

# TRABALHO E INTERAÇÃO: A INTERPRETAÇÃO DO JOVEM HABERMAS SOBRE A FILOSOFIA DO ESPÍRITO HEGELIANA DE IENA

*Vinicius dos Santos Xavier<sup>1</sup>*

Resumo: O objetivo do presente artigo é demonstrar a interpretação peculiar que Jürgen Habermas faz, em seu ensaio “Trabalho e Interação”, da filosofia do Espírito de 1805-1806 do jovem Hegel. Para tanto, será necessário delinear a interpretação, sobre esta filosofia do Espírito, feita por Georg Lukács, já que Habermas, ao se propor fazer uma leitura inovadora, vale-se de um contraponto com a interpretação de Lukács, no entanto, sem desenvolvê-la. Consequentemente demonstrar-se-á, no decorrer do presente texto, como é possível outra interpretação dessa filosofia hegeliana retomando o texto do próprio Hegel. Assim, o objetivo será demonstrar as insuficiências da leitura tentada por Habermas.

Palavras-chave: Trabalho – Interação – Formação – Eiticidade – Espírito - Dialética.

## Introdução

No ensaio *Trabalho e Interação: notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena*<sup>2</sup>, de 1967, Habermas fundamenta a experiência formativa da subjetividade recorrendo às suas fontes na filosofia alemã. Faz esse movimento teórico no intuito de fundamentar a existência do indivíduo que participaria da esfera pública, esfera por meio da qual a sociedade se formaria nos âmbitos da ética e da política. Nos anos precedentes havia ficado uma lacuna em relação à formação do indivíduo que comporia esta esfera. Isto exatamente porque Habermas deu plena ênfase em sustentar a categoria esfera pública e os problemas sociais ligados a ela. Em sua tese

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos - UFSCar - Bolsista CNPq. Orientador: Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar. E-mail: [viniciusmarxavier@yahoo.com.br](mailto:viniciusmarxavier@yahoo.com.br)

<sup>2</sup> HABERMAS, “Trabalho e Interação”, 2009.

de habilitação de 1962, *Mudança estrutural da esfera pública*<sup>3</sup>, sustenta as deficiências da sociedade moderna e seu possível devir. Os textos desta década partem dos mesmos pressupostos e tratam de problemas relacionados à esfera pública e sua constituição<sup>4</sup>. A esfera privada, na qual os indivíduos seriam formados, carecia de sustentação. Limitava-se a dizer que aqueles que participariam da publicidade teriam por trás de si mesmos, como fundamento constitutivo do Eu, propriedade privada e formação cultural; em suma, a capacidade portadora de uma razão universal que poderia ser alcançada por consenso<sup>5</sup>.

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

Nesse sentido, Habermas intenta sustentar a existência concreta e a necessidade emancipatória e democrática da esfera pública através da fundamentação teórica da formação dos indivíduos que a compõem. Recorrendo à filosofia do Espírito hegeliana de Iena – a *Filosofia Real* de 1805-1806<sup>6</sup> –, concebe a formação do indivíduo posta sob a égide da interação linguística intersubjetiva. A experiência da consciência que haveria na filosofia hegeliana, segundo Habermas, estaria subdividida em três momentos inter-relacionáveis, mas distintos e irredutíveis entre si: a linguagem, como consciência que nomeia; o trabalho, como consciência astuta; e a consciência reconhecida que, por sua vez, teria sua existência concreta na formação ética do Eu e na institucionalização das normas jurídicas. A intersubjetividade se daria pela luta por reconhecimento de uma consciência com outra. Estes três momentos são aqueles que

---

<sup>3</sup> HABERMAS, *Mudança estrutural da esfera pública*, 2014.

<sup>4</sup> Especialmente, HABERMAS, *Teoria e Práxis*, 2013, coletânea surgida em 1963; HABERMAS, *Técnica e ciência como “ideologia”*, 2009, coletânea de textos escritos entre 1964 e 1968; HABERMAS, *Conhecimento e interesse*, 2014a, de 1968.

<sup>5</sup> Cabe notar que o conceito “esfera pública” defendido por Habermas não entra em acordo, consigo mesmo, em textos deste período. Se em “Trabalho e Interação”, tal como desenvolveremos no presente texto, Habermas se vale de um conceito de “esfera pública burguesa” mais próximo da esfera pública desenvolvida nos séculos XVIII e XIX, ele abre mão do conceito de “esfera pública *normativa*” que havia proposto em *Mudança estrutural da esfera pública*, especialmente nos capítulos finais, V, VI e VII. Por mais que pareça ambíguo, não se pode esquecer que a teoria habermasiana e também seus conceitos, nesse período, ainda estão em formação e se movimentam, modificam-se. É somente após a guinada linguística, na década de 1980, que podemos afirmar haver algo mais constante e fundamentado na teoria de Jürgen Habermas.

<sup>6</sup> HEGEL, *Filosofia Real*, 1984.

constituem todas as relações humanas e sociais e, também, os indivíduos em suas subjetividades, ainda que, para Habermas, somente o reconhecimento intersubjetivo – a interação entre indivíduos – tenha a capacidade de engendrar a sociabilidade.

