

**TRABALHO, INTERSUBJETIVIDADE  
E SÍNTESE DA SOCIEDADE:  
UMA CRÍTICA AO CONCEITO DE TRABALHO NA  
TEORIA HABERMASIANA DA DÉCADA DE 1960**

**Vinicius dos Santos Xavier**

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos  
Bolsista CNPq

Natal, v. 22, n. 38  
Maio-Ago. 2015, p. 233-278

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** O objetivo do presente artigo é abordar criticamente uma das bases fundamentais da teoria de juventude de Jürgen Habermas: o conceito de trabalho. Habermas retoma a categoria trabalho presente nos textos de Marx, concebendo-a de modo a reduzir sua esfera de ação à subsistência genérica da humanidade. Para tanto, é importante evidenciar, em primeiro lugar, como Habermas compreende tal categoria e, conseqüentemente, como interpreta a constituição da sociedade na teoria marxiana. Em seguida, trata-se de voltar aos textos de Marx, mormente os *Grundrisse* e outros textos de maturidade, visando evidenciar a dialética do trabalho social de cunho especificamente capitalista. Por último, a maneira como Habermas compreende e critica Marx é fundamental para a concepção de sua teoria no que tange à esfera pública, à formação privada através da intersubjetividade e à emancipação. Neste sentido, a teoria habermasiana firma a práxis transformadora fora do âmbito da perspectiva da totalidade engendrada pela dialética trabalho-capital, tal como estaria presente nos textos de Marx. Isto tem conseqüências profundas em relação ao alcance da proposta emancipatória de Habermas. Intenta-se, então, confrontar a leitura habermasiana com aquelas de cunho dialético-materialista e apontar as deficiências teóricas em torno do descolamento da práxis para o domínio da interação.

**Palavras-chave:** Habermas; Marx; Trabalho; Ação instrumental; Práxis.

**Abstract:** The purpose of this paper is to approach, in a critical manner, one of the fundamental basis of young Jürgen Habermas' theory: the concept of labor. Habermas retakes the labor category present in Marx's works, conceiving it as a way of reducing its reach to the generic subsistence of humanity. In order to achieve that, it is important, at first, to highlight how Habermas understands such category and, therefore, how he interprets the constitution of society in the marxian theory. After that, it is about going back to Marx's texts, especially the *Grundrisse* and other maturity works, aiming to evidence the dialectic of social labor of specifically capitalist nature. At last, the way Habermas comprehends and criticizes Marx is essential to the conception of his theory regarding the public sphere, the private formation through intersubjectivity and the emancipation. In that sense, the habermasian theory founds the transformative praxis outside the totality's perspective which is generated by

the dialectic of labor and capital, as it would be in Marx's works. This has profound consequences regarding the reach of Habermas' emancipatory proposition. It is intended, thus, to confront the habermasian interpretation with those of dialectical materialism perspective and to point out the theoretical deficiencies concerning the detachment of the praxis to the interaction domain.

**Keywords:** Habermas; Marx; Labor; Instrumental action; Praxis.

## **Introdução:**

### **um ponto problemático na teoria do jovem Habermas**

Os anos que compõem a década de 1960 foram frutíferos para Jürgen Habermas. Ainda que antes, na segunda metade da década de 1950, tivesse publicado alguns artigos (Habermas, 1987; 2015; cf. Honneth, 1999; Pinzani, 2009) que levantavam temas que seriam aprofundados na década seguinte, foi somente com a publicação de sua tese de habilitação – *Mudança estrutural da esfera pública* (Habermas, 2014) –, em 1962, que sua teoria firmaria suas bases. Naquela década, a teoria de Jürgen Habermas ganharia sua primeira fundamentação profunda e lançaria mão de conceitos e categorias que depois, mesmo alguns sendo reformulados, seriam sua base principal<sup>1</sup>. Foi ali que fez sua incursão inicial nos meandros da Teoria Crítica visando a reformular. A leitura que fez acerca da Teoria Crítica, especialmente sobre Adorno e Horkheimer, foi que, entre outras coisas, ela estaria assentada em equívocos que levariam a aporias: contradições insolúveis de que a

---

<sup>1</sup> Em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (Habermas, 1983), livro surgido em 1976, Habermas modifica qualitativamente sua teoria. No entanto, no que tange ao objeto do presente artigo, especialmente à categoria trabalho (ou trabalho social), a conduta habermasiana, pelo menos em seu núcleo fundamental, permaneceu unilateral: apesar da forma como compreendeu o trabalho ainda diferir da categoria marxiana, ele equacionou (ou continuou, conforme sua conduta teórica da década anterior) o trabalho como subsistência da espécie e trabalho no sentido especificamente capitalista, formador da totalidade social. Neste sentido, pode-se dizer que não compreendeu a maneira como Marx tratou tal categoria, como a colocou, dialeticamente, no centro da formação, tanto subjetiva quanto objetiva, da sociedade e da sociabilidade, diferenciando, assim, transformação da natureza e formação da sociedade. Isto é, o entendimento habermasiano tratou o trabalho indefinido historicamente, perpassando a história sem ter grande influência na articulação da sociabilidade e, além do mais, não sendo o articulador fundamental da subjetividade. Ainda que o tratamento que Habermas deu ao trabalho neste livro tenha ganhado reformulações, em vistas dos textos da década de 1960, não há diferenças qualitativas quanto à imbricação entre trabalho, de um lado, e subjetividade e sociabilidade, de outro. Seu entendimento permaneceu, levando em conta nossa argumentação, unilateral.

orientação teórica dos expoentes da Escola de Frankfurt nas décadas anteriores, mormente na *Dialética do Esclarecimento* (Adorno; Horkheimer, 1985), não conseguiria se desvencilhar. Concomitantemente, Habermas fez uma releitura dos textos de Marx visando, entretanto, a apontar suas deficiências teóricas e propor uma nova alternativa emancipatória.

Estas duas fontes teóricas, que foram aquelas com as quais Habermas travou sua maior batalha, necessitavam, segundo seu entendimento, ser criticadas e superadas para que, por meio disso, pudesse formular e sustentar sua própria alternativa teórica fundada nos desenvolvimentos da formação social através da esfera pública e da formação subjetiva mediada pelo reconhecimento intersubjetivo. Tal alternativa se deu quando Habermas propôs uma possível superação das teorias fundadas na perspectiva da crítica da razão instrumental e do trabalho social. Estas teorias visavam à emancipação por meio da suprassunção da totalização imanente projetada na sociedade pela reificação dos meios que constituiriam as relações sociais totais pelo âmbito do trabalho social alienado. O grande objetivo habermasiano era de, além de apontar aporias na teoria de Adorno e Horkheimer e deficiências na teoria de Marx, sustentar seu próprio ponto de vista quanto à formação da sociedade capitalista e um viés emancipatório que prescindiria de apoio na razão instrumental e no trabalho social. Todavia, não se tratava somente de fundamentar seu viés teórico; também era necessário superar, ou ao menos corrigir os equívocos, da Teoria Crítica da Sociedade.

Por um lado, a *Dialética do Esclarecimento*, segundo Habermas, estaria fundada em um equívoco que a faria cair em contradição: a razão instrumental totalizada pelos teóricos faria com que a crítica padecesse ao não conseguir se desvencilhar da própria razão instrumental. Por outro, este problema já estaria presente, embora de forma diferente, nos escritos de Marx. A teoria marxiana conceberia a construção da totalidade social – consequentemente de todas as relações – a partir do âmbito instrumental de sobrevi-

vência da espécie; isto é, o trabalho, relação entre Homem e natureza, conforme o entendimento de Habermas, teria sido totalizado ao ponto de as relações éticas e sociais, que para ele estariam fundadas nas relações entre sujeitos, terem sido reduzidas ao mesmo domínio de sobrevivência técnica da espécie humana. Isto seria o grande equívoco de Marx: reduzir a interação entre sujeitos, que para Habermas prescindiria das relações instrumentais de trabalho, ao campo da atividade de transformação da natureza.

