

Adorno, Habermas, Honneth: uma genealogia da contradição capital-trabalho nas três gerações da Teoria Crítica / *Adorno, Habermas, Honneth: a genealogy of the capital-labor contradiction in three generations of Critical Theory*

EDEMILSON PARANÁ¹

Resumo: Apresentamos neste trabalho uma breve revisão do desenvolvimento da tradição da Teoria Crítica ao longo de suas três gerações (representadas aqui, respectivamente, por Theodor Adorno e Max Horkheimer, Jürgen Habermas e Axel Honneth) em relação ao modo como apresenta e discute, aproximando ou afastando-se dela, a dimensão da contradição capital-trabalho na explicação da dominação na modernidade capitalista. Ao situá-la a partir dessa categoria, buscamos traçar um breve panorama da trajetória teórica desta tradição na perspectiva de seu projeto fundacional de crítica radical da realidade social a partir das formulações de Karl Marx.

Palavras-chave: capital; trabalho; crítica; Marx; Escola de Frankfurt.

Abstract: In this paper we present a brief review of the development of Critical Theory's tradition throughout its three generations (here represented, respectively, by Theodor Adorno and Max Horkheimer,

1 Doutorando em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB) e pesquisador do Programa de Pesquisa para o Desenvolvimento Nacional (PNPD) do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea). É autor do livro *A finança digitalizada: capitalismo financeiro e revolução informacional*.

Jurgen Habermas and Axel Honneth) regarding the manner in which it presents and discusses the role of the capital-labor contradiction in the domination in the capitalist modernity. Having made that assessment, we seek to trace a brief overview of the theoretical trajectory of this tradition from the perspective of its foundational project of radical critique of social reality from Karl Marx's formulations.

Keywords: capital; labor; critics; Marx; Frankfurt School.

O projeto original da Teoria Crítica,² delineado em oposição à Teoria Tradicional por Max Horkheimer, em 1937, aponta para a necessidade prática de se entender a realidade social a partir de suas possibilidades não concretizadas de emancipação. É tal tomada de posição em relação ao mundo, caracterizada pela indissociabilidade entre compreensão e transformação, diagnóstico e ação na realidade social que configura o eixo filosófico de tal concepção de crítica. Em resumo, trata-se de apontar, em consonância com a célebre formulação de Marx nas *Teses sobre Feuerbach*, que interpretar e dizer da realidade social aquilo que a define, como entende Horkheimer ser a autoproclamada missão da Teoria Tradicional, será sempre um ofício vão ou parcial, já que não há como dizer do mundo o que ele é senão levando em perspectiva o que poderia ser, ou o que é impedido de ser pelas barreiras impostas à emancipação. Dessa forma, ignorando essa dimensão, a perspectiva tradicional de teoria, que se pretende inicialmente neutra, termina por adaptar o pensamento à realidade, ou seja, justifica o que existe e, em nome da descrição da realidade, se resigna à forma presente da dominação.

-
- 2 Apesar de mencionar outras obras, as ideias discutidas nesse artigo estão circunscritas centralmente aos textos *Dialética do Esclarecimento*, *Teoria da Ação Comunicativa* e *Luta por Reconhecimento*, de autoria de Theodor Adorno e Max Horkheimer, Jurgen Habermas e Axel Honneth, respectivamente. Vale registrar ainda que este ensaio não pretende esgotar ou abarcar toda a complexidade conceitual do tema – envolto em profundas polêmicas no tocante aos reais sentidos, significados e interpretações a respeito das formulações de cada um dos autores, mas, ao contrário, apresentar um panorama amplo, e por isso em alguma medida generalista, do que consideramos um debate seminal para a Sociologia contemporânea.

Assim, ancorado na defesa do marxismo como “filosofia da práxis”, depreende-se do texto de Horkheimer, em certa medida, a ideia de que produz teoria crítica todo aquele que se empreende a continuar e aprofundar a obra de Marx. E, de fato, foi este o trabalho interdisciplinar, em um campo autodenominado Filosofia Social, inicialmente colocado em prática pelo Instituto de Pesquisa Social sob sua coordenação.

Nessa fase, a crítica desenvolve-se sobretudo a partir da leitura do mercado como eixo ordenador da sociedade no capitalismo e, a partir dele, ao modo de como a forma mercadoria, apreciada pelo valor, e fetichizada em relação a seu conteúdo político e social, subordina o trabalho à lógica da troca mercantil, condicionando em larga escala valores e crenças em distintas esferas da vida social. Desse modo, longe de realizar suas promessas de liberdade e igualdade, o mercado, no capitalismo, teria congelado a desigualdade de partida entre capitalistas e trabalhadores, aprofundando-a e espraiando-a para outros domínios sociais. É nesse arcabouço que situam-se trabalhos como a *Dialética do Esclarecimento* de autoria de Adorno e do próprio Horkheimer.

A grande força discursiva dessa proposta teórica está na leitura aberta, não dogmática, das formulações de Marx em relação as quais pretendem desenvolver. Ainda que busque entender os conflitos sociais e políticos dando-lhes um sentido emancipatório, a Teoria Crítica não aceita submeter-se ou ser resumida em um conjunto fixo de teses imutáveis. Se a verdade é, conforme apontam, temporal e histórica, o teórico crítico é aquele que está sempre mudando de modo a acompanhar o movimento histórico do mundo com seu pensamento. Esses configurariam, pois, conforme aponta Nobre (2003, os dois princípios fundamentais da Teoria Crítica, mantidos por suas diferentes gerações: a orientação para a emancipação da sociedade e a manutenção de um comportamento e leitura crítica em relação ao que existe.

Tomado dessa forma, esse binômio diz algo sobre a história de desenvolvimento do pensamento nessa tradição, mas é pouco claro em relação a seu real conteúdo político-teórico. O que configura a emancipação da sociedade e como pode ser caracterizada uma compreensão de fato crítica do mundo? Cada um dos autores que discutiremos apresentou diferentes interpretações e propostas como resposta a tais questões, amparados em contribuições complementa-

res de Kant, Hegel, Weber, Freud, Nietzsche, Mead e outros – heranças essas que não serão objeto de discussão deste trabalho. O que nos importa aqui é o fato de que, como resultado dessa trajetória, quase todos acabaram por se afastar, em maior ou menor grau, do núcleo teórico materialista histórico que caracterizava a proposta expressa em Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Se isso é verdade, nos caberia perguntar por que manter-se ou não inserido no referencial marxiano seria, em si, uma questão de relevo.

