreviada, surgirão no decorrer da análise.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844/2004), o trabalho já aparece com uma duplicidade. Estes *Manuscritos* compõem a primeira tentativa marxiana efetiva de crítica da economia política. Neles, a questão acerca do trabalho é tratada de forma profunda e inovadora, sendo o trabalho colocado no centro das análises sobre a sociedade capitalista, coisa que Marx não havia feito até o momento. Assim, em primeiro lugar, o trabalho existe como essência humana, transhistórico. Mas, ao mesmo tempo, também possui uma finalidade e uma acepção específica quando inserido na sociedade burguesa. Dentro da capacidade que o trabalho sustenta na sociedade capitalista, há duas formas de alienação envolvidas – ao passo que uma delas pode ser vista como uma tentativa preliminar de pensar a reificação, ainda que Marx não defina nenhuma das categorias que utilizará nos textos de maturidade (fetichismo, trabalho abstrato, trabalho objetivado, valor e etc.). No primeiro caso, então, o produto do trabalho aparece ao trabalhador como ser-outro, possuindo poder sobre e além do Homem:

o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a *objetivação* do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *alienação* (*Entfremdung*), como *exteriorização* (*Entäusserung*). (MARX, 2004, p. 80)⁵⁰.

⁵⁰ No texto **Entfremdung** aparece como *estranhamento*, ao passo que o termo **Entäusserung** é vertido por *alienação*. É uma opção nossa por manter para **Entfremdung** o termo *alienação*, já consagrado em traduções anteriores e mesmo na tradição marxista no Brasil, e para **Entäusserung** *exteriorização*. Opta-se por essa forma, pois, em língua portuguesa, a palavra “estranho” possui um significado diverso do significado original conferido por Marx. Por exemplo: “algo me é estranho”. Isto indica que eu não sei o que é este algo; mas sei que ele é diferente de mim, é algo que posso definir negativamente. Assim, o simples fato de apreender esse objeto *estranho*, mesmo que seja somente pelo pensamento, já rompe com aquilo que ele era de início: ao apreendê-lo, então, ele deixa de ser estranho para mim, passa a ser algo definido positivamente. Não é esse o caso da

A alienação, perda do gênero humano em relação a si mesmo, dá-se num movimento de exteriorização: a essência – Marx ainda aqui pensa por meio de uma essência perdida do Homem – está posta fora do próprio Homem, em um outro que, no entanto, é produto da atividade humana. No movimento da produção capitalista, esse poder alheio, ao criar produtos exteriores ao Homem que tendem a dominá-lo, engendra, no mesmo movimento, o próprio humano como um produto exterior, ele mesmo como produzido por sua atividade alienada. A produção capitalista, em seu nível mais fundamental, não é a produção de objetos (que diferem do sujeito) como ser-outro: é a produção do próprio sujeito como ser-outro:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. (MARX, 2004, p. 80).

O trabalho mesmo se torna um objeto. O trabalhador é objeto de sua própria atividade objetiva. Atividade que, como se pode vislumbrar, é sua somente em aparência, sendo, antes, poder posto sobre o trabalhador, no qual ele “fica sob o domínio do seu produto, do capital.” (MARX, 2004, p. 81). O objeto possui existência efetiva fora do trabalhador, não somente uma existência externa, mas dependente da atividade objetiva e independente da vontade singular dele. O objeto, então, é uma “potência autônoma” diante do produtor, na qual “a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha.” (MARX, 2004, p. 81).

alienação, especialmente do trabalho alienado. A alienação é a pertença de outro sobre algo antes de minha posse; ou, de outra forma, é a capacidade de outro de me dar uma posse imaginária, ilusória, sobre aquilo que sequer existe: algo *alienado* em relação a mim é algo dialeticamente não pertencente a mim e, ao mesmo tempo, que possuo na forma de ilusão. O trabalho alienado é a posse ilusória de uma capacidade que não possuo, em nenhuma instância. Não importa se sei ou não quem é esse outro, apesar de a alienação, em Marx, quase sempre aparecer como algo oculto. Importa, antes, que o fato de compreendê-la, saber que ela ocorre e como ocorre não faz com que deixe de existir; pelo contrário, ela continua intacta, tal e qual era antes de minha consciência sobre sua existência. Dizer, por exemplo: “o homem está estranhado de seu ser genérico”, pode parecer, antes, que o homem é algo diferente, sem uma definição positiva perante o gênero humano e não, como deveria significar aqui, que ele é afastado, tornado alheio ao gênero sem, no entanto, conseguir conceber esse fato, sem saber que está alienado do gênero e, portanto, pertencer sem pertencer. O trabalho é alienado, posto fora do Homem e fixado em um outro qualquer (objeto, capitalista, capital, ou seja o que for), e não que o Homem não consegue mais definir positivamente o que viria a ser sua atividade. Por fim, “a apropriação como alienação” é, como já se disse, a apropriação de algo como ser-outro, diferente do que é, retorno como algo que é e não é, ao mesmo tempo; apropriação de algo que não pertence a mim e, no entanto, não percebo dessa maneira. Em última instância, a apropriação da capacidade da atividade pelo sujeito humano só pode se dar com a superação da forma vigente: é apropriação como suprassunção, de uma nova forma de atividade; e não, pelo contrário, reapropriação. Daqui em diante, Entfremdung será vertida por alienação, e Entäusserung como exteriorização, sem que precisemos fazer referência.

Caso Marx tivesse se limitado a pensar a alienação como posta no produto do trabalho, ele teria ficado no plano da aparência objetiva, da relação com a natureza na qual esta, a natureza, possuiria poder sobre o Homem. Seria difícil, como argumenta Habermas, pensar as consequências concretas para a sociabilidade. Ainda que o diagnóstico habermasiano, mesmo aqui, não satisfaça, pois, com a criação de um mundo alheio, exterior e autônomo perante o Homem, é difícil sustentar que qualquer reflexão ativa pudesse dar conta de “corrigir as deformações” que surgem através desse movimento objetivo do trabalho alienado. Porém, importa salientar que Marx não fica no plano da aparência objetiva, no domínio da externalidade da alienação. E ele sustenta isso no mesmo *Manuscrito*:

Até aqui examinamos a *alienação*, a exteriorização do trabalhador sob apenas um dos seus aspectos, qual seja, a sua *relação com os produtos do seu trabalho*. Mas a *alienação* não se mostra somente no resultado, mas também, e principalmente, no *ato da produção*, dentro da própria *atividade produtiva*. Como poderia o trabalhador defrontar-se alheio ao produto da sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se *alienasse* a si mesmo? O produto é, sim, somente o resumo da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é a exteriorização, então a produção mesma tem de ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização. Na *alienação* do objeto do trabalho resume-se somente a *alienação*, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo. (MARX, 2004, p. 82).

Marx enfatiza e completa o movimento dialético da teoria sobre o trabalho: a alienação só pode aparecer como atividade exteriorizada, no objeto do trabalho, por ser fruto de um trabalho alienado, ou seja, de uma produção alienada de si. Antes mesmo da produção se efetivar em objetos materiais alheios, ela já é alheia em si mesma: a alienação é um problema da atividade produtiva no ato da produção; o produto alienado é consequência disso. Ainda que seja incipiente a teoria marxiana de juventude, e pense uma essência do trabalho compondo o gênero humano, é patente que essa produção a qual Marx se refere é a produção capitalista que, além disso, será tema concreto em seus textos de maturidade. Sendo a alienação problema da produção social, ela forma, a partir de si, todo um mundo humano. Não somente o mundo objetivo em sua forma material; mas sua forma espiritual – com relações sociais que compõe essa forma espiritual – é derivada desse problema da produção alheia ao Homem. “Em geral, a questão de que o homem está *alienado* do seu ser genérico quer dizer que um homem está *alienado* do outro, assim como cada um deles está *alienado* da essência humana.” (MARX, 2004, p. 86). Em suma, o trabalho aliena o Homem da natureza e, também, o Homem se aliena de si mesmo, do gênero humano, de sua própria função ativa como atividade vital. A vida do Homem, e não somente do indivíduo ou de um grupo, está alienada de si mesma, e isso

significa que as relações que compõem a sociedade são produtos de uma atividade alienada, são também, portanto, relações alheias ao Homem, feitas ao revés de sua vontade. De tal modo:

Através do trabalho *alienado* o homem engendra, portanto, não apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos; ele engendra também a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens. Assim como ele engendra a sua própria produção para a sua desefetivação, para o seu castigo, assim como engendra o seu próprio produto para a perda, um produto não pertencente a ele, ele engendra também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto. Tal como *aliena* de si a sua própria atividade, ele apropria para o *alheio* a atividade não própria deste. (MARX, 2004, p. 87).

Ainda que não apareça assim caracterizado nesses *Manuscritos*, esse alheio pode ser entendido como algo abstrato, produto efetivo de relações alienadas: capital. Em suma, diferente do que pensa Habermas, o trabalho não é atividade técnica que mantém apenas a subsistência material da humanidade. Ele produz a subsistência material como contingência dentro e por meio da necessidade de reprodução do capital. A satisfação material é um aspecto inessencial para o movimento de autorreprodução do capital, da alienação que, como alienação, aparece como a vida efetiva dos Homens: uma vida efetiva da aparência objetiva que nega e se sobrepõe à essência.

Assim, caso se retome a ideia habermasiana, o trabalho compunha apenas a satisfação genérica. De fato, esse é um dos atributos – natural e ineliminável – do gênero humano. Mas como *um* atributo, é específico e não total ou totalizante. Nesse sentido, por um lado, a mediação entre Homem e natureza, em todas as sociedades, aparece como ponto fundamental através do qual se obtém e se mantém a existência humana. É através dessa mediação que se satisfazem as necessidades, que se produz e reproduz a vida humana. É, assim, condição necessária para a sobrevivência do Homem. A satisfação das necessidades humanas, a interação do ser humano com a natureza, a produção em geral, é indispensável a todas as formações sociais. “Na expressão mais simples, o trabalho se apresenta como intercâmbio de energias, metabolismo a operar entre o homem e a natureza, processo de assimilação e expulsão de substâncias que se faz à custa de acumular e despender forças naturais.” (GIANNOTTI, 1984, p. 85). O trabalho, assim entendido, surge como trocas de energias entre o organismo e o meio.

Por outro lado, no entanto, a produção que perpassa todas as sociedades e, conseqüentemente, toda a história como satisfação de necessidades é uma abstração. Caso se leve em consideração, a partir daqui, os textos de maturidade de Marx, ficará mais clara a ideia de que o trabalho considerado independente de toda forma social determinada é abstraído

daquelas condições que o tornam efetivo. É necessário que se leve em conta sua inserção intrínseca a um modo de produção específico, seja qual for. Nos *Grundrisse*, Marx indica que a interação do Homem com a natureza deve acontecer sempre inserida em uma formação social particular. O trabalho propriamente dito só se efetiva ao ser inscrito num modo de produção determinado. Ou seja: nas “condições capitalistas (...) só se exerce depois de ser transformado em força de trabalho, em mercadoria que o comprador põe a funcionar junto aos meios de produção de sua propriedade, a fim de obter valores de troca.” (GIANNOTTI, 1984, p. 85).

