

SOBRE RAZÃO E FORMAÇÃO

José Policarpo Júnior¹

ABSTRACT

It analyzes the common meaning and the legitimacy of the reason idea today in several fields of culture and its relationship with the hegemonic ideas of cultural building. This work also demonstrates that the reason idea now hegemonic is, at the same time, the historical result of impoverishment of concept and the inheritance of an instrumental reason that survives a long time in the history. But, in that way, the own content of building is forced to adapt and to impoverish.

Keywords: Philosophy, Philosophy of Education, Critical Theory.

RESUMO

Analisa o significado comum e a legitimidade da idéia de razão em diversos campos da cultura hoje e sua relação com as idéias hegemônicas de formação cultural. Este trabalho também demonstra que a idéia de razão atualmente hegemônica é, ao mesmo tempo, o resultado histórico do empobrecimento do conceito e a herança de uma razão instrumental que sobrevive há muito tempo na história. Mas, dessa forma, o próprio conteúdo da formação é coagido a se adaptar e empobrecer.

Palavras-chaves: Filosofia, Filosofia da Educação, Teoria Crítica.

¹ Professor do Departamento de Fundamentos Sócio-filosóficos da Educação, do Centro de Educação da UFPE.

Já desde algumas décadas e, hoje, ainda mais fortemente, a razão tornou-se sinônimo de lógica e de procedimentos. Racional passou a ser característica do argumento consistente em termos lógicos, capaz de articular sentidos de enunciação isentos de contradição. Tal fenômeno, denominado por todos de *pensamento*, recebe, logo que manifesto, o reconhecimento do seu caráter *racional*, ainda que se discorde do seu *conteúdo* – palavra que, por sua vez, cada vez mais esvazia-se de significado, em virtude do saber acadêmico progressivamente não distinguir e propor a não distinção entre discurso e verdade e, em conseqüência, fruto da interpretação nominalista da razão, a não distinção entre razão e poder –, o que demonstra a generalizada aceção do *discurso* racional como o estruturado elegantemente em seus termos. Racionalidade discursiva é, então, tomada como relacionamento ordenado entre elementos. Não é de se admirar, portanto, que a razão seja concebida como adjetivo indicador de qualidade na esfera dos procedimentos, principalmente nos âmbitos empresarial e estatal. O bom funcionamento das burocracias passa a ser, então, uma questão de razão, como bem já indicava a sociologia de Weber. Em nome do bom funcionamento das máquinas – a sociedade diferencia cada vez menos a maquinaria *stricto sensu* da maquinaria burocrático-gerencial –, portanto, em virtude da razão, torna-se perfeitamente possível defender-se a demissão de funcionários, condenando-os ao desemprego estrutural já inexoravelmente aceito. A razão passa a ser um Moloc a exigir sacrifícios. Vale a pena lembrar que sua legitimidade não encontra paralelo em nenhum outro campo, visto que, uma vez entronizada como *meio* ordenador (por mais desordem que possa proporcionar), nenhum conhecimento, reduzido ao âmbito do discurso e, portanto, à técnica da enunciação, poderá se lhe opor. A razão como meio está perfeitamente canonizada como fim.

No Brasil, país sempre acusado de nutrir práticas, costumes, preferências e gastos astronômicos, bizarros, pitorescos e exóticos, a racionalidade – que aqui chegou pela porta dos fundos, mostrando uma afinidade insuspeitada com a tradição brasileira, ao contrário do que supõem muitos críticos e estudiosos, isto é, já se introduziu como imigrante desfigurada de suas raízes ocidentais de Platão a Kant e Hegel – encontrou terreno fértil para, não com total neutralidade,

submeter o elemento festivo cultural a uma posição subordinada, na qual já se encontrava pela tradição do poder agrário-patrimonial, revelando, ao mesmo tempo, sua total neutralidade lógica com a ordem tradicional dominante, produzindo, aos olhos europeus, o estranho fenômeno de uma racionalidade alimentada pela tradição patrimonial autoritária que, por sua vez, nutria-se de legitimidade racional. Há sinais abundantes da permanência desse casamento brasileiro entre razão e patrimônio, a começar pela composição política dos governos brasileiros, em especial os da última década do século XX, os quais, sob o signo da racionalidade, reformaram o Estado, privatizaram empresas estatais e ampararam bancos, com base política explicitada nos representantes da ordem patrimonial, em cujo processo esta última não sofreu sequer um arranhão.