Em seu *Considerações sobre o marxismo ocidental*, publicado em 1976, Perry Anderson (1989) argumenta que o “giro filosófico” empreendido pela Teoria Crítica teria contribuído para ampliar a separação entre teoria e prática, afastando a produção intelectual crítica do cotidiano das lutas reais da classe trabalhadora e, como consequência, debilitando os diagnósticos a cerca da natureza do capitalismo em seu tempo, bem como as possibilidades reais de sua superação – objetivos apontados como constitutivos do próprio projeto iniciário expresso no mencionado ensaio de Horkheimer. Por trás desse diagnóstico, estaria, em Anderson, a leitura da necessidade de uma perspectiva de fato crítica manter-se fiel à busca pela compreensão das dinâmicas de funcionamento e reprodução do sistema capitalista como um todo, bem como das formas prático-organizativas para superá-lo, como núcleo central de suas preocupações teóricas, ideias mais tarde rediscutidas e aprofundadas a partir de uma defesa assertiva do materialismo histórico como eixo político-teórico de compreensão das transformações sociais em a *Crise da crise do marxismo* (1985).³

Na mesma direção segue a problematização de Slavoj Žižek (2003), que aponta a debilidade dos autores de *Dialética do Esclarecimento* e seus sucessores em avaliar a realidade a partir das condições materiais concretas presentes em cada um dos modelos de dominação

3 Sua robusta defesa do materialismo histórico como método de investigação das formações sociopolíticas históricas, articulado a partir da dimensão da totalidade, em oposição ao economicismo vulgar, é amparada, de modo quase consensual, em inúmeros autores e tradições, consideradas por vezes opostas, como em Antonio Gramsci, Georg Lukács e Louis Althusser. A obra apresenta ainda uma discussão de fôlego sobre o histórico de desenvolvimento deste pensamento no último século em paralelo à trajetória dos principais paradigmas não marxistas como o estruturalismo e o pós-estruturalismo.

do capital em seu tempo (o fascismo, a democracia liberal e o stalinismo), como se todos fossem meros subprodutos de uma mesma reificação da razão instrumental e não formações sociais distintas a partir de diferentes condições e desdobramentos sociopolíticos. Para Žizek, tal debilidade esconde secretamente certa aceitação da democracia liberal ocidental no conteúdo da crítica frankfurtiana.

É evidente que, no interior do marxismo ocidental, a Dialética do Esclarecimento, de Adorno e Horkheimer, e os diversos ensaios posteriores de Horkheimer sobre a “razão instrumental” levaram à mudança fatal, de análises sociopolíticas concretas às generalizações antropofilosóficas. A transformação exige que, ao reificar a “razão instrumental”, ela mesma deixe de se basear em relações capitalistas concretas, para tornar-se, de maneira praticamente imperceptível, o “princípio” ou “fundação” quase-transcendental. (2003, p. 66).

Essa viragem no eixo das preocupações teórico-filosóficas no interior do marxismo ocidental aprofunda-se de vez nos projetos teóricos de Habermas e Honneth que, ao invés de voltarem-se para a investigação das dinâmicas e contradições entre sujeitos e estruturas a partir de formações sociopolíticas históricas, como forma de resolverem a aporia diagnosticada em Adorno e Horkheimer, assumem sua perspectiva, ampliando cada vez mais uma leitura universal das patologias da razão a partir da perspectiva do sujeito, posteriormente refinada com base em uma compreensão intersubjetiva da linguagem, onde será buscada, em sua constituição sociocognitiva, a resposta para os dilemas teóricos da modernidade. Conforme argumentaremos neste ensaio, se “Adorno deixou de enfrentar uma problematização sociológica da economia capitalista, e Habermas relegou o trabalho a um plano secundário em sua teoria, Honneth de algum modo sustenta uma mesma dificuldade no histórico da Teoria Crítica”. (CAMARGO, 2006, p. 135).

Esse afastamento, iniciado já em Adorno e aprofundado posteriormente com a secundarização das discussões sobre trabalho ou sistema em relação aos debates a respeito das possibilidades emancipatórias de tipos alternativos de razão, acaba por alterar de vez, e de modo irreversível, os próprios fundamentos e pontos de partida da investigação social na Teoria Crítica – algo que, ao nosso ver, esconde em tais

propostas de resistência teórica perante o mundo, contraditoriamente, certa adesão a seus pressupostos sistêmicos de funcionamento.

Seja na *Teoria da Ação Comunicativa*, seja na *Luta por Reconhecimento* há um divórcio claro com a ideia de intervenção coletiva e organizada direta na estrutura por meio de transformações revolucionárias como forma de superar a dominação. Tomado centralmente a partir do paradigma da razão (instrumental), o trabalho, cada vez mais esvaziado de seu conteúdo constitutivo e intersubjetivo, ao ser contraposto mecanicamente à interação, acaba, ao invés de ser compreendido como elemento portador da contradição chave para sua superação, por confundir-se com o próprio sistema que o instrumentaliza e explora.

Por trás de ambas as compreensões há, em nossa leitura, certa perspectiva evolucionista, a recepcionar os aspectos emancipadores da modernidade que, seja na resistência à colonização do mundo da vida por meio da razão comunicativa, seja na luta pelo reconhecimento como gramática dos conflitos sociais a instaurar normatividades sociais crescentemente justas, servem mais como contrapeso de resistência incremental da modernidade pela própria modernidade do que como proposta de ruptura radical diante da dominação. Tomado de modo rudimentar, em nome da superação do pessimismo emanado do diagnóstico da dominação completa e inescapável da razão em Adorno e Horkheimer instaura-se um otimismo da razão que tampouco apresenta possibilidades concretas de superação da dominação para além de transformações incrementais, em uma direção evolutiva crescentemente justa. O resultado, consciente ou inconsciente, dessa trajetória, conforme pretendemos demonstrar, é a consolidação de formulações teóricas que, em seu conteúdo político, integram-se ao Estado moderno e à socialdemocracia, aceitando-as como quadro referencial de suas proposições emancipatórias.

Adorno: da crítica da razão instrumental à dialética negativa

Está no diagnóstico da impossibilidade histórica da esperada revolução social no capitalismo avançado o ponto de partida político da investigação de Adorno e Horkheimer. Nas palavras dos próprios autores trata-se de “[...] descobrir por que a humanidade em vez de entrar num estado verdadeiramente humano, está se afundando numa

nova espécie de barbárie” (1988, p. 11). A partir dessa motivação – situada na conjuntura do entre-guerras, marcada pela derrota política da classe trabalhadora na Europa ocidental e pela ascensão do nazifascismo – desenvolver-se-á um programa de pesquisa voltado para a crítica radical da sociedade ocidental no capitalismo tardio a partir do conceito de esclarecimento, da razão e da ciência modernas como filhas do Iluminismo que, ao buscar a destruição do mito, acaba por fundar uma nova mitologia da razão esclarecida.

