

UM PONTO CEGO NA TEORIA DO JOVEM HABERMAS: A PROBLEMÁTICA RELAÇÃO ENTRE ESFERA PÚBLICA E EMANCIPAÇÃO

*A blind spot in the theory of young Habermas:
the problematic relation between public sphere and emancipation*

Vinícios dos Santos Xavier
UFSCar

Resumo: O objetivo deste artigo é apontar alguns problemas na relação entre esfera pública e emancipação na teoria do jovem Habermas. Para tanto, o recurso a dois trabalhos habermasianos da década de 1960 será imprescindível: *Mudança estrutural da esfera pública* e *Trabalho e Interação*. No primeiro, o livro *Mudança estrutural da esfera pública* de 1962, Habermas fundamenta sua teoria pela perspectiva de uma esfera pública normativa, possibilitada pela configuração do período pós-guerra; ao passo que no ensaio *Trabalho e Interação* de 1967, além de utilizar outra categoria esfera pública, diferente daquela normativa, sua intenção é demonstrar como os indivíduos se formam no âmbito privado de suas existências. Todavia, em ambos, tanto no livro de 1962 quanto no texto de 1967, há uma linearidade acerca da fundamentação teórica: trabalho e interação simbólica são separados no que tange aos desenvolvimentos da humanidade. A emancipação estaria a cargo da interação, enquanto o trabalho somente proviria a subsistência genérica. Isto é decorrente de uma reformulação problemática na teoria marxiana no que tange ao trabalho social e à perspectiva da totalidade. É nesse imbróglio que a pretensão deste artigo se situa: verificar até que ponto o que Habermas compreende por trabalho poderia desbancar, de fato, a teoria de Marx; e, por outro lado, mostrar que a crítica dialética marxiana acerca do trabalho social, caso levada em consideração por Habermas, faria a teoria deste perder a lógica de seus fundamentos, deslocando sua ideia de emancipação para uma aceitação da realidade efetiva vigente.

Palavras-chave: Habermas; Esfera Pública; Esfera Privada; Emancipação; Marx.

Abstract: The purpose of this paper is to point out some problems in the relation between public sphere and emancipation on the young Habermas's theory. Therefore, it is going to be essential to rely on two habermasians works of the 1960s: *The structural transformation of the public sphere* and *Work and Interaction*. On the first one, the book *The structural transformation of the public sphere*, which was first published in 1962, Habermas founds his theory by the prospect of a normative public sphere, made possible by the configuration of the post-war period; whereas on the essay *Work and Interaction*, from 1967, besides using another public sphere category, different from that normative, his intention is to demonstrate how individuals are formed in the private sphere of their existence. However, both in the book from 1962 and in the text from 1967, there is linearity on the theoretical foundation: concerning humanity development, work and symbolic interaction are separated. Emancipation would be in charge

of interaction, while work would simply provide for the generic livelihood. This is due to a problematic reformulation of marxian theory regarding social labor and the totality perspective. It is in this imbroglio that stands the point of this paper: to verify to what extent Habermas's understanding of work could, in fact, debunk Marx's theory; and on the other hand, to show that the marxian dialectical critique about social labor, when taken into account by Habermas, loses the logic of its foundations, shifting his idea of emancipation to an acceptance of the present actual reality.

Keywords: Habermas; Public Sphere; Private Sphere; Emancipation; Marx.

Introdução

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. Contudo, no que diz respeito ao seu período 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, especificamente Hegel, 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*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 segue-o em seu fio condutor, propondo interpretações a partir da própria teoria habermasiana: leva-se em

¹ HORKHEIMER, M. (1937). "Teoria Tradicional e Teoria Crítica". In: *Os Pensadores* (Coleção). Trad. Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 125-62. Quando se tratar de textos que necessitam da datação da primeira publicação, tendo em vista a relevância para o objeto do presente trabalho, as referências contarão com a data de publicação original entre parênteses logo após o nome do autor.

consideração a lógica interna de seu texto ou não se contesta, grosso modo, a interpretação que 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 guinada linguística: mormente, após a *Teoria do Agir Comunicativo*², 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, sobretudo, Theodor W. Adorno – e contrapõem uma leitura radical à formação cultural (*Bildung*), à fundamentação da esfera pública, da interação e da emancipação humana³.