Nos textos que Habermas publicou na década de 1960 toda a problemática de fundamentação de sua teoria estava envolta em tais críticas tanto à Marx quanto aos frankfurtianos da primeira geração. Ali Habermas sustentou, pela primeira vez, a formação cultural e a possibilidade de emancipação na intersubjetividade e no diálogo como proposta teórica alternativa. Esta fundamentação teórica da emancipação em outros pilares que não o trabalho social, tampouco por meio da crítica da totalização pelo capital, somente foi possível pois Habermas compreendeu o trabalho de forma peculiar. Sua leitura que limitava o trabalho e a economia à esfera privada, à subsistência genérica e teleológica dos Homens<sup>2</sup>, tenderia a considerar o domínio do trabalho social desprovido de capacidade de fomentar as relações sociais, em quaisquer âmbitos que fossem. Assim, se por um lado a teoria habermasiana foi possibilitada por seu recurso à interação como meio formativo dos Homens – e ele sustentou isto de modo especial em “Trabalho e interação” (Habermas, 2009)<sup>3</sup>, ensaio no qual reformulou a teoria

---

<sup>2</sup> Homem, com “H” maiúsculo, será utilizado para designar o ser genérico, a humanidade, diferenciando, assim, de homem, com “h” minúsculo, que diz respeito ao indivíduo de gênero masculino. Optamos por isso para deixar evidente os termos evitando confusões e, também, por conta que a língua portuguesa recomenda e indica a diferenciação entre uma e outra palavra.

<sup>3</sup> Cabe ressaltar que “Trabalho e interação”, ensaio de 1967, é essencial para a teoria habermasiana de juventude na medida em que foi ali que se sustentou, pela primeira e talvez única vez, a formação dos indivíduos na esfera privada; indivíduos que, por sua vez, participariam da esfera pública. A esfera pública

do jovem Hegel (1991, 1984) concebendo na luta por reconhecimento um ponto privilegiado para sua teoria formativa e normativa –, por outro, igualmente importante seria o âmbito no qual circunscreveu o trabalho, como o concebeu e como retirou da Teoria Crítica toda a possibilidade de pensar as contradições sociais e a emancipação pela via da crítica da razão instrumental como crítica da ideologia. O problema da emancipação no jovem Habermas se constituiu nesse imbróglio. Somente foi possível, para Habermas, assegurar que a emancipação não ocorreria pela via do trabalho através de uma crítica àquela concepção de trabalho de molde marxiano.

Embora não seja o foco do artigo, é importante aqui, ainda a guisa de introdução, falar brevemente sobre como Habermas concebeu o conceito trabalho e como desenvolveu a formação da intersubjetividade na esfera privada de relação entre indivíduos no ensaio “Trabalho e interação” (Habermas, 2009). Neste ensaio Habermas sustentou algo que, até então, não havia fundamentado: a formação subjetiva na esfera privada de convivência entre indivíduos. Para tanto, ele recorreu aos textos de Hegel pré-*Fenomenologia do Espírito*. Fundamentando sua argumentação na filosofia do espírito de 1804-1806, do período de Iena, Habermas compreenderia, por um lado, haver outra sistemática naqueles textos, diferentes da *Fenomenologia* e dos textos posteriores de Hegel. Por outro, tal sistemática daria vazão a três modelos dialéticos distintos. Estes modelos, segundo o ensaio habermasiano, firmariam relações entre si, ainda que nenhum deles constituísse primazia sobre os demais. Habermas então veria três tipos diferentes de movimento dialético, três dialéticas distintas: da linguagem, do trabalho e da interação intersubjetiva. A linguagem constituiria mediação, de modos diferenciados, tanto ao trabalho quanto à interação. Ela estaria presente como meio termo concreto tanto na

---

habermasiana, como bem conhecido, é o cerne de toda teoria de Habermas, tendo sido amplamente fundamentada em sua tese de habilitação de 1962.

relação dos Homens com a natureza, como quanto entre indivíduos. No que tange ao trabalho e à interação, Habermas argumentou que eles se implicariam, mas possuiriam objetivos e finalidades distintas. Ao trabalho ficaria destinada a subsistência material da espécie humana. Seria por meio dele que a humanidade, independente da época e da fase histórica, submeteria a natureza a si, isto é, transformaria a natureza visando satisfazer necessidades materiais. O trabalho, então, não dependeria da forma de constituição da sociedade, tal como, por outro lado, não influenciaria nem determinaria imanentemente quaisquer relações sócio-humanas. Ele perpassaria toda a história da humanidade com o único desígnio de satisfação de necessidades, tendo seu curso linearmente evolutivo, crescendo qualitativamente através do incremento e do desenvolvimento técnico-científico. As relações ético-sociais, a formação da subjetividade e da sociabilidade estariam a cargo da interação intersubjetiva simbolicamente mediada, ou seja, que possuiria como seu meio-termo a linguagem: os indivíduos se formariam sujeitos por meio do embate com outros indivíduos, numa dialética do reconhecimento mútuo. No entanto, tal reconhecimento se daria através de luta, de contradições entre esses indivíduos que deveriam não somente se reconhecer, mas exigirem o reconhecimento mediante tais relações conflituosas. A eticidade e a formação das relações sociais necessariamente surgiriam dessas relações entre indivíduos na esfera privada de existência, antes mesmo de atingir a esfera pública.

Ainda que em *Mudança estrutural da esfera pública*, especialmente nos capítulos finais (Habermas, 2014, p. 327-510), Habermas tivesse sustentado a necessidade de constituição de uma esfera pública normativa, diferente daquela clássica assentada no domínio da vida burguesa dos séculos XVIII e XIX (*Ibidem*, p. 93-183), o tipo teórico de indivíduo existente no ensaio “Trabalho e interação” era aquele de cunho burguês que na própria teoria habermasiana – além de historicamente – já havia sido superado. Concomitantemente, o tipo de esfera pública pressuposta neste

ensaio também seria aquele clássico-burguês. Isto é importante na medida em que os indivíduos, que estariam aptos a participar da esfera pública burguesa, trariam em si, provindo do domínio privado da família e das relações que se constituiriam entre indivíduos na luta por reconhecimento subjetivo, educação e formação cultural baseadas na posse e na propriedade privada. Não obstante, Habermas sustentou que a subjetividade seria formada tão-somente na luta por reconhecimento recíproco, a partir de certo tipo-ideal que excluiria, por sua vez, as relações complexas engendradas pela relação de posse e de propriedade privada. Neste último caso, o trabalho e seus produtos não interviriam na forma como o reconhecimento se daria. Habermas não levou a dialética da totalidade em consideração vendo tais desdobramentos, *grosso modo*, como parte natural do processo de reconhecimento e não incidindo negativamente sobre este de modo a transformar qualitativamente seu curso.