Esse ousado projeto desenha uma virada importante no campo teórico crítico. Síntese de múltiplas contribuições do pensamento ocidental, a *Dialética do Esclarecimento* tem nos conceitos de Marx e Lukács suas categorias centrais, aqui expandidas por meio de apropriações e reconfigurações da sociologia de Max Weber e da psicanálise de Sigmund Freud, bem como das filosofias de Immanuel Kant, Georg Hegel e Friedrich Nietzsche. A partir dessa formulação, o capitalismo passa a ser entendido como o reino administrado de uma razão calculadora e instrumental, orientada para a crescente dominação do mundo.

Esse conluio entre razão e dominação social, característico do diagnóstico do tempo nesses autores, é produto de um encontro histórico entre o desenvolvimento técnico das forças produtivas com a ampliação do controle da vida por meio de uma razão dominadora, que deita suas raízes, como parte da necessidade mais primitiva de sobrevivência e autopreservação do homem por meio do controle da natureza, em momentos históricos anteriores. Assim, partindo de uma crítica do projeto de esclarecimento iluminista, característico da modernidade burguesa, Adorno e Horkheimer acabam promovendo uma expansão da noção mesma de razão dominadora, calculadora e abstrata, para além desse período histórico, configurando uma crítica voltada, ao mesmo tempo, tanto para o presente histórico quanto para o processo civilizatório *in toto*. O cerne dessa lógica é a dominação da natureza – tanto a natureza externa quanto a interna. A dominação do homem pelo homem contém e é produto, dessa forma, da própria dominação da natureza, interna e externa a ele.

Isso porque com tal forma de pensamento, que substitui imaginação por conhecimento do mundo, o homem deixou de admitir o ilusório, tornando-se lógico e buscando aprender e conhecer apenas aquilo que é capaz de explicar através de seu sistema metodológico de apreensão

são da realidade. Dessa maneira, ao abandonar o ilusório e a imaginação em nome do método lógico (ou, como mais tarde demonstrará Marcuse (1982), o *Eros* em nome do *Logos*), “o despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações”. (DUARTE, 2002, p. 55).

O grande mérito da obra, em nossa avaliação, talvez seja escancarar as raízes mais profundas da ideologia capitalista, ou seja, lançar novo olhar filosófico à compreensão do processo que vincula certa razão instrumental à emergência e o desenvolvimento do modo de produção capitalista, baseado na abstração operativa que possibilita a existência do valor, conforme demonstra Marx n’*O Capital* ao discutir o fetiche da mercadoria. Parece pouco razoável, portanto, prescindir de certas formulações presentes na *Dialética do Esclarecimento* no intento de definição do capitalismo financeirizado, da virtualidade digital, de nosso tempo.

No entanto, conforme observa Camargo (2006):

A não incursão e sistematização sociológica de aspectos chave da economia capitalista como, por exemplo, um esclarecimento sobre o papel da categoria trabalho na concepção adorniana do capitalismo tardio, bem como a não elaboração de um projeto político-emancipatório, tornou possível uma ordem de problemas, que, conforme deveremos argumentar mais adiante, continua até os dias de hoje uma questão problemática no desenvolvimento histórico da Teoria Crítica (p. 127).

Tal ausência acaba por revelar um déficit empírico-sociológico e normativo n’*a Dialética do Esclarecimento*.

A crítica da razão instrumental, associada a um modelo de crítica da filosofia da história, pautada pelo processo de dominação da natureza pelo homem e configuração de uma segunda natureza, teria significado o abandono tanto de um projeto político-normativo como de um esforço para elucidar, de forma sistemática, as transformações econômicas que estavam em curso nas sociedades capitalistas. (CAMARGO, 2006, p. 216).

No interior dessa debilidade, a leitura da contradição entre capital e trabalho, em suas múltiplas facetas, acaba, ela mesma, secundarizada

ao domínio total de uma razão instrumental como forma única de apreensão do mundo. O trabalho, entendido como transformação da natureza e, portanto, um dos mediadores da relação subjetiva e intersubjetiva do homem com o mundo, acaba subsumido, aqui, à essencialização do trabalho como dominação, característica do capitalismo. Descolado de seu caráter histórico, produto que é de condições sociopolíticas particulares, o trabalho humano acaba, em Adorno e Horkheimer, esvaziado de seu conteúdo dialético e subversivo. A negação implícita da oposição entre reino da necessidade e reino da liberdade, elaborada a partir do vislumbrar de formas alternativas de organização social do trabalho e da vida material, termina por afundar de vez qualquer esperança na transformação radical da realidade, uma vez que toda ela está submetida de modo inescapável à dominação do pensamento.

A dialética entre estrutura e sujeito, natureza e história, dilema fundante do marxismo, e característica da tensão presente no materialismo histórico como método de investigação da realidade, naquilo que ele tem de mais produtivo, perde, dessa maneira, sua razão de ser. A busca para a saída no fim do túnel não é mais possível na realização da história, mediada pelas configurações do presente como luta do sujeito histórico da transformação, como no *Evento lukacsiano*.

Assim, a tese da autodestruição do esclarecimento, materializada por um desenvolvimento histórico que conduziu a humanidade a um estado de barbárie, coloca o pensamento crítico diante de uma aporia. Qual a possibilidade que resta para a crítica quando o pensamento, em si, é agente fundamental da dominação?

A resposta se perde na própria aporia anteriormente desenhada. Deslocada de uma problematização sociológica da economia capitalista, a trajetória adorniana começa com a crítica da razão instrumental e termina, como seria de se esperar, com o abandono da ideia própria de crítica anteriormente concebida, que em sua *Dialética Negativa* (2009) é tratada como portadora de uma totalidade, em si, falsa – “o todo é falso”, dirá. É, pois, no combate aos pressupostos filosóficos da razão instrumental – como identidade entre conceito e realidade, e ordenação do mundo a partir de totalidades teleológicas – que Adorno centrará seus esforços no desenvolvimento posterior de sua obra. Nessa proposição está contida o golpe de misericórdia a apartar de vez pensamento e práxis.