Diferente dos *Manuscritos* de juventude, os *Grundrisse* deixam claras as questões que lá ficaram obscuras. Estes manuscritos de maturidade – os *Grundrisse* – evidenciam que o trabalho, por mais que se possa abstrair das condições específicas para se fixar suas determinações mais gerais, não pode ser totalmente abstraído, pesando-se o fato que, caso fosse dessa maneira, não se poderia apreender o que há de característico em cada época singular. Por conseguinte, Marx, além de demonstrar a abstração geral que é tomar o trabalho de maneira transhistórica – ou mesmo a-histórica –, especifica que o tema dos *Grundrisse* – aliás, tema central em toda sua teoria de maturidade – é a produção burguesa moderna:

quando se fala de produção, sempre se está falando de produção em um determinado estágio de desenvolvimento social – da produção de indivíduos sociais. Desse modo, poderia parecer que, para poder falar em produção em geral, deveríamos seja seguir o processo histórico de desenvolvimento em suas distintas fases, seja declarar por antecipação que consideramos uma determinada época histórica, por exemplo, a moderna produção burguesa, que é de fato o nosso verdadeiro tema. No entanto, todas as épocas da produção têm certas características em comum, determinações em comum. A *produção em geral* é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse *Universal*, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas. Certas determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Nenhuma produção seria concebível sem elas; todavia, se as línguas mais desenvolvidas têm leis e determinações em comum com as menos desenvolvidas, a diferença desse universal e comum é precisamente o que constitui seu desenvolvimento. As determinações que valem para a produção em geral têm de ser corretamente isoladas de maneira que, além da unidade – decorrente do fato de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, a natureza, são os mesmos –, não seja esquecida a diferença essencial. (MARX, 2011, p. 41).

Mesmo parecendo uma categoria muito simples, de apreensão fácil na sua forma conceitual, que é válida para todas as épocas históricas devido, precisamente, a essa sua natureza abstrata, o trabalho é somente válido caso compreendido dentro de condições históricas específicas. Não é a forma sensível do trabalho que deve ser levada em consideração: esta é praticamente inalterável, a-histórica, sendo sempre metabolismo entre Homem e natureza. Quando Marx fala para que “não seja esquecida a diferença essencial”

entre os vários modos de produção, está alertando para o fato de que aquilo que é específico em cada época singular é que necessita ser abordado, pois é exatamente esse diferencial que importa para compreender a sociedade em sua especificidade. Nesse âmbito, é manifesto que o trabalho enquanto se abstém da história não pode ser o foco da análise, já que, como expresse acima, a análise da sociedade burguesa deve ser feita a partir da produção, e, com isso, imanente à forma específica por meio da qual a categoria trabalho se manifesta na produção social: porque e como ela tende à totalização, subsunção das relações humanas e sociais. Sendo dessa maneira, segundo Postone (1993, pp. 4-5), “a análise de Marx não se refere ao trabalho como ele é concebido em geral e transhistoricamente – uma atividade social direcionada para um objetivo que estabelece a intermediação entre o homem e a natureza, (...) – mas atribui-lhe um papel peculiar que desempenha na sociedade *capitalista*.”

O trabalho constitui, na crítica madura de Marx, mormente a partir dos *Grundrisse*, o ponto crítico da sociedade moderna. Tomar a categoria trabalho longe daquela abstração conceitual que a generaliza numa transhistoricidade é peça fundamental para tal crítica. Mesmo se os modos de produção pré-capitalistas pudessem ser entendidos por meio dessas “relações de apropriação simples, onde as classes dominantes constituíam algo de supérfluo (...)”, ou como, de fato, “um metabolismo com a natureza, obedecendo amplamente a regras de ordem técnica”, isto não significa que possa assim ser entendido como sucedendo, da mesma maneira, no capitalismo (JAPPE, 2006, p. 97). É preciso considerar a especificidade histórica dessa mediação, o que quer dizer limitá-la no espaço-tempo, não a admitir como fundamento “natural e verdadeiro” de todas as sociedades, em abstrato. Moishe Postone, em sua reconstrução da teoria madura de Marx, pauta a importância da categoria trabalho, sua especificidade para a crítica marxiana, tendo-se, assim, o trabalho como categoria crítica. A categoria trabalho, então, “é historicamente específica, no lugar de transhistórica. Na crítica marxiana da maturidade, a noção de que o trabalho constitui o mundo social e de que é fonte de toda a riqueza não se refere à sociedade em geral, mas especificamente à sociedade moderna ou capitalista” (POSTONE, 1993, p. 4). O que distingue radicalmente o capitalismo de todas as outras formas de sociedade é o fato de que o trabalho e os seus produtos se medeiam a si mesmos.

O trabalho, assim entendido, não pode ser idêntico ao fato de que os Homens transformam a natureza e se relacionam por meio de suas atividades. Ele deve ser compreendido, na sociedade burguesa, como trabalho abstrato, dispêndio de tempo de força

de trabalho, abstraído de conteúdos concretos e da vontade dos indivíduos. Ele se torna o princípio ativo, como *forma-trabalho*, de uma dominação que retroage sobre os Homens. O trabalho constitui uma forma de mediação social, limitada historicamente e quase objetiva que serve “como o fundamento social decisivo das características básicas da modernidade.” (POSTONE, 1993, p. 5). É, dito de outro modo, a produção através do trabalho abstrato, aquele trabalho desprovido de todo o conteúdo e independente das necessidades e vontades dos indivíduos envolvidos no processo, que toma para si a capacidade de dominar as relações sociais a partir de um princípio abstrato.

Entendido como fundamento da mediação social no capitalismo, o trabalho institui, tomando para si, a síntese da sociedade: a relação social. Segundo Anselm Jappe (2006, p. 119): “somente no capitalismo o trabalho enquanto tal se converteu em *princípio de síntese* da sociedade. Só aqui a transformação tautológica do trabalho vivo em trabalho morto se torna o princípio organizador de todas as atividades, de tal maneira que estas não existem senão em função dela.” Logo, a mediação entre os Homens ocorre através do trabalho objetivado criado pelo processo de produção. Este trabalho objetivado pode ser traduzido em categorias especificamente capitalistas: valor, mercadoria, capital, isto é, trabalho acumulado alheio aos produtores. Desse modo,

o trabalho é, pois, uma maneira especificamente moderna de organizar as atividades produtivas sob forma de esfera separada. Esta esfera tornou-se autônoma e superior às outras. É somente na sociedade capitalista que o trabalho se torna o seu próprio princípio de organização, porque só nestas circunstâncias a produção, a respectiva ampliação e as exigências que dela derivam, se tornam a razão de ser da sociedade. Nas sociedades precedentes, a produção tinha o objetivo de criar riqueza material e concreta, mas a riqueza, por seu turno, encontrava-se ao serviço da reprodução da ordem social instalada. (JAPPE, 2006, p. 117).

Marx coloca o trabalho no centro das análises pelo fato de propor fazer uma crítica da sociedade capitalista, de seu modo de produção. O método crítico dos *Grundrisse*, especificamente, constitui-se baseado na categoria trabalho não como meta-histórica, como aponta Anselm Jappe (2006), ou transhistórica, como sustenta Postone (1993). A teoria crítica expressa nos *Grundrisse* demonstra que o trabalho no capitalismo desempenha papel decisivo nesta sociedade, e somente nela: ele media as relações sociais e, conseqüentemente, institui uma forma social específica. Tal formação social, além de ser instituída pelo trabalho nesta maneira particular, repõe esse mesmo modo de trabalho de forma a naturalizá-lo e eternizá-lo. A ênfase de Marx na categoria trabalho quer dizer, assim como coloca Moishe Postone

(1993), que ela está intrinsecamente associada a todas as outras esferas da vida social, determinando-as e as dominando. Com isso, Postone esclarece que

longe de analisar o trabalho como o princípio de constituição social e a fonte de riqueza em *todas* as sociedades, a teoria de Marx sugere que, o que caracteriza inequivocamente o capitalismo são suas relações sociais básicas constituídas precisamente pelo trabalho e, por conseguinte, em última instância, uma espécie fundamentalmente diferente daquelas que caracterizam as sociedades não-capitalistas. Embora sua análise crítica do capitalismo inclua a crítica à exploração, à desigualdade social e à dominação de classe, vai além disso, ao procurar elucidar o próprio tecido das relações sociais na sociedade moderna, e a forma abstrata de dominação social que lhes é intrínseca, através de uma teoria que fundamenta sua constituição social em determinadas e estruturadas formas de práticas. (POSTONE, 1993, p. 6).

Nas sociedades nas quais a riqueza se define em termos concretos, a riqueza mesma não se distribui por iniciativa própria; antes são os simples objetivos das relações humanas que decidem sobre sua distribuição. “A riqueza material (...), considerada em si mesma (...), não constitui relações entre os indivíduos nem determina a sua própria distribuição. A existência da riqueza material, enquanto forma dominante da riqueza social, implica, pois, a existência de formas abertas de relação social que façam a respectiva mediação.” (POSTONE, 1993, p. 154). Nas outras sociedades, as atividades concretas estão integradas numa matriz social: “o trabalho, enquanto tal, *não* constitui a sociedade por si mesmo; contudo, no capitalismo, o trabalho constitui *efetivamente* a sociedade.” (POSTONE, 1993, p. 157). Somente nas circunstâncias em que a riqueza consiste no tempo de trabalho dispensado é que ela começa, por seu turno, a regular as relações sociais.

O modo industrial de produção, neste sentido, é fomentado pelo trabalho abstrato: trabalho vivo, conjunto a trabalho materializado, desprovido de conteúdo e organizado pelo tempo gasto na produção. Estas categorias – trabalho abstrato e tempo organizador deste trabalho, tempo abstrato – são intrínsecas ao modo de produzir e a forma por meio da qual se produz no capitalismo. A organização da atividade alheia às vontades humanas e produtora de algo estranho a si é imanente ao modo de produção de valor e capital, e, não obstante, repõem o trabalho vivo e direto subsumido ao trabalho objetivado. Este só é possível através do emprego do trabalho direto na produção. Ele se dá ao extorquir do trabalho vivo e abstrato o tempo, transformando-o em trabalho morto. Somente neste tipo de sociedade, na qual o trabalho possui um fim tautológico, que produz capital e, conseqüentemente, é repostado para a criação e valorização de mais capital, é que se faz possível a produção baseada no valor. Postone expressa que “Marx, ao tratar o valor como uma categoria historicamente determinada de um modo de produção específico, (...), sugere –

e isto é crucial – que o trabalho que produz valor não deveria ser identificado com trabalho como se este existisse transhistoricamente.” (POSTONE, 1993, p. 29). Assim, a riqueza gerada no capitalismo não pertence aos produtores, mas, sim, ao próprio trabalho objetivado, estranho e dominador. Esta forma de riqueza só é possível quando os indivíduos perdem a capacidade de controlar o que produzem e quando tal produção é indiferente às vontades destes indivíduos. Do mesmo modo, no *Manuscrito de 1861-1863*, Marx denomina que “O valor de troca da mercadoria é a quantidade de igual trabalho social objetivado em seu valor de uso, ou a quantidade de trabalho nele incorporado, trabalhado. A grandeza dessa quantidade se mede em tempo: o tempo de trabalho que é requerido para produzir o valor de uso, portanto que nele é objetivado.” (MARX, 2010, pp. 46-7). E ainda, o valor “não recebe mais valor porque tem *valor*, mas sim recebe um aumento de valor pela adição de trabalho.” (MARX, 2010, p. 40). Sendo assim, o capital deve ser concebido como relação. A produção de valor por meio de trabalho passado (morto, objetivado), somente possui existência como determinador e denominador comum, como dominação abstrata, na sociedade na qual a autorreprodução e autovalorização de capital têm existência. Isto é: o capital mesmo não é simplesmente colocar, no processo de metabolismo com a natureza, trabalho objetivado conjunto a trabalho imediato; tampouco, o fato de haver acumulação o caracterizaria. O capital, para além de tudo isso, é relação social específica, determinação de todas as relações particulares, imposição de um modelo peculiar de sociedade e sociabilidade, em suma, é um processo de constituição de uma totalidade a partir de si mesmo:

Quando se afirma que o capital “é trabalho acumulado (realizado) (na verdade, trabalho *objetivado*) que serve de meio para um novo trabalho (produção)”, só é considerada a simples matéria do capital, abstraída da determinação formal sem a qual não é capital. Isso nada mais significa que capital é instrumento de produção, uma vez que, em sentido mais amplo, todo objeto, mesmo aquele inteiramente fornecido pela natureza, como pedras, por exemplo, tem de ser primeiro apropriado por uma atividade qualquer antes de poder servir como instrumento, como meio de produção. Sob essa ótica, o capital teria existido em todas as formas da sociedade, é algo completamente a-histórico. Dessa maneira, todo membro do corpo humano é capital, pois cada um deles não só tem de ser desenvolvido, mas nutrido e reproduzido pela atividade, pelo trabalho, para poder funcionar como órgão. O braço e, sobretudo, a mão, são assim capital. Capital seria somente um novo nome para uma coisa tão antiga quanto a humanidade, visto que todo tipo de trabalho, inclusive o menos desenvolvido, a caça, a pesca etc., pressupõe que o produto do trabalho passado é utilizado como meio para o trabalho vivo, imediato. A outra determinação contida na definição acima abstrai completamente da substância material dos produtos, e o próprio trabalho passado é considerado como seu único conteúdo (substância); da mesma forma que é abstraída também a finalidade determinada, específica, para cuja produção esse produto deve, por sua vez, servir como meio, sendo posta como finalidade, ao contrário, unicamente uma produção – tudo isso pareceria apenas obra da abstração, que é igualmente verdadeira em todas as condições sociais e que tão somente dá seguimento à análise e à fórmula de maneira mais abstrata (mais universal) do que de resto costuma

acontecer. Se a forma determinada do capital é assim abstraída e é enfatizado só o conteúdo, que, enquanto tal, é um momento necessário de todo trabalho, naturalmente nada é mais fácil do que demonstrar que o capital é uma condição necessária de toda produção humana. A demonstração é feita justamente pela abstração das determinações específicas que fazem do capital um momento de uma fase histórica particularmente desenvolvida da produção humana. A ironia é que se todo capital é trabalho objetivado que serve de meio para uma nova produção, nem todo trabalho objetivado que serve de meio para uma nova produção é capital. *O capital é concebido como coisa, não como relação.* (MARX, 2011, pp. 198-99).

Destarte, não é o trabalho concreto de cada indivíduo que cria essa forma de produção. Antes, é o trabalho indiferente e organizado por uma quantidade média de tempo gasto na e para a produção. Marx põe em relevo como a capacidade do trabalho abstrato é gerada somente no moderno sistema burguês de produção:

(...) as abstrações mais gerais surgem unicamente com o desenvolvimento concreto mais rico, ali onde um aspecto aparece como comum a muitos, comum a todos. Nesse caso, deixa de poder ser pensado exclusivamente em uma forma particular. Por outro lado, essa abstração do trabalho em geral não é apenas o resultado mental de uma totalidade concreta de trabalhos. A indiferença em relação ao trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade em que os indivíduos passam com facilidade de um trabalho a outro, e em que o tipo determinado do trabalho é para eles contingente e, por conseguinte, indiferente. Nesse caso, o trabalho deveio, não somente enquanto categoria, mas na efetividade, meio para a criação de riqueza em geral e, como determinação, deixou de estar ligado aos indivíduos em uma particularidade. (...). Por conseguinte, a abstração mais simples, que a Economia moderna coloca no primeiro plano e que exprime uma relação muito antiga e válida para todas as formas de sociedade, tal abstração só aparece verdadeira na prática como categoria da sociedade mais moderna. (MARX, 2011, pp. 57-8).

Nesta passagem dos *Grundrisse* é explicitada a situação da categoria trabalho na sociedade burguesa. Nesta sociedade tal categoria é simplesmente trabalho, abstrato, em geral, isto é, trabalho com finalidade em si próprio, deixando de ser simples interação com a natureza para ser mediador e dominador das relações sociais. Estas são, segundo Marx, constituídas pela própria forma-trabalho ou trabalho abstrato e, conseqüentemente, têm um caráter peculiar, objetivado, que determina o andamento de todas as esferas da sociedade, submetendo-as a si e as dominando. Portanto,

Marx não tratou a contradição do capitalismo como sendo uma contradição entre a produção industrial e o valor, isto é, entre a produção industrial e as relações sociais capitalistas. Ao contrário, considerou a primeira moldada pela segunda: a produção industrial é o “modo de produção baseado no valor”. É neste sentido que (...) Marx se refere, explicitamente, ao modo industrial de produção como uma “forma de produção especificamente capitalista (...) (também ao nível tecnológico)” e, em assim fazendo, dá a entender que deve ser transformado com a superação do capitalismo. (POSTONE, 1993, p. 27).

O próprio modo de produção capitalista é específico e deve ser o objeto da crítica. Somente dessa maneira, com o trabalho entendido como uma “categoria da produção

capitalista em si” (POSTONE, 1993, p. 24), pode ser perpetrada uma interpretação radical da sociedade moderna que vise desvendar seus fundamentos principais: “o trabalho é o *objeto* da crítica à sociedade capitalista.” (POSTONE, 1993, p. 6).

Por conta disso, o trabalho não é aquele que produz valores de uso, não pode mais ser trabalho direto que produz determinado objeto como imediatamente disposto a satisfazer uma necessidade, qualquer que seja, fruto da vontade e capacidade do produtor imediato. O que o constitui enquanto valor de uso específico do trabalho vivo para “o capital, não é seu caráter útil particular, tampouco as propriedades especiais úteis do produto em que se materializou, e sim seu caráter como o elemento criador do valor de troca, como trabalho abstrato” (MARX, 1987, s/página). Deve ser o trabalho empregado, tendo-se a mercadoria – numa concepção ampla –, como trabalho acumulado em dado tempo, que deve ser trocada. Em última instância, é o trabalho objetivado que é trocado por força de trabalho, trabalho vivo; e este, na forma de valor, troca-se por trabalho passado, trabalho acumulado. Dessa forma, “Aumento do valor não significa senão aumento do trabalho objetivado; mas é apenas por meio de trabalho vivo que o trabalho objetivado pode ser conservado ou aumentado.” (MARX, 2010, p. 49). Ainda neste *Manuscrito de 1861-1863*, Marx designa o processo de produção baseado na forma-mercadoria:

(...) a mercadoria é composta pela existência do tempo de trabalho como tempo de trabalho geral – independentemente do valor de uso no qual ela originalmente se incorporou. O valor (...) é uma quantidade de trabalho *objetivado*. Se o dinheiro é convertido em mercadoria ou a mercadoria é convertida em dinheiro, o valor modifica apenas sua forma, não sua substância – de ser trabalho objetivado – nem sua grandeza, segundo a qual ele é uma quantidade determinada de trabalho objetivado. (MARX, 2010, p. 47).

Neste âmbito, é trabalho abstrato, socialmente necessário, definido por tempo abstrato de produção, que se troca por trabalho vivo direto. A capacidade de trabalho do trabalhador torna-se mercadoria ao assumir a forma de objeto que será permutado por trabalho materializado. Pouco importa o que está sendo produzido, qual a finalidade da força de trabalho individual de cada trabalhador. O que é necessário é o tempo gasto de trabalho direto na produção que atribui, por isso, valor a algum objeto, que se expressa como trabalho acumulado. Pode-se dizer, dessa maneira, que

nas condições do capitalismo a produção é assegurada pelo trabalho abstrato, designadamente por atividades que estão já igualizadas enquanto quantidades de tempo abstrato. A produção de cada mercadoria pressupõe o sistema de trabalho abstrato: o produto é, pois, uma mercadoria, com um valor, antes ainda de entrar na circulação. Se a venda do produto não é bem sucedida, o valor não foi realizado – mas o fato de essa realização poder não ser efetivada não impede que o ser-valor da

mercadoria nasce na produção, não sendo verdade uma qualidade que a circulação acrescenta *a posteriori* a produtos resultantes de um simples processo técnico. (JAPPE, 2006, p. 96).

O valor, então, é criado na produção e independe da troca ou venda, ou mesmo do consumo. Ele se institui na relação de trabalho vivo (como força de trabalho) com trabalho materializado, na contraposição interna à produção. Portanto, “A troca de trabalho vivo por trabalho objetivado, isto é, o pôr do trabalho social na forma de oposição entre capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da *relação de valor* e da produção baseada no valor.” (MARX, 2011, p. 587).

Não é o tempo individualmente gasto na produção de trabalho objetivado que deve ser levado em conta. É, antes e acima disso, o tempo socialmente necessário, tempo abstrato, que define a forma como as mercadorias, o valor e o capital serão constituídos. Por conseguinte, o trabalho socialmente necessário é instituído e resposto pelo capital, em um movimento circular que gera, conseqüentemente, mais trabalho – “O capital não é uma relação simples, mas um *processo*, nos diferentes momentos do qual é sempre capital.” (MARX, 2011, p. 199). Os tempo e trabalho abstratos na produção capitalista consideram o que já foi acumulado como trabalho passado e é recolocado na produção.

Marx explicita como se dá essa troca, isto é, como ocorre a troca de força de trabalho por trabalho passado. Segundo ele:

A primeira troca entre trabalho e capital é um processo formal, onde o capital se configura em dinheiro e a força de trabalho assume a forma de mercadoria. A venda da força de trabalho ocorre ideal ou juridicamente nesse primeiro processo, embora só se pague o trabalho após a execução, no fim do dia, da semana etc.. Essa circunstância em nada altera a transação em que se vende a força de trabalho. O que aí diretamente se vende não é mercadoria em que o trabalho se realizou e sim o uso da própria força de trabalho, de fato, portanto, o próprio trabalho, pois o uso dessa força é a ação dela, o trabalho. Não se trata assim de troca de trabalho realizada por meio da troca de mercadorias. Se A vende sapatos à B, ambos trocam trabalho, o primeiro, trabalho realizado em sapatos, e o segundo, em dinheiro. Mas, na primeira troca se permuta trabalho materializado na forma social geral, isto é, em dinheiro, por trabalho que até então só existe como poder; e o que é comprado e vendido é o uso desse poder, ou seja, o próprio trabalho, embora o valor da mercadoria vendida não seja o valor do trabalho (uma expressão irracional), mas o valor da força de trabalho. Dá-se, portanto diretamente troca entre trabalho materializado e força de trabalho, que de fato se reduz a trabalho vivo; por conseguinte, entre trabalho materializado e trabalho vivo. O salário – o valor da força de trabalho – toma por isso a aparência (...), de preço direto de compra, preço do trabalho (MARX, 1987, s/página).

Ora, trabalho materializado é cristalizado em valor, em tempo de trabalho gasto na produção. Faz, assim, em sua abstração. Conseqüentemente, o trabalho que produz valor, continua sempre a ser trabalho do indivíduo, mas se expressa na forma de trabalho geral,

abstrato. O trabalho produtivo, trabalho que valoriza e revaloriza o capital, confronta, por isso, o capital sempre na forma de trabalho da força de trabalho individual, do trabalhador isolado. Enquanto o capital representa perante o trabalhador a força produtiva social do trabalho, a síntese social, logo, o trabalho produtivo representa sempre diante do capital nada mais que o trabalho do trabalhador isolado, desprovido de poder, simples peça para a criação de valor e valorização do capital. Marx esclarece a dificuldade que se apresenta relacionada ao trabalho produtivo. Se tal trabalho produtivo é trabalho direto, do indivíduo isolado, como pode ser assim visto que suas forças produtivas foram suprassumidas pelo capital? Se a mesma força produtiva não pode ser duplicada, uma pertencente ao trabalho e outra ao capital? O filósofo alemão diz, então, que “a força de trabalho é produtiva pela diferença entre seu valor e o valor que gera.” (MARX, 1987, s/página). Esta qualidade de diferenciação do trabalho entre seu valor e o valor criado por si, subsumido ao capital, contrapõe-se ao trabalhador. O trabalho produtivo, dessa maneira, é aquele que, inserido no capitalismo, produz excedente (mais-valor) para o empregador ou que transforma as condições materiais de trabalho em capital e o personificador delas em capitalista. Assim, é aquele que produz valor, o produto como capital. Marx expõe esta definição nos seguintes termos:

só a apontada relação definida com o trabalho transforma o dinheiro ou a mercadoria em capital, e é trabalho produtivo o trabalho que, por meio dessa relação que mantém com as condições de produção e a que corresponde determinado comportamento no processo de produção efetivo – transforma dinheiro ou mercadoria em capital, isto é, conserva e acresce o valor do trabalho materializado, que se tornou independente em relação à força de trabalho. Trabalho produtivo é uma abreviação para designar o conjunto do relacionamento e dos modos em que a força de trabalho figura no processo capitalista de produção. É da maior importância, porém, distingui-lo de outras espécies de trabalho, pois essa distinção exprime a especificidade da forma do trabalho sobre que repousam o modo capitalista de produção por inteiro e o próprio capital. (MARX, 1987, s/página).