² HABERMAS, J. (1981). *Teoria do agir comunicativo*, 2 vol. Tradução de Paulo Soethe e Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

³ Com nuances e propostas que diferem entre si, algumas vezes de modo profundo, no primeiro grupo de críticos de Habermas pode-se elencar: ANDREWS, C. W. *Emancipação e legitimidade: uma introdução à obra de Jürgen Habermas*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011; BARBOSA, R. C. *Dialética da reconciliação: estudos sobre Habermas e Adorno*. Rio de Janeiro: UAPÊ. 1996; HONNETH, A. "Work and instrumental action". In: *New German Critique: Critical Theory and Modernity*, n. 26, Spring-Summer, 1982, p. 31-54; HONNETH, A. "Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra". In: *Revista Tempo Brasileiro*. Trad. Barbara Freitag. Rio de Janeiro, n. 138, jul.-set., 1999, p. 9-32; HONNETH, A.. "Teoria crítica". In: GIDDENS, A. e TURNER, J. (orgs.). *Teoria social hoje*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora UNESP, 1999a, p. 503-52; MELO, R.. *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013; NOBRE, M. *A teoria crítica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011; NOBRE, M. "Introdução: modelos de teoria crítica". In: _____. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 3. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2013, p. 9-20. REPA, L. "Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica". In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 3. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2013, p. 161-82; SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. Entre os comentadores que além da crítica fazem um inventário da obra habermasiana,

Não se trata, aqui, de fazer um inventário acerca das múltiplas propostas de leitura da obra habermasiana. Por não se tratar 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

além de alguns supracitados que também fazem esse trabalho, encontram-se: OUTHWAITE, W. *Habermas: a critical introduction*. California: Stanford University Press, 1994; PINZANI, A. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009; e dois clássicos: INGRAM, D. *Habermas e a dialética da razão*. Tradução de Sérgio Bath. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994; e, McCARTHY, T. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. 4ª Ed., 1ª Reimpr. Madrid: Editorial Tecnos, 2002. No segundo grupo, especialmente, ADORNO, T. W. “Sobre sujeito e objeto”. In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 181-201; ADORNO, T. W. “Notas marginais sobre teoria e práxis”. In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995a, p. 202-29, este autor de certa forma e indiretamente; CAMPATO, R. F. *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; CAMPATO, R. F. *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, A. “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, p. 11-35; MAAR, W. L. “A centralidade do trabalho social e seus encantos”. In: *A sociologia no horizonte do século XXI*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1997, p. 60-90; MAAR, W. L. “Habermas e a Questão do Trabalho Social”. In: *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo, n. 48, 1999, p. 33-61; MAAR, W. L. “O ‘primeiro’ Habermas: ‘Trabalho e Interação’ na evolução emancipatória da humanidade”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 23, 2000, p. 69-95; MAAR, W. L. “Habermas, Esfera Pública e Publicidade”. In: BACEGA, M. A. (Org.). *Comunicação e Culturas do Consumo*. São Paulo: Editora Atlas, 2008, p. 53-64; MAAR, W. L. “Esfera pública como conceito dialético: ilusão e realidade”. In: *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. v. 03, n. 02, 2012, p. 200-217; NEGT, O. “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, p. 31-40; NEGT, O.; KLUGE, A. “A ideologia de blocos. Esfera pública da classe trabalhadora como sociedade dentro da sociedade”. In: MARCONDES FILHO, C. (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, p. 129-46; NEGT, O.; KLUGE, A. *Public sphere and experience: toward an analysis the bourgeois and proletarian public sphere*. Trad. Peter Labanyi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993; NEGT, O.; KLUGE, A. “O trabalhador total, criado pelo capital com força de realidade, mas que é falso”. In: _____. *O que há de político na política?*. Trad. João Azenha Júnior; colaboração Karola Zimmer. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, p. 103-34; POSTONE, M. *Time, labor and social domination: a reinterpretation of Marx’s critical theory*. Nova York: Cambridge University Press, 1993.

seus interlocutores, as quais são essenciais para a fundamentação de sua teoria, são válidas e se podem, apesar de tudo, ser levadas a cabo sem uma retomada crítica.