Sua proposta de fuga da dominação total desenhada na *Dialética Negativa* aprofunda o distanciamento para com a tradição de pensamento iniciada com Marx, rompendo de vez com ele – algo que coloca em cheque, ao nosso ver, muitas das contribuições mais vivas de seu trabalho anterior para a compreensão da sociedade no capitalismo tardio, entre as quais os conceitos de fetichismo, ideologia e indústria cultural. A verdade e a objetividade da experiência não estão, assim, segundo Adorno, em sua ordenação segundo uma totalidade qualquer a lhe conferir sentido, mas no respeito à lógica própria de composição do singular.

Adorno argues that the adherents of dialectical materialism failed to notice that the ‘ideas’ themselves in their abstract form, are not merely images of the truth that will later materialize but that they are ailing themselves, afflicted with the same injustice under which they are conceived and bound up with the world against which [the left critics set them]. (1941, p. 318-319) (BONE-FELD, 2012, p.131-132).

Para o teórico, em um momento histórico em que a ameaça de integração do indivíduo ao sistema social é patente, a não reconciliação entre indivíduo e totalidade, bem como a irredutibilidade de um singular a universalidades heterônomas quaisquer, articulados em processos de configuração da experiência humana individual, passam a ser vistos como atos de resistência por meio da negação.

Assim, a dialética negativa, como resistência de uma filosofia que não se realizou, é uma resposta que acaba por desembocar, por meio da destruição do sistema-conceito (ou pelo menos na da superação do conceito por meio do próprio conceito em busca do não conceitual) – contida na negação da totalidade imanente das dialéticas idealista e materialista, no transcendentalismo de uma crítica que nunca se realiza, mantendo-se apenas como negação radical da própria negação, desvinculada de qualquer operacionalidade política clara.

Conforme aponta Gatti (2009), ao prescindir da ideia de totalidade, tal proposta acaba por resultar, por meio do enorme relevo que dá à relação entre pensamento e linguagem, na busca constante das dimensões histórica e estilística de configuração literária da filosofia como exercício do pensamento. Em busca de escapar do totalitarismo da razão, o

singular, aqui articulado como *constelação* e *ensaio*, torna-se o objeto fundamental do pensamento que, dessa forma, denuncia o conceito por meio do próprio conceito, utilizando-o tanto para desmontar a lógica de identidade, como para evidenciar o que escapa a ela.

A tese do primado do objeto, que marca, para Adorno, a distinção entre filosofia idealista e filosofia materialista, mostra-se nesta autorreflexão do pensamento como objeto culturalmente pré-formado, cujo sentido se constitui no instante em que é decifrado pelo momento histórico atual. Nesta dialética de sujeito e objeto, a filosofia se assemelha a uma arte de interpretação de textos, ainda que crítica dos pressupostos metafísicos da hermenêutica. Não há nenhum sentido prévio a ser encontrado pela interpretação, mas somente um sentido reelaborado em cada leitura da tradição à luz de um diagnóstico do tempo presente. Como diz Adorno, a dialética busca o que poderia ser verdadeiro ali onde pensamento crítico seculariza um modelo originário irrecuperável de comentário aos textos sagrados. (GATTI, 2009, p. 268-269).

Diagnosticando em a *Dialética do Esclarecimento* uma fetichização da razão instrumental, “que deixa de se basear em relações capitalistas” concretas, Zizek (2003) verá nessa fuga “antropofilosófica”, “quase transcendental”, aprofundada na *Dialética Negativa*, certa adequação não manifesta à democracia liberal ocidental, que se aprofundaria mais tarde nas elaborações posteriores da Teoria Crítica. Como resposta a Adorno, ele sugere uma volta à busca pelo *Evento lukacsiano*, reafirmando a necessidade de organização de atores sociais para a destituição política da ordem capitalista como resposta aos dilemas da dominação.

Se, então, a principal tarefa da esquerda atual for, afinal de contas, fazer a passagem de História e consciência de classe a Dialética do Esclarecimento, mas na direção oposta do que é normalmente imaginado? A questão não é de “aprofundar” Lukács de acordo com as “exigências dos novos tempos” (o grande slogan de todo o revisionismo oportunista, incluindo o atual Novo Trabalhismo), mas de repetir o Evento em novas condições. Somos ainda capazes de nos imaginar num momento histórico onde termos como “traidor revisionista” ainda não faziam parte do mantra stalinista, mas expressavam

uma postura verdadeiramente engajada? Em outras palavras, a questão a ser levantada hoje sobre o Evento único do Lukács marxista dos primeiros tempos não é: “Como esse trabalho fica em relação à constelação atual? Ele ainda está vivo?”, mas, ao contrário, o de parafrasear a conhecida inversão de Adorno da insolente pergunta historicista de Croce sobre “o que está vivo e o que está morto na dialética de Hegel” (o título de seu principal trabalho):⁴ como é que nós nos encontramos diante de Lukács? Ainda somos capazes de realizar o ato descrito por Lukács? Qual ator social pode, com base em seu radical deslocamento, realizá-lo hoje em dia? (ZIZEK, 2000, p. 175). **Habermas: trabalho x interação** (subtítulo)

Assim como para Adorno, a dominação em Habermas tem seu núcleo constitutivo na racionalidade instrumental. Esta remete às ações que os homens estabelecem entre si e/ou com a natureza, e que possui objetivação material no capitalismo tardio, mas também ao processo de perda da autonomia racional dos indivíduos, isto é, enquanto uma dominação entranhada na subjetividade.

Empenhado a dar uma resposta para a aporia identificada em Adorno, Habermas nega a redução da razão à seu aspecto instrumental, convencido que está da existência de uma racionalidade outra, comunicativa, característica da interação mediada pela linguagem e contraposta àquela como substrato da emancipação. A permanência da busca de resposta para o dilema da razão circunscrita aos limites da própria razão aprofunda-se aqui em um giro linguístico, que marcará fundamentalmente seu pensamento. Essa posição, conforme pretendemos demonstrar, embasará uma crítica ao trabalho como elemento estruturante do intercâmbio social entre os homens e a natureza, e conseqüentemente uma secundarização ainda mais profunda da importância da contradição capital-trabalho na dinâmica da história e dos conflitos sociais.

Em oposição aos teóricos da primeira geração da teoria crítica, como Adorno, Horkheimer e Marcuse, o quadro categorial alternativo de Habermas circunscreverá o processo de racionalização à distinção entre trabalho e interação. Trabalho entendido, aqui, em diálogo com

4 Ver: Adorno, *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1963, p. 13.

a teoria da ação em Weber, como reino do agir racional-com-respeito-a-fins ou agir instrumental, e interação entendida como agir comunicativo ou interação mediatizada simbolicamente. Trata-se, portanto, de entender o processo de racionalização da sociedade a partir de duas dimensões distintas e paralelas: de baixo para cima – por meio da imposição do agir racional-com-respeito-a-fins, instrumental, em consonância com o desenvolvimento do aparato técnico e das relações de trabalho no modo de produção capitalista; e de cima para baixo – que abre possibilidades, advindas da positivação do mundo, para o florescimento de um agir comunicacional devido a derrocada das legítimas dogmáticas tradicionais de dominação.