A pressuposição da criação de valor é, e permanece sendo, a quantidade de tempo de trabalho imediato, a quantidade de trabalho utilizado como fator determinante da produção da riqueza como produção de valor. Nesta esfera, o Homem é reduzido a mero trabalhador, aquele que emprega sua força de trabalho na produção de capital. Esta relação estabelece a totalidade do tempo de um indivíduo como tempo de trabalho; este indivíduo é degradado, aparece como simples função do movimento abstrato do próprio trabalho objetivado. A produção de valor, portanto, está associada a esta abstração e, por conseguinte, relega os indivíduos à funcionalidade do capital, em seu movimento abstrato.

O valor, o trabalho *objetivado* existente na forma do dinheiro só poderia crescer por meio da troca com uma mercadoria cujo próprio *valor de uso* consistisse em

aumentar o valor de troca, cujo consumo fosse sinônimo de criação de valor ou objetivação de trabalho. (...) somente a *capacidade de trabalho viva* possui tal valor de uso. Por isso, o valor, o dinheiro, só pode se tornar capital por meio da troca com a capacidade de trabalho viva. Sua transformação em capital requer, por um lado, sua troca com a capacidade de trabalho e, por outro, com as condições materiais que a objetivação da capacidade de trabalho pressupõe. (MARX, 2010, p. 49).

Neste processo, o trabalho materializado repostado para incrementar a produtividade começa a substituir o trabalho direto na produção de mercadorias. Por meio disso aparece a tendência *geral* capitalista tomada em todos os seus ramos produtivos: o trabalho humano substituído pela máquina. Os *Grundrisse* apresentam como esta substituição fomenta a subsunção efetiva do Homem à máquina – *subsunção real* –, subsunção ao trabalho acumulado na forma de capital ao invés da supressão do fardo histórico do Homem. Segundo Marx:

Na maquinaria, o trabalho objetivado se contrapõe materialmente ao trabalho vivo como poder dominante e como subsunção ativa deste a si, não só por meio da apropriação do trabalho vivo, mas no próprio processo real da produção; a relação do capital como valor que se apropria da atividade valorizadora é posta no capital fixo que existe como maquinaria, ao mesmo tempo como a relação do valor de uso do capital com o valor de uso da capacidade de trabalho (MARX, 2011, p. 581).

Por esse intermédio, com a introdução da maquinaria, da tecnologia na produção, o tempo de trabalho vivo poderia ser substituído ou, ao menos, reduzido a um mínimo. Entretanto, não é isso que ocorre. Marx (2011, p. 587) coloca que o tempo de trabalho direto é decisivo na produção da riqueza capitalista e, por isso, não pode ser retirado da formação de capital. O acúmulo de tempo de trabalho materializado não leva a uma diminuição inversamente proporcional do tempo de trabalho imediato despendido, mas sim a um aumento da produtividade, visto que o padrão de tempo permanece constante. Não obstante, o aumento da produtividade não faz aumentar a massa de valor produzida em certo período de tempo. As máquinas – apesar de seu potencial de criação de riqueza e de poupança de tempo – não criam novos valores. Elas são acúmulo de trabalho e, por isso, só transmitem o valor acumulado em si, em forma de tempo de trabalho direto objetivado. Por outro lado, aumentam o valor indiretamente ao diminuir a proporção relativa de tempo de trabalho necessário (aquela porção da jornada de trabalho na qual o trabalhador cria valor suficiente para a sua própria reprodução), o que faz aumentar relativamente a quantidade apropriável de mais-valor (MARX, 2011, p. 584). Na forma geral da produção capitalista, os meios de produção, as condições objetivas de trabalho, material de trabalho e meios de trabalho – a maquinaria, a tecnologia, em suma, a grande indústria –, não se apresentam subsumidos ao trabalhador; este é que aparece a eles subsumido. Marx comenta, acerca disso, que “A ciência, que força os membros inanimados da maquinaria a agirem adequadamente como autômatos por sua construção, não existe na

consciência do trabalhador, mas atua sobre ele por meio da máquina como poder estranho, como poder da própria máquina.” (MARX, 2011, p. 581). Não é, desse modo, o trabalhador que usa os meios de trabalho, mas eles que o usam. E são, por esse meio, capital. Desta maneira, “o trabalhador é para eles meio tanto de lhes conservar o valor, quanto de criar mais-valia, isto é, serve-lhes para crescê-lo”, na absorção de trabalho excedente. (MARX, 1987, s/página). Como forma palpável e evidente aparece aqui a diminuição relativa do tempo de trabalho necessário, mas não a diminuição do trabalho empregado na sua forma absoluta, que continua tendo como base o trabalhador vivo e o número de trabalhadores ocupados sob o mesmo espaço. Assim sendo, a categoria valor expressa as relações básicas de produção do capitalismo, aquelas relações sociais que caracterizam sua especificidade como um modo de vida social, e indicam, além disso, que a produção baseada no valor é o fundamento da produção burguesa. Nessas circunstâncias, Marx afirma que

a relação se torna ainda mais complicada e de aparência mais enigmática porque, com o desenvolvimento do modo de produção especificamente capitalista, opõem-se ao trabalhador e o confrontam no papel de “capital”, além dessas coisas imediatamente materiais – todas elas produtos do trabalho; condições objetivas e produtos do trabalho, segundo o valor de uso, e tempo de trabalho geral materializado ou dinheiro segundo o valor de troca – as formas de trabalho socialmente desenvolvido, cooperação, manufatura (forma de divisão do trabalho), fábrica (forma do trabalho social organizado com base material na maquinaria), representando formas de desenvolvimento do capital, e por isso as forças produtivas do trabalho desenvolvidas a partir dessas formas do trabalho social, em consequência também a ciência e as forças naturais aparecem como forças produtivas do capital. De fato, a unidade na cooperação, a combinação na divisão do trabalho, o emprego, na maquinaria para fins produtivos, das forças naturais e da ciência junto com os produtos do trabalho, tudo isso se opõe aos próprios trabalhadores individuais como algo estranho e coisificado, como simples forma de existência dos meios de trabalho deles independentes e que os dominam, e do mesmo modo esses meios os enfrentam na forma visível, simples, de material, instrumento etc., nas funções de capital e, portanto, de capitalista. (MARX, 1987, s/página).

O trabalho aparece, no sistema capitalista, como “órgão consciente (...) sob a forma de trabalhadores vivos individuais”. Ele surge disperso, subsumido ao processo produtivo centrado na grande indústria. Sua “unidade não existe nos trabalhadores vivos, mas na maquinaria viva (ativa), que, diante da atividade isolada, insignificante do trabalhador, aparece como organismo poderoso.” O trabalho morto enfrenta o vivo como força dominante do processo no qual o trabalho está inserido (MARX, 2011, p. 581). O processo produtivo no sistema capitalista visa a si próprio: não é meio de metabolismo do trabalhador fragmentado com a natureza. Ele serve apenas a si mesmo, medeia-se, já que a totalidade social é suprassumida para si. “Tudo isso vem subverter o modo de produção capitalista, convertendo condições e resultados em manifestações do valor que se põe a si mesmo, a saber, do capital.”

(GIANNOTTI, 1984, p. 124). O trabalho passado, além do mais, apresenta-se visivelmente como independente do trabalho enquanto auto-atividade: ao invés de ser subordinado por este último, o trabalho passado é que o subordina a si. Ocorre, assim, a subsunção do trabalho vivo ao capital. A produção pautada no trabalho acumulado alcança forma independente e plena autonomia em relação aos trabalhadores, ao mesmo tempo em que se coloca em oposição a eles.

Fica patente que a grande indústria, a tecnologia nela inserida, o emprego da ciência na produção material capitalista, torna o trabalho vivo supérfluo, menos em um ponto: na criação de valor. Assim sendo,

O próprio capital é a contradição em processo, pelo fato de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado, põe o trabalho como única medida e fonte da riqueza. Por essa razão, ele diminui o tempo de trabalho na forma do trabalho necessário para aumentá-lo na forma do supérfluo; por isso, põe em medida crescente o trabalho supérfluo como condição – questão de vida e morte – do necessário. (MARX, 2011, pp. 588-89).

Nos termos da lógica social imperante, suprime tempo de trabalho necessário enquanto se baseia nele como fonte para criar valor: de uma só vez extingue e institui a necessidade do tempo de trabalho vivo. O trabalhador é, diz Marx, constantemente expulso do processo de produção como elemento necessário e, concomitantemente, repostado, subsumido ao processo do capital, como organismo supérfluo que o confere valor, através do tempo de trabalho vivo dispensado. O trabalho, neste processo, expande o valor já existente, aumenta-o. “Isto se reduz à troca de dada quantidade de trabalho materializado contra quantidade maior de trabalho vivo.” (MARX, 1987, s/página). A grande indústria, assim como Marx fala nos *Grundrisse* (2011, p. 587 e ss.), é capital constante, trabalho passado, acumulado e repostado para aumento da produtividade e da riqueza. No texto intitulado *Maquinaria e Trabalho Vivo*, o filósofo alemão expressa como age este movimento da maquinaria na grande indústria:

a máquina aparece aqui como elemento intrínseco ao modo de produção capitalista, como uma *revolução* no interior do modo de produção em geral. Assim que a mecanização se institui no interior das oficinas (...), a finalidade passa a ser o constante aperfeiçoamento da maquinaria, que até este momento não havia ainda subordinado a si setores daquelas, fazendo-o agora por completo, ao mesmo tempo em que faz diminuir o número de trabalhadores ocupados (...). Portanto, a fórmula da maquinaria é: não a diminuição relativa da *jornada individual de trabalho* – jornada esta que é parte necessária da jornada de trabalho, mas a redução da *quantidade de trabalhadores*, isto é, das muitas jornadas paralelas, formadoras de uma jornada coletiva de trabalho, fundamental à constituição da maquinaria. Em outros termos, uma quantidade determinada de trabalhadores é posta para fora do processo de produção e seus postos de trabalho extintos como sendo, ambos, inúteis à produção de mais-trabalho. (MARX, 1863/2008, s/página).

