

## OS SENTIDOS DA "CRÍTICA"

Bento Itamar Borges\*

### PREFÁCIO

*Este artigo corresponde integralmente ao primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado, A Fundamentação discursiva da teoria crítica de Habermas, apresentada em junho de 1986 ao Curso de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Conservo aqui neste artigo o título original do capítulo, bem como suas notas – apenas acrescento esta nota introdutória com a função de prefácio que não altera o assunto.*

*Ao leitor convém esclarecer que a leitura deste artigo não depende de conhecer o restante da dissertação; embora eu espere também que a leitura desta parte desperte no leitor o interesse em conhecer o trabalho todo. Neste artigo já se encontra, aliás, explicitado o problema que motivou minha dissertação: "o déficit de racionalidade da Ideologiekritik", conforme aparece expresso em sua formulação original. Ao longo de minhas pesquisas, o problema e a abordagem encaminharam-se para uma questão epistemológica que preocupou Jürgen Habermas: como fundamentar uma teoria crítica da sociedade, de maneira quase-transcendental, para não se cair no relativismo historicista, sem perder, contudo, a inspiração original do materialismo histórico? Neste artigo são também consideradas as relações entre filosofia e teoria crítica, bem como entre filosofia e ciências.*

O emprego de "teoria tradicional" em diversos textos da Escola de Frankfurt sugere ora uma periodização, ora outra. A expressão significa, às vezes, a "theoria" dos gregos, outras, o modelo cartesiano de ciência.<sup>1</sup> Para Adorno, quase sempre a expressão equivale a positivismo. Habermas opõe as "ciências empírico-analíticas" à dialética<sup>2</sup>, desconfia da objetivação da filosofia da história e inclui a fenomenologia de Husserl na chave da teoria pura, o que vale dizer, teoria tradicional.<sup>3</sup> Em vez de tentarmos uma periodização de manifestações da teoria tradicional, observaremos a permanência, desde os gregos, de uma certa concepção de teoria. "Entre a autocompreensão positivista da ciência e a antiga ontologia certamente encontram-se relações".<sup>4</sup> *Theorós* era o nome de um representante que a cidade grega enviava aos jogos públicos. A linguagem filosófica retém esse sentido de contemplação no termo *teoria*: é a consciência contemplativa do *kósmos*; "o filósofo realiza um processo de adequação a si próprio do processo cósmico, recriando-o em si".

\* Mestre em Filosofia pela UFRGS e professor de Metodologia Científica do Departamento de Filosofia da UFU.

1. Max Horkheimer, *Filosofia e teoria crítica*, p. 155. (Os pensadores).
2. Jürgen Habermas, *Teoria analítica da ciência e dialética*, p. 277-299 (Os pensadores).
3. Jürgen Habermas, *Conhecimento e interesse (Lição inaugural)*, p. 301ss (Os pensadores).
4. Jürgen Habermas, *Ibid.*, p. 302.
5. Jürgen Habermas, *Ibid.*, p. 301.

A teoria, para os gregos, não tinha conteúdo; era uma atitude, a de contemplação. Também em Kant, a crítica será uma atitude, o esclarecimento dos conteúdos que já se possui e a prescrição do uso legítimo das faculdades. Em Kant, porém, não há contemplação da ordem natural. Aí, a razão deixa de ser aluna da natureza, para ser sua mestra e juíza.

Antes de anotarmos aqui o sentido da crítica kantiana, vamos introduzir um critério distintivo: teoria como atitude e teoria como conteúdo. Esta divisão permitirá entender a opinião de Theunissen, importante comentador de Habermas, que vê na auto-reflexão deste um retorno à *theoria*, no sentido grego do conhecimento por amor ao conhecimento.<sup>6</sup> Por seu lado, a crítica marxiana da Economia Política inclui em seu texto um *conteúdo* composto de proposições que são ao mesmo tempo descrição e crítica da Economia Política burguesa, como instituição e como disciplina. A proposta dos textos-programa da Escola de Frankfurt pela mão de seus primeiros teóricos não é a soma do conceito grego de teoria com o conceito kantiano de crítica. O substantivo "teoria" passa a ter ao lado do adjetivo "crítica" um sentido novo que não equivale à junção de uma atitude contemplativa com uma atitude "depurativa". Tampouco se limita a teoria crítica a descrever desinteressadamente estados de coisas em busca de regularidades, como faz a teoria científica. A teoria crítica tem conteúdo (descritivo e normativo) e destinatário, visando a orientar a ação de uma classe social ao esclarecer sobre os interesses de seus agentes e ao propor estratégias para a emancipação deles. Seguindo a avaliação de Theunissen, poderemos dizer que com Habermas a teoria crítica volta a ser *atitude*, apoiada numa teoria da verdade sem conteúdo e numa teoria formal da competência comunicativa. O destinatário da obra de Habermas é também vago; ora se destina à "desinibição da espécie", ora a quem a queira adotar (se pudesse querer . . .)

## 1. A CRÍTICA EM KANT

Se algum adversário da Escola de Frankfurt acusá-la de idealista estará sugerindo a causa congênita de sua ineficácia prática: a degeneração em atividade acadêmica. Mas a teoria crítica não esconde sua ligação com o idealismo alemão. Reconhecer-se ligado a ele é situar-se na tradição da filosofia. A teoria crítica até se orgulha dessa "herança idealista", onde idealismo pode assumir o sentido corriqueiro de "esforço histórico de criar um mundo que satisfaça às necessidades e forças humanas". A filosofia que inspira a teoria crítica é a dialética em sua fase materialista, mas

6. Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte: zur kritik der kritischen Theorie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1969, 40 p. (Utilizamos uma tradução resumida feita por Álvaro L. M. Valls, UFRGS, não publicada).

não pode desconhecer o estímulo moral do criticismo kantiano. A emancipação de um grupo de agentes fora tematizada no princípio da "autonomia" que move a crítica da razão – a *maioridade* consiste na coragem de submeter a natureza à razão e de mostrar à própria razão seus limites.<sup>7</sup>

Razão e crítica sempre andaram juntas. No século II de nossa era, Máximo de Tiro definiu a tarefa da filosofia como "crítica a razão pela razão". Kant não só rompe essa circularidade, como demarca os limites da razão. A razão é o único juiz de seus próprios interesses. Uma crítica assim imanente é o princípio essencial do método chamado transcendental, que Kant oporá tanto ao empirismo como ao racionalismo.<sup>8</sup>

A crítica de Kant cumpre uma tarefa *moral* da filosofia, seguindo o lema da *Aufklärung*: Sapere aude! A coragem de pensar livra o homem do erro, da superstição. A maioridade do homem é a autarquia da razão.<sup>9</sup>

Ao lado dessa abordagem antropológica a crítica tem um aspecto epistemológico interessante que coloca Kant abrindo caminho para a teoria crítica, na medida em que cria as categorias que permitem dissolver a ilusão objetivista. O trabalho do filósofo não é criar ou descobrir os objetos de uma ontologia; o filósofo é o "pesquisador das condições transcendentais do conhecimento, o explorador da máquina mental-cognitiva".<sup>10</sup> Na *Crítica do Juízo*, por exemplo, Kant trata das condições do juízo estético, cuja universalidade é subjetiva, sem descrever os "objetos belos", ou "o Belo".