Desse modo, a modernidade caracterizar-se-á por uma relevante contradição: ao mesmo tempo em que avança e consolida uma dominação técnico-racional da vida social, abre novas possibilidades de configurações sociais, permitindo o exercício do agir comunicativo reflexivo. É nessas novas possibilidades, abertas pelo desencantamento do mundo como trajetória de autonomização das esferas sociais, características da modernidade, que Habermas apostará como forma de superar o controle e a dominação técnico-racional.

Essa compreensão dual do processo de racionalização levará o autor a dividir em duas dimensões em permanente tensão a sociedade: mundo vivido ou dimensão da interação simbolicamente mediatizada, e sistemas do agir racional-com-respeito-a-fins ou dimensão sistêmica. Se essa dimensão normatiza a racionalidade por meio da técnica, aquela liberta-a de dogmatizações, possibilitando resistência comunicativa reflexiva no encontro e troca social entre os indivíduos. Desse modo, ao mesmo tempo em que aponta a crescente colonização do mundo vivido (império das trocas simbólicas) pela dimensão sistêmica (hegemonia técnico-científica), apresenta as possibilidades políticas abertas com o desenvolvimento da racionalidade comunicativa a partir da desdogmatização crescente da sociedade.

Do ponto de vista filosófico, Habermas está empenhando em superar o paradigma moderno da razão subjetivista, centrada unicamente na solidão do sujeito e no purismo da razão para propor, em seu lugar, uma razão intersubjetiva, da troca comunicativa e do diálogo com outros sujeitos, em que um saber comunicacional é construído por uma comunidade de sujeitos que interagem no mundo vivido, buscando

um reconhecimento intersubjetivo de exigências de validade. O consenso desse modo estabelecido favorece a formação de uma rede de interações sociais que elaboram possíveis soluções para diversas questões pertinentes do mesmo mundo vivido. Trata-se, portanto, de ressaltar a importância da linguagem nesse processo. À dialética negativa contrapõe-se, como resposta, uma filosofia da linguagem, aqui ampliada no encontro com formulações da Linguística, da Psicologia Social, da Teoria Sociológica, entre outras contribuições.

Tomado a partir do ponto de vista da secundarização da contradição capital-trabalho e da negação da Teoria do Valor, tal projeto teórico redundava em um desenho da modernidade a partir da pacificação dos conflitos de classe no contexto do capitalismo tardio. Em um quadro em que a ciência e a técnica substituem o trabalho na geração do valor e o Estado se transforma no regulador principal das tensões de classe e do processo de valorização do capital, aponta-se no horizonte a integração sistêmica dos trabalhadores. Nesse cenário, estão na razão e agir comunicativos as saídas emancipatórias para o sistema do império da técnica e da razão instrumental.

Ambas as teses – de pacificação dos conflitos de classe e da conversão da ciência em principal força produtiva em detrimento do trabalho – são desmontadas em Antunes (2011), que denuncia uma leitura simplificadora do trabalho em Habermas. Conforme pontua:

[...] uma coisa é conceber, com a eliminação do capital e de seu sistema de metabolismo social, o fim do trabalho abstrato, do trabalho estranhado e alienado; outra, muito distinta, é conceber a eliminação, no universo da sociabilidade humana, do trabalho concreto, que cria coisas socialmente úteis e que, ao fazê-lo, (auto)transforma o seu próprio criador. (ANTUNES, 2011, p. 6).

Partindo de uma definição reduzida do conceito de trabalho, a formulação habermasiana que substitui a tese do valor-trabalho pela conversão da ciência em principal força produtiva, acaba, segundo Antunes (2011), por desconsiderar que, devido a complexidade das relações entre a teoria do valor e a do conhecimento científico, o trabalho vivo, em interação com a ciência e a tecnologia, constitui uma

complexa e contraditória relação social capitalista, que acaba por limitar a expansão autônoma da ciência.

Não se trata de dizer que a teoria do valor-trabalho não reconhece o papel crescente da ciência, mas que esta se encontra tolhida em sua possibilidade de desenvolvimento autônomo pela base material das relações entre capital e trabalho, a qual não pode superar. E é por esta restrição estrutural, que libera e mesmo impele a expansão da ciência para o incremento último da produção de valores de troca, que impede o salto qualitativo societal para uma sociedade produtora de bens úteis segundo a lógica do tempo disponível. Por isso a ciência não pode se converter na principal força produtiva dotada de autonomia. (ANTUNES, p. 7).

No que concerne à tese habermasiana da pacificação dos conflitos de classes no contexto do capitalismo tardio, o autor aponta o desmoronamento do Estado de bem-estar nos poucos países em que teve efetivo funcionamento, assim como o enfraquecimento do Estado intervencionista, submetido aos movimentos privatizantes e ao ajeitamento à finança como contraprova à base empírica que supostamente sustentaria a tese da pacificação das lutas sociais, que, no início do século XXI irrompem com inesperada dimensão. Conforme observa, mesmo quando agendas políticas de conciliação de classe vencem eleitoralmente, acabam se distanciando cada vez mais dos valores do reformismo social do pós-guerra.

Com a erosão crescente do welfare state (e o conseqüente enfraquecimento de seu sistema de seguridade social), ao longo das últimas décadas, e em particular dos anos 90, a expressão fenomênica e contingente da pacificação dos conflitos de classes – que Habermas queria conferir estatuto de determinação – vem dando mostras crescentes de envelhecimento precoce. O que era uma suposta crítica exemplificadora da “incapacidade marxiana de compreender o capitalismo tardio” (que Habermas endereçou a Marx), mostra-se em verdade uma fragilidade do constructo habermasiano. (ANTUNES, p. 7).

Tudo somado, em resposta à aporia diagnosticada em Adorno, o projeto habermasiano parece caminhar para certo otimismo da razão comunicativa orientada para o entendimento, tomada em condições

ideias e, dessa forma, de questionável aplicabilidade empírica. Seu potencial normativo emancipatório enfraquece-se diante da negligência às mediações entre conflito e poder na constituição da vida social. É partir dessa debilidade, que Axel Honneth irá propor sua teoria da Luta por Reconhecimento.