Com a massa de tempo disponível mantendo-se, há aumento da riqueza intrínseca e concomitantemente ao avanço da produtividade. Mesmo com a redução do número de trabalhadores, tal produtividade está associada à criação de valor por meio do emprego, mesmo que supérfluo, de trabalho vivo direto na produção. O trabalho passado, enquanto capital, juntamente com a circulação social do trabalho, é apreendido como meio para tornar dispensável o trabalho vivo. Assim, “a base sobre a qual se desenvolve o mais-trabalho é o tempo de trabalho necessário, apesar de, aqui, buscar-se consolidar justamente o contrário: calcula-se qual o *quantum* determinado de mais-trabalho é possível obter perante a um *quantum* determinado de trabalho necessário.” (MARX, 2008, s/página). Além disso, como todo esse processo ocorre no âmbito da produção tautológica do trabalho, pode-se dizer que Marx não está se referindo a uma forma de riqueza social em geral e transhistórica. Antes, é riqueza histórica alheia aos seres sociais, pertencente ao movimento do capital. O valor também é uma forma historicamente específica de riqueza social que está intrinsecamente relacionada a este modo de produção. No livro *Time, Labor and Social Domination* (1993) Moishe Postone caracteriza como esse processo de criação de valor está indissociavelmente ligado à forma capitalista de produção: “uma peculiaridade da categoria valor é que aparenta expressar tanto uma determinada forma de relações sociais como uma forma particular de riqueza.” (POSTONE, 1993, p. 24). Destarte, o valor é uma forma de riqueza que se caracteriza por ser constituído a partir do dispêndio de trabalho vivo no processo produtivo. Por “permanecer preso a tal dispêndio como fator determinante da produção da riqueza e por ter uma dimensão temporal”, ele é “uma forma social que expressa o, e está baseada no, dispêndio de tempo de trabalho direto.” (POSTONE, 1993, p. 25). Desta forma, a produção de valor é parte fundamental das relações que constituem o capitalismo: “o valor expressa o que é, e permanece sendo, o fundamento básico da produção capitalista.” (POSTONE, 1993, p. 25). Denota-se, obviamente, que “a riqueza social não é a mesma em todas as sociedades.” (POSTONE, 1993, p. 25). Portanto, valor e riqueza produzidos na troca entre trabalho acumulado e trabalho vivo são categorias limitadas histórica e logicamente ao processo de produção capitalista.

No entanto, Marx coloca nos *Grundrisse* (2011, pp. 587-88) que esta criação de valor baseada no trabalho desnecessário cria uma tensão interna no capitalismo, posto que a riqueza é gerada através de algo dispensável, em um nível, e necessário em outro. Mesmo o tempo de trabalho vivo despendido podendo ser dispensado da produção, o capitalismo age em um anacronismo que o reforça e o desenvolve, envolto nesta tensão. Tal contradição

interna, como já expressada, não pode ser alterada sem a transformação do próprio modo de produção, visto que a riqueza do capital depende dela. Desse modo, a riqueza gerada sob a produção burguesa, contendo o tempo de trabalho como medida do valor, coloca, e isto é patente, a própria riqueza como fundada na pobreza e o tempo disponível como existindo na e por causa da antítese ao tempo excedente de trabalho. Reversamente, não há um alívio da miséria humana na e por meio da produção. A interação de trabalho concreto objetivado e trabalho abstrato resulta no contínuo desenvolvimento das forças produtivas, seguindo um ritmo sempre mais intenso. Logo, o desenvolvimento da grande indústria força o trabalhador a trabalhar mais tempo, muito além do necessário.

Portanto, o valor é mais que simplesmente uma categoria econômica. Compreende a totalidade que engloba igualmente o sujeito, enquanto o capital mesmo é sujeito. No valor, a forma regula a vida material, sendo esta forma em si mesma expressão de relações sociais. A “própria determinação de valor tem como seu pressuposto, portanto, um estágio histórico dado do modo de produção social, sendo ela própria uma relação dada com o modo de produção, logo, uma relação histórica.” (MARX, 2011, p. 194). Consequentemente, a conexão social tanto é causa como resultado do modo de produção social. Postone indica, tanto em *Necessity, Labor and Time* (1978), como em *Time, Labor and Social Domination* (1993), que a análise do valor como forma social de riqueza do capital não pode ser separada da forma material concreta do trabalho que o produz: “aquele trabalho produtor de mais-valor, trabalho assalariado, não pode ser separado da forma concreta de trabalho proletário.” (POSTONE, 1978, p. 757). Então, a superação da forma valor deve trazer consigo a superação daquele tipo trabalho associado a sua criação. Em outras palavras, a produção capitalista, fundada no trabalho fragmentado, proletário, assalariado, e a produção industrial junto a ela, estão intrinsecamente relacionadas. Neste sentido, “o caráter crescentemente anacrônico do valor também se estende ao caráter crescentemente anacrônico do processo industrial de produção desenvolvido sob o capitalismo.” Portanto, a superação do capitalismo, nestes termos, envolve a “transformação fundamental da forma material de produção, no modo como as pessoas trabalham.” (POSTONE, 1993, p. 27). A contradição entre forças e relações de produção, apontada por Marx, deve ser vista, partindo desta interpretação, como “ocorrendo entre a forma concreta do modo de produção enquanto objetivação do tempo de trabalho imediato (o valor como categoria básica das relações capitalistas de produção) e o potencial imanente do tempo de trabalho passado que é preservado, mas não expresso, por aquela

forma.” (POSTONE, 1978, p. 777). Isto sugere que tanto forças produtivas quanto relações sociais são momentos que possuem sua síntese expressa no próprio capital, abstraído do controle dos indivíduos. Por conseguinte, não se pode distinguir, efetivamente, o trabalho concreto do abstrato, na tentativa de manter o primeiro na sua forma primitiva, isto é, como metabolismo direto com a natureza promovido pelo trabalhador e de propriedade dele. Ambas as formas de trabalhos estão estritamente relacionadas no processo capitalista.

O trabalho que fomenta todo esse processo é, por excelência, trabalho alienado. Ele aparece na subsunção dos indivíduos à produção social, que existe como uma fatalidade que lhes é exterior e dominante (MARX, 2011, p. 106). A alienação aparece em relação às condições objetivas do trabalho – trabalho acumulado, passado – em oposição ao trabalho vivo. Como momento de realização plena de algo que lhe é exterior, que o domina e é estranho a si próprio, o trabalho direto é confrontado com o capital na própria produção. O trabalho é, em sua forma efetiva, desprovido de poder que, a despeito, é abstraído e suprasumido pelo capital. É o que Marx designa por subsunção real do trabalho ao capital. Somente com a conversão do trabalho em trabalho assalariado, trabalho simples e fragmentado, é que o capital se apropria de seu poder. Assim, a expressão do trabalho que cria valor, “não é expressão de outras relações mais essenciais que se encontrem por trás dele, antes é ele próprio a relação essencial no capitalismo.” (JAPPE, 2006, p. 92).

Dessa maneira, a alienação não se dá, simplesmente, em relação ao objeto criado que lhe é alheio. Em outras palavras, não é a apropriação do produto do trabalhador pelo capitalista, expropriando a capacidade produtiva daquele somente depois do objeto produzido, que caracteriza a alienação. Antes, o trabalhador já se insere no processo produtivo desprovido de qualquer capacidade que seja sua: todas as disposições produtivas são pertencentes ao capital, ao trabalho objetivado que confronta o trabalho vivo. Portanto, uma expropriação do produto do trabalhador é sem sentido, já que ele não possui nenhuma habilidade que não seja aquela que o movimento abstrato da produção lhe confere. O trabalho alienado, assim, não resulta meramente do fato de que as objetivações, as externalizações dos indivíduos junto à natureza lhes sejam tomadas. É, anterior a isso, fundamental o processo como tais atividades se objetivam. O trabalho proletário, por si só, é alienado; ele cria capital por conta do próprio capital. Noutro sentido, em um equívoco lógico, não seria a produção, por si mesma, que se poria e reporia independente tanto das vontades dos indivíduos, quanto

de suas capacidades, já que tais também são suprassumidas pelo processo produtivo. Isto se esclarece nos *Grundrisse* do seguinte modo:

O fato de que, com o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, as condições objetivas do trabalho, o trabalho objetivado, têm de crescer em relação ao trabalho vivo – (...) [que] a riqueza social se expressa cada vez mais nas condições do trabalho criadas pelo próprio trabalho –, tal fato, do ponto de vista do capital, não se apresenta de tal maneira que um dos momentos da atividade social – o trabalho objetivo – devém o corpo cada vez mais poderoso do outro momento, do trabalho subjetivo, vivo, mas de tal maneira que – e isto é importante para o trabalho assalariado – as condições objetivas do trabalho assumem uma autonomia cada vez mais colossal, que se apresenta por sua própria extensão, em relação ao trabalho vivo, e de tal maneira que a riqueza social se defronta com o trabalho como poder estranho e dominador em proporções cada vez mais poderosas. A tônica não recai sobre o *ser-objetivado*, mas sobre o *ser-alienado*, ser-exteriorizado, ser venalizado – o não pertencer-ao-trabalhador, mas às condições de produção personificadas, isto é, ao capital, o enorme poder objetivado que o próprio trabalho social contrapõe a si mesmo como um de seus momentos. Na medida em que, do ponto de vista do capital e do trabalho assalariado, a geração desse corpo objetivo da atividade se dá em oposição à capacidade de trabalho imediata – esse processo de objetivação aparece de fato como processo de exteriorização, do ponto de vista do trabalho, ou de apropriação do trabalho alheio, do ponto de vista do capital –, tal distorção ou inversão é *efetiva* e não *simplesmente imaginada*, existente simplesmente na representação dos trabalhadores e capitalistas. (MARX, 2011, pp. 705-06).

Nesta forma aparecem como decisivas as forças não apenas estranhas ao trabalhador e pertencentes ao capital, antes como supressoras de cada indivíduo, forças hostis que oprimem e julgam em favor do interesse do capitalista, contudo, também não pertencentes a ele. Assim, surgem como resultado das forças produtivas sociais do trabalho e do trabalho mesmo tomado enquanto condições sociais de trabalho. O capital se apresenta como a essência das *formas e potências sociais* do trabalho em geral, contraposto a cada trabalhador tomado isoladamente, a cada indivíduo inserido no processo de produção capitalista. Neste sentido, todo processo de trabalho que ocorre no capitalismo é alienado.

A combinação social do trabalho alienado dentro do contexto capitalista faz com que a produtividade, as capacidades de trocas, em suma, a relação social seja domínio pleno do movimento do capital. A troca de trabalho vivo por trabalho objetivado que ocorre na produção é a expressão da vontade abstrata da coisa. Esta coisa – o capital, trabalho morto – surge como força consciente, mesmo em sua inconsciência. É o poder para determinar as relações, desde a própria produção, que institui e constitui a formação social capitalista. Há, aqui, a inversão fetichista da produção: o objeto torna-se sujeito, determina as relações; os indivíduos, isolada ou coletivamente, são momentos coisificados dentro do processo. Estes indivíduos são determinados pelo movimento autônomo do objeto, aquele do qual fazem parte na produção. Pois, “(...) o capital se apresenta do início ao fim como uma relação que pode ser

apenas o resultado de um processo histórico determinado e a base de uma época determinada no modo de produção social.” (MARX, 2010, p. 52). Partindo da combinação social que tem o capital como sujeito, “a desapropriação do poder produtivo do trabalhador ocorre no próprio processo de produção” (NEGT & KLUGE, 1999, p. 104).

Assim sendo, o capital, como “potência econômica da sociedade burguesa que tudo domina” (MARX, 2011, p. 60), aparece no processo de trabalho de acordo com suas relações específicas. Não somente como material e meio de trabalho, aos quais pertence o trabalho e incorporando a si mais trabalho para a valorização do capital. Juntamente à anexação do trabalho, o capital absorve as combinações sociais daí surgidas. Tais combinações, tanto objetivas quanto subjetivas, expropriadas do trabalhador individual e coletivo, desenvolvem-se como forças estranhas que dominam o trabalhador. Estas forças são propriedade imanente do capital. O conjunto deste movimento é um processo social específico. Os fins particulares dos indivíduos e suas vontades conscientes estão subsumidos à totalidade do processo. Este aparece, em sua efetiva objetividade, como natural. Mesmo que a produção da sociabilidade surja da interação entre indivíduos supostamente conscientes, ela não os pertence. E esta mesma interação produz um poder social combinado, estranho, independente e situado para além das consciências e poderes individuais e combinados dos Homens. Dessa forma, o capital adquire objetividade autodeterminada, transformando-se em sujeito na medida em que configura mais sua coisidade, por ter incorporado o trabalho e as determinações sociais como seus momentos. Sua forma de existência, neste sentido, é de uma autonomia efetiva face aos indivíduos. É no processo produtivo alienado que o capital a adquire. Oskar Negt e Alexander Kluge, no texto “O trabalhador total, criado pelo capital com força de realidade, mas que é falso”, demonstram que esse poder do capital engendra-se no ato da produção. Segundo o texto:

O capital, à medida que subtrai da força de trabalho socialmente produtiva uma das sínteses que partem dele, institui uma combinação, com poder de realidade, da força de trabalho social. O capital não incorpora apenas o trabalho social, portanto, mas também as combinações sociais da força de trabalho, que se acumulam diante do trabalhador individual sob a forma de poderes sociais. (NEGT & KLUGE, 1999, pp. 104-05).