Cabe ressaltar que o movimento do Espírito no período de Iena não é seccionado por Hegel, ao contrário da compreensão de Habermas. O que Habermas põe sob o signo de momentos autônomos que se relacionariam somente de modo extrínseco, em Hegel aparece como momentos de constituição do Espírito. Os três momentos são frutos de um único movimento dialético de negação determinada. Se a linguagem aparece *sistematicamente*, em primeiro lugar, como consciência que nomeia, ela é superada, no movimento seguinte, e passa a ser partilhada dentro de um escopo maior, dentro da família e da sociedade civil-burguesa, não sendo mais, portanto, nomeadora, mas normativa. O trabalho, por sua vez, que apareceriam imediatamente como transformação da natureza, é suprasumido à universalidade: ele passa a ordenar a sociedade, tanto em sua forma abstrata, como *formador* das relações sociais, quanto em sua forma concreta, criação de posses e propriedades que se relacionam entre si e representam seus possuidores e proprietários. Assim, o que Habermas elege como terceiro movimento, e o mais importante, possui, na verdade, várias faces, aparecendo de modos diferentes conforme a sociabilidade vai se complexificando. O reconhecimento entre indivíduos se daria como reconhecimento das posses e propriedades, na sociedade burguesa, e no Estado (que Hegel chamará “Constituição”) seria reconhecimento de subjetividades, de indivíduos sociais. Com a universalidade do trabalho abstrato, as relações intersubjetivas seriam condicionadas – senão determinadas – por seu movimento. Em suma, se Hegel parece seccionar sistematicamente, no modo de exposição, os três “modelos dialéticos”, *especulativamente* eles fazem parte de um único movimento: o do Espírito. Para Hegel, então, não haveria momentos formativos díspares. Todo movimento seria aquele do Espírito na constituição de si que, além disso, teria na perspectiva da totalidade sua razão de ser.

À revelia disso, para Habermas os momentos de objetivação do Espírito através do trabalho – dominação da natureza e produção da subsistência humana – e do reconhecimento, conduziriam à libertação do gênero humano. Contudo, para ele, somente o reconhecimento intersubjetivo teria como finalidade a eticidade. Tão somente através da interação linguística intersubjetiva a humanidade conseguiria se alçar à sociabilidade ética, ainda que para isso os participantes do debate público tivessem suas formações igualadas pela posse de propriedade e pela educação. A linha lógica que levaria à emancipação da humanidade pressuporia indivíduos possuidores de uma igualdade comunicativa que, por sua vez, seria pressuposta por uma igualdade formativa. A esfera pública, não por acaso, vem acompanhada do qualificativo “burguesa”, designando que o indivíduo público por excelência seria aquele que, no âmbito privado, possuísse este qualificativo. O *telos* da eticidade estaria posto sob a condição de

manutenção da estrutura burguesa de sociedade, na qual o burguês – proprietário – seria o cidadão por excelência.

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

Na introdução à “Trabalho e Interação”, por conseguinte, afirma que os textos hegelianos de Iena estariam sob influência dos estudos da economia política. Tal como havia afirmado o marxismo – notadamente Lukács –, existiria uma primazia do trabalho social<sup>7</sup>. No entanto, Habermas não partilha deste ponto de vista. Sobre a filosofia do Espírito do período de Iena não foi, segundo ele, levada “suficientemente em conta a posição especial” que ocupa no sistema hegeliano<sup>8</sup>. Essa “posição especial” está no fato que o trabalho não ocupa status de prioridade e universalidade na formação tanto subjetiva quanto do Espírito. Diferentemente da *Fenomenologia do Espírito*, e dos textos posteriores a ela, o trabalho estaria aqui no domínio do singular e do particular, garantindo a sobrevivência da espécie. Mas Habermas não atenta para o fato de que a apreensão do trabalho por Hegel transita do plano da singularidade ao da generalidade, sendo que, nesta última forma, “os elementos do geral estão contidos estruturalmente no processo formativo em sua objetivação, em vez de o geral ser construído como somatório de perspectivas individualizadas em termos de necessidades a serem satisfeitas.”<sup>9</sup>. Todavia, afirma: “nessas duas séries de lições de Iena, Hegel põe na base o processo de formação do espírito uma concepção sistemática peculiar, mais tarde abandonada.”<sup>10</sup>.

## 1. A interpretação de Lukács sobre o jovem Hegel

Antes de prosseguir refletindo sobre o texto habermasiano, é importante desenvolver, ainda que brevemente, a posição lukacsiana sobre tal filosofia do Espírito, já que é com esta concepção que Habermas está debatendo – ainda que não a explore e desdobre – e a qual contrapõe sua própria concepção. Vagamente, a única afirmação que se pode retirar de “Trabalho e Interação” é que o texto de Lukács constitui o exemplar marxista de leitura sobre Hegel sendo que, assim, haveria uma primazia do trabalho, em detrimento da interação

---

<sup>7</sup> HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 11.

<sup>8</sup> HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 11.

<sup>9</sup> MAAR, “O ‘primeiro’ Habermas: ‘Trabalho e Interação’ na evolução emancipatória da humanidade”, p. 90.

<sup>10</sup> HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 11.

intersubjetiva, na formação subjetiva e objetiva. No entanto, caso se debruce no texto de Lukács, constata-se que não há uma primazia do trabalho no sentido de dar prioridade para um dos três “modelos” dialéticos – linguagem, trabalho e interação. Para Lukács, separar a dialética da totalidade, da formação do Absoluto, é ideológico: há, de fato, três formas de relacionamento entre sujeito e objeto na *Filosofia Real*, porém, não existem três modelos dialéticos distintos.

A tendência histórico-filosófica de Hegel aponta para derivar todas as categorias econômicas e sociais da posição do homem a respeito da moderna sociedade burguesa; demonstrar como dessas conexões surgem leis objetivas do movimento da interação entre o homem, a natureza e a sociedade, como surgem desse solo contradições cuja superação e reparação em nível superior fazem compreensível, em última instância, a inteira estrutura da sociedade e da história.<sup>11</sup>