A questão, ali, era que o trabalho e a interação garantiriam o desenvolvimento completo da espécie sem, no entanto, implicarem-se de modo a subsumirem um ao outro, ou mesmo incidirem negativamente na formação e nos desdobramentos do outro âmbito. Todavia, na filosofia do espírito de Iena de Hegel, ao contrário do que compreendeu Habermas, haveria, de fato, três modos de aparição do espírito. Contudo, não existiriam três modelos dialéticos distintos. Seria necessário, por um lado, considerar a dialética do conceito: a luta por reconhecimento não seria uma sempre-igual forma de interação entre indivíduos, sendo, a cada estágio de desenvolvimento da história (da sociedade moderna, frise-se) e do espírito, supassumida em uma nova forma de relacionamento entre sujeitos. A forma imediata que Habermas elegeu como central, aquela na qual os indivíduos se relacionariam diretamente sem outras mediações que não fossem eles mesmos, era a forma conceitual mais primitiva, imediata, aparecendo inclusive na parte “o conceito de espírito” que Hegel desenvolveu conceitualmente fora de qualquer determinação sócio-histórica concreta (He-

gel, 1984, p. 157 *et seq.*). Tal imediatidade seria superada ao entrar no complexo da sociedade civil-burguesa (ainda que Hegel não tenha utilizado este termo no período de Iena). Ali as relações entrariam num complexo social que levaria em consideração imanente as relações de contrato sobre as posses e propriedades, o direito civil ou direito abstrato, a mediação do Estado de direito (ou, como diz Hegel na *Filosofia do Direito*: “estado do entendimento”, que ainda não seria o Estado como realização da eticidade), a negatividade da diferença de classes sociais, o trabalho e a alienação propriamente ditos. Não levar isso tudo em conta tentando manter a autonomia da luta por reconhecimento faria incorrer em perder de vista inclusive a autonomia: esta se modificaria necessariamente conforme a complexificação das relações sociais. Não ter em conta que a autonomia, assim como também os indivíduos e a forma como se relacionariam, estava diretamente ligada às modificações sociais, poderia resultar em afirmar autonomia onde somente existiria um resíduo dela, autonomia reificada. Em suma, na filosofia hegeliana de Iena, o modo como cada momento apareceria e como se efetivaria na realidade concreta não deveria ser lido à parte do movimento dialético do espírito e da efetivação e suprassunção do conceito, ou, dito de outro modo, não existiriam três movimentos dialéticos distintos, mas três modos de exposição da aparição da dialética do espírito.

Por outro lado, a forma como o conceito de trabalho foi desenvolvido na filosofia de Iena não seria desprovido de movimento dialético-histórico, isto é, não evoluiria de modo linear no desenvolvimento da espécie, tampouco a dialética do trabalho, mesmo em Hegel, poderia ser lida como simples contraposição entre Homem e natureza. O trabalho seria, em primeiro lugar, aquela relação com a natureza que visaria satisfazer necessidades humanas. Todavia, dentro da sociedade burguesa ele não seria somente isso: a relação com a natureza não era primordial. Importa como o trabalho em toda sua complexidade – na produção de posses e propriedades, na intervenção ativa nas configurações sociais etc. –

incidiria imanentemente na configuração dos indivíduos e de suas formações e, também, na construção da sociedade e da eticidade. Hegel viu muito bem que as relações que se davam na sociedade burguesa necessitavam, para se efetivarem tal como esta mesma sociedade havia posto em seu conceito, superar aquelas mesmas relações burguesas existentes. Não seria só no desenvolvimento lógico do espírito que o Estado seria a suprassunção de uma sociedade fragmentada por si própria: a superação daquele estado de coisas era também necessidade histórica. A formação ética e social que aglutinaria em si tanto trabalho quanto interação em um mesmo movimento dialético – aquele da totalidade das relações –, não deveria ser compreendida somente através da vontade autônoma de indivíduos, prescindindo das relações complexas do domínio do trabalho, isto é, não deveria abrir mão da perspectiva da totalidade, ainda que pudesse prescindir da ideia de espírito.

Isto não quer dizer que a constituição da sociedade possa ser reduzida ao trabalho. O que este artigo pretende defender é que não seria o trabalho no sentido de transformação da natureza que constituiria a formação social, numa totalização imediata como num salto de um campo ao outro – da natureza e satisfação de necessidades humanas naturais à sociabilidade – sem conectivos lógicos e históricos que explicassem essa passagem. O que importa, aqui, é a *forma-trabalho* ou, dito de outro modo, a maneira como o trabalho social impõe, por dentro, seu modo próprio a todas as esferas da sociedade, tanto objetivas quanto subjetivas. O trabalho social capitalista, em sua forma plenamente fetichizada de desdobramento na sociedade, só poderia se totalizar – isto é, subsumir os desenvolvimentos da sociedade para si – quando aquela síntese que deveria partir dos indivíduos, as relações sociais – que, em Habermas, engendrar-se-ia por meio da interação simbolicamente mediada ou pela ação comunicativa –, passasse a emanar do capital, do trabalho abstrato capitalista. Consequentemente, caso se volte à teoria habermasiana, pensar as relações em torno da eticidade e da sociabilidade desprovidas de determinação

imaneente pelo movimento do trabalho tornado fetiche, seria, neste sentido, envolver-se em problemas de primeira ordem. Ainda que Habermas tivesse entendido haver dominação vinda da esfera do trabalho, da técnica e da ciência, esta dominação seria extrínseca, interferência de uma esfera na outra pela ampliação de poder daquela, sem que ambas se fundissem ou mesmo tivessem um movimento de constituição comum.

Nesse sentido, a concepção acerca do que seria o trabalho, no ensaio de Habermas, é precária, pois, além de ter feito uma leitura peculiar e problemática do jovem Hegel, ele não levou em consideração a mudança histórica do período. No século XX, ou mesmo depois de Marx, compreender o trabalho como simples transformação da natureza, sem levar em consideração toda a relação social que o processo de produção pelo trabalho social alienado engendra, poderia levar a equívocos teóricos e práticos profundos que incidiriam, inclusive, na fundamentação teórica no que tange à emancipação. Ainda, a maneira como o jovem Habermas criticou Marx estava envolta em problemas na medida em que desconsiderou a dupla acepção existente na teoria marxiana: conceito, por um lado, e categoria social capitalista, por outro, tal como Marx mesmo deixou evidente em mais de um momento de seu desenvolvimento teórico. Entrementes, a fim de sustentar sua via teórica que situou a emancipação na relação entre indivíduos na esfera pública, Habermas fez uma leitura muito peculiar – e problemática – do que viria a ser trabalho tanto na sociedade capitalista, quanto nos escritos marxianos. De tal modo, não seria possível tentar atualizar Hegel trazendo-o do século XIX ao XX sem verificar as mudanças históricas e teóricas e, também, sem levar em conta o próprio Hegel: a dialética do conceito e sua suprassunção histórica imaneente. Além disso, não seria possível trazer os conceitos hegelianos sem considerar toda a dialética de produção de capital, consequentemente de engendramento imaneente de alienação e reificação dos indivíduos que reconheceriam suas subjetividades pela interação entre si.

Sinteticamente, a crítica que fez Habermas seria àquilo que compreendeu por trabalho naqueles textos de juventude: há um problema quanto à leitura que fez desta categoria e, portanto, de Marx. Assim sendo, o objetivo deste artigo se dá em fundamentar uma perspectiva de leitura sobre os textos habermasianos da década de 1960 e apontar em direção à necessidade de repensar Marx para além do estereótipo criado tanto pelo marxismo tradicional quanto por Habermas. O recorte que se propõe aqui se faz em torno de um dos pilares da teoria habermasiana; pilar, este, que foi fundamental para sua construção teórica e, posteriormente, à mudança de paradigma operada por ele entre as décadas de 1970 e 1980<sup>4</sup>. Para tanto, o recurso a dois textos habermasianos daquele período satisfará a presente interpretação: o ensaio “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’” (Habermas, 2009a); e a primeira parte de *Conhecimento e Interesse* (Habermas, 2014a), especialmente capítulos 2 e 3 – ambos os textos de 1968. Nestes textos se faz clara a perspectiva habermasiana acerca do que viria a ser trabalho. Não obstante, também se intenta deixar evidente que a maneira como Habermas leu Marx, além de provida de problemas, sobreviria no intuito de fundamentar e ratificar a centralidade da esfera pública e da formação subjetiva na esfera privada como síntese social. Isto diria respeito à forma como as relações sociais se constituiriam e se desdobrariam e à emancipação.