## 2. A CRÍTICA EM HEGEL

A circularidade (ou coincidência) entre o real e o racional dificulta a localização do momento crítico em Hegel. A crítica se transforma em lógica; o caminho da crítica fenomenológica leva à lógica – esta refaz as categorias (conceitos) de uma realidade que também é lógica. Em Kant, critica-se as faculdades da razão para justificar o que se conhece (o real); em Hegel, sabe-se o que é *racional* (o sistema da lógica) e critica-se a realidade para "justificar" a Lógica que levaria a realidade à efetividade (*Wirklichkeit*). Pode parecer que não há intervalo crítico na Razão Absoluta, contudo a Escola de Frankfurt deu grande atenção à transição Hegel-Marx, e foi possível recuperar o sentido da "crítica" na dialética idealista de Hegel e sua permanência na superação materialista executada depois por Marx: o impulso crítico dialético do método de Hegel é preservado na dialética marxista.

7. Sérgio P. Rouanet, *Teoria crítica e psicanálise*, p. 374-7.

8. Gilles Deleuze, *Para ler Kant*, p. 12-3.

9. Gerhard Krüger, *Critique et morale chez Kant*, p. 159ss.

10. Emildo Stein, *Teoria das ideologias*, p. 2

Antes de se juntar à equipe de Horkheimer, no Instituto de Pesquisa Social, Marcuse publicara *A ontologia de Hegel*.<sup>11</sup> Ao resenhar este livro na *Zeitschrift*, Adorno elogiou Marcuse por afastar-se da fenomenologia existencialista de Heidegger, por passar da “historicidade para a história”.<sup>12</sup> Inicialmente, Marcuse quis demonstrar que a força crítica da filosofia de Hegel residia em sua qualidade histórica e dialética: “Porém, ao mesmo tempo, esse Espírito *alienado* permanece Espírito, e uma vez que esse sujeito se reconheça pelo que é, então o Espírito supera sua própria alienação e torna-se, através desse processo como um todo, em-e-para-si”.<sup>13</sup> Apesar da terminologia idealista acima, esse *processo* envolve a práxis social concreta, histórica, da interação dialética do homem com seu meio ambiente. O papel da razão em Hegel não é meramente um trabalho mental, como sugere sua ligação a idealismo, mas “atividade intencional”. Hegel critica a “liberdade” dos estoícos que, enquanto pensamento, “só tem o pensamento puro como sua verdade”; liberdade viva só pode ser estabelecida à base de um processo de *produção racional*. Hegel não chegou, é claro, a especificar a dimensão material desse processo (social) de produção, mas já constitui notável conquista da dialética idealista a atenção à socialização como uma necessidade da sociedade humana.

Se, por um lado, foi possível reconhecer os avanços de Hegel em termos de sua atitude crítica e na atenção ao processo histórico, a Escola de Frankfurt só poderia apropriar-se dessas contribuições após uma metacrítica materialista. Daí que Horkheimer submete a dialética de Hegel ao rótulo “teoria tradicional”. O “ardil da razão” explicara o lugar da miséria, da pobreza, do sofrimento individual, sancionando-os em nome do Divino e do Absoluto. Esse tipo de teoria tradicional com suas distorções idealistas é concebido pela Escola de Frankfurt em termos de *ideologia capitalista*. O idealismo alemão tomara a sociedade burguesa como modelo para sua exposição do conceito de universalidade, dando uma nova justificativa para a escravidão social. Desse modo, a conceitualização idealista é uma “fuga ideológica dos antagonismos de classe da sociedade capitalista”.<sup>14</sup> Marcuse enfatiza em *A ontologia de Hegel* como a lógica idealista minou progressivamente todas as categorias históricas, “e portanto críticas”,<sup>15</sup> em favor da idéia atemporal de “Conhecimento Absoluto”.

---

11. Phil Slater, *Origem e significado da escola de Frankfurt*, p. 56, n. 164.

12. Phil Slater, *ibid.*, p. 56, n. 165.

13. Phil Slater, *ibid.*, p. 57, n. 169.

14. Phil Slater, *ibid.*, p. 59.

15. Phil Slater, *ibid.*, p. 60.

### 3. A CRÍTICA CRÍTICA DOS NEO-HEGELIANOS DE ESQUERDA (Feuerbach)

A crítica dos neo-hegelianos de esquerda ocorre depois que Hegel efetuar a afirmação da razão na história e na sociedade. A crítica dos neo-hegelianos é uma *crítica crítica*. A crítica está agora imersa na história, a razão é histórica, e não, pura. A circularidade é quebrada e a dialética é convertida em crítica. O racional não é o efetivo (o historicamente dado), nem o efetivo é racional.<sup>16</sup>

Para uma genealogia do sentido de crítica na transição Hegel-Marx, o autor mais significativo, da esquerda hegeliana, é Feuerbach. É a partir dele que se fixam a estilização e o conteúdo do conceito de crítica na acepção assimilada por Marx. Num artigo de 1839<sup>17</sup>, Feuerbach definira metodológica e heurísticamente o conceito de "crítica". Primeiramente, a crítica se define (negativamente) por um objeto teórico determinado e privilegiado, como a filosofia de Hegel. Porém, efetuar uma crítica de Hegel não se resume simplesmente em rejeitá-lo; trata-se de definir um ponto de vista específico que a filosofia hegeliana *não* comporta e que se denomina crítica. É criticando Hegel que a crítica emerge como um ponto de vista teórico *sui generis*.<sup>18</sup> Quanto à *tarefa* da crítica, ela começa a se esboçar ao se demarcar a *determinação histórica* do sistema filosófico (lógico). O papel desmistificador da crítica constituirá em reprimir a pretensão que o sistema tem de fazer crer que surge do nada, determinado por si mesmo. Nesse sentido, a crítica é uma genealogia, um apelo à origem. Feuerbach sugere que nos coloquemos de fora do sistema hegeliano, que apesar de perfeito e exaustivo (ou por causa disso) nos permite seguir o apelo da *Aufklärung*: servir-se da razão para examinar o que a Razão diz haver produzido – Feuerbach não admite que o sistema hegeliano tenha produzido seu próprio começo. A verdadeira crítica é crítica genética.