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, a reflexão sobre o jovem Habermas. Tomam o desenvolvimento habermasiano como calcado em pelo menos duas fases quiçá antagônicas. Ainda assim, o que resta do primeiro Habermas – considerando este período até *Conhecimento e Interesse*⁴, 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 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 teoria. 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

⁴ HABERMAS, J. (1968). *Conhecimento e interesse*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

historicamente decorria de fato de sua teoria⁵. 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 não estariam calcadas na dialética Homem-natureza, na atividade produtiva: estariam postas sob o signo da interação linguística mediada, na intersubjetividade de sujeitos que fazem a si próprios e a sociabilidade por meio da comunicação.

Trata-se de pensar a teoria habermasiana pelo viés eleito pelo próprio Habermas para perpetrar sua crítica à sociedade capitalista: a emancipação passa pela releitura da função do trabalho social na constituição da sociedade e de sua sociabilidade e, por conseguinte, o deslocamento da sociabilidade, como formação ética e via por meio da qual a emancipação se faria possível, para o âmbito da relação intersubjetiva mediada pela comunicação.

Positividade lógica da ciência e da técnica, dominação do mundo da vida social e o deslocamento da via emancipatória

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 do progresso 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

⁵ Cf., sobretudo, HABERMAS, J. (1957). “Recensão bibliográfica sobre a discussão filosófica em torno de Marx e do marxismo”. In: _____. *Teoria e Práxis: estudos de filosofia social*. Tradução e Apresentação: Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 579-681. Veja-se também, nesse sentido, os trabalhos de Max Horkheimer da década de 1930: HORKHEIMER, M.. “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, *op. cit.*; HORKHEIMER, M. (1931). “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; HORKHEIMER, M.. *Teoria crítica: uma documentação*. Tradução: Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012. Também são importantes JAY, M.. *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; e, WIGGERSHAUS, R.. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. do Alemão: Lilyane Deroche-Gurgel; Trad. do Francês: Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

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 Habermas⁶. 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 este aspecto não varia substancialmente. Em “Política científicada e opinião pública” 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 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, pô-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.⁷

⁶ HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*, op. cit.

⁷ HABERMAS, J. “Política científicada e opinião pública”. In. _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009c, p. 120-21.

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.”⁸ 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 científicada 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.⁹

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, então, 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

⁸ HABERMAS, J. “Progresso técnico e mundo social da vida”. In. _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009b, p. 101.

⁹ HABERMAS, J.. “Política científicada e opinião pública”, *op. cit.*, p. 109.

evidente nos ensaios reunidos em *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. 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; aqui haveria uma crítica às constelações históricas atuais, visando à ação política crítica. Dessa maneira, apresentar-se-iam dois âmbitos bem demarcados na constituição da espécie e da realização do gênero humano. 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."¹⁰

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*¹¹, é, de certa forma, a síntese desse período e a mediação da teoria habermasiana como um todo. Em primeiro lugar, neste texto Habermas 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 científica¹². 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

¹⁰ MAAR, W. L. "O 'primeiro' Habermas: 'Trabalho e Interação' na evolução emancipatória da humanidade", *op. cit.*, p. 71.

¹¹ HABERMAS, J. (1962). *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

¹² HABERMAS, J.. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009; HABERMAS, J.. *Conhecimento e interesse*, *op. cit.*; HABERMAS, J.. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*, *op. cit.*.

da comunicação, ou melhor, de seu ofuscamento e da dominação técnica sobre ela, intentam, grosso modo, demonstrar como tal esfera pública seria 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, ligado 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 tecnológico¹³.

A inversão propiciada pelo aumento quantitativo da disposição técnica sobre a natureza leva, na mesma direção, ao aumento do poder da técnica sobre os Homens, por cima daquilo 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”, diz Habermas:

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

¹³ McCARTHY, T.. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, op. cit., p. 32.

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 tensão¹⁴.

Cabe ressaltar que a proposta habermasiana de emancipação tem pelo menos duas características peculiares. Em primeiro lugar, ela está fundada na interação entre sujeitos, na decisão racional engendrada pela comunicação, que tem na esfera pública sua razão de ser. Em segundo, conseqüentemente, Habermas não trata de uma totalidade “unitária”: ele a fragmenta, na medida em que o trabalho social, de molde marxiano e dialético, não possuiria a capacidade de fomentar a sociabilidade e, assim, somente através da decisão racional livre de coação pelos resultados do campo do trabalho e da técnica – da razão instrumental – poderia se satisfazer a humanidade no que tange à sua libertação no devir de sua autonomia. A via emancipatória, portanto, não está ligada à superação do trabalho alienado, tampouco da produção capitalista. A problematização habermasiana sobre tal produção é, mormente, acerca dos danos causados ao mundo da vida e à sociabilidade, as quais ela interfere somente a partir de fora: por meio de seu poder desestruturado e ampliado fora de controle da decisão racional humana.