Nestes termos, pormenorizar ambas as leituras sobre o trabalho, aquela de Habermas e a de Marx, é de suma importância para uma crítica não superficial à emancipação de molde habermasiano.

---

<sup>4</sup> Quanto a este ponto, seriam interessantes os textos *Para a reconstrução do materialismo histórico* (Habermas, 1983), e *Teoria do agir comunicativo*, 2 v. (Habermas, 2012; 2012a), especialmente o primeiro volume. Ainda que Habermas tenha modificado qualitativamente sua teoria, principalmente a partir de meados da década de 1970, é inegável a continuidade acerca da concepção de trabalho, ou melhor, a continuidade da dualidade que formaria o mundo humano: de um lado o trabalho e de outro a interação simbolicamente mediada. Assim, a argumentação proposta neste artigo não fica prejudicada, tampouco unilateral, visto o recorte que propusemos.

## 1. Redução do trabalho à ação instrumental

Em “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’”, Habermas seccionou, inequivocamente, o que entenderia por ação comunicativa – interação – e ação racional teleológica ou ação instrumental. De um lado, a ação comunicativa seria composta pela interação simbolicamente mediada, orientando-se normativamente. De outro, o trabalho – ou, diz Habermas, ação racional teleológica –, seria ação instrumental ou escolha racional, ou ainda uma combinação de ambas. A ação instrumental seria orientada por regras técnicas. A escolha racional seria estratégica, dependendo de uma valoração das possíveis alternativas de comportamento técnico (Habermas, 2009a, p. 57). A ação comunicativa se daria somente entre sujeitos humanos agentes, na formação cultural no âmbito privado e em sua execução social na esfera pública. Ela seria o campo privilegiado no qual “*as estruturas da personalidade*” (*Ibidem*, p. 58), guiadas por normas, se efetivariam: intersubjetividade do acordo no e por meio do reconhecimento das normas. Quanto ao trabalho, havia uma dupla atitude que, no fundo, seria a mesma: a “dualidade” colocada era puramente formal; seriam, em suma, duas formas idênticas. O que importa, aqui, é que o trabalho foi compreendido somente em relação à natureza, uma atitude perante ela que tenderia à sua máxima dominação e instrumentalização ou, de outro modo, ação estratégica na qual a finalidade dependeria da relação com outros sujeitos, e que, mesmo assim, não se confundiria com a interação. Neste sentido, a ação instrumental não se diferenciaria, nos distintos períodos históricos, quanto ao seu conteúdo e sua otimização diante de uma sempre-igual necessidade de dominação técnica da natureza.

Habermas conceberia o trabalho como ação teleológica<sup>5</sup>. O trabalho, segundo a concepção habermasiana, perpassaria toda a

---

<sup>5</sup> Em “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’” (2009a, p. 57), Habermas diz o seguinte: “Por ‘trabalho’ ou *ação racional teleológica* entendo ou a ação instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação das duas.” A ação instrumental orientar-se-ia através de regras técnicas, isto é, regras de domi-

história humana sempre idêntico a si mesmo, na qual sua “evolução” seria um acrescentar quantitativo em vistas de uma dominação cada vez mais otimizada da natureza. Compreendido nesses termos, a esfera de dominação da natureza chegaria à Modernidade como se tivesse chegado ao seu apogeu: não haveria melhor meio de se fazer expressar essa dominação e manipulação da natureza, observando o bem-estar da humanidade<sup>6</sup>. Destarte, ciência e técnica modernas não seriam 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, porquanto que qualquer projeto paralelo de dominação da natureza seria, no âmbito lógico, absurdo, e no domínio teleológico, contraditório. Elas não poderiam ser entendidas como “projeto”, já que, assim sendo,

---

nação e transformação da natureza que se apoiariam no “saber empírico”. Seria racional em relação a um fim, sendo tal finalidade a transformação da natureza para satisfazer necessidades humanas. Não seria, portanto, meio termo. Por sua vez, o comportamento da escolha racional seria orientado estrategicamente, baseando-se em um saber analítico. Tal saber analítico estaria posto sobre sistema de valores e máximas gerais, dependendo, assim, do âmbito moral – intersubjetivo, comunicacional e ético. Assim, enquanto a ação racional teleológica visaria somente a natureza e sua efetiva dominação, já que não haveria alternativas a uma dominação diferenciada da natureza, a ação estratégica dependeria de uma “valoração correta de possíveis alternativas de comportamento”, ou seja, dependeria da forma como os Homens se relacionam entre si.

<sup>6</sup> Em “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’” (2009a, p. 51-53), Habermas fez uma crítica à Marcuse que foi neste mesmo sentido. Não poderia haver projeto de outra técnica, como se os Homens pudessem criar outras formas de relacionamento com a natureza. Ainda, um projeto deveria, segundo a visão habermasiana, ser historicamente superável: não haveria projeto histórico no âmbito da técnica e da ciência, e isto indica que ambas foram concebidas como transhistóricas, perpassando toda a história humana em conjunto, e evolutivas quase linearmente. Para o âmbito de um tratamento “humanizado” da natureza, Habermas diria que não demandaria outra técnica, mas sim de outra forma de relacionamento humano; em suma, dependeria da esfera da comunicação e da intersubjetividade. Dependeria, assim, de uma constituição normativa de uma esfera pública emancipada que garantiria o desenvolvimento humanamente controlado do domínio da subsistência natural.

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 domínio da técnica e da ciência não seria possível uma alternativa. De tal modo, o nível de evolução atingido pelas realizações da técnica seria 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” (*Ibidem*, p. 52).

A espécie humana dependeria 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 existiria uma via por meio da qual isto poderia ocorrer. A questão é, aqui, que Habermas não concebeu a modernidade como contingente, mas a entendeu como necessária. E, por conseguinte, o trabalho entendido estritamente em relação à natureza não poderia ser superado. Ele não compreendeu que, na sociedade capitalista, o trabalho receberia outro desígnio além daquele relacionado à natureza: fomentaria um modo específico de sociabilidade.

Entrementes, o trabalho, além de transhistoricamente linear, possuiria apenas uma única acepção: a relação com a natureza. A partir dessa concepção, Habermas supôs ter desbancado toda a teoria que tinha em Marx sua confluência, e o próprio Marx: não seria mais necessário, no entendimento habermasiano, fundar qualquer teoria crítica sob a perspectiva de engendramento da totalidade pelo trabalho social. Por um lado, nem se poderia pensar em outra técnica e outra ciência, tampouco, por outro, pensar um projeto alternativo para a humanidade. Para Habermas, por meio do trabalho e da interação a totalidade do gênero humano, abarcando toda a história, teria assegurada tanto a subsistência material quanto a formação da sociabilidade – as relações éticas e humanas em geral. O trabalho somente diria respeito ao aspecto

material da existência social não incidindo na formação subjetiva e objetiva da sociabilidade.

Mesmo que para Habermas as forças produtivas tivessem sido o motor da evolução de um dos aspectos das sociedades e da história, elas não representariam um potencial de libertação humana e social. Isso, aliado a sua recorrência a Hegel, justificá-lo-ia para que pudesse reinterpretar o materialismo histórico sob a luz do par conceitual trabalho-interação, distinguindo-os e os colocando em domínios distintos. Esta concepção de trabalho como ação instrumental, por um lado, e interação como práxis humana ligada à linguagem e à comunicação que provida a formação social, por outro, revelar-se-ia, segundo Habermas, “mais adequada para reconstruir o limiar sociocultural da história da espécie” (Habermas, 2009a, p. 83).