Conforme Lukács<sup>12</sup>, Hegel faz uma interpretação que, dentro de sua própria filosofia, é inovadora na medida em que passa a conceber a sociedade moderna, sobretudo, como obra dos Homens, fruto da atividade prático-reflexiva social. O próprio Homem é fruto dessa atividade, síntese de seu desenvolvimento. Conforme a sociedade civil-burguesa vai se desenvolvendo, a exteriorização deixa lugar à alienação – produto da relação entre sujeitos – e a formação social fundada no trabalho social se complexifica levando a novas contradições que, para Hegel, somente poderiam ser resolvidas no Estado. Há uma progressão complexa e complicada do sistema de mediações sociais quanto mais as relações sociais se coisificam mediadas pelo trabalho abstrato, isto é, por aquelas relações abstratas que, por mais que sejam produto humano, não são imediatas. De tal modo, Lukács mostra

como o sujeito na relação com o objeto se forma, em contraposição ao imediato, em termos mediatos: no plano de uma subordinação objetiva às leis do trabalho, constituindo-se como “coisa” que independe da vontade do indivíduo. *A alienação do trabalhador no processo de trabalho social representa o geral, e não a articulação coletiva de vontades individuais.*<sup>13</sup>

É claro que, em Hegel, o Espírito está na fundamentação de todo esse processo. É a dialética do conceito que está em jogo, a efetivação plena da Ideia. Todavia, isso não exclui

---

<sup>11</sup> LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 360.

<sup>12</sup> LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 315.

<sup>13</sup> MAAR, “O ‘primeiro’ Habermas: ‘Trabalho e Interação’ na evolução emancipatória da humanidade”, p. 91.

nem suprime o movimento de constituição social e do indivíduo; pelo contrário, é por meio daquela dialética que tal formação tem, além de seu *telos*, sua forma e razão de ser. Assim,

é verdade que nessa dialética cobra crescente importância à interação do sujeito e o objeto, entre a subjetividade da atividade social do indivíduo humano e a objetividade da formação social que se contrapõe já “terminada”. Dita influência determina inclusive amplamente a dialética da “positividade”, porém não chega a constituir conscientemente seu ponto central.<sup>14</sup>

Ainda assim, continua Lukács, a diferença entre alienação [*Entfremdung*] e exteriorização [*Entäusserung*] é propriedade das formações sociais, não apenas dos conceitos. É, em última instância, um “modo especial de *atividade* humana, pela qual nascem as específicas formações sociais”<sup>15</sup>.

Não se trata de privilegiar o trabalho contrapondo-o às relações comunicativas dos Homens. Antes, é através das relações que se engendram por meio do relacionamento econômico entre os seres humanos que se faz possível compreender dialeticamente a formação subjetiva e objetiva.

O trabalho, segundo Lukács, possui uma dupla acepção no texto hegeliano de 1805-1806: trabalho no plano do elemento geral, como coisificação na objetivação do processo de trabalho social, que não é a somatória de vontades e atividades singulares; e trabalho no plano individual, no sentido da economia liberal. Assim, nos textos de Iena há um conceito ambivalente de trabalho. De tal modo, não é o trabalho no plano individual que determina o universal. Lukács concebe o trabalho no plano do universal, formativo subjetiva e objetivamente, como aquele acerca do qual Hegel opera: trabalho como fundamento e termo médio de todas as relações. Logo, diz Lukács: “Ao considerar agora as concepções econômicas de Hegel no período de Iena deve chamar imediatamente nossa atenção que Hegel contemple a esfera do trabalho humano, a esfera da atividade econômica, como o começo e o fundamento da filosofia prática.”<sup>16</sup>

Este trabalho é essência de todo o movimento do Espírito, do conceito em sua dialética. “A esta dialética no objeto corresponde a uma dialética no sujeito.”<sup>17</sup> O trabalho aliena o Homem do objeto e, conseqüentemente, o Homem converte-se em coisa. “Nisto se expressa a legalidade objetiva e própria do trabalho, independente dos desejos e das

---

<sup>14</sup> LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 314.

<sup>15</sup> LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 314. Aqui se indica, também, o artigo de MENESES, “Entfremdung e Entäusserung”, 2000, sobre a distinção, ainda que fundamentado na *Fenomenologia do Espírito*, entre “alienação” e “exteriorização”.

<sup>16</sup> LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 321.

<sup>17</sup> LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 323.

inclinações do indivíduo, contraposta alheia e objetivamente a eles.”<sup>18</sup>. Nesse movimento de composição da sociedade pelo trabalho e por sua divisão social, progressivamente o desenvolvimento das forças produtivas pelo capitalismo, o trabalhador se desumaniza. Esta desumanização é imanente e inevitável na medida em que é o outro lado da progressão da economia capitalista, da produção social como técnica.

Com o advento da indústria mecanizada, Hegel aponta para um problema intrínseco: o trabalho, ao ser transmitido ao movimento “sem vida” da máquina, submete o trabalhador, o indivíduo enquanto tal, na medida em que ele perde o controle sobre sua atividade – agora posta no objeto e pertencente a ele. Trata-se da alienação na qual o produto se autonomiza, a atividade é transmitida a outro “sem vida” que controla, externamente, a vida humana na formação social.

O trabalho, segundo Hegel, (...) faz do mundo do homem um mundo “subtraído ao homem”, “alienado”. O duplo caráter da alienação aparece com especial clareza neste contexto, neste material original da concepção que é o contexto econômico. (...) no conceito de alienação se expressa a convicção hegeliana de que este mundo da economia domina o homem, ao que o indivíduo se encontra entregue sem defesa, é simultaneamente, por essência, indissolúvel, um produto do homem mesmo. Nesta ambivalência se encontra a profunda e fecunda ideia de “alienação”.<sup>19</sup>

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

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

---

<sup>18</sup> LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 323.

<sup>19</sup> LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 331.

Para Hegel, o Estado representa a unidade política efetiva da totalidade ética. Não se trata da subsunção das vontades singulares a uma vontade universal desprovida de Espírito. Ao contrário, é o desenvolvimento do conceito, que chegou à clareza e à identidade consigo mesmo. É por meio da lei, saindo de sua imediatidade, que o Estado (Constituição) pode se efetivar: “O Estado como riqueza superou tanto a existência isolada como seu conteúdo implícito, e a presença puramente *implícita* da pessoa; somente pela lei alcança o homem sua existência em ser e pensamento.”<sup>20</sup>.