É o capital em si e para si que possui realidade e determina todos os momentos da totalidade social a partir da produção alienada. O fetiche da mercadoria, aquele objeto que aparece como sujeito após seu desligamento dos produtores, é somente a aparência, a superfície do processo produtivo fetichizado. Não é o produto acabado que se mostra alheio aos indivíduos, assim como a alienação não ocorre após a produção, relativa ao objeto pronto

e exteriorizado. É, antes, o processo produtivo que coordena a si mesmo e independe quase totalmente das vontades e poderes dos Homens. Marx enfatiza e explicita o caráter de tal processo:

mais complicada, porém, e aparentemente mais misteriosa torna-se a relação, à medida que, com o desenvolvimento do modo de produção especificamente capitalista, essas coisas – esses produtos do trabalho, enquanto valores de uso e também valores de troca – não apenas ganham vida e se defrontam com o trabalhador na condição de *capital*, mas também se apresentam à forma social de trabalho como *formas de desenvolvimento do capital* e, por conseguinte, apresentam as forças produtivas do trabalho social, assim desenvolvidas, como *forças produtivas do capital*. Enquanto forças sociais produtivas elas são *capitalizadas* em face do trabalho. De fato, a unidade *comunitária* na cooperação, a combinação na divisão de trabalho, a aplicação das forças naturais e das ciências na *maquinaria* opõem-se ao trabalhador singular como algo *estranho, objetivo, como um dado*. Elas parecem meras formas de existência dos *meios de trabalho dominantes* e que delas são independentes, desde que eles apareçam *objetivamente* e incorporem a visão encarnada no capitalista ou em seus representantes e os anseios do ateliê em seu conjunto. As formas sociais de seu próprio trabalho – subjetivo/objetivo – ou a forma de seu próprio trabalho social são relações formadas de modo totalmente independente dos trabalhadores singulares; os trabalhadores, subsumidos no capital, tornam-se elementos dessas formações sociais, e não pertencem a ela. Assim, eles se opõem a elas como *configurações* do próprio capital, como combinações que – diferentemente de seu poder de trabalho isolado – pertencem ao capital, combinações que dele surgem e que a ele estão incorporadas. E isso, por um lado, assume uma forma um tanto mais real quanto mais seu próprio poder de trabalho é tão modificado por essas formas que se torna impotente em sua autonomia *fora* desse contexto capitalista; quanto mais, portanto, sua capacidade de produção independente é quebrada; por outro lado, com o desenvolvimento inclusive tecnológico da maquinaria, as condições de trabalho surgem como o trabalho dominante e, ao mesmo tempo, o substituem, reprimem, tornam-no supérfluo em suas formas independentes. (MARX apud NEGTE & KLUGE, 1999, pp. 105-06)⁵¹.

A imagem de um trabalhador total que se apropria da produção, que é “essência de todas as atividades produtivas”, não é possível no contexto capitalista. Nas sociedades onde o poder social combinado não pertence à produção, naquelas ditas pré-capitalistas, a diferenciação, dando-se poder às classes produtivas e tomando-se as classes estéreis como desnecessárias, faz sentido. Contudo, na formação social burguesa, a aparência do poder produtivo pertence às classes dominantes. “Surge a *aparência objetiva, fundamentada no próprio modo de produção*, de que a classe dominante seja a única classe produtiva da sociedade.” (NEGTE & KLUGE, 1999, pp. 103-04). Mesmo assim, apenas como aparência. Na primeira expressão, o trabalhador total combinado ou o corpo social do trabalho aparece como o sujeito que domina e o autômato mecânico surge como objeto; na outra, o próprio autômato é sujeito, e os trabalhadores são coordenados aos órgãos inconscientes como

⁵¹ MARX, K. *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses* [Resultado do Processo de Produção Imediato], Frankfurt, 1972, p. 66.

órgãos conscientes, e subordinados junto com aqueles à força motriz central. Os trabalhadores singulares são membros de um organismo que trabalha. Surge a cooperação independente da consciência do indivíduo. Não obstante, fica impossibilitada a apropriação desse trabalho total por parte dos indivíduos. “Para o trabalhador total parece totalmente fora de controle tudo aquilo que os participantes singulares tentaram controlar durante toda a sua vida. Nesse sentido, trata-se aqui de uma abstração real, concreta, independente do pensamento.” (NEGT & KLUGE, 1999, p. 111). A primeira expressão vale para qualquer uso possível da maquinaria em grande escala; a outra caracteriza o seu emprego capitalista e por isso o moderno sistema de produção industrial. O fetiche do capital faz com que ele próprio apareça como o “demiurgo do mundo moderno”, “centro organizador da produção, compreendendo todas as atividades sociais e (...) transformando-as em atividades *produtivas*.” (NEGT & KLUGE, 1999, p. 104). O poder de apropriação do trabalho total é do capital. Ele que institui o trabalhador total tomando para si todas as capacidades produtivas dos indivíduos isolados. Aquele trabalhador total, composto pela totalidade dos indivíduos produtores, na sociedade capitalista é desprovido de realidade, falso, posto pelo capital como um de seus momentos de efetivação. Segundo Negt e Kluge:

(...) *fora* do contexto capitalista, o poder social de trabalho dos produtores é impotente, sua capacidade autônoma de produção é quebrada. Embora seja objetivamente a fonte do valor e da mais-valia e, por conseguinte, fonte também do capital – a base substancial da sociedade, portanto –, ele parece, como afirma Marx, subjetiva e objetivamente desprovido de realidade, impotente, como mera função do capital, que representa o verdadeiro sujeito da síntese e da produtividade. (NEGT & KLUGE, 1999, p. 106).

Neste âmbito, o trabalho direto do proletariado está circunscrito ao capitalismo, onde constitui um momento do capital, mesmo que contraposto a ele. A classe trabalhadora, desprovida de autonomia, é essencial para sua produtividade, não sua negação. Dessa forma, o capital, segundo Giannotti (1984, p. 114), necessita de duas condições para sua plena realização: “de um lado o trabalho livre, propriedade do trabalhador, passível de ser comprado a dinheiro, de outro a separação desse trabalho das condições objetivas de sua realização, a saber, a destruição das formas de propriedade em que o trabalhador se apropria dos meios de produção como se fossem seu corpo inorgânico.” Consideram-se, na presente interpretação, as classes sociais essenciais ao capitalismo – capitalistas e trabalhadores – “não como sendo os criadores da sociedade capitalista, mas como suas criaturas.” As classes sociais não são “atores da sociedade capitalista, são agidas por ela.” (JAPPE, 2006, p. 90). A classe trabalhadora, diferente do que se afirmou durante todo o século XX, supostamente

contraditória ao capital, não é sujeito automático da emancipação humana, da supressão do capitalismo, ainda que fixe em si o lado negativo do capital. Por outro lado, os capitalistas também não são os efetivos dominantes do processo produtivo. São, contudo, personificações do capital, aparência concreta da dominação abstrata. Somente detêm o poder por esse meio. São subsumidos ao movimento automático da produção, assim como os trabalhadores, embora de forma diferenciada. Do mesmo modo, Marx afirma que

uma vez que o trabalho vivo – com a troca entre capital e trabalhador – se incorpora ao capital e aparece como atividade a este pertencente desde o início do processo de trabalho, todas as forças produtivas do trabalho social passam a desempenhar o papel de forças produtivas do capital, do mesmo modo que a forma social geral do trabalho aparece no dinheiro como propriedade de uma coisa. Assim, a força produtiva do trabalho social e suas formas particulares se apresentam então na qualidade de forças produtivas e formas do capital, do trabalho materializado, das condições materiais (objetivas) do trabalho – as quais, nessa forma independente, em face do trabalho vivo, se personificam no capitalista. (MARX, 1987, s/ página).

O fetichismo é inversão real, com o capitalista aparecendo como encarnação do caráter social do trabalho alienado e da grande indústria. Isto revela que o conflito entre capital e trabalho, entre burguesia e proletariado, é intrínseco ao capitalismo e tende a ser, também, superado com a supressão do modo capitalista de produção. “Trabalho assalariado e capital mais não são do que dois estados de agregação da mesma substância: o trabalho abstrato coisificado em valor. São dois momentos sucessivos do processo de valorização, duas formas do valor.” (JAPPE, 2006, p. 94). As classes sociais existentes nesse processo não passam de executoras da lógica das componentes do capital. Por conseguinte, a dominação de classes é a aparência do real domínio da coisa sobre o Homem, do trabalho morto sobre o trabalho vivo, do produto sobre o produtor, um processo, como um todo, subsumido ao movimento que tem no trabalho abstrato o centro gerador da totalidade social reificada. A unicidade entre trabalho e capital, essa unidade contraposta que forma a produção social capitalista, que se personifica no trabalhador alienado e no capitalista, ambos desprovidos de realidade, compõe a totalidade efetiva do capitalismo.

O fetichismo, caracterizado por Marx, admite a existência efetiva de um sujeito, mas ele não é composto pelos Homens, nem são eles mesmos. Os indivíduos, assim, aparecem subordinados à produção social como produção da totalidade, produção das relações sociais em conjunto. A teoria marxiana da inversão fetichista assume que o verdadeiro sujeito é o capital, trabalho morto, e que o Homem não é mais do que o executor de sua lógica. “Aos homens, a sua própria socialidade e a sua subjetividade surgem-lhes

submetidas ao automovimento automático de uma coisa.” (JAPPE, 2006, p. 92). Ainda assim, deve-se frisar que não são propriamente as coisas que reinam sobre os indivíduos e as classes, mas só o fazem na medida em que subsumem as relações sociais: somente quando estas se objetivaram nas próprias coisas que isso é possível.

Os *Grundrisse* caracterizam explicitamente o capital como substância que se move por si mesma e que é o sujeito social. Sugere-se, assim, que existe de fato, no capitalismo, um sujeito histórico, não o identificando com algum grupo social, como o proletariado, nem com a humanidade – ou com a burguesia esclarecida, como poderia querer Habermas. Marx analisa-o, sobretudo, em termos de estrutura das relações sociais, estrutura esta constituída por trabalho objetivado e captada pela categoria capital. Portanto, é um sujeito abstrato “e não pode ser identificado com nenhum ator social” (POSTONE, 1993, pp. 75-6): consiste-se em relações sociais reificadas. Segundo os *Grundrisse*,

Essas relações de dependência *coisal*, por oposição às relações de dependência pessoal (a relação de dependência *coisal* nada mais é do que as relações sociais autônomas contrapostas a indivíduos aparentemente independentes, isto é, suas relações de produção recíprocas deles próprios autonomizadas), aparecem de maneira tal que os indivíduos são agora dominados por *abstrações*, ao passo que antes dependiam uns dos outros. A abstração ou ideia, no entanto, nada mais é do que a expressão teórica dessas relações materiais que os dominam. As relações só podem naturalmente ser expressas em ideias, e é por isso que os filósofos conceberam como o peculiar da era moderna o fato de ser dominada pelas ideias e identificaram a criação da livre individualidade com a derrubada desse domínio das ideias. Do ponto de vista ideológico, o erro era tão mais fácil de cometer porquanto esse domínio das relações (essa dependência *coisal* que, aliás, se reverte em relações determinadas de dependência pessoal, mas despidas de toda ilusão) aparece na consciência dos próprios indivíduos como domínio das ideias e a crença na eternidade de tais ideias, isto é, dessas relações *coisais* de dependência, é consolidada, nutrida, inculcada por todos os meios, é claro, pelas classes dominantes. (MARX, 2011, p. 112).