A partir de tal interpretação, Habermas veria a junção de ciência e técnica como primeira força produtiva. No entanto, diferente de Marx, não seriam ciência e a técnica subsumidas ao automovimento do capital que possuiriam 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, argumentou que haveria uma 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. A partir dessa leitura que diferiria de Marx, Habermas retirou um diagnóstico: o problema da sociedade moderna seria o crescimento fora de controle daquele âmbito da ação instrumental, por meio do qual o domínio da técnica invadiria o mundo da vida – mais tarde Habermas chamará isto de *colonização* –, impondo sua lógica à esfera da interação e, assim, retiraria desta sua autonomia. O problema, portanto, apesar de aparecer ligado ao domínio que compreende a razão instrumental, não seria intrínseco a ela e não poderia ser resolvido por meio dela. Desta maneira, diria ele:

[...] 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, p. 72-73)

Em complemento a isso, em *Conhecimento e Interesse* há uma passagem na qual Habermas se referiu aos *Grundrisse* de Marx, dizendo, entre outras coisas, que a ideia de a ciência e a técnica serem forças produtivas do capital, no que tange aos desenvolvimentos do capitalismo e suas mudanças estruturais no período em que Habermas se situava, da década de 1960, seria apócrifa: isto é, não valeriam mais para o tipo modificado de capitalismo existente em meados do século XX. Conforme Habermas:

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 [...] cabe uma passagem apócrifa dos *Grundrisse*, a qual não se repetirá nas investigações paralelas do *Capital* (Habermas, 2014a, p. 91-92)

Habermas se remeteria ali à famosa passagem dos *Grundrisse* na qual Marx argumentou que na mesma medida em que o trabalho morto – isto é, o trabalho passado, das máquinas –, crescesse quantitativa e qualitativamente, inversamente a necessidade da massa de tempo de trabalho direto (trabalho do trabalhador individual, trabalho vivo) empregada na produção decresceria proporcional-

mente, ou seja, o trabalho direito perderia seu status de protagonista da produção social conforme a grande indústria se desenvolvesse – indústria, esta, que se caracterizaria pela primazia da tecnologia na produção, independente do que fosse produzido. Isto é, a contradição entre capital e trabalho seria levada, com a grande indústria e o incremento tecnológico na produção de capital, às últimas consequências: as condições objetivas para a superação da sociedade capitalista já estariam dadas, restando aquilo que ela teria de positivo – a liberação do trabalhador por conta de que, a partir dali, as máquinas poderiam fazer o trabalho que antes somente os indivíduos concretos fariam. A contradição entre capital e trabalho já haveria criado as condições para a superação da situação vigente através de uma contradição imanente ao capital: sua negação viria de si mesmo, não de um elemento externo que teria por finalidade regulamentar e, quiçá, transformar a produção da sociedade capitalista. Assim, reiterando, Marx diria que o trabalhador poderia supracumprir a situação de exploração na medida em que as condições para que isso ocorresse já estavam objetivamente dadas. O trabalho humano direto se tornaria supérfluo levando-se em conta a grandeza do incremento técnico-científico na produção de capital. Contudo, no que tangeria ao essencial, trabalho direito que valoriza o capital e torna a produção de fato voltada à reprodução de capital, o trabalho humano ainda seria necessário. Máquinas não criam valor. Elas apenas repassam o valor nelas acumulado. O que produziria valor, segundo a visão de Marx, seria a expropriação do tempo de trabalho vivo direto. Na medida, então, que o trabalho objetivado – ciência e técnica, em suma, tecnologia na produção – crescesse qualitativa e quantitativamente e tendesse a substituir o trabalho vivo, a contradição fundamental do capital viria à superfície: o trabalho humano não poderia ser totalmente dispensado ao mesmo tempo em que já havia sido quase plenamente substituído no que diz respeito ao essencial da produção e da produtividade. Isto indica que a exploração do trabalho vivo passaria a outro nível: a exploração do tra-

balho supérfluo; não, como compreendeu Habermas, que o trabalho direito pudesse ser quase plenamente descartado. Diria Marx nos *Grundrisse*:

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, p. 587-589)

Algumas considerações podem ser retiradas daqui, à revelia da teoria habermasiana: 1) a tensão 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 atentou ao fato de que Marx estava tratando de uma categoria diferente daquela que ele elegeu como a categoria “trabalho social” – o trabalho, em Marx, é trabalho abstrato, objetivado, suprassunção do trabalho direto autônomo que seria de propriedade do trabalhador. E por ser superação e conservação do trabalho vivo direto, do trabalhador individual, o trabalho do indivíduo concreto deve permanecer na base do processo produtivo como condição de geração de valor; 3) Marx estava 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 seriam, 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

queria 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.

Não obstante, Habermas não fez 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 fez sobre esta categoria em Marx fica mais evidente. Ali, a proposta habermasiana se daria 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” (*Ibidem*, p. 78). Assim, poder-se-ia concluir junto a ele: “A síntese na compreensão materialista é um estado de ação referido à esfera da história universal” (*Ibidem*, p. 81).

Importa deixar evidente que Habermas concebeu o trabalho como metabolismo entre Homem e natureza que assumiria a forma de trabalho social na história da espécie como um todo. Esse processo de metabolismo dependeria “da constituição física desse ser natural e de algumas constantes de seu entorno natural” (Habermas, 2014a, p. 60). Com isso, tenderia a pensar a equalização não somente entre trabalho e técnica, mas também, em Marx, trabalho e teoria do conhecimento andariam de mãos dadas, possuiriam o mesmo estatuto, sendo por meio do processo de trabalho social que o conhecimento como um todo poderia ser pensado: a via da teoria do conhecimento seria aquela mesma que teria 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 antropológicamente 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, p. 60-61)

De tal modo, conforme o pensamento habermasiano, existiriam “regras transcendentais” que acompanhariam toda a espécie humana. Estas regras formariam a consciência do Homem, seu modo de conhecimento do mundo social. Isto indica que o conhecimento seria fruto do processo de trabalho, ou melhor, dependeria 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)

Habermas diria que o trabalho, em Marx, era uma categoria tanto epistemológica quanto categoria da existência material da humanidade. O sujeito, na teoria marxiana conforme a interpretação de Habermas, construiria sua identidade através da relação com o objeto, não com outro sujeito. O trabalho, nesse entendimento, teria o valor de síntese. Mas não uma síntese capitalista através 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. Para Habermas, entretanto, Marx teria fracassado em seu intento de desenvolver uma crítica radical do conhecimento. A base disto estaria na fundamentação marxiana, e do materialismo histórico, acerca do papel totalizante outorgado ao trabalho. O trabalho seria aquela mediação imprescindível, já que eterna e natural, entre natureza objetiva (externa) e natureza subjetiva (do próprio ser humano). Seria, desse modo, “*mecanismo* de desenvolvimento na história da espécie” (Haber-

mas, 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” (*Ibidem*, p. 73). Em suma, a subjetividade dependeria da relação com a natureza externa, não com outras subjetividades – o que, para Habermas, seria difícil de sustentar. Neste sentido, enfatizaria:

[...] 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 conforme 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 dado antes pelas produções da natureza do que pelas do espírito. É por isso que, em Marx, a *crítica da economia política* entra no lugar que era ocupado, no idealismo, pela *crítica da lógica formal*. (Habermas, 2014a, p. 65-66)

A síntese mediante o trabalho social seria, 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 signo de metabolismo com a natureza, o que para Habermas seria um equívoco que comprometeria toda a teoria marxiana. Todavia, o que Habermas entendeu por trabalho, apoiando-se em sua leitura de Marx, era apenas uma das dimensões do que, para o próprio Marx, viria a ser o trabalho. E sendo apenas uma das dimensões, Habermas elegeu a mais simplista, aquela que o próprio Marx afirmou não ter consistência, que seria “abstração do pensamento”, conceito. Habermas diria 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)