O limite da crítica em Hegel está em que ela expressa a preocupação subjetiva de um sistema em que o conteúdo se mantém como o verdadeiro centro de gravidade. A crítica se reduz, assim, ao estatuto de procedimento externo, para separar o essencial do não-essencial. A interioridade autêntica permanece no conteúdo, inaccessível à crítica. Paralelamente, compreende-se o sentido da verdadeira crítica: ela se afirma na recusa desse primado do conteúdo especulativo e da identidade do subjetivo e do objetivo; é essa distinção que deve ser pensada. "É na brecha do objetivo e do subjetivo que o projeto crítico se estabelece."<sup>19</sup>

---

16. Ernildo Stein, op. cit., p. 3.

17. Feuerbach, "Crítica da filosofia de Hegel", in: *Hallische Jahrbücher*, citado por P.-L. Assoun e G. Raulet, *Marxismo e teoria crítica*, p. 28. Estes dois autores utilizam a tradução francesa de Louis Althusser, UGE, 10/18, 1973.

18. P.-L. Assoun e G. Raulet, *Marxismo e teoria crítica*, p. 28.

19. P.-L. Assoun e G. Raulet, *Ibid.*, p. 35-36.

#### 4. A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DE MARX

“Crítica da crítica crítica” é o subtítulo de *A Sagrada Família*, que Marx escreve contra os neo-hegelianos. A ironia está no título e no subtítulo da obra, já que ela não trata de religião. No mesmo tom, Marx retoma o ataque a Feuerbach, “São” Bruno Bauer, “São” Max Stirner e outros filósofos alemães, em *A Ideologia Alemã*, escrito em parceria com Engels. Esta segunda obra continua a batalha da primeira: “É portanto a bem conhecida crítica crítica, já suficientemente caracterizada em *A Sagrada Família*, que vemos entrar em cena, com todas suas charlatanices, como se nada tivesse passado”.<sup>20</sup>

Marx supera a dialética negativa (crítica) e recupera o sentido positivo da dialética. Não basta criticar a razão abstratamente em busca de justificação do conhecimento. Não basta criticar o estabelecido, sem a possibilidade de mudá-lo. Marx reivindica a mediação, a introdução da dialética na crítica.<sup>21</sup> Em sua crítica à Economia Política, Marx desenvolveu um método crítico, introduzindo a dialética na crítica. O que move a crítica de Marx não é uma simples vontade de teoria, mas as contradições da sociedade capitalista de seu tempo. Duas coisas convertem o marxismo em crítica: a) as contradições que residem na sociedade não se dão por acaso, mas são necessárias; b) tudo que é criado pela mão humana pode ser também por ela transformado. Este b) é o momento crítico da dialética – ela não se limita a reconhecer a situação estabelecida, mas impele para sua mudança.

Esta análise histórica do conceito de crítica pode auxiliar na compreensão da obra de Habermas. É interessante observar em que circunstâncias a crítica entra como substantivo e em quais é adjetivo. Em *A Ideologia Alemã*, Marx relaciona a crítica com o (sujeito) crítico. O ensaio de Horkheimer deixou clara a oposição de dois modos de conhecer a sociedade, com as respectivas posições políticas que lhe são adequadas. De um lado, a teoria tradicional, que é a contemplação e a ratificação do estabelecido. Do outro, uma teoria revolucionária, ou, mais brandamente; os textos de Weber, Durkheim e outros, em oposição aos textos de Marx, Engels, Lenin, Lukács e outros. O Que fazer, de Lenin, é uma alternativa ao perigo da teoria puramente teórica, ou mesmo de uma crítica teórica.<sup>22</sup> A tese de Phil Slater em seu *Origem e significado da Escola de Frankfurt* é que a Escola nos anos 30 e início dos anos 40 deu uma boa contribuição à formulação do materialismo histórico, mas não conseguiu articular teo-

20. Karl Marx e F. Engels, *A Ideologia alemã*, vol. 1, p. 121.

21. Emílio Stein, op. cit., p. 3.

22. José N. Heck, “Introdução”, In: Jürgen Habermas, *Conhecimento e Interesse*, p. 18.

ria e práxis, não conseguiu ser a “consciência” da classe operária, enfim, não conseguiu ser uma crítica prática. Assim, vemos que a teoria crítica pode ser entendida e proposta como programa de ação estratégica. Às vezes, a teoria crítica concorre com outras propostas teóricas, com outras descrições da sociedade, estando em disputa também a capacidade de intervenção da teoria e sua conveniência. Em outros casos, a teoria crítica é proposta contra a *falta de teoria*.

A pesquisa social empírica dispensa proposições gerais sobre a sociedade. Aqui, a oposição é entre teoria (crítica) social e a simples sociometria. Esta questão foi tratada por Adorno em “Sociologia e investigação social empírica”, texto que participou de uma disputa entre dialéticos e positivistas na sociologia alemã.<sup>23</sup> Para Adorno, o rótulo “sociologia” apenas organiza academicamente uma multiplicidade de procedimentos de pesquisa que efetuam a simples comprovação do que acontece, através de *surveys* sobre fenômenos sociais singulares. Mesmo quando há um movimento ascendente que parte dos fatos singulares estatisticamente apresentados em direção a uma totalidade, o máximo que se consegue são conceitos classificatórios, operacionais. Nesse caso, hoje hegemônico especialmente nas sociedades tecnocraticamente controladas, *não* temos uma teoria tradicional no sentido de *conteúdo* de proposições que se ocupam da totalidade do social. Esses procedimentos apenas são “inspirados” na teoria tradicional, pois aplicam à sociedade os procedimentos da ciência da natureza, a qual é sua origem e protótipo.