O fato está em que não é simplesmente uma abstração dominante que determina a efetividade sem antes ter surgido dela. Tal abstração consiste em uma forma historicamente específica de interdependência, de caráter impessoal e objetivo. São, ainda, constituídas por formas determinadas de prática social e, além disso, tornam-se independentes das pessoas engajadas nessas práticas. Neste processo, “o resultado é uma forma de dominação social nova e crescentemente abstrata – uma forma que subordina as pessoas a imperativos estruturais impessoais e a restrições que não podem ser adequadamente captadas em termos de dominação concreta (isto é, dominação pessoal ou de grupo)” (POSTONE, 1993, pp. 3-4). Marx caracteriza tal dominação fundada no trabalho morto como força estranha ao trabalho vivo: a dominação, portanto, está fundamentada na forma valor da própria riqueza, uma forma de riqueza social que contrapõe o trabalho vivo (os trabalhadores) a uma força estruturalmente

alheia e dominante. (MARX, 2011, p. 705). A abstração, por conseguinte, consiste justamente na síntese da produção: a relação social capitalista. Não são as pessoas que a moldam; antes, são moldadas por ela. O trabalho *forma* a personalidade; mas forma como aparência de esclarecimento, como semi-formação ou, o que seria mais correto, como *deformação*. O trabalho, de tal maneira, ao invés de formar a personalidade dos indivíduos, enquanto experiência, forma a personalidade do capital no momento mesmo em que coisifica as pessoas ao seu próprio modo. Assim, no capitalismo o trabalho social não é somente o objeto de dominação e exploração: é ele mesmo o fundamento essencial de dominação.

Moishe Postone chama estas formas sociais impessoais de *dominação abstrata*: constitui as relações sociais – o capital como síntese – e estrutura a totalidade social. Seguindo as análises de Marx, fundamentado nos *Grundrisse* e em *O Capital*, Postone expressa estas relações da seguinte forma:

na análise de Marx, a dominação social no capitalismo, em seu nível mais fundamental, não consiste na dominação das pessoas por outras pessoas, mas na dominação de pessoas por estruturas sociais abstratas constituídas pelas próprias pessoas. (...). Desse modo, uma marca central do capitalismo é que as pessoas realmente não controlam sua própria atividade produtiva ou o que elas produzem, mas são, em última instância, dominadas pelos resultados desta atividade. Esta forma de dominação é expressa como uma contradição entre indivíduos e sociedade e constituída como uma estrutura abstrata. (...). Esta dominação abstrata não somente determina a finalidade da produção no capitalismo, segundo Marx, como também sua forma material. (POSTONE, 1993, p. 30).

As relações de dominação que ocorrem no sistema regido pelo capital são resultado de categorias funcionais fetichizadas pertencentes ao movimento autônomo e peculiar da produção social. Neste âmbito, o trabalho abstrato é o cerne da sociedade capitalista: é por meio dele que se subsume a totalidade à produção de capital. Portanto, não se trata simplesmente da dominação de classes, do proletariado pela burguesia. Tampouco a superação do capitalismo deve ocorrer com a simples tomada do poder pelos trabalhadores: o mesmo poder, apenas com outro sujeito reificado situando-se por cima da relação. Ou através de uma tomada política do poder por meio do consenso, da discussão pública. Este ponto, habermasiano por excelência, é, como se viu acima, difícil de ser sustentado na medida em que a interação, a relação pública entre sujeitos autônomos, a autonomia das decisões surgidas da discussão são, em resumo, aparência objetiva do capital, subsunção do trabalhador total – este apreendido como possível sujeito que engendraria a sociabilidade a partir de seu próprio poder de disposição e decisão autônomas. Por um lado, o tipo de trabalho fragmentado, alienado e coisificado deve ser superado para a supressão efetiva desse sistema fundado na produção de

valor e capital. Por outro, o tipo de formação, a qual Habermas recorre e sustenta, posta sobre condições privadas específicas, tende também a ser superada, já que é momento coisificado do processo do capital, não seu contraponto autônomo. Esse tipo de formação é, por si só, de um lado, deformação; de outro, momento reificado do movimento abstrato do capital. Neste domínio, somente com a superação do trabalho – consequentemente da produção fetichizada –, em todas as suas dimensões, que se poderá vislumbrar a supressão da dominação reinante.

Visto tudo isso, pensar o trabalho como técnica de dominação da natureza que tem por fim garantir a subsistência dos Homens e a sociabilidade ética surgida da interação autônoma entre indivíduos também autônomos é, no mínimo, um grande equívoco.

Considerações Finais

A tentativa habermasiana de sustentar a formação, a experiência e a possibilidade de emancipação de modo inovador, que se dispõe longe da perspectiva que possui o trabalho objetivado como núcleo formador da totalidade social, é problemática por não atentar à complexidade e especificidade do sistema capitalista. Desde suas primeiras incursões na crítica social, Habermas tende a pensar a emancipação, especialmente, distante da supressão do trabalho alienado, assim como havia colocado Marx. Esse descolamento da crítica traz implicações importantes e que são desenvolvidas na década de 1960, principalmente. Em primeiro lugar, a perspectiva da totalidade, tal como havia sido o cerne da Teoria Crítica desde Marx, é relegada sendo, além disso, substituída por uma fragmentação da constituição da totalidade sócio-humana: por um lado, o trabalho garantiria a sobrevivência material da espécie humana; por outro, a interação simbolicamente mediada formaria e guiaria a sociabilidade, as relações sociais na formação ética. Em segundo, com a fragmentação da existência genérica do Homem, Habermas sustenta toda a complexidade social, a dialética propriamente dita, no domínio da interação – da formação privada dos proprietários enquanto sujeitos, e da relação pública que poderia levar ao esclarecimento e à autonomia dos indivíduos sociais por meio do controle consciente emanado da esfera pública. Ou seja: reduz a dialética a um método exógeno, limitando-a a um momento particular da humanidade. Por último, dá bases teóricas para a existência da esfera pública ao sustentar teoricamente a formação dos sujeitos, na esfera privada, por meio da relação dialógica intersubjetiva: a luta por reconhecimento.

Estas implicações, na teoria habermasiana, são problemáticas na medida em que são fundamentadas na formação do Eu numa recorrência à filosofia hegeliana. Aqui cabem duas observações: em primeiro, não há como trazer a elaboração sistemática hegeliana para o contexto do capitalismo tardio sem antes atualizá-la: a formação do Eu, diferente do que Hegel pensou no início do século XIX, ainda que fosse fruto do reconhecimento intersubjetivo, teria, de fundo, o movimento espiritual concreto do capital implicando em determinações que não poderiam ter sido deixadas de lado. A segunda observação, que decorre da primeira, diz respeito ao recurso de Habermas à Hegel: recorre ao sistema em detrimento do método dialético; assim, privilegia a elaboração sistemática hegeliana, ainda que abdicando do que chama de “Espírito Absoluto” ou “Idealismo”, e, por isso, torna o método extrínseco, prostrando a dialética no exterior do objeto, e não intrínseco e imanente a ele.

No que diz respeito à Marx, quando Habermas situa o trabalho na esfera da subsistência genérica, simples e material, perde a capacidade de verificar e radicalizar a crítica no contexto do capitalismo tardio. Por um lado, não parte da perspectiva da totalidade engendrada pelo trabalho social capitalista; por outro, como decorrência, não concebe a determinação da formação dialética do sujeito – e inclusive não compreende o seu núcleo de objeto, sua determinação por inserção num contexto específico –, tampouco a determinação objetiva do capital na e sobre a sociedade e as relações sociais e humanas.

A esfera pública tanto quanto a formação subjetiva somente poderiam ser realizadas, levando em consideração a teoria habermasiana, em um contexto no qual a burguesia tivesse sido supressa: num contexto no qual o capital, o movimento do trabalho abstrato objetivado, não fosse o demiurgo de todas as relações sociais. Mas, e aqui se dá a contradição teórica, Habermas sustenta ambas – formação privada e pública através da experiência autônoma – se e somente se inseridas no contexto do capitalismo, contexto da afirmação positiva da propriedade privada como fundamento da experiência individual, e da formação cultural dos proprietários fundamentando a esfera pública e o devir emancipatório – e isto não se altera fundamental e qualitativamente ainda que se tome sua teorização acerca da publicidade crítico-normativa.

Contudo, esclarecimento e, sobretudo, emancipação, possuem um significado preciso na teoria do jovem Habermas. Por um lado, esclarecimento é a capacidade de se situar na esfera pública, contanto que haja os pressupostos (privados) para tanto. Por outro, a emancipação se limita a libertar os Homens (a burguesia esclarecida – e parece que Habermas concebe a “sociedade ideal” como que composta por burgueses esclarecidos, somente) e a eticidade do jugo da esfera de ação instrumental. Assim, a sociedade emancipada seria aquela que conseguisse manter o domínio da subsistência genérica em seu devido lugar – manutenção material, e cada vez mais otimizada, da sociedade – e, sobre ela, o controle consciente, esclarecido e autônomo dos indivíduos através de uma esfera pública autônoma e livre de coação.

Esta concepção de emancipação, em suma, é problemática e, em última instância, ilusória, dadas as condições estruturais do capitalismo no século XX. Em Marx, ao contrário do que pensa Habermas, não se trata de reduzir a teoria e a via emancipatória à relação metabólica com a natureza: trata-se, para além disso, de supressa uma totalidade falsa – para usar a expressão de Adorno –, supressa a coisidade que engendra e dá

movimento a esta ilusão: trabalho objetivado, capital. Superação, portanto, da contradição entre trabalho e capital, na qual os indivíduos se encontram subordinados ao movimento automático e abstrato do capital, e não, como pensa Habermas, superação da “contradição” natural e eterna entre Homem e natureza. Assim,

Marx compreende o esclarecimento como a reconstrução do real. Enquanto perdurar a oposição entre capital e trabalho na produção da totalidade social, a liberdade continuará a ser um simulacro. A esfera da vida comunitária, a consecução abstrata da emancipação humana num contexto marcado pelo antagonismo de classes, resume-se a um *intermezzo*. Uma outra ordem emergirá de sua mediação. Esta transformação terá como síntese a extinção da propriedade privada. Com ela, a produção será entregue a todos os membros da sociedade. No lugar da concorrência, surgirá a associação. O uso em comum dos instrumentos de produção demandará a redefinição das relações humanas, bem como do convívio dos homens com a natureza. (CAMPATO, 2008, p. 45).

Destarte, a interação não é um campo privilegiado por meio do qual a emancipação se faria possível; ela é, dadas as condições capitalistas, momento reificado do processo de autoconstituição do capital. Para que a interação tenha realidade, e não sucumba à aparência objetiva, deve estar e ser pensada inserida no movimento contraditório desta sociedade, surgir daí, e a teoria deve ter consciência de sua limitação. A ruptura da totalidade social não pode ocorrer em, ou por meio de, um domínio particular: a totalidade somente pode ser superada caso haja radicalidade: a raiz, trabalho abstrato objetivado, deve ser suprimida, deixando as relações livres do domínio quase pleno do capital por conta da supressão do próprio capital enquanto processo social. Somente assim, portanto, poderia se vislumbrar no horizonte a possibilidade de realização da utopia concreta da emancipação humana.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.. “Sobre sujeito e objeto”. In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, pp. 181-201.

_____. “Notas marginais sobre teoria e práxis”. In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995a, pp. 202-29.

_____. “Crítica cultural e sociedade”. In: _____. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Trad. Augusto Wernet; Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Ática, 1998, pp. 07-26.

_____. “O ensaio como forma”. In: _____. *Notas de literatura I*. Trad. e Apresentação: Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003, pp. 15-45.