Nesta passagem, Habermas se amparou em *O Capital* (Marx, 2013, p. 120). Contudo, ali, Marx argumentava acerca do valor de uso produzido por um trabalho qualquer, pela relação natural-eterna que produziria necessidades intrinsecamente humanas. Habermas, na sequência, remeter-se-ia a outra passagem de Marx, na qual, entretanto, se esqueceu de verificar que ele estava se referindo a uma das dimensões do trabalho, de maneira didática e que não formaria o trabalho social, tampouco a totalidade. Este modo de trabalho, que Marx conceituou, seria supressumido pelo trabalho abstrato no capitalismo – e somente no capitalismo. Importa ressaltar que o trabalho abstrato não seria uma soma de trabalhos individuais diretos, mas necessidade social abstraída da capacidade de controle pelos Homens. Em Marx, o trabalho abstrato é supressunção do trabalho criador de valores de uso, de necessidades instintivas. Assim, diria Marx na passagem citada por Habermas (ainda que Habermas tenha citado e atentado apenas a uma parte dessa passagem):

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 estava ali 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. Em Marx, diferente do que entendeu Habermas, há uma categoria trabalho, especificamente capitalista, esta sim capaz de síntese social. Em contrapartida ao que diz Habermas, deve-se atentar quanto ao fato que o “[t]rabalho 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 se relacionam 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 tenderia 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” (Haber-

mas, 2014a, p. 67). Para ele, Marx contaria com algo como uma “natureza em si” que teria primazia sobre o mundo humano. Assim, os sujeitos humanos seriam seres naturais. Por conseguinte, tanto trabalho social quanto relação humana seriam partes de um processo de metabolismo natural. (*Ibidem*, p. 69).

O trabalho seria então relação eterna e inalterável entre Homem e natureza. Por isso, e isto era claro inclusive para Marx, não poderia ser determinação da totalidade social, também não poderia ser determinante da vida dos indivíduos em sociedade. Não sem razão, levando em conta sua própria interpretação unilateral, Habermas insistiria: “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 entendeu, e seria 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 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.” (*Ibidem*, p. 85)

Uma síntese mediante aquilo que Habermas entendeu por trabalho social seria reducionista, não proporcionando uma base adequada para uma crítica radical do conhecimento; reduziria toda a capacidade reflexiva e de interação entre os indivíduos à interação com a natureza. Em última instância, reduziria o conhecimento social, a teoria social, ao nível das ciências naturais, chegando Habermas a colocar Marx sob o signo do positivismo. Habermas só pôde reduzir a teoria crítica marxiana ao marco da teoria tradicional por meio dessa interpretação acerca do trabalho e, além

disso, somente pôde sustentar a categoria interação através da separação do ato autogerador da espécie, no que tange à subsistência, da relação que engendraria a cultura e a sociabilidade.

Portanto, Habermas supôs ter desbancado a teoria que possuía 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. Diria ele:

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 veria na teoria marxiana uma “práxis social que engloba trabalho e interação” (Habermas, 2014a, p. 97). Isto seria um equívoco. Estes âmbitos deveriam ficar separados. O

trabalho, portanto, somente poderia satisfazer a dimensão de subsistência genérica e material-concreta. Mesmo sua possível totalização seria, na verdade, uma invasão do marco da tradição cultural, não sendo imanente ao processo cultural. De tal modo, existiriam duas sínteses possíveis na teoria do jovem Habermas: 1) aquela síntese mediante o trabalho, na qual a realidade seria interpretada do ponto de vista técnico; e, 2) síntese pela interação simbolicamente mediada, concebida pelo prisma da prática linguística comunicativa, mediada pela interação entre indivíduos.

A reconstrução da história passaria pela crítica à noção de síntese através do trabalho em Marx – ou o *Marx de Habermas* – e mediante seu complemento social: a síntese por meio da interação. Isso indica que sua crítica à concepção de trabalho em Marx, à síntese social mediante o metabolismo com a natureza, estava, no entanto, fundamentada em uma concepção do trabalho como trabalho concreto, somente. Ele não concebeu, porém, o caráter dual do trabalho na teoria marxiana; melhor dizendo, não concebeu a suprassunção do trabalho direto pelo trabalho abstrato gerador de valor e capital. Em Marx, pelo contrário, não seriam as categorias econômicas que poriam as categorias da vida, ou mesmo as colonizariam; antes, eram as categorias da vida social que colocavam 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 poderiam pensar as relações sociais alienadas nesta sociedade. Assim seria possível transitar do “trabalho num enfoque positivo empírico”, trabalho concreto, aquele sobre o qual Habermas se amparou, “ao trabalho social no plano referencial da práxis” (Maar, 1997, p. 63).

## **2. O problema do desmembramento entre sociabilidade e trabalho**

O trabalho social não é tão simples como Habermas o concebeu. Na teoria marxiana, a novidade do capitalismo na história não estava em meramente elevar a troca de mercadoria ao âmbito do universal: tratava-se, para além disso, da *produção* de mercadoria – de valor e capital – como determinante e universal. Neste sentido, Marx

[...] demonstra que a produção na sociedade capitalista *não pode* ser entendida simplesmente em termos transhistóricos, 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 naqueles termos transhistóricos que, precisamente, ele demonstrou inadequados para a sociedade capitalista. (Postone, 1993, p. 230-231)

O trabalho, tal como compreendido por Marx, não seria unicamente metabolismo com a natureza. A dimensão de apropriação das relações sociais em forma de síntese do trabalho social se daria pela via da totalização operada pelo trabalho abstrato, pelo próprio capital que possuiria em si essa capacidade e a recolocaria na sociedade a partir de suas determinações. A inversão propiciada pelo capitalismo, inversão fetichista, seria imanente ao objeto. Em outras palavras, seria um problema estrutural do capital enquanto todo social que reflete sobre os Homens e impõe novas formas de dominação social. Neste caso, dominação não meramente centrada no plano das classes sociais, mas um tipo de dominação abstrata posta em movimento por um sujeito abstrato: o 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, Marx fixaria negativamente a formação objetiva da

sociedade capitalista: a objetividade não seria uma sequência linear do desenvolvimento da espécie, tampouco o trabalho seria aquela relação inerentemente humana com a natureza. Tratar-se-ia de uma objetividade fetichista, aparência objetiva decorrente da forma-mercadoria imposta, imanentemente, pela produção de capital à totalidade da sociedade. Em suma, diria respeito à produção da sociedade pelo capital, muito além de uma produção estritamente material e econômica (*Ibidem*, p. 72). Não se trata, também, de uma apreensão subjetiva abarcar, mesmo que como pretensão, qualquer autonomia efetiva concebida como desligada da esfera do trabalho social capitalista: o sujeito deve ser compreendido também como objeto na medida em que é produto efetivo de relações reais e, no capitalismo, relações totais reificadas pela forma-mercadoria como configuração por excelência de manifestação do capital em todas as instâncias da vida (Cf. Adorno, 1995).

Nesta perspectiva, o trabalho possui 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 (Cf. Negt; Kluge, 1999). Quando Marx disse que a mercadoria estabelecia uma nova forma de relação entre as coisas, portanto, não estava se referindo simplesmente ao domínio econômico, da produção material concreta. Também não estava se referindo somente aos objetos prontos que se moveriam por si sós. A teoria crítica marxiana não era uma tentativa de compreensão e superação da circulação social; antes, ela visou a produção em seu nível mais radical. Isso fica mais claro caso se aluda ao fato que a sociedade é, por meio da Indústria Cultural, produzida pela imagem fetichista, isto é, pela forma-mercadoria além do âmbito do trabalho concreto e da produção material, já que “a indústria cultural reorganiza a sociedade estruturalmente desorganizada” (Maar, 1997, p. 69): ela produz uma sociabilidade e a impõe a partir de seu automovimento.