O intuito hegeliano é o desenvolvimento de uma ideia de Estado sob o qual as vontades singulares das consciências particulares e a vontade universal incorporada no Estado não estejam em contradição, e, sim, componham uma unidade orgânica. A vontade universal, por sua vez, não surge automaticamente; ela é resultado das vontades singulares, “enquanto estes [os singulares – VSX] superam sua singularidade pelo processo de formação”<sup>21</sup>. A formação, enquanto universal, põe a existência da vontade universal por meio da superação da singularidade. A exteriorização da singularidade é o processo de sua própria formação. Dentro da universalidade, o indivíduo não é somente burguês, ele é cidadão; ou, em outras palavras, ele é o indivíduo burguês superado no cidadão.

Nesse sentido, a própria forma universal é o converter o singular em universal e gênese dele. A mediação se dá pela inteligência, pelo saber, pelo Espírito. Mas o Estado é a “utopia filosófica” a qual se remete Lukács<sup>22</sup>, pois ele é muito mais produto do movimento espiritual e do que da realidade histórica efetiva. Lukács consegue chegar neste ponto de interpretação por meio do materialismo. Tal como já havia afirmado Marx, o movimento de contradição inerente da sociedade civil-burguesa não leva, necessariamente, à sua superação: há o elemento da práxis concreta e revolucionária que não é levada em consideração, e nem poderia visto o idealismo, por Hegel.

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

---

<sup>20</sup> HEGEL, *Filosofia Real*, p. 208. Os destaques, tanto negrito quanto itálico, constam no próprio texto de Hegel.

<sup>21</sup> BECKENKAMP, *O jovem Hegel*, p. 258.

<sup>22</sup> LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 331.



## 2. A filosofia do Espírito de Iena e a leitura de Habermas

Segundo Habermas, em cada um dos modelos dialéticos de composição da sociedade humana – representação simbólica, trabalho e interação – há estabelecimento de mediações entre sujeito e objeto que, contudo, não são “constituídas segundo a mesma forma lógica, mas de diferentes formas da própria construção.”<sup>23</sup>. Dada a “heterogeneidade” das mediações e das “formas lógicas”, o Espírito surge das relações e somente possui existência como mediação dos processos: “não é o espírito no movimento absoluto da reflexão sobre si mesmo que, entre outras coisas, também se manifesta na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas é precisamente a relação dialética de simbolização linguística, de trabalho e de interação que determina o conceito do espírito.”<sup>24</sup>. As formas lógicas existentes nas relações dialéticas distintas, que existiria em Hegel, divergem entre si, possuem conexões materiais que proviriam de âmbitos diferentes. Assim, o Espírito, segundo o processo formativo intersubjetivo, apareceria como *meio de comunicação*, somente como mediação entre singular e geral: “O espírito não é, então, o fundamento que subjaz à subjetividade do si mesmo na autoconsciência, mas o meio *em* que um Eu comunica com outro Eu e a *partir* do qual, como de uma mediação absoluta, se constituem ambos reciprocamente como sujeitos.”<sup>25</sup>. A consciência somente poderia emergir através dessa relação intersubjetiva, na qual o “Eu comunica com o outro eu enquanto outro”<sup>26</sup>. A reflexão e a formação do Eu se daria enquanto “experiência da interação, em que Eu aprendo a ver-me com os olhos do outro sujeito. (...). Só com base no reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência, que se deve fixar no reflexo de mim mesmo na consciência de um outro sujeito.”<sup>27</sup>. Ao restringir a relação formativa à intersubjetividade, Habermas evidencia como esta mediação é diferente daquela entre sujeito e objeto no âmbito do trabalho.

De tal modo, Habermas<sup>28</sup> não concebe o Espírito como coordenando a história como fundamento – abstrato e especulativo. O Espírito não aparece deslocado da concretude e nem efetiva a si pela dialética do conceito. Contudo, esse movimento que põe em curso carece da lógica. Caso se atente à lógica que subjaz ao texto hegeliano, o singular – que até aqui Habermas identifica com o indivíduo agente – é ele mesmo modificado conforme a fluência do processo; ora ele aparece como o indivíduo isolado, na efetivação do conceito de Espírito, que tem o seu outro na natureza; ora aparece como família, que somente exige

---

<sup>23</sup> HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 12.

<sup>24</sup> HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 12.

<sup>25</sup> HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 15.

<sup>26</sup> HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 14.

<sup>27</sup> HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 15.

<sup>28</sup> HABERMAS, “Trabalho e Interação”, pp. 16-17.

reconhecimento para garantir sua existência como totalidade mediante o outro (outra singularidade, família), visando assegurar não só sua pessoa, mas, principalmente, sua posse.

Não obstante, a filosofia do Espírito de Iena não descarta e nem secciona os três modelos para a constituição da sociabilidade humana em sua totalidade. *Sistematicamente*, Hegel apresenta o movimento de constituição de cada um, demonstrando como eles aparecem e tornam a aparecer conforme a própria sociabilidade vai se complexificando. Entretanto, há também um movimento *especulativo* ou *fenomenológico* naqueles textos – que Habermas relega categoricamente –, fazendo com que o Espírito apareça compondo-se nos vários momentos, do imediato ao mediado, do simples ao complexo. O Espírito, desde aqui, é o *geral*, o universal que aparece em cada momento singular, em cada movimento de si mesmo, mostrando as contradições reais que devem ser superadas para sua própria complementação em direção à reconciliação no Espírito absoluto.