_____. *Dialética negativa*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ANDREWS, Christina W.. *Emancipação e Legitimidade: uma Introdução à Obra de Jürgen Habermas*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

ANTUNES, Deborah Christina. A conexão entre reflexão filosófica e pesquisa social empírica como práxis na Teoria Crítica da Sociedade. In: *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Número 22: mai-out/2014, pp. 24-42.

ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. 2ª ed. 10ª reimpressão, revista e ampliada. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. *Adeus ao trabalho?: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. 15. ed.. São Paulo: Cortez, 2011.

BARBOSA, Ricardo Corrêa. *Dialética da Reconciliação: estudos sobre Habermas e Adorno*. Rio de Janeiro: UAPÊ. 1996.

BAVARESCO, Agemir. *A fenomenologia da opinião pública: a teoria hegeliana*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

BECKENKAMP, Joãozinho. *O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BENHABIB, Seyla. “A crítica da razão instrumental”. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pp. 71-96.

BENJAMIN, Walter. “Experiência e pobreza”. In: _____. *Magia e técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura – Obras Escolhidas, vol. 1. 3ª Ed.*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 114-119.

CAMPATO, Roger Fernandes. *A gênese teórica da concepção habermasiana de esfera pública*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos: UFSCar, 2002.

_____. *Esfera pública burguesa e esfera pública proletária: as perspectivas de Habermas e de Negt e Kluge*. Doutorado (Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos: UFSCar, 2008.

DOMÈNECH, Antoni. “Prólogo a la edición castellana: el diagnóstico de Jürgen Habermas, veinte años después”. In: HABERMAS, J.. *Historia y crítica de La opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*. 2. ed.. Trad. Antonio Domènech. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1981, pp. 11-35.

FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. 3º tomo. São Paulo: Ed. 34, 2002.

FREITAG, Barbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GIANNOTTI, José Arthur. “O Ardil do trabalho”. In: _____. *Trabalho e reflexão: ensaios para uma dialética da sociabilidade*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 80-125.

GIDDENS, Anthony. *Política, sociologia e teoria social: Encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. Tradução de Cibele Saliba Rizek. 2. ed.. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Introdução e Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. “Um perfil filosófico-político”. Trad. Wolfgang Leo Maar. In: *Novos Estudos Cebrap*, v.18, 1987a, pp.77-102.

_____. “A nova intransparência: a crise do Estado de Bem-Estar Social e o esgotamento das energias utópicas”. Trad. Carlos Alberto Marques Novaes. In: *Novos Estudos Cebrap*, v.18, 1987b, pp.103-14.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávil R. Kothe. 2ª ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. “Trabalho e Interação”. In: _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009, pp. 11-43.

_____. “Técnica e Ciência como ‘ideologia’”. In: _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009a, pp. 45-92.

_____. “Progresso técnico e mundo social da vida”. In: _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009b, pp. 93-106.

_____. “Política científica e opinião pública”. In. _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009c, pp. 107-28.

_____. “Conhecimento e interesse”. In. _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009d, pp. 129-47.

_____. *Teoria da Racionalidade e Teoria da Linguagem: Obras escolhidas de Jürgen Habermas*, vol. 2. Tradução: Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. *Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução de Paulo Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Teoria do agir comunicativo, 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a.

_____. *Teoria e Práxis: estudos de filosofia social*. Tradução e Apresentação: Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. *Conhecimento e interesse*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

HEGEL, G. W. F.. *Filosofia Real*. Edición de José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

_____. *O sistema da vida ética*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 5ª ed.. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

HONNETH, Axel. “Work and Instrumental Action”. In: *New German Critique: Critical Theory and Modernity*, N. 26: 31-54, Spring - Summer, 1982.

_____. “Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra”. In: *Revista Tempo Brasileiro*. Trad. Barbara Freitag. Rio de Janeiro, 138: 9-32, jul.-set., 1999.

_____. “Teoria crítica”. In: GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan (orgs.). *Teoria social hoje*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora UNESP, 1999a, pp. 503-52.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Os Pensadores*. Trad. Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975, pp. 125-62.

_____. *Filosofia e Teoria Crítica*. Os Pensadores. Trad. Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975a, pp. 163-69.

_____. “The present situation of social philosophy and the tasks of an Institute for Social Research”. In: *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*. Edited by G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, and John Torpey. Cambridge/London: MIT Press, 1993.

_____. *Teoría crítica*. Tradução: Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

_____. *Eclipse da Razão*. 7. ed.. 1. reimpres.. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2010.

_____. *Teoria crítica: uma documentação*. Tradução: Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012.

HORKHEIMER, Max e ADORNO, T. W.. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. Tradução de Sérgio Bath. 2. ed.. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2006.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Trad. Vera Ribeiro; revisão da trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. In: http://ensinarfilosofia.com.br/_pdfs/e_livros/47.pdf, acesso em 12 de jan. 2014.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Apresentação e tradução José Paulo Neto. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Tradução Manuel Sacristan. 2ª. Ed.. Barcelona-Mexico: Ediciones Grijalbo, 1970.

_____. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução: Rodnei Nascimento; revisão: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAAR, Wolfgang Leo. “À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa”. In: ADORNO, T. W.. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, pp. 11-28.

_____. “A centralidade do trabalho social e seus encantos”. In: *A sociologia no horizonte do século XXI*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1997, pp. 60-90.

_____. “Habermas e a Questão do Trabalho Social”. In: *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo, 48: 33-61, 1999.

_____. “O ‘primeiro’ Habermas: ‘Trabalho e Interação’ na evolução emancipatória da humanidade”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 23: 69-95, 2000.

_____. “Adorno: a atualidade da dialética”. In: *Margem Esquerda– ensaios marxistas*. São Paulo: Boitempo, nº 2: 112-20, nov-2003/mai-2004.

_____. “A Dialética da Centralidade do Trabalho”. In: *Ciência e Cultura*. São Paulo, v. 58, nº4: 26-8, out.-dez., 2006.

_____. “Materialismo e Primado do Objeto em Adorno”. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 29, nº 2: 133-154, 2006a.

_____. “Habermas, Esfera Pública e Publicidade”. In: BACEGA, Maria Aparecida (Org.). *Comunicação e Culturas do Consumo*. São Paulo: Editora Atlas, 2008, pp. 53-64.

_____. “Esfera pública como conceito dialético: ilusão e realidade”. In: *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. V. 03. N. 02: 200-217, 2012.

_____. “Teoria crítica como teoria social”. In: PUCCI, Bruno; COSTA, Belarmino Cesar G. da; DURÃO, Fabio A. (orgs.). *Teoria crítica e crises: reflexões sobre cultura, estética e educação*. Campinas, SP: Autores Associados, 2012a, pp. 09-20.

MARCUSE, Herbert. “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico”. In: _____. *Idéias sobre uma Teoria Crítica da sociedade*. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar, 1972, pp. 09-55.

_____. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. 5. ed.. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”. In: _____. *Tecnologia, guerra e fascismo*. Douglas Kellner editor; trad. de Maria Cristina Vidal Borba; revisão de trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Editora da UNESP, 1999, pp. 71-104.

_____. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 5. ed.. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARX, Karl. *Produtividade do Capital, Trabalho Produtivo e Improdutivo*. 1987. In: <http://marxists.org/portugues/marx/1863/mes/prodcapital.htm>. Acesso em: 26 dez. 2013.

_____. *Maquinaria e Trabalho Vivo: Os Efeitos da Mecanização Sobre o Trabalhador*. Trad. Jesus Ranieri. 2008. In: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1863/05/maquinaria.htm>. Acesso em: 26 dez. 2013.

_____. *Grundrisse: foundations of the Critique of Political Economy*. Tradução e prefácio de Martin Nicolaus. Londres: Penguin Books, 1993.

_____. “Debates Acerca da Lei Sobre o Furto de Lenha”. In: EIDT, Celso. *O estado racional: lineamentos da política de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana: 1842-1843*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1998, pp. 252-286.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução, Apresentação e Notas: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. “Teses Sobre Feuerbach”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, pp. 533-35, 2007.

_____. *Para a crítica da economia política: Manuscrito de 1861-1863 – Cadernos I a V*. Tradução Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

_____. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer, Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Manifesto Comunista*. Organização e Introdução: Osvaldo Coggiola. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

McCARTHY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. 4ª Ed., 1ª Reimpr.. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

MELO, Rúrion. *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013.

MENESES, Paulo. “Entfremdung e Entäusserung”. In: *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 27, nº 89. 2000, pp.307-19.

NEGT, Oskar. “Formas de decadência da esfera pública burguesa e o problema de uma esfera pública proletária”. In: _____. *Dialética e História: crise e renovação do marxismo*. Trad. Ernildo Stein. Porto Alegre: Editora Movimento, 1984, pp. 31-40.

NEGT, Oskar & KLUGE, Alexander. “A Ideologia de Blocos. Esfera Pública da Classe Trabalhadora como Sociedade dentro da Sociedade”. In: MARCONDES FILHO, Ciro (Org.). *A linguagem da sedução: a conquista das consciências pela fantasia*. 2. ed.. Tradução de Ciro Marcondes Filho e Plínio Martins Filho. São Paulo: Perspectiva, 1988, pp. 129-46.

_____. *Public sphere and experience: toward an analysis the bourgeois and proletarian public sphere*. Trad. Peter Labanyi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

_____. “O trabalhador total, criado pelo capital com força de realidade, mas que é falso”. In: _____. *O que há de político na política?: Relações de medida em política*. 15 propostas sobre a capacidade de discernimento. Trad. João Azenha Júnior; colaboração Karola Zimmer. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, pp. 103-34.

NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. 3. ed.. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. “Introdução: modelos de teoria crítica”. In: _____. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 3. ed.. Campinas, SP: Papirus, 2013, pp. 9-20.

_____. “Max Horkheimer: a Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio”. In: _____. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 3. ed.. Campinas, SP: Papirus, 2013a, pp. 35-52.

OUTHWAITE, William. *Habermas: A Critical Introduction*. California: Stanford University Press, 1994.

PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

POSTONE, Moishe. “Necessity, Labor, and Time: A Reinterpretation of the Marxian Critique of Capitalism”. In: *Social Research*, Vol. 45, nº 4: 739-88, winter 1978.

_____. *Time, labor and social domination: A reinterpretation of Marx’s critical theory*. Nova York: Cambridge University Press, 1993.

_____. “Repensando a Marx (en un mundo post-marxista)”. In: LÓPEZ, Jorge García, BLASCO, Jorge Lago (et. al.) (coords.). *Lo que el trabajo esconde: Materiales para un replanteamiento de los análisis sobre el trabajo*. Trad. Jorge García López, Jorge Lago Blasco (et al). Madrid: Traficantes de Sueños, 2005, pp. 249-83.

_____. “Rethinking the critical theory of capitalism”. In: *Principia Dialectica Magazine*. Março, 2007. Disponível em: <http://www.principiadialectica.co.uk/blog/?p=48>. Acesso em: 15 de abril 2014.

_____. “Crítica, Estado e economia”. In: RUSH, Fred. (Org.). *Teoria Crítica*. Tradução: Beatriz Katinsky, Regina Andrés Rebollo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008, pp. 203-33.

RANIERI, Jesus. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011.

REPA, Luiz. “Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica”. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 3. ed.. Campinas, SP: Papirus, 2013, pp. 161-82.

ROMERO, Daniel. *Marx e a técnica: um estudo dos manuscritos de 1861-1863*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução: Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

RUSH, Fred. “As bases conceituais da primeira Teoria Crítica”. In: _____. (Org.). *Teoria Crítica*. Tradução: Beatriz Katinsky, Regina Andrés Rebollo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008, pp. 31-66.

SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

WHITEBOOK, Joel. “A união de Marx e Freud: A Teoria Crítica e a Psicanálise”. In: RUSH, Fred. (Org.). *Teoria Crítica*. Tradução: Beatriz Katinsky, Regina Andrés Rebollo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008, pp. 105-34.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. do Alemão: LilyaneDeroche-Gurgel; Trad. do Francês: Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.