Na obra habermasiana de juventude, pelo contrário, o trabalho foi considerado apenas no seu aspecto concreto e de modo trans-histórico. Isto fez Habermas cair em uma incompreensão quanto àquilo que Marx analisou sob o signo de trabalho social. Uma interpretação mais profunda das categorias centrais de Marx, principalmente da teoria de maturidade, poderia fazer cair por terra toda a tentativa habermasiana de reconstrução teórica e, também, a manutenção das categorias interação e esfera pública, além de colocar grandes obstáculos à sustentação de sua via emancipatória que se situava fora da esfera do trabalho social. Habermas hipostasiou transhistoricamente o trabalho alienado como se ele se reduzisse à relação com a natureza e sobrepôs essa sua interpretação designando-o como “trabalho por excelência”. A leitura que fez de Marx parece condicionada por sua própria teoria. À revelia da leitura habermasiana,

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, foi equivocada. Seria necessário considerar o trabalho inserido intrinsecamente em uma época histórica específica e todas suas relações particulares: “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 efetivaria ao ser inscrito num modo de produção determinado. Os *Grundrisse* de Marx evidenciaram que o trabalho, totalmente abstraído de condições históricas, impossibilitava a apreensão daquilo que haveria de característico em cada época singular:

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. (*Ibidem*, p. 44)

O trabalho, portanto, seria “produto de relações históricas e têm sua plena validade só para essas relações e no interior delas” (*Ibidem*, p. 58).

O que tornaria geral o trabalho não seria 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). Somente nas circunstâncias em que a riqueza consiste no tempo dispensado de atividade produtiva, de força de trabalho, é que ela passa, por seu turno, a regular as relações sociais. Tão somente assim que no capitalismo o trabalho social pode constituir efetivamente a sociedade (*Ibidem*, p. 157).

O capital é, enquanto trabalho objetivado que domina o processo de produção, portanto, o grande demiurgo da sociedade burguesa. Em um texto intitulado *Produtividade do Capital, Trabalho Produtivo e Improdutivo*, Marx disse 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, 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 era uma teoria das propriedades imanentes ao trabalho em geral, mas sim “uma análise da especificidade histórica do valor como uma forma de riqueza e do trabalho que [...] a constitui” (Postone, 1993, p. 26).

Assim sendo, desmembrar, como fez Habermas, a sociabilidade e o trabalho, colocando-os em âmbitos distintos bem demarcados, somente foi possível através de sua leitura acerca do que viria a ser trabalho. Além do mais, estaria ligado ao fato de compreender a sociedade moderna dependente da vontade dos Homens em sua autonomia, isto é, que aos indivíduos seria delegada toda a capacidade de reorganizar a sociedade sem, entretanto, modificar o tipo de produção social, tanto produção da subjetividade quanto da objetividade. Produção, esta, que lhes escaparia. Compreender que o domínio do trabalho social não está isolado em uma esfera na qual não teria a capacidade de condicionar, tampouco determinar, as relações subjetivas e sociais, e, ao mesmo tempo, postular que aos sujeitos estariam dadas todas as condições de reorganizar a sociedade, a partir de capacidades deles mesmos, foi o que levou Habermas e firmar sua teoria no domínio da comunicação entre sujeitos. Importa deixar claro que perder de vista a dialética unitária da totalidade social – ainda que, fenomenicamente, apareça em várias figuras que no plano da aparência efetiva estariam desconectadas e teriam constituições e movimentos autônomos – seria perder de vista a produção das contradições e, concomitantemente, tentar as resolver a partir de uma superfície reificada. Neste sentido, descolar o trabalho e a interação, colocando-os em domínios sociais distintos nos quais não incidiriam negativamente um no outro, constitui problemática profunda na teoria habermasiana que, ainda assim, seria levada adiante por ele sem uma reformulação dessas questões fundamentais a toda Teoria Crítica.

### **3. O lugar da práxis: entre a teoria habermasiana e a crítica dialética**

A partir desta leitura que coloca Habermas frente a um Marx que ele não compreendeu ou relegou conscientemente – já que, como se viu acima, considerar a dialética do trabalho social como especificamente capitalista e, por isso, estruturalmente diferente daquele metabolismo primário e ineliminável com a natureza, faria

a teoria habermasiana, pelo menos a de juventude, cair em uma contradição insolúvel quanto a suas bases fundantes –, duas consequências podem ser retiradas. Em primeiro lugar, a comunicação, a interação intersubjetiva, é um momento dentro das determinações sociais específicas; não, como queria Habermas, algo desvinculado da totalidade social e que procuraria restabelecer sua autonomia por intermédio da reconstrução da autonomia da esfera pública. A interação e a esfera pública, a emancipação conseqüentemente, deveriam ser pensadas de modo dialético, a partir da perspectiva da totalidade, visando superar a realidade efetiva que engendra aporias para si própria e, não como compreendeu Habermas, que a teoria criaria aporias para e por si mesma<sup>7</sup>. Neste sentido,

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)

Em segundo lugar, conseqüentemente, seria preciso repensar a práxis, colocá-la dialeticamente no movimento da sociedade, fixando negativamente a atividade humana em relação ao capital. Talvez assim seja possível pensar a emancipação em bases firmes, para além da integração habermasiana que, não obstante, não revela por onde se poderia pensar a suprassunção da produção reificada da realidade de forma imanente.

---

<sup>7</sup> Quanto a isto, cf. a última parte do primeiro volume da *Teoria do Agir Comunicativo* (Habermas, 2012) e o capítulo quinto do *Discurso Filosófico da Modernidade* (Habermas, 2000). Em ambos o pensador critica Horkheimer e, especialmente, Adorno quanto ao fechamento das possibilidades da crítica por conta da aporia criada pela Teoria Crítica de ambos. Também seriam interessantes os contrapontos dialéticos à teoria habermasiana. Cf. Campato, 2002; 2008; Maar, 2000; 2008; 2012; Negt, 1984; Negt; Kluge, 1988; 1993.

Por conseguinte, isto sugere, por um lado, que ao colocar a práxis sob a égide da comunicação Habermas perdeu de vista a dimensão da totalidade; e, por outro, assentou-a em um âmbito reificado que era 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) O deslocamento adorniano é o mesmo que tange à passagem do trabalho como metabolismo ao trabalho social capitalista, à produção da totalidade e não apenas das relações estritas da produção material. De tal modo, pode-se conceber, sucintamente, a ideia habermasiana como firmada na heterogeneidade e irredutibilidade entre trabalho e interação evitando a fusão de *techné* e *práxis* (Mccarthy, 2002, p. 57). Isto indica a profundidade da problemática da leitura de Habermas estabelecida sobre sua interpretação peculiar acerca da categoria trabalho e seu seccionamento do mundo sócio-humano em dois âmbitos distintos. Rompendo tal distinção, sua fundamentação teórica careceria de lógica, flutuando sem referências práticas no movimento da sociedade capitalista.

Assim sendo, a concepção habermasiana é limitadora inclusive do que viria a ser práxis no âmbito da totalidade social. Enquanto não se conceber a totalidade social produzida dialeticamente por uma *coisa* – o automovimento do capital –, será impossível perceber a coisificação da atividade prática que se coloca na sociedade ilusoriamente como transformadora. Assim,

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 dani-

ficada 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 atividade transformadora.