O reconhecimento é um processo que se dá com o ser ativo consigo mesmo em relação com a natureza, de maneira abstrata e isolada, pela linguagem, em primeiro lugar; e, em segundo, do trabalho como satisfação imediata do desejo animal. Estas etapas são superadas com a formação da família, ela mesma um momento, e do trabalho como manutenção desta singularidade, que é a família, por meio de bens que extrapolam a satisfação imediata. Mas a família, por sua vez, é superada em seu isolamento pela luta de vida ou morte para garantir o reconhecimento de suas posses, no embate com outros indivíduos e outras famílias. Surge aí uma passagem do estado que precede a condição de sociedade para um estado regido pelo direito, isto é, o reconhecimento das posses através do contrato. O passo seguinte é dado pela constituição de um “estado do entendimento” – ainda que Hegel não utilize este termo, tal como faz na *Filosofia do Direito*<sup>29</sup> – que é também o momento de superação do trabalho individual pelo trabalho abstrato. Em suma, as passagens vão se dando, retornando de maneira mais elevada, sendo reconhecida a existência dos singulares em outros patamares da constituição do indivíduo singular e da generalidade da sociedade até que se chegue ao Estado, sendo, este, desenvolvimento dos momentos anteriores superados. Contudo, é necessário levar em conta o movimento fenomenológico do texto: o Estado, ou melhor, o Espírito, já está presente desde o início do processo, sendo não só o ponto de chegada, mas motor do processo. O processo de realização do Espírito é seu processo de exteriorização e retorno a si mesmo. O reconhecimento final, se é que se pode dizer assim, somente aconteceria no momento em que o Espírito se tornasse essa relação entre Estado – unidade política – e individualidade dos sujeitos (burguês e cidadão) pelo reconhecimento do que são e reconhecimento de suas posses/propriedades. O reconhecimento enquanto tal é fruto desse

---

<sup>29</sup> HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, 2010.

processo como um todo, que está no fluxo do devir, em várias etapas que vão sendo negadas e incorporadas na progressão do próprio Espírito.

O Espírito, portanto, é anterior ao processo, permeando-o tanto como *medium*, como diz Habermas, quanto como consciência e atividade teórica e prática do universal e do singular. “O Espírito é a *natureza* dos indivíduos, sua substância imediata e sua dinâmica e necessidade; é sua *consciência*, tanto a *pessoal* na existência como a pura, a vida, realidade dos indivíduos.”<sup>30</sup>. O processo da vida é a existência do Espírito, e vice-versa. Cabe à própria consciência fazer a experiência de seu estar sempre já reconhecida na universalidade de um todo que a precede.

A passagem do reconhecer para o estar reconhecido marca também a passagem da individualidade separada para a totalidade ética de um povo, que Hegel vem chamando de eticidade desde os primeiros anos de Iena. Também aqui se parte do imediato e abstrato para o mediado e concreto, quer dizer, das relações econômicas e jurídicas na sociedade burguesa para o Estado.<sup>31</sup>

A formação é, então, para além do consenso entre indivíduos semelhantes, a luta por assegurar sua existência completa – que envolve suas posses frutos de seu trabalho. Com a complexificação da existência social, na sociedade burguesa, os indivíduos exigiriam o contrato e com ele surgiria o direito abstrato<sup>32</sup>. Agora, o trabalho é universal, abstrato: é fruto das necessidades de todos – sem ser somatória dessas necessidades –, sendo todos produtores de necessidades abstratas (sociais) e consumidores. São indivíduos burgueses que se relacionam a fim de garantir a totalidade do que são: possuidores, ou, mediante o direito abstrato, proprietários. A socialização não é o processo de constituição do humano; ela é, antes disso, o processo de constituição do indivíduo burguês. E este, de fato, é o que Habermas procura assegurar quando se vale da filosofia do Espírito. Não sem problemas, ele limita duplamente o movimento daquele texto de Hegel: 1º) trata o indivíduo burguês como indivíduo humano por excelência; 2º) ao fazer este primeiro movimento, exclui as posses e propriedades – o trabalho e seus frutos – da formação, tomando-as como imanentes ao desenvolvimento da humanidade e, por isso, não específicas quanto à formação; retira, assim, a dialética desse movimento formativo do Espírito, tornando-a, portanto, sem movimento: desenvolvimento linear e formal da razão técnica.

---

<sup>30</sup> HEGEL, *Filosofia Real*, p. 208.

<sup>31</sup> BECKENKAMP, *O jovem Hegel*, p. 256.

<sup>32</sup> HEGEL, *Filosofia Real*, pp. 176-177.

No entanto, para Hegel<sup>33</sup>, nenhum momento singular – o reconhecimento de duas subjetividades, para Habermas – pode tomar o posto de finalidade ou mediação absoluta da eticidade. Somente o Espírito possui em si, nesses movimentos que vão se dando e sendo superados, o *telos* da formação: é o movimento efetivo de formação da sociedade, das vontades singulares que se harmonizarão com a vontade universal no Estado.

Contrariamente, para Habermas, a socialização é o processo de constituição do indivíduo por aquela “dialética” específica. Primeiramente, como a interação mais “primitiva” fundada no amor, como um *reconhecer-se* um no outro. Conforme o texto habermasiano, Hegel explicitaria que tal reconhecimento aconteceria por conta de um conflito prévio, resultando numa reconciliação: “O sentido peculiar de uma identidade do Eu, baseada no conhecimento recíproco, só se revela sob o ponto de vista de que a relação dialógica da união complementar de sujeitos opostos representa simultaneamente uma relação da lógica e da práxis vital.”<sup>34</sup>. Nesta reconciliação o amor apareceria como a identidade da identidade e da não-identidade intersubjetiva em processo. A *Luta por Reconhecimento* desenvolvida por Hegel, segundo Habermas, seria o cerne de tal relação que ocorre na resolução entre opressão e restabelecimento do diálogo, do reconhecimento como luta de contrários. No pensamento habermasiano, o amor não é somente reconhecimento e reconciliação entre sujeitos; antes, é o restabelecimento de um diálogo livre de coação e de violência. Esse movimento é o mesmo dos textos de Habermas anteriores e contemporâneos à “Trabalho e Interação”: a emancipação seria um retirar a opressão externa; consistiria, então, em deixar o caminho livre ao diálogo, sem a interferência de outros âmbitos *não-formativos* – o processo produtivo reduzido à técnica, especialmente. Assim, seria pela experiência dialógica que se formariam os sujeitos. A sociabilidade ficaria a cargo exclusivo dessas relações de interação simbolicamente mediada, ela mesma *medium* de todas as relações sociais de forma plena.