Concepção dualística da categoria “esfera pública”: entre *Mudança Estrutural da Esfera Pública e Trabalho e Interação*

¹⁴ HABERMAS, J.. “Progresso técnico e mundo social da vida”, *op. cit.*, p. 100.

A concepção habermasiana sobre o devir emancipatório está calcado no desdobramento da esfera pública e da publicidade a ela inerente. No entanto, caso se tome seu desenvolvimento teórico da década de 1960, há pelo menos duas concepções distintas sobre o que viria ser esfera pública. Em primeiro lugar, e muito bem fundamentada, está a concepção normativa em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, de 1962. Neste livro Habermas delinea, principalmente nos capítulos finais, sua concepção mais firme. Todavia, em 1967 no ensaio “Trabalho e Interação”, há uma concepção burguesa clássica de esfera pública, entendimento, este, que o pensador já havia superado no livro de 1962 – e a própria história, segundo ele, teria feito o papel de superadora daquele tipo fundado na propriedade privada e na interação no seio da família burguesa. Mas é importante ler o ensaio de 1967 em suas entrelinhas: a intenção do filósofo, ali, é embasar a formação privada dos indivíduos, isto é, deixar evidente como aqueles que participariam da esfera pública seriam formados no domínio privado. Além disso, o que é claro no ensaio, é a separação, agora fundada na filosofia hegeliana de *Iena* e contra a proposta emancipatória de Marx, entre trabalho, de um lado, e interação simbolicamente mediada, de outro. Então, em um escrito há uma via inovadora, de acordo com o tempo vivido do filósofo – a situação do pós-guerra, envolto pelo Estado de Bem-Estar. No outro, para assegurar como se daria a formação, já que os indivíduos partícipes da publicidade deveriam ser previamente formados, ele retorna a uma categoria superada. Neste sentido, podem-se notar contradições entre ambos os escritos. Por mais que Habermas não tenha levado adiante muito da concepção desenvolvida no texto de 1967, tal entendimento é importante na medida em que é o único texto, ao menos no que tange ao período de juventude, no qual a esfera privada é problematizada. A intenção aqui é mostrar ambas as concepções, sua contradição inerente e, por sua vez, como mesmo nessa dualidade Habermas não deixa de lado a separação entre domínio instrumental e mundo da vida.

Assim sendo, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, especialmente do capítulo V em diante¹⁵, Habermas propõe 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.”¹⁶. 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.”¹⁷ No capítulo V, por exemplo, Habermas trata como a própria privacidade é tomada, primeiro, pela mudança de configuração das casas, e, segundo e mais importante, pela indústria cultural que

¹⁵ HABERMAS, J.. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*, op. cit., p. 327 e ss..

¹⁶ Idem, p. 360.

¹⁷ Idem, p. 345.

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.¹⁸

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.¹⁹

De tal modo, caso se atente à proposta normativa contida no último capítulo de *Mudança Estrutural*²⁰, 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.”²¹

¹⁸ Idem, p. 358.

¹⁹ Idem, p. 360-61.

²⁰ Idem, p. 487 e ss..

²¹ Idem, p. 501.

Habermas observa, entretanto, que desde os séculos anteriores estava se germinando 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 consumo). 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. Mesmo assim, são exatamente nessas 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.”²²

Através desses textos do período de juventude Habermas tende a apreciar toda a problemática envolvendo a modernidade; sua consideração se dá em refletir 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 mediada pela linguagem? Se nos demais textos e livros 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

²² Idem, p. 506.

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 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.

Entrementes, não é aquele tipo normativo de esfera pública que parece existir em “Trabalho e Interação”²³. 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 livro 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 subsistência genérica 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 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 – isto é, pelo universal, pela totalidade. Assim sendo, é de suma importância ter em mente que os conceitos de esfera pública utilizados pelo autor nesse período não se identificam prontamente.

De tal modo, “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

²³ HABERMAS, J. (1967). “Trabalho e Interação: notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena”. In. _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 11-43.

leitura particular e determinada de uma “apreensão de questões extra teóricas, pelo seu ‘contexto (filosófico) de origem’”²⁴. No plano metodológico, visto o percurso habermasiano desde a década de 1950²⁵, trata-se de firmar uma reinterpretação 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 régia²⁶.