No esboço de uma concepção da evolução histórica, que pode ser encontrada em seu [de Habermas] estudo sobre Conhecimento e interesse, vi o projeto de um modelo de sociedade que, no nível teórico, podia evitar o dualismo dando uma importância maior ao conflito moral (...) Habermas, toma muito rapidamente, no entanto, esse caminho da universalização (...) ele retira o conflito que podia observar anteriormente entre o processo de formação moral dos cidadãos comunicando-se uns com os outros e as condições históricas realizadas da sociedade de classe, de seu contexto historicamente determinado e faz disso, em um nível mais alto de abstração, a força motora do processo civilizatório. (HONNETH, 2003, p. 400 e 272-273).

Honneth: dominação como injustiça

Honneth não concorda com a distinção feita por Habermas entre sistema e mundo da vida. No eixo central dessa crítica está o que ele denomina o ‘déficit sociológico’ da Teoria Crítica (HONNETH, 2003, p. 15-16), diagnosticado por ele em Adorno e, de certo modo, em Habermas, a ser: uma concepção da sociedade dividida em dois polos sem nenhuma mediação entre estruturas econômicas imperativas e a socialização do indivíduo, sem levar em conta a experiência e a ação social como mediadores necessários.

Conforme aponta Nobre (2003), Honneth entende que o erro fundamental de Habermas foi definir a racionalidade comunicativa como prévia ao conflito social. Disposto a corrigir o problema, define que a experiência, e a intersubjetividade que garantem a interação, se amparam em um modelo conflitivo, em que os indivíduos agem no contexto de uma “luta”, cuja ação objetiva não apenas ao consenso, mas ao reconhecimento. Tal conflito, ou luta por reconhecimento, é o que estruturará, em sua proposta, a própria subjetividade e a identidade individual e coletiva.

Trata-se, portanto, não mais de pensar uma teoria da ação comunicativa fundada em uma pragmática da linguagem, e sim em uma gramática moral dos conflitos sociais, como sugere o subtítulo de seu livro. Dessa forma, o autor está empenhado em desvelar a lógica moral dos conflitos sociais, para encontrar aí a “fonte motivacional de um progresso social”. Assim, se há concordância entre eles no que se refere à construção de uma Teoria Crítica a partir de um paradigma intersubjetivista, enquanto Habermas está preocupado com o consenso como resultado da interação, Honneth analisa essa interação a partir da perspectiva do conflito.

Dessa forma, tomando como pontos de partida as elaborações do jovem Hegel dos escritos de Jena e a psicologia social de Mead, o autor desenhará três formas de reconhecimento, que uma vez negadas, produzem efeitos prejudiciais à formação individual e ao mesmo tempo impedem o sujeito de reconhecer-se como tal e de participar na vida pública. Tais dimensões são: a emotiva que permite ao indivíduo uma confiança em si mesmo por meio de projetos de autorrealização pessoal; a dimensão do reconhecimento jurídico-moral, de onde parte a autonomia; e a esfera da estima social, capaz de gerar solidariedade. Para cada uma dessas formas de reconhecimento, há recíprocas formas de desrespeito que estão na base dos conflitos sociais. Mas não é em todas as possibilidades de luta que Honneth percebe o potencial de conflito e perturbação social, apenas nas duas últimas entendidas como universalizáveis para além da experiência individual.

De modo resumido, ele defende, então, que o modelo do conflito é capaz de mostrar empiricamente que a lógica universal da crescente ampliação das relações de reconhecimento permite ordenar sistematicamente as lutas e os conflitos históricos, demonstrando seu papel no progresso moral da sociedade. Tomado dessa maneira, o conflito desponta, aqui, como a salvaguarda de uma subjetividade ainda capaz de autonomia que abre as possibilidades para reflexão sobre novos caminhos emancipatórios para a humanidade.

Uma das mais conhecidas críticas a essa teoria é formulada por Nancy Fraser (1997), para quem a proposição de Honneth aponta para uma espécie de hipervalorização da moral, amparada em certo reducionismo psicológico dos conflitos sociais. Atentando para a dimensão material subalternizada na análise do autor, para ela, as injustiças

devem ser interpretadas mediante a distinção entre reconhecimento e redistribuição – cada uma das quais sendo a expressão de um tipo distinto de injustiça, o primeiro sendo recorrente à violação de direitos referentes aos padrões culturais e identitários, e o segundo às injustiças econômicas e materiais. Mas para Fraser, essa é uma distinção meramente metodológica, pois na realidade os dois tipos de injustiças podem estar sobrepostos. Para cada tipo de injustiça deve se prescrever um remédio distinto, sendo que na realidade ambos os tipos de sofrimentos e humilhação se confundem ou não são aplicáveis conjuntamente em uma mesma circunstância, o que implica em uma tipologia acerca de remédios afirmativos ou transformativos para as injustiças.

Em contrapartida, Honneth entende que, em última instância, mesmo as lutas voltadas para a eliminação de desigualdades econômicas convergem para um tipo de reconhecimento legal, pois se referem à violação ou não daquela esfera da “estima social”. Dessa forma, segundo ele, as objeções de Fraser partem dos próprios movimentos sociais existentes para desvelar suas perspectivas distintas de injustiças, enquanto ele, em caminho inverso, entende que por trás de todas as lutas sociais, inclusive aquelas referentes às desigualdades econômicas e situações injustas de distribuição, o pressuposto da luta por reconhecimento é o fundamento moral que norteia as ações coletivas.

Conforme aponta Camargo (2006), ainda que bem localizada, a crítica de Fraser não problematiza em profundidade o fato de que a luta por reconhecimento em Honneth parece se limitar às experiências que se processam no âmbito do que Habermas chama de mundo da vida, ou mesmo das experiências históricas dos movimentos sociais organizados, deixando dúvida quanto àquelas experiências de sofrimento ainda não manifestadas em sua efetividade histórica devido a mecanismos brutais de exploração e dominação.

Em diálogo com essa problematização, retomamos aqui a mesma crítica a que submetemos seus antecessores, de modo a apontar as debilidades que julgamos mais relevantes na proposta apresentada na Luta por Reconhecimento. A ausência de um diagnóstico estruturado a respeito das lógicas de funcionamento do modo de produção capitalista em nosso tempo, reforçadas pelo aprofundamento de uma noção simplificadora do trabalho em sua contradição perante o capital, que se aprofunda desde Adorno, aponta, em Honneth, para uma noção de

conflito relativamente esvaziada de poder, ou afastada dele, bem como para o abandono da noção de dominação em detrimento da injustiça. Não se faz presente em sua teoria uma leitura crítica a respeito do modo como a naturalização da propriedade privada, a onipresença da formamercadoria e mesmo a reificação da consciência, que seguem características de nosso tempo, perpassam a luta por reconhecimento.