Segundo o texto de Habermas<sup>35</sup>, somente o movimento em torno da reconstituição de uma comunicação, ou da interação intersubjetiva, poderia ser chamado dialético. De tal modo, a contraposição simples no âmbito concreto é que poderia melhor caracterizar a dialética habermasiana, não sendo, por outro lado, o movimento do Espírito compondo-se nos vários momentos que a dialética ocorreria. Isso é sintomático na medida em que Habermas compreende dialética como um método externo ao movimento do Espírito e da formação da sociedade. A dialética somente apareceria na relação intersubjetiva. Todavia, não é somente nesta relação que a eticidade se forma; ou, antes, não é numa relação “pura” entre subjetividades, tal como quer Habermas ao abstrair das determinações sociais universais. Estas

---

<sup>33</sup> HEGEL, *Filosofia Real*, p. 174.

<sup>34</sup> HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 18.

<sup>35</sup> HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 18.

determinações possuem, no texto hegeliano, o trabalho abstrato e toda complexidade jurídica, em torno das posses e propriedades, como fundamento.

Na filosofia do Espírito a luta por reconhecimento passa de um estágio a outro, sendo ela mesma moldada dentro de cada estágio. Seu conceito não é o “sempre igual”, como parece querer Habermas. Ele vai se efetivando e transmutando a si mesmo conforme o movimento sistemático e da sociabilidade. Logo, não é o mesmo tipo de reconhecimento que acontece conforme a sociabilidade vai se conformando de acordo com o processo do Espírito e da efetivação da eticidade.

Quanto ao trabalho, Habermas diz que ele toma sua forma universal através da universalização da subjetividade generalizada, abstraída e eternizada nos instrumentos. Todavia, ao não atentar à ambivalência do trabalho, sobretudo ao trabalho abstrato, Habermas se enreda em problemas de primeira ordem quanto à emancipação: ela se limita ao processo formativo do Eu através da comunicação, ao passo que coloca o trabalho sob o signo da ação instrumental. Assim, a dialética do trabalho não se confundiria com a dialética da representação, sendo o trabalho, portanto, limitado à subjugação da natureza em benefício do Homem<sup>36</sup>.

Habermas não verifica que a objetivação, a saída do imediato, impõe uma universalização, mesmo que provinda da singularidade, que impõe nova mediação aos Homens e às suas relações, condicionando não somente a satisfação dos desejos, mas também mediando as próprias relações alienadas que passam a existir.

Consequentemente sustenta que os três modelos dialéticos básicos não devem ser tomados segundo a primazia de um em detrimento dos demais. Ao tratar os desenvolvimentos de modo separado, sendo que as relações existentes entre os momentos são débeis e simplificadas, leva adiante a primazia do “reconhecimento” no que tange à eticidade, da interação em prejuízo do trabalho. Esses movimentos distintos, cabe ressaltar, somente são possíveis por Habermas abrir mão da perspectiva da totalidade e, por isso, fragmentar a existência genérica em âmbitos distintos, domínios possuidores de funções bem demarcadas.

Por conta de vislumbrar a história como desenvolvimento linear-evolutivo, o proprietário apareceria como fruto “necessário-natural” de tal desenvolvimento, e o trabalho, por sua vez, somatória simples das singularidades. Não concebe, conforme a dialética, a contingência histórica da modernidade, a sociedade burguesa como um modelo específico e contingente, um efetivo entre as possibilidades potenciais intrínsecas à história e à existência coletivo-humana.

Alguns problemas são latentes. Como seria possível um reconhecimento recíproco que não se relaciona e não é condicionado pelo trabalho em sua forma universal-abstrata? Por que não haveria condicionamentos dos produtos do trabalho em relação à interação, visto que tais

---

<sup>36</sup> HABERMAS, “Trabalho e Interação”, pp. 25-26.

produtos são, tanto no movimento do texto hegeliano quanto na sociedade capitalista desde o ponto de vista de Marx<sup>37</sup>, categórica e juridicamente universalizados e passam a representar seus possuidores? Habermas, por não compreender o movimento do Espírito de forma abstrata e especulativa, não consegue estabelecer a ligação necessária entre o trabalho e a interação, que se conforma na medida em que o trabalho se molda de uma maneira específica e, por conseguinte, os indivíduos interagiriam não pelo seu ser imediato, mas mediados pela propriedade e pelo trabalho abstrato. Não consegue dar conta, pois, intenta salvaguardar, ainda que de maneira dúbia, o âmbito no qual os proprietários se relacionam e também o proprietário mesmo como *pessoa por excelência*, como indivíduo que se relaciona com os outros. Por essa via, as relações de trabalho e a divisão do trabalho não aparecem como condicionantes. No máximo há uma universalização da esfera particular (a técnica) que toma de assalto a esfera pública.

Contudo, como crítica ao capitalismo tardio, a interação fica aquém de qualquer possibilidade de efetivação. As conexões que entende existir na filosofia do Espírito de Hegel permanecem externas ao movimento abstrato do capital, das relações capitalistas fundadas no trabalho social e abstrato. Hegel não trata do trabalho para além de um conceito abstrato de subsistência da sociedade civil-burguesa. Não obstante, Hegel não tem em mente a divisão social do trabalho, as classes sociais, a exploração do trabalho e etc.. A reciprocidade institucionalizada ganha outra conotação vista nesses moldes: a palavra que adquire “força normativa” está intimamente ligada ao poder de disposição de capital, ao poder representativo pela propriedade dos meios de produção, sendo que, ao contrário, não há poder de palavra dos não-proprietários, que apenas possuem a si mesmos como meio de “troca de equivalentes”<sup>38</sup>. Não são simplesmente os produtos de trabalho que se trocam. No capitalismo, a forma-trabalho, determinada socialmente pela forma-mercadoria, é determinante para a constituição da totalidade social. Somente ao tomar um conceito formal desprovido de concretude social, tal como Habermas faz mediante Hegel, pode-se ignorar que os conceitos de trabalho aqui implicados não se equacionam, não dessa forma.