A antiga compreensão comum do sentimento de fascínio e atitude de reprodução da sociedade brasileira por tudo que se elabora nos países ricos demonstra seu critério de verdade na apropriação cultural da razão – que já se encontrava em estado desagregado no capitalismo dos países europeus –, embora manifeste sua completa falsidade na ocultação do emaranhado existente entre racionalidade e dominação patrimonial. A tradição intelectual brasileira nunca pôde explicitar com vitalidade – característica do modo acrítico como se dá normalmente a assimilação da elaboração “mais avançada” – a divergência original entre o caráter deteriorado da racionalidade operacional reinante e as raízes da concepção clássica de razão.

Desde Platão já se descortinava a razão como um esforço de compreensão da realidade e de instauração de um mundo digno e racional. Mesmo quando Aristóteles nega qualquer validade objetiva ao mundo ideal platônico, ainda aí se preserva a idéia do singular como portador de uma universalidade cuja potência pode ser atualizada, e cuja atualidade suprema é concorde com a felicidade como desenvolvimento da maior virtude humana, a contemplação, para o que deveria contribuir a própria razão. Kant não negará esta tradição e, embora pressionado pela reflexão antidogmática do empirismo, reflexo mediado do esclarecimento secularizante e de práticas mercantis que se autonomizavam diante do beneplácito clerical, reconhecerá a legitimidade do entendimento proporcionado pelas intuições sensíveis da experiência, uma vez que o próprio

entendimento é guiado pelos princípios da razão, os quais, embora careçam de qualquer fundamento empírico, e, conseqüentemente, não estejam determinados pelo mundo fenomênico, são apenas possíveis pela liberdade. Tais princípios ou idéias da razão, posto que não são advindos da experiência empírica, mas tornam esta possível e ordenada, reservam, ainda, à razão, o lugar da consciência transcendental, preservando-a do relativismo, à medida que permitem à moral dirigir racionalmente e, portanto, sem contradições, os caminhos do entendimento. Entretanto, o reconhecimento kantiano de dois usos possíveis (ainda que não contraditórios em seu pensamento) da razão, já denuncia a trajetória de uma racionalidade desligada de fins racionais, abandonada, desprovida de seus fundamentos, às experiências proporcionadas pela empiria social, ainda que apresentasse como trunfo sua libertação do dogma religioso. Hegel, percebendo as conseqüências de uma cisão da razão em entendimento (que, por sua vez, já concebia a cisão entre fenômeno e coisa-em-si) e princípios morais imperativos, tentou salvaguardar, conceitualmente, a possibilidade de uma reconciliação pacificada da razão como trajetória do espírito, de tal sorte a conceber o momento em que a objetividade, tendo desabrochado plenamente suas potencialidades de sujeito, pudesse ser reconhecida como sujeito pelo espírito, momento em que a cisão histórica entre razão subjetiva e objetiva seria superada pela realização da própria razão num mundo racional. A dialética hegeliana – se bem que mantivesse e até mesmo fortalecesse a natureza crítica da razão através do irrenunciável empreendimento de explicitar o estado de coisas existente como não realizador das idéias da razão, embora pudesse vir a sê-lo – passou a interpretar, na fase de maturidade de Hegel, cada acontecimento, ainda que irracional, como elemento necessário à trajetória do espírito como realização da razão. Assim, a razão tornou-se fechada e autoconfiante, relegando as cisões em marcha no seu interior, esvaziando sua atitude crítica, aceitando, contraditoriamente, como necessidade, um estado de coisas que aniquilava suas reivindicações, à medida que a fortalecia de forma redutora, destinando-a às funções do entendimento, operacionalização e logicização do mundo. Os séculos XIX e XX cuidaram de desassociar progressivamente razão e entendimento, exilando a primeira na região dos mitos e utopias sem fundamento e