Contra essa manipulação de fatos dispersos, que é e reflete a manipulação de pessoas socialmente dispersas pela divisão social do trabalho, a teoria proposta como sucedâneo é “implacavelmente crítica”.<sup>24</sup> Mais ainda, entendendo-se teoria social no sentido de visão de sociedade como um *todo*, a teoria é *ipso facto* crítica. A condição primeira da totalidade é o *conceito* da coisa – o conceito se transforma sempre no contato com a experiência viva.<sup>25</sup> Em ambos os casos, falsa teoria ou falta de teoria, a teoria crítica está diante de *falsas* visões da sociedade, seja ao elaborarem explicações do que acontece, com falsas categorias, seja por evitarem a utilização do conceito historicamente determinado de *sociedade*. Contra essas falsas visões, que são proposições sobre o que parece (o que acontece), a teoria crítica invoca a filosofia que está em sua origem para desmascarar as aparências: a teoria crítica desconfia da fachada da sociedade.<sup>26</sup>

23. Diversos textos que participaram dessa disputa, como este de Adorno, estão reunidos no volume *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. 3 ed. Darmstadt e Neuwied, Luchterhand, 1974. Utilizo uma tradução castelhana deste artigo de Adorno (*Ver nota seguinte*).

24. T. W. Adorno, *Sociologia e investigação empírica*, p. 82.

25. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 82.

26. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 81.

A investigação de fatos dispersos combate a “ânsia de pensar” – é o desencantamento, moldado pelas ciências da natureza.<sup>27</sup> Por seu lado, a teoria crítica quer dar espaço ao pensamento, à reflexão. A filosofia que a teoria crítica herda não é qualquer filosofia da tradição, e sim a filosofia da dialética materialista. “A dialética manifesta (...) toda imagem como escritura. Ela ensina a ler, nos traços da imagem, a confissão de sua falsidade (...)”<sup>28</sup> As raízes da postura idealista que a teoria crítica assumiu remontam a Platão e Aristóteles, o auge da filosofia grega. A teoria crítica coloca-se na tradição desses dois filósofos que elaboraram projetos políticos, embora fracassados, e não, no período da resignação, das práticas individualistas dos estóicos e epicuristas. A referência à filosofia grega e ao idealismo alemão apenas traçam a tradição filosófica a que a teoria crítica quer pertencer. Sua ligação recente é, porém, com a dialética em sua orientação materialista. É a “nova filosofia dialética” que dá o caráter filosófico da teoria crítica. “Ao focalizar as bases da situação, (a filosofia dialética) passa a ser a crítica da economia”.<sup>29</sup>

Os longos anos de pesquisa e a constante reelaboração no plano da obra anunciam já a exatidão almejada por Marx em sua crítica à Economia Política. É grande sua preocupação metodológica na Introdução de *Para a crítica da Economia Política*, como, por exemplo, ao buscar a categoria correta, historicamente situada na sociedade burguesa.<sup>30</sup> Marx trata do mesmo objeto que Adam Smith e Proudhon, com a mesma exatidão que eles; a diferença entre a teoria crítica e as observações especializadas está na consideração das *tendências* da sociedade global, e não, em meros cálculos.<sup>31</sup>

Numa passagem do ensaio “Filosofia e teoria crítica”, temos uma indicação satisfatória sobre o “conteúdo” da teoria crítica, sem inflacionar mais o termo com adjetivos qualificativos.

*“Ao contrário da atividade científica nas disciplinas modernas, a teoria crítica da sociedade, mesmo enquanto crítica da economia, permanece filosófica. Seu conteúdo é constituído pela transformação (grifo nosso) dos conceitos dominantes da economia em seu oposto, isto é, ela mostra a intensificação da injustiça social no conceito da troca justa (...), a pauperização dos povos no de sobrevivência da sociedade”.*<sup>32</sup>

27. T. W. Adorno, *ibid.*, p. 82.

28. Max Horkheimer e T. W. Adorno, *Conceito de iluminismo*, p. 104 (Os pensadores).

29. Max Horkheimer, *Filosofia e teoria crítica*, p. 157 (Os pensadores).

30. Karl Marx, *Para a crítica da economia política*, p. 116ss (Os pensadores).

31. Max Horkheimer, *Filosofia e teoria crítica*, p. 157 (Os pensadores).

32. Max Horkheimer, *ibid.*, p. 157 (Os pensadores).



Ao procurar na crítica da Economia Política o modelo da teoria crítica, é necessário retomar a discussão do sentido de crítica em Marx, considerando-se que, no expurgo conceitual de 1845, o projeto crítico do jovem Marx é suprimido ou reestruturado. O conceito de crítica perde sua posição-chave no campo teórico marxiano. A partir daí seu projeto não se intitula mais pelo termo crítica; aparentemente o materialismo toma o lugar da crítica. O irônico subtítulo de *A Sagrada Família*, “crítica da crítica crítica”, não mostra uma simples polêmica conjuntural, ela reflete a “dialética interna pela qual o conceito (...) perde sua funcionalidade com a emergência de novas propostas teóricas”.<sup>33</sup>

A única forma de decidir se o termo crítica empregado na crítica da Economia Política é o mesmo de *A ideologia Alemã* é “analisar o sentido do conceito econômico de crítica, a fim de determinar que nova necessidade ele expressa e como se articula com o antigo conceito dos anos 1840”.<sup>34</sup> Marx reformulou e adiou várias vezes seu projeto da crítica à Economia Política, mas conservou o título do projeto desde 1845 até os anos 1860. Desde 1845, Marx tencionava escrever uma obra que intitularia “Crítica da Economia e da Política”. O trabalho é adiado, mas é a economia que prevalece. Em 1857, Marx escreve uma *Introdução geral à crítica da Economia Política* e, depois, um texto conhecido sob o título de *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, que só veio a ser publicado em 1939. É entre 1858 e 1859 que aparece a *Crítica da Economia Política*, que contém o famoso Prefácio que abrirá caminho para *O Capital*, a partir de 1871. Aliás, o subtítulo da edição original de *O Capital* (1867) será “crítica da Economia Política”. Enfim, há uma continuidade no título do projeto, de 1845 a 1860.