Propõe-se, então, a fazer uma leitura da filosofia hegeliana de Iena diferente daquela feita por Lukács em seu *O Jovem Hegel*²⁷. Todavia, 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 Eticidade* 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.²⁸

²⁴ MAAR, W. L.. “O ‘primeiro’ Habermas: ‘Trabalho e Interação’ na evolução emancipatória da humanidade”, *op. cit.*, p. 70-1.

²⁵ Cf. HABERMAS, J.. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015; HONNETH, A.. “Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra”, *op. cit.*; e, PINZANI, A.. *Habermas*, *op. cit.*, 2009.

²⁶ HABERMAS, J.. “Um perfil filosófico-político”. Trad. Wolfgang Leo Maar. In: *Novos Estudos Cebrap*, v.18, 1987, p.77-102; MAAR, W. L.. “O ‘primeiro’ Habermas: ‘Trabalho e Interação’ na evolução emancipatória da humanidade”, *op. cit.*, p. 72 e ss..

²⁷ LUKÁCS, G. (1938-1948). *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Tradução Manuel Sacristan. 2ª. Ed.. Barcelona-México: Ediciones Grijalbo, 1970.

²⁸ HABERMAS, J. “Trabalho e Interação”, *op. cit.*, 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 sem sua dialética imanente*, 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 1801.²⁹

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 Marx, notadamente em *Sobre a questão judaica*, de 1843, e nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844³⁰. 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

²⁹ BECKENKAMP, J.. *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 205, nota 12.

³⁰ MARX, K. (1843). *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010; MARX, K. (1844). *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução, Apresentação e Notas Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

“relações de produção” como interação entre os sujeitos. Todavia, 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.³¹

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 Jena, na qual a formação ocorre no *reconhecimento intersubjetivo*, tendo o Espírito como *mediação*.

Habermas se apoia no período pré-*Fenomenologia do Espírito*³², pois entende haver uma mudança fundamental entre o Hegel de Jena e o da *Fenomenologia*³³. Hegel haveria deixado de lado o projeto intentado nos anos anteriores à *Fenomenologia* e,

³¹ MAAR, W. L.. “O ‘primeiro’ Habermas: ‘Trabalho e Interação’ na evolução emancipatória da humanidade”, *op. cit.*, p. 83.

³² HEGEL, G. W. F. (1806-1807). *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.

³³ Ainda que a *Fenomenologia* tenha sido redigida no final do período jenense, entre 1806 e 1807.

consequentemente, 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.”³⁴ Na *Filosofia Real*³⁵ (e não só nela: em todo o período de Iena³⁶), Hegel opera, *também*, a partir de um conceito de trabalho no âmbito da singularidade³⁷, 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 e da particularidade, da subsistência genérica. Aqui é importante notar que a singularidade apreendida por Habermas é 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.

Desse modo, em primeiro lugar cabe destacar que a retomada habermasiana de Hegel para sua sustentação da esfera privada, e a reformulação de sua própria categoria esfera pública visa, num horizonte mais amplo, substituir definitivamente a dialética materialista de Marx e a perspectiva da totalidade como escopo e base para a

³⁴ HABERMAS, J. “Trabalho e Interação”, *op. cit.*, p. 35.

³⁵ HEGEL, G. W. F. (1804-1806). *Filosofia Real*. Edição de José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

³⁶ Desde o *Sistema da eticidade*, 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. Cf. HEGEL, G. W. F. (1802-1803). *O sistema da vida ética*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1991.

³⁷ 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.

crítica emancipatória. Mesmo incorrendo em contradições quanto àquela categoria – esfera pública –, sua intenção é apontar para além. Não obstante, ao fazer tal percurso e desdobramento teóricos, Habermas incide em uma leitura superficial acerca da teoria marxiana e sobre a categoria trabalho social e a totalidade que, em Marx, seria engradada pelo trabalho. Assim, é preciso pormenorizar a concepção marxiana sobre a categoria trabalho e desvendar até que ponto Habermas não incorre em equívocos a fim de sustentar sua teoria.