promovendo o segundo à legitimidade racional. A nova razão não tardou a mostrar sua *performance* – pois é esta palavra que designa seu atuar –, passando a ocupar o lugar que lhe seria devido no mundo das trocas, convertendo gradualmente, em níveis e graus diferentes, nos diversos contextos da vida social, as manifestações vitais em redes diferenciadas de relação entre elementos, os quais são tomados de maneira indiferenciada quanto ao seu conteúdo, posto que a própria racionalidade os dotou de conteúdo e forma.

A racionalidade instituída tratou de moldar a própria formação dos jovens, utilizando-se dos saberes e práticas da educação e da psicologia, criando até um campo próprio de conhecimento capaz de investigar os processos mentais como momentos cognitivos até o alcance das operações lógico-formais, isto é, até à completa conformação à racionalidade lógica. O sujeito rendido à logicização do mundo torna-se objeto da psicologia cognitiva. Que esta não perceba as diversas contradições reais e lógicas dos contextos sociais entre si e procure produzir no sujeito a integração lógica – o que demonstra a ontologização por ela operada da cisão historicamente produzida entre indivíduo e sociedade – é consequência da aceitação da razão como entendimento; o qual, libertado do direcionamento dos dogmas cristãos ou do imperativo categórico kantiano, e daí por diante existente como formas e categorias livres, pôde ser aplicado livremente a qualquer conteúdo social, ainda que constituído por opostos entre si, sendo possível, a partir de então, falar-se de racionalidade nos diversos âmbitos sociais – da família ao Estado, das religiões às empresas –, ainda que tais âmbitos fossem irreduzíveis, mesmo aos olhos do entendimento, a uma matriz lógica comum. A logicização reinante no mundo tenta impor, à força, a unidade do que é contraditório. A sociedade, em seu conjunto, não é lógica nem racional, por mais que crie e se submeta a procedimentos lógicos incessantes e sem controle. Não pode o indivíduo integrar logicamente o que, na concreticidade, é contraditório em si.

Os destinos da formação, portanto, sofrem as mudanças compatíveis ao estado da razão no mundo. Se na era medieval formar-se significava o desenvolvimento integrado da erudição, da virtude e da piedade, no dizer de Comenius – se bem que tal distinção, mesmo sob a bandeira da integração, já atestava domínios sociais distintos,

isso era sinal de uma racionalidade integrada à fé e à moral. Porém, a violência necessária a essa integração e a multidão de excluídos dessa formação já evidenciavam, ali mesmo, a cisão objetiva, instituída, entre tais âmbitos e a impotência do espírito em criar um mundo livre. O movimento do iluminismo no século XVIII enfraquece a piedade, situando-a, pelo menos em Kant, no âmbito da moral. O empreendimento kantiano que diagnosticou a separação entre os usos teórico e prático da razão, embora situasse na própria razão a exigência de sua unidade, demonstrou, conforme Adorno (1989), a realidade social objetiva dessa separação. Se com Kant e Herbart a formação deveria ter como objetivo o esclarecimento e a moralidade do sujeito, a era burguesa do século XIX valorizará crescentemente apenas o âmbito da erudição. O que Adorno (1986) irá contrapor à pseudocultura socializada do século XX, isto é, a formação erudita do ideal liberal do século anterior, já é fruto de uma racionalidade abstrata reinante, motivo pelo qual até mesmo o *establishment* nazista poderá valorizar, sem contradição interna, esse mesmo ideal. Contudo, mesmo no nível daquela formação erudita elitista e, portanto, violenta, as exigências educacionais contemporâneas – que restringem-se às habilidades de raciocínio e compreensão, à politecnia, ao aprender a aprender, ao domínio da *habilidade* da leitura e escrita como mais uma técnica, aos rudimentos de conhecimentos científicos – desvelam sua profunda pobreza. Se estas são as características esperadas dos que atuarão no primeiro terço da população, o que se deve esperar do que está reservado aos dois terços restantes senão a barbárie? As vozes bem intencionadas ou não que se erguem exigindo educação de *qualidade* (palavra que hoje designa apenas o domínio do pensar lógico e da dinâmica dos signos no mercado cultural e de consumo) nada mais almejam do que a inclusão de todos no mundo da mercadoria, dotando-os, portanto, dos mecanismos cognitivos adequados à navegação no mundo dos ícones, na indústria da informação e nos procedimentos avançados da tecnologia. Dentre aquelas, as que não pecam por má fé, tornam-se portadoras da crença ingênua, mas necessária ao sistema, de que a educação poderá vir a formar indivíduos habilitados a serem contados entre os usuários da tecnologia e da informação. Que a cada dia aumentem os desempregados,