O plano metodológico da crítica da economia política, que se impunha como instrumento de elucidação do problema do conhecimento econômico, é apresentado no parágrafo 3 da Introdução de 1857. Rompe-se com o “real e o concreto” enquanto suposto imediato. O concreto define-se então como “a síntese de múltiplas determinações”. A crítica da Economia Política tem, pois, como objeto, a reconstrução da “totalidade concreta enquanto totalidade pensada, concreto pensado”.<sup>35</sup> No Prefácio à edição alemã de *O Capital*, Marx esclarece o modo de investigação da crítica. “Não é a idéia, mas somente o fenômeno exterior que lhe pode servir de ponto de partida. A crítica limita-se a comparar, a confrontar um fato, não com a idéia, mas com outro fato (...)”.<sup>36</sup> Ainda nesse Prefácio, Marx identifica o método analítico-crítico como sendo

33. P-L Assoun e G. Raulet, op. cit., p. 45.

34. P-L Assoun e G. Raulet, *Ibid.*, p. 47.

35. Karl Marx, *Introdução à crítica da economia política*, § 3, citado por P-L Assoun e G. Raulet, op. cit., p. 48.

36. Citado por P-L Assoun e G. Raulet, op. cit., p. 49.

o próprio método dialético. A dialética não é uma glorificação das “coisas existentes”, na medida em que postula a universalidade do movimento, ela é “essencialmente crítica e revolucionária”.<sup>37</sup> A crítica define, pois, a modalidade de aprendizagem da realidade dialética. Se a lei das coisas é dialética, o modo de reprodução do ponto de vista da subjetividade que conhece é crítico. A dialética está no plano objetivo-histórico, e a crítica, no plano subjetivo-gnoseológico. A crítica não se opõe à dialética, nem a completa; não é um resíduo filosófico na economia.<sup>38</sup>

A teoria crítica não concebe a formulação da teoria como uma coisa, e seu objeto, o proletariado, como outra. Sua função tornar-se-á clara

*“se o teórico e sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e que transforma”.*<sup>39</sup>

Essas condições podem soar como meta desejável, mas sujeita a dificuldades de interpretação e de implementação que quase comprometem o projeto da teoria crítica. A transformação da sociedade esbarra na falta de implicação entre o esclarecimento e a emancipação; ou, dito de outra forma, entre a crítica (da ideologia) e o projeto de um “bem viver”, de um estado racional. De onde vem o conteúdo dessa “idéia de uma sociedade futura como coletividade de homens livres”? Horkheimer, em seu ensaio de 1937, afirma que a meta da teoria crítica “tem suas raízes na miséria do presente. Contudo, o modo de ser dessa miséria não oferece a imagem de sua superação”.<sup>40</sup> Adorno assumirá essa dificuldade, recusando-se a fazer a *síntese*, pois a realização de qualquer utopia num mundo coisificado ao extremo como o nosso poderia ser a ratificação daquilo que presentemente é. Para Habermas, essa dificuldade aponta para o “déficit de racionalidade” da *Ideologiekritik*<sup>41</sup> e essa constatação o levará a entender que a filosofia tem como tarefa a produção de racionalidade através de um intercâmbio cooperativo com as ciências. A passagem da crítica do que é para a descrição daquilo que deve ser (e, inclusive, a prescrição de ações estratégicas para efetuar a passagem) é certamente o ponto central de onde surgiram diferentes interpretações, seja para Adorno e Habermas, como vimos, seja para os velhos frankfurtianos. Marcuse, como veremos a seguir, aproxima-se mais da prática, resolvendo

37. Citado por P-L. Assoun e G. Raulet, *ibid.*, p. 49, n. 75.

38. P-L. Assoun e G. Raulet, *op. cit.*, p. 50.

39. Max Horkheimer, *Teoria tradicional e teoria crítica*, p. 136 (Os pensadores).

40. Max Horkheimer, *ibid.*, p. 137.

41. Cf. Emildo Stein, *op. cit.*

melhor que os outros o nexo teoria-práxis. Horkheimer, ainda no ensaio de 1937, incluía na própria crítica algo mais que o já dado; ela trata *do que não é ainda*, da possibilidade que se localiza no futuro. "Este pensamento tem algo em comum com a fantasia".<sup>42</sup>

## 5. A RADICALIZAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA EM MARCUSE

Phil Slater, em *Origem e significado da escola de Frankfurt*, cobre especificamente o período de 1930 e 1942, defendendo a tese de que nessa época a Escola contribuiu com a articulação do materialismo histórico, mas, ao mesmo tempo, não conseguiu estabelecer relação com a práxis. A preocupação constante do livro é mostrar a "degeneração ideológica" que tão logo afetou as publicações do Instituto, especialmente as de Horkheimer. No capítulo 3, intitulado "O nexo materialista histórico teoria-práxis", a Escola de Frankfurt é posta diante do stalinismo, do comunismo, do reformismo e de outras tendências e práticas políticas do período tratado. Slater anuncia logo no início do capítulo que a "teoria crítica da sociedade" não era adequada "ao nexo teoria-práxis nesse sentido materialista".<sup>43</sup> A atividade da Escola era puramente acadêmica; sua práxis é apenas uma categoria teórica, não um constituinte de uma luta revolucionária concreta.<sup>44</sup> O capítulo continua tematizando "as insuficiências da 'teoria crítica da sociedade'"<sup>45</sup> e sua absorção de valores da ideologia liberal, com Horkheimer.<sup>46</sup> Ao lado da crônica da decadência do "metafísico Horkheimer"<sup>47</sup>, Slater ressalta no capítulo 3 e seguintes a *radicalização* da teoria crítica em Marcuse.

Ao final da década de 30, a "traição de Horkheimer" já era prevista por Karl Korsch: havia uma contradição no interior da teoria crítica da sociedade, entre a apropriação dos valores liberais e a falta de materialismo revolucionário nessa apropriação. Diante da emergência do movimento estudantil anti-autoritário, Horkheimer resolveu a contradição absolutizando acriticamente a ideologia liberal. "Felizmente, a outra resolução possível, a materialização e a radicalização da 'teoria crítica da sociedade', encontrou expressão direta em Marcuse".<sup>48</sup>

A argumentação de Sater é quase toda baseada em entrevistas dadas por Marcuse recentemente (1974) e por textos seus dos anos 30 e 40 ou mais recentes. Não

42. Max Horkheimer, *Teoria tradicional e teoria crítica*, p. 139 (Os pensadores).

43. Phil Slater, *op. cit.*, p. 88.

44. Phil Slater, *ibid.*, p. 88.

45. Phil Slater, *ibid.*, p. 126.

46. Phil Slater, *ibid.*, p. 131.

47. Phil Slater, *ibid.*, p. 133.

48. Phil Slater, *ibid.*, p. 134.

vamos acompanhar a radicalização de Marcuse a partir do texto de Slater. Em vez disso, vamos nos referir a um texto de Marcuse<sup>49</sup> que, parece-nos, não é citado por Slater e que representa o movimento peculiar de Marcuse em retroceder à fase, se não "mais filosófica", mais revolucionária do jovem Marx. Este livro de Marcuse, publicado na Alemanha em 1969, contém três ensaios. O primeiro deles é que nos interessa aqui: "Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico". Este ensaio foi escrito em 1932 e trata dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* de Marx, que são anteriores à Crítica da Economia Política "no sentido de uma teoria da revolução"<sup>50</sup>