Habermas não atenta quanto a isso. Pelo contrário, leva adiante sua leitura de Hegel sem a distinção necessária entre os “modelos” de trabalho e de sociedade com os quais está lidando. Assim, por um lado, o trabalho teria a capacidade de liberar o Homem do jugo da natureza externa

---

<sup>37</sup> Quanto a esta questão – com a qual, aliás, Habermas debate em *Mudança estrutural da esfera pública* no capítulo IV, pp. 287-306 –, são importantes os desenvolvimentos do jovem Marx, tanto em *Sobre a questão judaica*, 2010a, quanto nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004.

<sup>38</sup> Aliás, isto é sintomático desde *Mudança estrutural da esfera pública*, onde Habermas reduz todos os tipos possíveis de debate público não-burguês, que chama ali de esfera pública plebeia, à esfera pública burguesa. Isto indica que são, sem mais, derivações singulares da publicidade burguesa, esta sim, e somente ela, universal. Cf. HABERMAS, *Mudança estrutural da esfera pública*, pp. 90-91; e, também, CAMPATO, *A gênese teórica da concepção habermasiana de esfera pública* (Dissertação de Mestrado), pp. 115-116.

enquanto, por outro, a interação resultaria na emancipação relativa à natureza interna. Entretanto, o movimento do Espírito em Hegel não leva a esse seccionamento entre natureza interna e externa. Dialeticamente, a superação tanto do Eu efetivo quanto de sua forma exterior estão intrinsecamente ligadas. O trabalho é um momento da formação, não podendo ser desvinculado das relações que ele mesmo fomenta. Esse seccionamento é produto de uma razão formal, que vê na dialética mais um subterfúgio metodológico do que um movimento real imanente. Habermas opera por uma razão formal que no intuito de superar as dicotomias da razão instrumental sucumbe a ela: ao não dar atenção à perspectiva da totalidade – que em Hegel corresponde ao movimento do Espírito –, fragmenta a existência e a ratifica tal como ela é efetiva.

Assim sendo, para Habermas, com o trabalho a espécie humana teria assegurada sua subsistência genérica, formal e linear-evolutiva; com a interação, na sociedade moderna, o Homem (indivíduo burguês) poderia se libertar da opressão da técnica e reconstituir o controle sobre ela. Portanto: o trabalho aparece de modo formal, constituindo a espécie intrinsecamente, ineliminável. Ao reduzir a comunicação e a ação – a *práxis vital* – à interação, sem levar em conta, e sem criticar adequadamente, as determinações abstratas das relações humana na sociedade capitalista no século XX – o capital –, sua teoria se torna ideológica. Nesse âmbito, trabalho e interação são teoricamente harmonizados na medida em que se relacionam e se implicam de modo externo, já que o Espírito não possui movimento estrutural e imanente.

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

## Considerações Finais

Por meio dessa exposição podem-se inferir alguns dos principais problemas que permeiam a teoria habermasiana da formação e da emancipação. Em primeiro lugar, Habermas somente pôde sustentar a emancipação na intersubjetividade, no plano da relação entre indivíduos na esfera pública, porque em sua sustentação da formação na esfera privada, a apropriação que faz da filosofia do Espírito hegeliana é permeada pela negação do caráter dual do trabalho. Se, conforme o texto hegeliano, o trabalho no âmbito do singular difere fundamentalmente do trabalho social abstrato, isso é fruto de dois conceitos distintos.

Por esse motivo, a *práxis*, em Habermas, está assentada em um tipo de relacionamento unilateral. A relação social que subjaz à *práxis* não possui existência sob a perspectiva da totalidade: ela é limitada a uma esfera. Assim, o fomento da realidade humana, a *práxis* vital, não necessita ser a produção da totalidade dessa realidade. A formação cultural prescinde tanto da produção material concreta quanto da produção abstrata da realidade.

Todavia, somente é possível descolar a *práxis* vital e colocá-la longe da esfera do trabalho ao compreendê-lo como trabalho direto e concreto que, além do mais, não possui capacidade nenhuma de perfazer a cultura. A *práxis* vital, alocada na intersubjetividade da experiência e na esfera pública, é consequência direta da equalização do trabalho singular direto e concreto – que Habermas entende existir em Hegel – e da categoria trabalho em Marx. Não obstante, Habermas não consegue enxergar a discrepância entre o conceito hegeliano e a categoria da teoria crítica marxiana. No que tange à teoria de Marx, há, pode-se dizer sucintamente, um conceito e uma categoria. Como conceito, o trabalho marxiano é aquele metabolismo entre Homem e natureza, necessidade natural eterna; mas que, por sua vez, carece de existência efetiva por se tratar de uma abstração conceitual. Como categoria, o trabalho abstrato está para além da somatória de trabalhos individuais e, também, distante de ser apenas processo concreto de produção material na sociedade. Ele é abstrato por sua capacidade de engendrar todas as relações sociais, não somente as econômicas, e colocá-las como síntese de seu movimento. No movimento do capital, do fetichismo da produção, o trabalho abstrato toma para si a capacidade de determinar todos os momentos de constituição da totalidade social: *subsunção real do trabalho ao capital*. As relações sociais, inclusive o momento da interação intersubjetiva, são determinadas e colocadas dialeticamente pelo capital<sup>39</sup>. Isto