inclusive nos setores exigentes de mão-de-obra especializada, é uma clara demonstração da subordinação da organização educacional ao sistema social. Porém, a própria alusão a escolas de qualidade total dilacera qualquer ilusão a respeito das pretensões e exigências do que hoje é tomado por formação. Não é preciso, entretanto, chegar até às raias da identificação da linguagem empresarial e educacional. A própria preocupação de teorias educacionais e psicológicas com o perfeito desenvolvimento das capacidades cognitivas dos sujeitos como fim supremo denuncia o total alheamento daquilo que já foi entendido como um sujeito pleno pela tradição filosófica e inscreve a educação no rol das disposições sociais destinadas a produzir sujeitos conformados, mas ativos em sua conformação, isto é, sujeitos com habilidades flexíveis, perfeitamente adequados ao violento estágio de flexibilidade da atual indústria.

Essa situação não poupa as universidades, muito pelo contrário, já que são elas as instâncias por excelência legitimadas da formação cultural hoje. Seu perfil profissionalizante há muito já evidenciou sua forma de mediação à sociedade. Porém, pelo menos no seu nascedouro moderno, desde Humboldt, sempre houve espaço para o erudito em seus estudos, docência e pesquisas. As universidades brasileiras, praticamente sem ter vivência consolidada disso que para nós foi quase só um ideal, vêem-se agora submetidas diretamente (o que antes acontecia de modo indireto) aos caprichos da mercadoria. A ordem uníssona dos ministérios federais e das agências de promoção da pesquisa por mais resultados de pesquisa, publicações e “parcerias” nada mais é do que o modo peculiar de concretização da racionalidade acadêmica nos dias de hoje. Aquilo que já era princípio supremo do âmbito das trocas, isto é, o equivalente geral capaz de reduzir tudo a montantes homogêneos quantificáveis, passa a ser também a moeda da dignidade e ascensão acadêmicas. O número de artigos publicados, participação em congressos, trabalhos apresentados e convênios firmados são agora a cédula de identidade do pesquisador. As produções passam a ser dignas de crédito (e só nesses termos seus produtores adquirem credibilidade) por sua mera divulgação, e não pelo seu critério de verdade. A objetividade do método crítico defendido por Popper parece, então, plenamente realizada. Entretanto, é de bom