Marcuse chama desde o início do ensaio a atenção para o caráter fragmentário dos *Manuscritos*, assunto de seu ensaio. Um dos cuidados a se tomar em relação ao texto de Marx é o de não encará-lo "com leviandade, colocando-o imediatamente nos compartimentos habituais e esquemáticos da pesquisa sobre Marx, um perigo que é tanto maior quanto já aqui se encontram todas as conhecidas categorias da crítica da Economia Política". Outra preocupação de Marcuse é a de mostrar que um contato preliminar com os *Manuscritos* deverá servir para mostrar que, embora sendo estes uma crítica filosófica da Economia Política, é impropriedade a conhecida tese de que Marx desenvolvera-se de uma fase filosófica para uma base econômica da teoria.<sup>51</sup>

O objetivo dos *Manuscritos* é a crítica *positiva* da Economia Política, pois, "ao mesmo tempo que indica as limitações reais e os descaminhos da Economia Política, apresenta os fundamentos de sua construção objetiva". A crítica positiva tem um forte sentido de transformação; a idéia de Economia Política se transforma em "uma ciência das condições necessárias da revolução comunista".<sup>52</sup> Essa ciência não é, porém, uma ciência qualquer especializada; é antes "a expressão científica de uma problemática que apreende toda a essência humana".<sup>53</sup>

A radicalização de Marcuse consiste em propor uma "teoria prática", a partir de uma citação de Marx: "Observe-se como a solução das contradições *teóricas* só é possível de forma *prática* (. . .)".<sup>54</sup> Embora Marcuse não se refira em seu ensaio à "teoria crítica" (o ensaio de Horkheimer, "Teoria tradicional e teoria crítica", é de 1937, cinco anos depois deste de Marcuse), é interessante manter seu texto na pesquisa dos sentidos de crítica. Também essa relação entre crítica e materialismo histórico nos permitirá passar de Marcuse e Habermas, autores que representaram duas pos-

49. Herbert Marcuse, "Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico" (1932), In: *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*; trad. Fausto Guimarães, 2 ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

50. Herbert Marcuse, *ibid.*, p. 9.

51. Herbert Marcuse, *ibid.*, p. 9-10.

52. Herbert Marcuse, *ibid.*, p. 11.

53. Herbert Marcuse, *ibid.*, p. 12.

54. Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, citado por Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 46-7.

turas diante do materialismo histórico. Marcuse radicaliza sua interpretação numa teoria da revolução que exclui reformas e evolução. Por sua vez, Habermas "reconstrói" o materialismo histórico, incluindo até mesmo teorias funcionalistas, da evolução social, e outras, com o intuito de entender a fase tardia do capitalismo.

A perspectiva marxista de Slater não salva nem mesmo Marcuse, o mais radical dos frankfurtianos: suas posições político-estratégicas fracassam. Slater não trata de Habermas em seu livro, com exceção de algumas notas, pois este não cai no período focalizado, 1930 a 1942. Não é nosso objetivo nesta dissertação continuar a análise de Slater, desde uma perspectiva marxista. Tanto Marcuse quanto Habermas interessam enquanto elaboradores de um tipo de teoria pretensamente nova, cujo estatuto epistêmico nos preocupa.

## 6. FILOSOFIA E TEORIA CRÍTICA EM HORKHEIMER E EM HABERMAS

A história da Escola de Frankfurt pode ser escrita, como tem de fato sido feito, em torno do critério de sua relação com a prática: em que momentos, com que autores, foi a teoria crítica capaz de influir em movimentos da luta operária, por exemplo. Embora sua influência político-estratégica tenha sido pequena, como nos movimentos de protesto estudantil, sua produção acadêmica de pesquisas sociais e de crítica cultural foi intensa. Entretanto, mesmo ao nível da crítica teórica é possível questionar se a teoria crítica possui os instrumentos (categorias) adequados para uma radiografia das patologias sociais. Até que ponto a crítica da ideologia é capaz de explicar a modernidade e de produzir a partir das recomendações estratégicas para o esclarecimento e a emancipação da "espécie"? Com estas questões, não vamos retornar a análise do termo "crítica", mas antes, examinar a relação entre filosofia e crítica, e como, no plano acadêmico a filosofia se relaciona com as ciências, a fim de produzirem "racionalidade", como quer ultimamente Habermas.

No ensaio "Filosofia e teoria crítica", Horkheimer se ocupou ao mesmo tempo de indicar qual é a filosofia que está na origem da teoria crítica e como ela se relaciona, ou melhor, como ela se *diferencia* das ciências. A filosofia da teoria crítica é a da fase materialista da dialética, que "não faz sua crítica a partir da mera idéia"<sup>55</sup> ou mediante o esforço pessoal; a superação das condições históricas de sofrimento e exploração depende da atividade do trabalho social, condicionado por seu caráter de classe, o que se reflete até mesmo na produção teórica. A filosofia prevista por Horkheimer é aquela capaz de retratar as lutas históricas e capaz de incentivá-las. "A filosofia que pretende se acomodar em si mesma, repousando numa verdade qualquer, nada tem a ver, por conseguinte, com a teoria crítica".<sup>56</sup>

55. Max Horkheimer, *Filosofia e teoria crítica*, p. 160 (Os pensadores).

56. Max Horkheimer, *ibid.*, p. 161.

A opção materialista da filosofia para a teoria crítica é enfatizada nesse ensaio, mas não se esclarece a relação entre a filosofia e as ciências “especializadas”. Talvez a preocupação da época em atacar a “teoria tradicional” nas concepções positivistas tenha levado os primeiros frankfurtianos mais à *distinção* entre filosofia e ciências que à *cooperação* entre elas. A referência insistente à filosofia indica mais uma “postura” definida por oposição às disciplinas científicas especializadas. “Ao contrário da atividade científica nas disciplinas modernas, a teoria crítica da sociedade, mesmo enquanto crítica da economia, permanece filosófica”.<sup>57</sup>

A crítica da Economia Política forneceu o modelo à teoria crítica, mas certamente não deixou claro o papel da filosofia. Marx anunciara a *morte* da filosofia, seja isso entendido como superação ou como supressão. Entretanto, quatro ou cinco gerações de filósofos já sobreviveram a esse vaticínio fúnebre. Com esta observação, Habermas inicia uma conferência radiofônica em 1971, depois transcrita como Introdução de *Philosophisch-politische Profile*.<sup>58</sup> A questão posta pelo título dessa conferência, “Wozu noch Philosophie?” (Para que serve ainda a filosofia?), repetida diversas vezes no decorrer da conferência pretende discutir se o espírito filosófico não tomou uma forma diferente. Habermas diz que não pretende com essas reflexões sobre o papel da filosofia “pronunciar a oração fúnebre” dela; o problema posto após a filosofia da tradição e depois que desapareceu um estilo de pensamento ligado à erudição individual é saber quais as tarefas que legitimamente cabem ao pensamento filosófico atual.