A síntese social mediante a interação, na qual a práxis humana se efetivaria, é problemática por perder de vista sua dependência na sociedade capitalista. A interação seria uma forma variável de socialização do capital. Ela seria a experiência podada em sua raiz, experiência reificada da semiformação 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 plano da aparência, como trabalho na dimensão concreta, não deixando que o trabalho abstrato seja percebido. Pois, “[o]cultar 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 [...] – 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 insistiu na inserção da práxis dentro do movimento da totalidade. Ainda que seja uma totalidade falsa, é necessário ter em conta o núcleo de objeto que o sujeito possui. Sujeito que, na teoria habermasiana, seria aquele que se formaria no contato com seus outros, e

sobre o qual a dialética da totalidade social capitalista não incidiria. Importa considerar que, no entanto, o sujeito é também mediado; mediado pelo trabalho abstrato, pela totalidade que a ele se sobrepõe:

A primazia do objeto deve ser respeitada pela práxis [...]. 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, p. 213-214)

Portanto, em Marx e na crítica dialética, a práxis não estava referida ao plano do metabolismo com a natureza. Ela era a apreensão prática da contradição do trabalho social como práxis social emancipatória. Na teoria marxiana, não se tratava de a práxis construir o mundo; o que estava em jogo era a experiência da formação mediante as contradições e, imanentemente, a via que visava as destruir, superá-las através da própria atividade<sup>8</sup>. Por seu turno, a mediação feita pelo trabalho abstrato não nega a práxis social. Ela a realoca em outro patamar de existência, no qual só neste 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

---

<sup>8</sup> 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.

afirmado Horkheimer na década de 1930 (Horkheimer, 1975, 1993, 2003, 2012).

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. 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 formulas 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, p. 216-217)

Assim sendo, enquanto a práxis, tal como também o trabalho social, for concebida como pertencente a uma esfera – esfera esta particular e reificada da totalidade social capitalista, ainda que pense a si própria como entidade autônoma perante o processo –, ela sempre sucumbirá, sendo ela mesma uma ilusão subjetiva penetrada por uma ilusão objetiva. Portanto, pensar a comunicação entre sujeitos, a interação intersubjetiva mediada pela linguagem, como portadora da capacidade de suprassumir qualquer tipo de dominação sem, no entanto, inserir a própria interação na dialética da totalidade, faz a emancipação carecer de ancoragem efetiva na realidade capitalista.

## Referências

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

ADORNO, T.-W. Notas marginais sobre teoria e práxis. In: ADORNO, T.-W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995a. p. 202-229.

ADORNO, T.-W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

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, 2002.

CAMPATO, R. F. *Esfera pública burguesa e esfera pública proletária: as perspectivas de Habermas e de Negt e Kluge*. Tese (Doutorado em Filosofia)

– Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2008.

HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HABERMAS, J. Um perfil filosófico-político: entrevista com Juergen Habermas. Trad. Wolfgang Leo Maar. *Novos Estudos Cebrap*. v. 18, set. 1987, p. 77-102.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. Trabalho e Interação. In: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 2009. p. 11-43.

HABERMAS, J. Técnica e Ciência como “ideologia”. In: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 2009a. p. 45-92.

HABERMAS, J. Progresso técnico e mundo social da vida. In: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 2009b. p. 93-106.

HABERMAS, J. Política científicada e opinião pública. In: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 2009c. p. 107-128.

HABERMAS, J. Conhecimento e interesse. In: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 2009d. p. 129-147.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. Paulo Soethe. São Paulo: M. Fontes, 2012.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo, 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: M. Fontes, 2012a.

HABERMAS, J. *Teoria e Práxis: estudos de filosofia social*. Trad. e Apres. Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2013.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: UNESP, 2014.

HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: UNESP, 2014a.

HABERMAS, J. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: UNESP, 2015.

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

HEGEL, G. W. F. *O sistema da vida ética*. Trad. de Artur Mourão. Lisboa: 70, 1991.

HONNETH, A. Work and Instrumental Action. *New German Critique. Critical Theory and Modernity*, n. 26, Spring-Summer 1982, p. 31-54.

HONNETH, A. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. *Revista Tempo Brasileiro*. Trad. Barbara Freitag. Rio de Janeiro, n. 138, jul.-set., 1999, p. 9-32.

HONNETH, A. Teoria crítica. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (Orgs.). *Teoria social hoje*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: UNESP, 1999a. p. 503-552.

HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: *Os Pensadores (Coleção)*. Trad. Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 125-162.

HORKHEIMER, M. The present situation of social philosophy and the tasks of an Institute for Social Research. In: HUNTER, G. F.; KRAMER, M. S.; TORPEY, J. (Ed.). *Between Philosophy and Social Science: selected early writings*. Cambridge; London: MIT, 1993.

HORKHEIMER, M. *Teoría crítica*. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

HORKHEIMER, M. *Teoria crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012.

INGRAM, D. *Habermas e a dialética da razão*. Trad. Sérgio Bath. 2. ed.. Brasília: Universidade de Brasília, 1994.

LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. Manuel Sacristan. 2. ed. Barcelona; Mexico: Grijalbo, 1970.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. Rev. Karina Jannini. São Paulo: M. Fontes, 2003.

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

MAAR, W. L. A centralidade do trabalho social e seus encantos. In: *A sociologia no horizonte do século XXI*. São Paulo: Boitempo, 1997. p. 60-90.

MAAR, W. L. Habermas e a Questão do Trabalho Social. *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. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 23, n. 1, 2000, p. 69-95.

MAAR, W. L. Materialismo e Primado do Objeto em Adorno. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 29, n. 2, 2006, p. 133-154.

MAAR, W. L. Habermas, Esfera Pública e Publicidade. In: BACEGA, M. A. (Org.). *Comunicação e Culturas do Consumo*. São Paulo: Atlas, 2008. p. 53-64.

MAAR, W. L. Esfera pública como conceito dialético: ilusão e realidade. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. v. 03, n. 02, 2012, p. 200-217.

MARX, K. Produtividade do capital, trabalho produtivo e improdutivo. 1987. Disponível em:  
< <http://marxists.org/portugues/marx/1863/mes/prodcapital.htm> >  
Acesso em: 26 maio 2015.

MARX, K. Maquinaria e trabalho vivo: os efeitos da mecanização sobre o trabalhador. Trad. Jesus Ranieri. 2008. Disponível em:  
<<https://www.marxists.org/portugues/marx/1863/05/maquinaria.htm>  
>. Acesso em: 26 maio 2015.

MARX, K. *Grundrisse: foundations of the Critique of Political Economy*. Trad. Pref. Martin Nicolaus. Londres: Penguin, 1993.

MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Apres. Anot. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K. Teses Sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 533-535.

MARX, K. *Para a crítica da economia política: Manuscrito de 1861-1863 – Cadernos I a V*. Trad. Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider (colab. Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política – Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

McCARTHY, T. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. 4. ed. 1. reimpr. Madrid: 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: NEG, O. *Dialética e História: crise e renovação do marxismo*. Trad. Ernildo Stein. Porto Alegre: 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.. Trad. Ciro Marcondes Filho e Plínio Martins Filho. São Paulo: Perspectiva, 1988. p. 129-146.

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: NEG, O; KLUGE, A. *O que há de político na política? Relações de medida em política. 15 propostas sobre a capacidade de discernimento*. Trad. João Azenha Júnior (colab. Karola Zimmer). São Paulo: UNESP, 1999. p. 103-134.

NOBRE, M. *A teoria crítica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

NOBRE, M. Introdução: modelos de teoria crítica. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 3. ed.. Campinas: Papirus, 2013. p. 9-20.

OUTHWAITE, W. *Habermas: A Critical Introduction*. California: Stanford University Press, 1994.

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

POSTONE, M. Necessity, labor and time: a reinterpretation of the Marxian critique of capitalism. *Social Research*. v. 45, n. 4, winter 1978, p. 739-788.

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

POSTONE, M. Repensando a Marx (en un mundo post-marxista). In: LÓPEZ, J. G. et al. (Coord.). *Lo que el trabajo esconde: Materiales para un replanteamiento de los análisis sobre el trabajo*. Trad. Jorge García López et al. Madrid: Traficantes de Sueños, 2005. p. 249-283.

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

RANIERI, J. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011.

REPA, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 3. ed.. Campinas: Papirus, 2013, p. 161-182.

ROMERO, D. *Marx e a técnica: um estudo dos manuscritos de 1861-1863*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. do alemão por Lilyane Deroche-Gurgel.

Trad. do francês por Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

Artigo recebido em 26/05/2015, aprovado em 3/07/2015