Trabalho, interação e emancipação: uma relação formal

A partir das considerações acima 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.³⁸

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

³⁸ CAMPATO, R. F. *Esfera pública burguesa e esfera pública proletária: as perspectivas de Habermas e de Negt e Kluge, op. cit.*, p. 07.

perpassaria 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.³⁹

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. 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 engendraria, a emancipação se possibilitaria na medida em que os Homens fossem detentores de si através da posse completa e

³⁹ HABERMAS, J. (1963). *Teoria e Práxis: estudos de filosofia social*. Tradução e Apresentação: Rúrión Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 498.

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. Não é possível, portanto, que a dominação da natureza engendre, a partir de si mesma, a forma como os Homens interagiriam 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 – ou o *Marx de Habermas* – 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.⁴⁰

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

⁴⁰ McCARTHY, T. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, op. cit., p. 42.

previamente mensuráveis⁴¹, 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 característica de uma determinada época, eliminando qualquer traço de sociabilidade que, dialeticamente, forma e é formada pelo trabalho⁴². 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. Entretanto, a “síntese mediante o trabalho social”, que Habermas⁴³ 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 alguma razão. Todavia, a práxis 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 meramente “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

⁴¹ HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*, op. cit., p. 65-66 e ss.; HABERMAS, J.. “Técnica e Ciência como ‘ideologia’”. In. _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009a, p. 57 e ss.

⁴² MARX, K. (1857-1858). *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, p. 39 e ss.; p. 187 e ss.

⁴³ HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*, op. cit., p. 70.

totalidade. Marx trata sobre isso, de certo modo, já em seus *Manuscritos de Paris*⁴⁴, 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. Assim, da mesma forma que no primeiro capítulo do Livro I de *O Capital*⁴⁵ Marx fala de duas dimensões da mercadoria – e conseqüentemente 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, suprasumida 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*⁴⁶, 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, e, dessa maneira, 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.

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

⁴⁴ MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *op. cit.*, p. 79 e ss.

⁴⁵ MARX, K. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 113 e ss.

⁴⁶ MARX, K. (1845) “Teses Sobre Feuerbach”. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 533-35.

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 situaria. A atividade formativa humana está alocada, na teoria habermasiana, sob a égide da interação mediada pela linguagem: conforme Habermas, é *práxis vital*, isto significando a ação formativa da linguagem intersubjetivamente partilhada.

Porém, o trabalho social, tal como desenvolvido teoricamente por Marx, não se coaduna com aquela categoria que Habermas diz existir nos textos marxianos. A Produção da totalidade, conseqüentemente da sociabilidade, da interação e da própria esfera pública, é de domínio da contradição entre capital e trabalho, contradição esta totalizada imanentemente pela configuração do capital e da produção social. Não se pode entender o trabalho somente em sua dimensão de produção concreta e econômica. A ele cabe uma *forma* que depende diretamente, no capitalismo, do movimento das relações sociais, ao mesmo tempo em que determina, por dentro, tais relações.

A via emancipatória habermasiana, fundada nos desenvolvimentos de uma esfera pública isenta de dominação pela técnica – técnica, esta, que reduz toda a complexidade do trabalho social e as relações que forja imanentemente a uma formal dominação da natureza, relegando a exploração da força de trabalho, a alienação e etc. –, é equívoca na medida em que coloca sob o signo da emancipação uma forma abstrata de controle dos desenvolvimentos do capital; isto é, emancipar não significa romper com aquilo que impõe dominação a toda sociedade, mas, sim, colocar-lhe freios através de um controle humano consciente – como se isto fosse possível.

Considerações finais

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.”⁴⁷

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*.

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

⁴⁷ MAAR, W. L.. “O ‘primeiro’ Habermas: ‘Trabalho e Interação’ na evolução emancipatória da humanidade”, *op. cit.*, p. 77.

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. “Trabalho e Interação” consiste na pedra angular que faltava à teoria da esfera pública e da constituição da sociabilidade: demonstrar, teoricamente, como formação e interação constituem-se 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 em sua teoria de juventude.

Todavia, ao colocar a emancipação sob a possibilidade de se estabelecer uma comunicação pública autônoma, sua teoria incorre em problemas de primeira ordem e sucumbe ao movimento totalizante do capital. Assim, a proposta habermasiana visa uma emancipação abstrata, situando-a no domínio de aparência da autonomia que é, por sua vez, subsumido ao movimento dominante da sociedade capitalista – ainda que permaneça, dialeticamente, no nível da pseudoautonomia como aparência concreta do próprio capital. Neste âmbito, está fora de qualquer questão, na teoria do jovem Habermas, a superação daquilo que engendra toda dominação – até porque ele se fixa no domínio da aparência efetiva do capital.