As observações de Habermas sobre a filosofia posterior a Hegel e o seu diagnóstico das tendências atuais quase sempre se referem aos filósofos alemães, ou, às vezes, de língua alemã. Por exemplo, no que se refere ao componente retórico dos escritos filosóficos, a Alemanha tem sido claramente distinta das outras culturas; o estilo pessoal dos filósofos explica que “deste ponto de vista, a filosofia nunca foi uma ciência”.<sup>60</sup> Contudo, parece que está havendo nesse ponto uma mudança: tendemos a uma despersonalização da filosofia; dentro de alguns anos a moda retórica poderá parecer absurda, cedendo talvez lugar a uma “visão de mundo” sintética, própria da ciência.

Além dessa mudança no plano da relação entre a filosofia e a tradição, (o estilo pessoal dos grandes filósofos), Habermas aponta outras *três* mudanças que vêm

57. Max Horkheimer, *ibid.*, p. 157.

58. Jürgen Habermas, *Philosophisch-Politische Profile*. Frankfurt, Suhrkamp, 1971. Utilizamos a edição francesa *Profilis philosophiques et politiques*; trad. F. Dastur e outros. Paris, Gallimard, 1974, 293p. (A edição brasileira contém alguns capítulos da edição original, mas não a introdução. Cf. Jürgen Habermas, *Habermas: sociologia*; trad. e org. B. Freitag e Sérgio P. Rouanet. São Paulo, Ática, 1980, 216p. (Grandes cientistas sociais, vol. 15).

59. Jürgen Habermas, *Introduction: La philosophie, a quoi bon?* In: *Profilis philosophiques et politiques*, p. 22.

60. Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 24.

ocorrendo na filosofia: quanto à relação entre ciência e filosofia; quanto à relação entre filosofia e religião; quanto à natureza sempre elitista da filosofia, reservada às pessoas cultas.<sup>61</sup> Depois de Hegel, “uma filosofia que realmente tomou consciência das quatro transformações estruturais que acabamos de lembrar deve parar de se considerar como filosofia *enquanto tal*; ela se compreende como Crítica”.<sup>62</sup> A esta altura, pode-se com razão perguntar se a filosofia não ficou vazia, sem substância, ou, pior ainda, se ela não é “um exercício de uma reflexão sobre si mesma”. Nesse ponto, Habermas repete a pergunta: “para que serve ainda a filosofia?”<sup>63</sup>

A resposta à pergunta recolocada por Habermas passa pela nova relação entre filosofia e ciência. O perfil da filosofia moderna depende essencialmente da maneira como ela se relaciona com a ciência. A teoria do conhecimento sempre esteve na base das filosofias sistemáticas, especialmente após o século XVII. No fim do século passado, a *epistemologia* (Reduzida à *Wissenschaftstheorie*) tomou o lugar da teoria do conhecimento, dentro da concepção “cientificista” que tenta reservar às ciências o monopólio do conhecimento. Tanto o cientificismo, quanto a crítica que lhe pode ser feita são carregados de conseqüências políticas. O cientificismo, que só se presta a um tipo de saber instrumental, reforça uma concepção geral de ciência que legitima os mecanismos de controle *tecnocrático*. Frente a esta situação, Habermas entende que a Crítica, que se faz herdeira da filosofia, deverá necessariamente assumir, entre outras tarefas, três que são urgentes: 1) criticar a concepção objetivista que a ciência faz de si mesma; 2) tratar das questões fundamentais que se põem com respeito à metodologia das ciências sociais, “de tal modo que a elaboração de conceitos de base apropriados aos sistemas da ação comunicativa não seja frejada, mas, ao contrário, acelerada”<sup>64</sup>; e 3) esclarecer a perspectiva em que a lógica da pesquisa e do desenvolvimento técnico permite apreender a relação que ela entretém com a lógica dos modos de comunicação formadores da vontade.

A estas três tarefas postas para a Crítica, Habermas adscreeve três correntes filosóficas que se delineiam atualmente, marcadas pela relação convergente de dados empíricos das ciências com o caráter utópico da tradição: 1) o *racionalismo crítico* de Karl Popper, que se constituiu a partir de uma autocrítica dos fracassos do positivismo lógico defensor do empirismo e da concepção construtivista da linguagem que lhe estão ligados; 2) a *filosofia do método*, de P. Lorenzen e da Escola de Erlangen, que fornece para as ciências e para a formação racional da vontade um fundamento de

61. Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 23-30.

62. Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 42.

63. Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 43.

64. Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 47.

normatividade prática; e 3) na linhagem de Horkheimer, Marcuse e Adorno, "o que se chamou a Teoria crítica que desenvolve o programa de uma teoria do conhecimento que seja uma teoria da sociedade".<sup>65</sup>

Essa reflexão de Habermas que culmina com a demarcação de três empreendimentos críticos, a cargo de três correntes recentes do pensamento, é representativa de uma mudança de perspectivas em sua obra. *Conhecimento e Interesse* marca em Habermas uma fase centrada no projeto da crítica da ideologia: "a filosofia preserva-se na ciência enquanto crítica", e "fora da crítica não resta direito algum à filosofia".<sup>66</sup> É característico dessa fase de Habermas a recusa em definir "crítica", do mesmo modo que Adorno e outros dialéticos evitaram definir "dialética". Enquanto alguns leitores e comentaristas de Habermas hesitam em falar de fases em sua bibliografia, Raymond Geuss, em *The idea of a critical theory*,<sup>67</sup> não só aponta a cronologia da mudança, como dá às fases os rótulos de "fase contextualista" e "fase transcendentalista", respectivamente. Segundo Geuss, por volta dos anos 60 é que Habermas se afasta da influência historicista (contextualista) de Adorno e Marcuse, por temer o *relativismo* a que poderia conduzir essa concepção de crítica (negativa) endereçada a um grupo específico de agentes, a partir de uma situação histórica específica.