---

<sup>39</sup> Quanto a esta questão, que não será desenvolvida aqui, cf. MARX, *Para a crítica da economia política*, 2010; MARX, *Grundrisse*, 2011; MARX, *O capital*, Livro 1, 2013; POSTONE, “Necessity, Labor, and Time: A Reinterpretation of the Marxian Critique of Capitalism”, 1978; POSTONE, *Time, labor and social domination*, 1993; NEGΤ, “Formas de decadência da esfera pública burguesa e o problema de uma esfera pública proletária”, 1984; NEGΤ & KLUGE, “A Ideologia de Blocos. Esfera Pública da Classe Trabalhadora como Sociedade dentro da Sociedade”, 1988; NEGΤ & KLUGE, *Public sphere and experience*, 1993; NEGΤ & KLUGE, “O trabalhador total, criado pelo capital com força de realidade, mas que é falso”, 1999; JAPPE, *As aventuras da mercadoria*, 2006;



indica que aquela discussão autônoma entre sujeitos na esfera pública é um momento reificado da constituição da totalidade: ideologia. A experiência formativa que não leva em consideração a construção da totalidade pelo capital, somente possui capacidade autônoma de controle sócio-político como ilusão, aparência reflexa da dominação capitalista.

Assim sendo, a formação da esfera privada, pressuposto para a esfera pública burguesa, e, por conseguinte, a práxis vital, desconectadas completamente do trabalho por conta da leitura limitada e da equalização confusa entre trabalho direto e abstrato, conceito e categoria, é fruto de uma tentativa de empreender a emancipação sem a superação daquilo que é central à dominação abstrata do capital: trabalho alienado. De tal modo, mesmo que Habermas tivesse concebido o movimento dual do trabalho na filosofia do Espírito de Iena, não haveria como postular a formação na intersubjetividade sem levar em conta a imanência do movimento da totalidade, especialmente no século XX: o capital. Hegel não concebe o capital, não faz uma crítica da economia política como crítica à totalidade social. Sua crítica é espiritual-fenomenológica. Quando Marx entra em cena, demonstra que o movimento que Hegel concebe como sendo do Espírito é, na verdade, do capital. Habermas, reiterando, não vê essa passagem, que poderia parecer sutil, mas de vital importância para qualquer teoria que se queira crítica: sucumbe à aparência do efetivo.

### **WORK AND INTERACTION: THE INTERPRETATION OF THE YOUNG HABERMAS ON HEGEL'S PHILOSOPHY OF SPIRIT OF JENA**

**Abstract:** The aim of this article is to demonstrate the peculiar interpretation that Jürgen Habermas does, in his essay “Work and Interaction”, of the philosophy of the Spirit of 1805-1806 of the young Hegel. For that, it will be necessary to delineate the interpretation about this philosophy of Spirit, made by Georg Lukács, since Habermas, when proposing to make a innovates reading, makes a counterpoint to the interpretation of Lukács, however without developing it. Consequently will be demonstrated, in the course of this text, as is another possible interpretation of Hegel’s philosophy considering the text of the Hegel himself. The objective will be to demonstrate the inadequacies of reading undertaken by Habermas.

**Keywords:** Work – Interaction - Cultural Formation - Ethical Life – Spirit - Dialectic.

---

MAAR, “A centralidade do trabalho social e seus encantos”, 1997; MAAR, “Habermas, Esfera Pública e Publicidade”, 2008; MAAR, “Esfera pública como conceito dialético: ilusão e realidade”, 2012. CAMPATO, *Esfera pública burguesa e esfera pública proletária* (Tese de Doutorado), 2008; GIANNOTTI, “O Ardil do trabalho”, 1983.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. “Trabalho e Interação”. 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.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MAAR, Wolfgang Leo. “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, 48: 33-61, 1999.

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

\_\_\_\_\_. “Habermas, Esfera Pública e Publicidade”. In: BACEGA, Maria Aparecida (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: 200-217, 2012.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução, Apresentação e Notas: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *Para a crítica da economia política: Manuscrito de 1861-1863 – Cadernos I a V*. Tradução Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010a.

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

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

McCARTHY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. 4ª Ed., 1ª Reimpr.. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

MENESES, Paulo. “Entfremdung e Entäusserung”. In: *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 27, nº 89. 2000, p. 307-319.

NEGT, Oskar. “Formas de decadência da esfera pública burguesa e o problema de uma esfera pública proletária”. In: \_\_\_\_\_. *Dialética e História: crise e renovação do marxismo*. Trad. Ernildo Stein. Porto Alegre: Editora Movimento, 1984, p. 31-40.

NEGT, Oskar & KLUGE, Alexander. “A Ideologia de Blocos. Esfera Pública da Classe Trabalhadora como Sociedade dentro da Sociedade”. In: MARCONDES FILHO, Ciro (Org.). *A linguagem da sedução: a conquista das consciências pela fantasia*. 2. ed.. Tradução de Ciro Marcondes Filho e Plínio Martins Filho. São Paulo: Perspectiva, 1988, p. 129-146.

\_\_\_\_\_. *Public sphere and experience: toward an analysis the bourgeois and proletarian public sphere*. Trad. Peter Labanyi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

\_\_\_\_\_. “O trabalhador total, criado pelo capital com força de realidade, mas que é falso”. In: \_\_\_\_\_. *O que há de político na política?: Relações de medida em política*. 15 propostas sobre a capacidade de discernimento. Trad. João Azenha Júnior; colaboração Karola Zimber. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, p. 103-134.

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

POSTONE, Moishe. “Necessity, Labor, and Time: A Reinterpretation of the Marxian Critique of Capitalism”. In: *Social Research*, Vol. 45, nº 4: 739-788, winter 1978.

\_\_\_\_\_. *Time, labor and social domination: A reinterpretation of Marx’s critical theory*. Nova York: Cambridge University Press, 1993.

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

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução: Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.