O diagnóstico de um esgotamento do modelo de lutas sociais de orientação marxista em nosso tempo pode até ser correto, no entanto, o despontar de uma sociedade pós-socialista, pós-moderna, mantém intactos os aspectos centrais da dominação econômica e cultural capitalista. Se é verdade que no atual estágio do capitalismo vivenciamos uma conjuntura marcada pelo surgimento de diferentes lutas e movimentos sociais voltados para a garantia da identidade ou diferença, este capitalismo segue se caracterizando tanto pela centralidade do trabalho na produção da riqueza, quanto pela obstacularização de uma subjetividade autônoma, como buscou detectar, conforme demonstramos, a primeira Teoria Crítica. O capitalismo em sua configuração atual deve ser, dessa forma, o ponto de partida para uma compreensão ampla da dominação, e enquanto tal um domínio da experiência que ultrapassa aquele alcançado pelas noções de injustiça ou desrespeito. Conforme aponta crítica certa de Camargo (2006, p. 132):

O fato é que temos aí, conforme nosso entendimento, um estreitamento conceitual quando mais uma vez nos reportamos aos problemas colocados pelo projeto original da Teoria Crítica e abordados também por Habermas. Conforme pretendemos mostrar em seguida, não é feita uma clara distinção, se o há, entre dominação e injustiça, dando como suposto a aceitação de que a interação está na origem do processo de sociabilidade humana. Como consequência, a acusação de um déficit sociológico no pensamento de Adorno, no que se refere às insuficiências de sua análise econômica do capitalismo, perpassa o próprio pensamento de Honneth, que ao lidar apenas superficialmente com a categoria trabalho, deixa em aberto a maneira pela qual a racionalidade instrumental penetra nas estruturas atuais do capitalismo. Não obstante tais déficits, o problema da relação entre cultura e economia capitalista, tão cara aos frankfurtianos, sofre uma limitação quanto à sua própria configuração conceitual, isto é, não é explícita a relação entre subjetividade e bens culturais, não há

referências explícitas, em suma, a qual lugar ocupa a mercadoria e seu fetiche no próprio arcabouço das injustiças sociais que caracterizam o capitalismo tardio.

A não distinção entre dominação e injustiça empobrece, ainda, o debate a respeito do modo pelo qual a cultura é também produtora de riqueza no capitalismo avançado e, conseqüentemente, causa de dominação. A cultura, conforme aponta o debate entre Honneth e Fraser, é onde se disputam e configuram as normas, valores e costumes garantidores ou não da identidade dos indivíduos, mas não é propriamente abordada enquanto produtora de bens culturais e mesmo de conhecimento, algo de importância crescente para a economia capitalista contemporânea.

É nesse sentido que a teoria crítica de Honneth não chega a explicar o modo pelo qual a racionalidade instrumental permeia, mais do que nunca, as relações econômicas capitalistas. Tanto Honneth como Fraser anseiam que suas formulações sejam também, em certa medida, uma forma de se compreender a sociedade do capitalismo avançado (2003), mas não percebemos em seu debate, mesmo quando se referem às injustiças econômicas, uma exposição teórica clara acerca das situações em que a luta por reconhecimento não chega nem mesmo a efetivar-se como experiência individual ou coletiva.

É digno de nota a recuperação que Honneth dá a categoria trabalho, em contraposição a Habermas, no debate da Teoria Crítica. No entanto, tal problemática não é incorporada de fato ao corpo de sua teoria crítica do reconhecimento. Embora as injustiças que dizem respeito diretamente às relações de trabalho no capitalismo submetam-se à denominação de injustiças econômicas, que, em sua leitura, podem ser explicadas mediante a própria teoria do reconhecimento (FRASER; HONNETH, 2003, p. 135), não fica claro como este trabalho segue sendo o eixo de sustentação da produção da riqueza capitalista.

Dessa forma, conforme temos defendido, e aqui em consonância com Camargo (2006), a questão a que devemos nos colocar não é apenas quanto a como as injustiças econômicas impõem uma luta por reconhecimento em sua esfera específica, mas sim de que modo poderemos explicar, por meio de uma teoria crítica, o papel do trabalho no processo de dominação capitalista. A teoria de Honneth tem o notável

mérito de nos auxiliar na compreensão dos novos movimentos sociais e do tipo de orientação normativa que estes podem recorrer. No entanto, padece do mesmo problema de seus antecessores de não apresentar um conceito de capitalismo adequado a sua fase histórica, furtando-se de uma teorização acerca das relações entre trabalho e cultura na sociedade contemporânea, problema ao qual não pode se ausentar uma teoria crítica da sociedade.

Considerações finais

Ao secundarizarem a leitura sistêmica do modo de produção capitalista, especialmente no que concerne a exploração do trabalho pelo capital, as obras de Adorno e, sobretudo de Habermas e Honneth, criticam o mundo em contraposição a uma realidade emancipada apenas de forma parcial, cumprindo, dessa forma, somente em parte sua vocação de crítica radical – no tocante a busca das raízes dos dilemas sociais.

Em Habermas, e em menor intensidade em Honneth, esse problema se aprofunda em uma leitura simplificadora do trabalho como reino da razão instrumental e, portanto, expressão do sistema em oposição à interação mediada intersubjetivamente pela linguagem. Assim, ignora-se a própria dimensão interativa e constitutiva de subjetividade presente no trabalho, como parte da sociabilidade humana, que, ao transformar a natureza na criação de coisas socialmente úteis, (auto)transforma seu próprio criador (ANTUNES, 2011). Tal debilidade levará esta tradição, conforme demonstramos, a um abandono da noção de ruptura sistêmica como forma de superação da dominação.

Com a crítica acima desenvolvida, não pretendemos, evidentemente, prescindir das monumentais contribuições da Teoria Crítica, que ocupa um capítulo importantíssimo na história do pensamento ocidental, mas ao contrário, abrir ainda mais o leque de possibilidades para a ampliação de seu potencial crítico. É incontestável o valor e atualidade do trabalho de Theodor Adorno, que nos permitiu entender os mecanismos mais profundos da dominação ideológica, assim como o são o de Jürgen Habermas que, com grande vigor e erudição, nos abriu o horizonte para os potenciais emancipatórios da razão, ou mesmo o de Axel Honneth, que teve o mérito notável de fundamentar nas entranhas da constituição intersubjetiva a lógica do conflito social.