O problema já referido anteriormente do lapso que há entre a crítica de uma formação social miserável e oprimida e a elaboração de um ideal de "bem viver" mostra-nos os limites da crítica. Em Habermas, essa dificuldade da Ideologiekritik (o que fazer depois dela, ou a partir dela?) pode ser expressa em termos de um "déficit de racionalidade".<sup>68</sup> A postura da crítica da ideologia não é mais suficiente para demonstrar os padrões críticos da teoria da sociedade. Com a Teoria do Agir Comunicativo, Habermas muda de paradigma; agora seu ponto de convergência é a "teoria da racionalidade". O diagnóstico das patologias sociais se dará no triângulo: teoria da racionalidade, teoria da modernidade, teoria do agir comunicativo. Essa teoria da racionalidade não é mais possível como pura teoria filosófica, como pretendia a tradição sob o signo da "razão". Não discutiremos aqui o sentido de "racionalidade", limitando-nos a apresentar a seguir como Habermas empreende a recuperação da "racionalidade comunicativa", embora faça algumas concessões à "racionalidade instrumental". São convocadas as *ciências* que operam no projeto de uma teoria crítica da sociedade pa-

65. Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 47-8.

66. Jürgen Habermas, *Conhecimento e Interesse*, p. 77.

67. Cf. Raymond Geuss, *The idea of a critical theory*, p. 82-3.

68. Esse déficit é uma incapacidade epistemológica, parcialmente explicada pela falta de fundamentação da era pós-metafísica e que aponta para os limites da crítica: como pode ela chegar a um ponto de vista que contenha em si mesmo os princípios de sua própria justificação? Uma das consequências disso é o entranquecimento da redução ideológica (Então, nem tudo é ideológico), o que conseqüentemente implica em limites à pretensão de universalidade da crítica. Metodologicamente, tal déficit de racionalidade da Ideologiekritik pode levá-la a fazer concessões à hermenêutica e à racionalidade instrumental (com a questão da verdade, por exemplo). Cf. Emilio Stein, *op. cit.*, *passim*.



ra se aliarem à filosofia, pois não se trata apenas de se realizar uma "justificação descritiva da sociedade". Nesse trabalho interdisciplinar e eclético de Habermas, às vezes realizado em cooperação com outros autores e sempre atento aos interlocutores, permanece a motivação original do materialismo histórico.

As seções que se seguem, na dissertação, ao capítulo inicial apresentam primeiro o projeto epistemológico de *Conhecimento e Interesse*, que faz uma história da argumentação dentro do positivismo mesmo e que estabelece a psicanálise como paradigma de ciência auto-reflexiva. Em seguida, reuniremos alguns elementos do quadro categorial da teoria do agir comunicativo, onde procuraremos confluir para destacar o "argumento contrafactual" como pedra angular da obra de Habermas ou de qualquer teoria crítica social baseada na interação lingüística, com pretensões transcendentais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W.. "Sociología e investigación empírica" (1957), in: ADORNO, Theodor W. e outros, **La disputa del positivismo en la sociología alemana**. Barcelona, Grijalbo, 1973, p. 81-99 (Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied e Berlin, Luchterhand, 1969).
- ASSOUN, Paul-Laurent e RAULET, Gérard. **Marxismo e teoria crítica**; trad. Nemésio Salles. Rio de Janeiro, Zahar, 1981, 189 p.
- DELEUZE, Gilles. **Para ler Kant**; trad. Sônia D. P. Guimarães, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976. 100 p. (Série Para Ler) Edição original: *La philosophie critique de Kant (doctrine des facultés)* Presse universitaire de France, 1971.
- GEUSS, Raymond. **The idea of a critical theory: Habermas and the Frankfurt School** Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 100p.
- HABERMAS, Jürgen. "Conhecimento e interesse" (Lição inaugural); trad. Maurício Tragtenberg, in: BENJAMIN, Walter e outros, **Textos escolhidos**. 2 ed., São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 301-12 (Os pensadores).
- HABERMAS, Jürgen. Introduction: *La philosophie, a quoi bon?* In: HABERMAS, Jürgen. **Profils philosophiques et politiques**; trad. francesa F. Dastur e outros; prefácio de Jean-René Ladmiral. Paris, Gallimard, 1974, p. 21-50.

- HABERMAS, Jürgen. "Teoria analítica da ciência e dialética: contribuição à polêmica entre Popper e Adorno"; trad. Maurício Tragtenberg. In: BENJAMIN, Walter, **Textos escolhidos**. 2 ed., São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 277-99 (Os pensadores).
- HECK, José N. Introdução. In: HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**; trad. José N. Heck. Rio de Janeiro, Zahar, 1982, p. 9-21.
- HORKHEIMER, Max e ADORNO, T. W. "Conceito de iluminismo"; trad. Željko Loparić e Andréa M. A. de C. Loparić, In: BENJAMIN, Walter e outros. **Textos escolhidos**. 2 ed., São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 89-116 (Os pensadores) ("Begriff der Aufklärung", In: **Dialektik der Aufklärung**, Frankfurt, S. Fischer, 1969, p. 9-49).
- HORKHEIMER, Max. "Filosofia e teoria crítica"; trad. Edgard A. Malagodi e Ronaldo P. Cunha. In: BENJAMIN, Walter e outros. **Textos escolhidos**. 2 ed., São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 155-161 (Os pensadores). (Ensaio publicado na coletânea editada por Alfred Schmidt – **Kritische Theorie, Eine Dokumentation**, Frankfurt, S. Fischer, 1968 – sob o título de "Nachtrag" (Apêndice)).
- KRÜGER, Gerhard. **Critique et morale chez Kant**; trad. M. Regnier. Paris, Beauchesne et ses fils, 1961. (Philosophie und Moral in der kantische Kritik. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1931).
- MARCUSE, Herbert. **Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade**; trad. Fausto Guimarães. 2 ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1981, 165 p. (Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Frankfurt, Suhrkamp, 1969).
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da filosofia alemã mais recente na pessoa de seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão na dos seus diferentes profetas; trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. 4 ed., Lisboa, Presença/Rio de Janeiro, Martins Fontes, 1980, 2 vol.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria crítica e psicanálise**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/Edições Universidade Federal do Ceará, 1983. 377 p.
- SLATER, Phil. **Origem e significado da Escola de Frankfurt**: uma perspectiva marxista; trad. Alberto Oliva. Rio de Janeiro, Zahar, 1978, 221 p. (Biblioteca de ciências sociais).

STEIN, Emildo. "Teoria das ideologias", UFRGS, 1983, não publicado, (texto-roteiro para os seminários do curso "Teoria das ideologias", oferecido no mestrado em Filosofia da UFRGS).

THEUNISSEN, Michael. **Gesellschaft und Geschichte**: zur Kritik der Kritischen Theorie. Berlin, Walter de Gruyter, 1969, 40 p. (Utilizamos uma tradução resumida feita por Álvaro L. M. Valls, UFRGS, mimeo).