Referências

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

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

ANDREWS, C. W. *Emancipação e legitimidade: uma introdução à obra de Jürgen Habermas*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

BARBOSA, R. C. *Dialética da reconciliação: estudos sobre Habermas e Adorno*. Rio de Janeiro: UAPÊ. 1996

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

CAMPATO, R. F. *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, A. “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, p. 11-35

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

____. (1967). “Trabalho e Interação: notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em lena”. In: _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 11-43.

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

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

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

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

____. (1981). *Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução de Paulo Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

____. (1981). *Teoria do agir comunicativo, 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a.

____. (1963). *Teoria e Práxis: estudos de filosofia social*. Tradução e Apresentação: Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

____. (1962). *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

____. (1968). *Conhecimento e interesse*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

____. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HEGEL, G. W. F. (1804-1806). *Filosofia Real*. Edição de José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

____. (1802-1803). *O sistema da vida ética*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1991.

- _____. (1806-1807). *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.
- HONNETH, A. "Work and instrumental action". In: *New German Critique: Critical Theory and Modernity*, n. 26, Spring-Summer, 1982, p. 31-54.
- _____. "Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra". In: *Revista Tempo Brasileiro*. Trad. Barbara Freitag. Rio de Janeiro, n. 138, jul.-set., 1999, p. 9-32.
- _____. "Teoria crítica". In: GIDDENS, A. e TURNER, J. (orgs.). *Teoria social hoje*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora UNESP, 1999a, p. 503-52.
- HORKHEIMER, M. (1937). "Teoria Tradicional e Teoria Crítica". In: *Os Pensadores* (Coleção). Trad. Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 125-62.
- _____. (1931). "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.
- _____. *Teoria crítica: uma documentação*. Tradução: Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- INGRAM, D. *Habermas e a dialética da razão*. Tradução de Sérgio Bath. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.
- JAY, M. *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.
- LUKÁCS, G. (1938-1948). *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Tradução Manuel Sacristan. 2ª. Ed. Barcelona-México: Ediciones Grijalbo, 1970.
- MAAR, W. L. "A centralidade do trabalho social e seus encantos". In: *A sociologia no horizonte do século XXI*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1997, p. 60-90.
- _____. "Habermas e a Questão do Trabalho Social". In: *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo, n. 48, 1999, p. 33-61.
- _____. "O 'primeiro' Habermas: 'Trabalho e Interação' na evolução emancipatória da humanidade". In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 23, 2000, p. 69-95.
- _____. "Habermas, Esfera Pública e Publicidade". In: BACEGA, M. A. (Org.). *Comunicação e Culturas do Consumo*. São Paulo: Editora Atlas, 2008, p. 53-64.
- _____. "Esfera pública como conceito dialético: ilusão e realidade". In: *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. v. 03, n. 02, 2012, p. 200-217.
- MARX, K. (1844). *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução, Apresentação e Notas Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. (1845) "Teses Sobre Feuerbach". In: MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*.

Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. (1861-1863). *Para a crítica da economia política: manuscrito de 1861-1863 – Cadernos I a V*. Tradução Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

_____. (1843). *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. (1857-1858). *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.

_____. (1867). *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

McCARTHY, T. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. 4ª Ed., 1ª Reimpr. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

MELO, R. *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013.

NEGT, O. "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, p. 31-40.

NEGT, O.; KLUGE, A. "A ideologia de blocos. Esfera pública da classe trabalhadora como sociedade dentro da sociedade". In: MARCONDES FILHO, C. (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, p. 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?* Trad. João Azenha Júnior; colaboração Karola Zimber. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, p. 103-34.

NOBRE, M. *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: Papyrus, 2013, p. 9-20.

OUTHWAITE, W. *Habermas: a critical introduction*. California: Stanford University Press, 1994.

PINZANI, A. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

POSTONE, M. *Time, labor and social domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*. Nova York: Cambridge University Press, 1993.

REPA, L. "Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica". In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 3. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2013, p. 161-82.

SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. do Alemão: Lilyane Deroche-Gurgel; Trad. do Francês: Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

Mestre em Filosofia (UFSCar)
E-mail: viniciusmarxavier@yahoo.com.br