Resgatar o que há de mais crítico na Teoria Crítica é, pois, fazer justiça histórica a uma tradição que como poucas discutiu a dominação a partir de leituras inovadoras, que articularam abordagens críticas de conceitos tão importantes na história do pensamento social (como capital, trabalho, mercadoria, fetiche, entre outros) a partir de uma postura aberta, em defesa de um marxismo vivo e dinâmico porque radicalmente crítico até mesmo em relação a seus pressupostos. Por meio dessa postura, a escola foi capaz de absorver e problematizar com brilhantismo contribuições de outras matrizes do pensamento; cumprindo, dessa forma, um importante papel na atualização do pensamento crítico em resistência a automatismos dogmáticos de várias origens.

O que apontamos, no entanto, é que nenhum dos expoentes dessa tradição aqui discutidos foi capaz de apresentar uma alternativa de ruptura sistêmica à dominação na modernidade, que segue ancorada, em última instância, na exploração material do trabalho como eixo estruturante do poder em suas múltiplas dimensões social, simbólica, econômica, material, política. Essa ausência, que tem claras raízes na evolução da conjuntura política ao longo do século XX – paralelo que abriria, por si só, um nova discussão que não é nosso objetivo aprofundar –, amplia o déficit crítico do pensamento em nosso tempo, esvaziando a imaginação social de mundos alternativos; em um cenário dominado pelo fetiche técnico, onde toma-se como uma aporia a possibilidade de ruptura sistêmica e superação estrutural do modo capitalista de organização da vida social.

Vale ressaltar que, mesmo articulada interpretativamente a partir da exploração do trabalho socialmente composto em relação ao complexo sistêmico de valorização do capital, que ampara uma profunda estrutura de exploração e desigualdade material no seio da sociedade globalizada, é fato que o dilema da dominação em nosso tempo segue sem resolução. E o segue, sobretudo, porque assume, diante dessas categorias, formas históricas específicas a partir das diferentes formações sociopolíticas, razão esta para o trabalho constante e interminável de investigação crítica da realidade.

O olhar, pois, para as dinâmicas de exploração material como eixo estruturante de uma dominação a ser superada, ao contrário de situar-se no âmbito de um programa teórico a restringir temas de trabalho, apresenta-se na esfera de um fecundo método de investigação

da realidade, articulado na leitura das particularidades tomadas analiticamente em relação a uma totalidade complexa e multicausal. Aí reside, ao nosso ver, a riqueza da proposta inicialmente apregoada pela Teoria Crítica e expressa em seu ensaio inaugural.

Os desafios teóricos e possibilidades de trabalho inscritas ao pensamento crítico são inúmeras. O que nos pareceu importante observar é que, guardadas suas valiosas contribuições que, naturalmente, devem ser criticamente recepcionadas, nem o niilismo da dialética negativa, nem a resistência da razão comunicativa em relação à colonização do mundo da vida, ou mesmo a luta pelo reconhecimento diante de uma dominação que se legitima materialmente poderão, afastados da ideia de ruptura sistêmica a partir de conflitos protagonizados por sujeitos históricos coletivos, avançar de fato na resolução do dilema da dominação. No debate desses autores, o afastamento de tal perspectiva coincide, e de certo modo se origina, conforme procuramos demonstrar, com a secundarização teórica da contradição capital-trabalho em suas formulações.

Em um tempo marcado por uma dominação crescentemente complexa, articulada em diferentes formas de violência, em que os mesmos dilemas da guerra e da autoaniquilação da humanidade pela destruição do meio ambiente permanecem na agenda, urge atendermos aos apelos apresentados nessa discussão por Perry Anderson, Slavoj Žižek, Nancy Fraser, e outros, de nos voltarmos para os aspectos materiais da dominação e, dessa forma, para uma crítica comprometida com sua superação radical em propostas objetivas de ruptura sistêmica.

Diferentemente daqueles que defenderam certas correntes dogmáticas do pensamento marxista, apegadas a uma visão teleológica da histórica, evolutivamente orientada para um fim que chegará de modo inevitável a partir da superação de etapas sucessivas – ideia tão qualificadamente desmontada pelos teóricos frankfurtianos, e que ironicamente amparou a tragédia do estalinismo – entendemos que as mudanças sociais não seguem nenhuma ordem senão a do acaso histórico, em oportunidades que se abrem como *Evento* (LUKÁCS, 2003), a partir da ação de luta coletiva a tensionar as contradições da realidade. Dessa forma, conforme defendeu Rosa Luxemburgo (1999), enquanto houver dominação do homem pelo homem, a barbárie será opção e estará,

assim, sempre presente como um risco e realidade no horizonte da humanidade. Superá-la, portanto, é o desafio histórico a que deve se dirigir o pensamento crítico em nosso tempo.

**Submetido em 31 de março de 2016 e aceito para
publicação em 5 de julho de 2016**

Referências

ADORNO, T. W. **Dialética negativa**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009 [1966].

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Trad. Guido de Almeida, Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988 [1947].

ANDERSON, P. **Crise da crise do marxismo**: introdução a um debate contemporâneo. 3. ed. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Brasiliense, 1985 [1983].

_____. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989 [1976].

ANTUNES, R. O trabalho e seus sentidos. **Debate & Sociedade**, v. 1, n. 1, p. 5-13, 2011.

BONEFELD, W. Negative dialectics in miserable times: notes on Adorno and social praxis. **Journal of Classical Sociology** 12 (1), p. 122-134, 2012.

CAMARGO, S. Axel Honneth e legado da Teoria Crítica. Política e Trabalho. **Revista de Ciências Sociais**, n. 24, p. 123-138, 2006.

DUARTE, R. **Adorno/Horkheimer & a Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition?** A political – Philosophical Exchange. London: Verso, 2003.

_____. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, J. (Ed.). **Democracia hoje**. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, [s/d], p. 245-282.

GATTI, L. Exercícios do Pensamento. **Novos estudos CEBRAP**. n. 85, p. 261-270, 2009.

HONNETH, A. **Luta por Reconhecimento**. A gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: 34, 2003 [1992].

HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. **Textos escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1989 [1937].

LUKCÁS, G. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1923].

LUXEMBURGO, R. **Reforma ou Revolução?** São Paulo: Expressão Popular, 1999 [1900].

NOBRE, M. Apresentação. Luta por Reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**. A gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: 34, 2003.

_____. A Teoria Crítica. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

ZIZEK, S. De História e Consciência de Classe a Dialética do Esclarecimento, e volta. Trad. Bernardo Ricupero. **Lua Nova**, n. 59. São Paulo: Cedec, 2003 [2000].