alvitre ressaltar que aquela objetividade nomeada por Popper repousava *exclusivamente* na comunidade de cientistas. Diante do que ocorre atualmente, a proposta de Popper é de uma pureza angelical, pois os consensos científico-acadêmicos encontram-se emaranhados, quando não determinados, pelos interesses do mercado editorial. “Sair-se bem” é hoje a meta do bom intelectual, bem como ser “estrela” é a identificação do intelectual bem sucedido. A necessidade de se recorrer à terminologia empresarial e cinematográfica não esconde de ninguém as características industriais e mercadológicas do espaço acadêmico. Adorno (1989) já reconhecia aquilo que o próprio Popper não via, a saber: o anacronismo da tradição liberal erudita (defendida por Popper) no âmbito das universidades. A perversidade da produtividade acadêmica não reside só em seu caráter de mercadoria, mas exclui de sua relevância, como não contabilizável, aquilo que, em princípio, maior importância teria para a formação: a docência. A desqualificação mercadológica do ensino é perfeitamente congruente com a transformação empresarial das universidades que requer, como mediação à sociedade, não apenas a formação de quadros para o mercado, mas, numa época de desemprego generalizado, a produção de sua própria mercadoria, isto é, a divulgação dos resultados de pesquisa. Por meio destes, cada universidade configura seu próprio valor de troca no mercado acadêmico. A consequência desse assalto racionalizante é o aumento da irracionalidade acadêmica: a busca de verdade se esvaece, a docência se desqualifica. O materialismo vulgar que sempre impulsionou a esquerda acadêmica a ver conflitos de classe em todo lugar a impede de certificar-se do seu completo enredamento nas teias da mercadoria. Ninguém, entretanto, pode estar a salvo definitivamente dessa rede. A ameaça de exclusão proporciona a angústia necessária a todos que se vêem potencialmente descartados ou que supõem a possibilidade de recusar as regras do jogo. Trata-se, na verdade, da mediação social da remota angústia da aniquilação física, como diz Adorno (1991: p.143), transformada na ameaça de exclusão social. Não há a menor dúvida da introjeção irrefletida desses princípios, posto que o debate (quando é possível haver) entre concepções distintas de universidade sobre tudo discorre, desde financiamentos até formas de ingresso discente, menos sobre o caráter mercadológico de sua estrutura. O tabu já está constituído.

A noção meramente formal de razão, como moldes que se aplicam a qualquer conteúdo, contrapõe-se, portanto, à concepção de razão como vinculação intrínseca entre verdade do objeto, verdade do sujeito e fonte de legitimidade ética e moral, como afirma Horkheimer:

O conceito subjetivo de razão não existiu normalmente desde sempre, por mais natural que ele hoje possa parecer a muitos: a ele se opunha a tese de que a razão não domina apenas na consciência dos indivíduos, mas que a questão da razão e da não-razão é também aplicável ao ser objetivo, às relações entre os homens singulares e entre as classes sociais, às instituições da sociedade e até mesmo à natureza extra-humana. Sempre que falarmos de filosofia no sentido enfático, com Platão e Aristóteles, na Escolástica ou nos grandes sistemas do idealismo alemão, sempre nos encontraremos frente a uma concepção objetiva da razão que se refere à totalidade do existente – a qual inclui o indivíduo e suas finalidades, sem coincidi-los. E então o critério de verdade é a consonância de uma ação, de toda uma vida e inclusive do afã de um povo com essa totalidade: a existência há de comensurar-se sempre com essa estrutura objetiva e não apenas com interesses parciais. Tal pensamento da tradição filosófica não condenava a razão subjetiva, antes a entendia como uma expressão limitada da racionalidade geral: a primeira deveria fincar pé nesta última e, com isso, vendo-se desde o indivíduo, mais nos fins que nos meios. Semelhante modo de pensar remete à idéia de conciliação de uma ordem objetiva, concebida pela filosofia como razoável, com a existência humana e sua autoconservação. A república platônica, a ordo de Tomás e de seu antípoda Spinoza e o sistema de Hegel são alguns exemplos famosos de tal concepção européia. (Horkheimer, 1986, p. 202-203 [JPJ])

Tal concepção, entretanto, apesar de apoiada em momentos históricos, sempre coexistiu com o seu contrário, isto é, com a acepção de razão como o mero entendimento, ou como articulação de argumentos subjetivos segundo as normas lógicas. Social e

historicamente, a razão nunca foi algo distinguível pelo seu caráter de necessidade. A possibilidade de restringir-se unicamente ao aspecto subjetivo sempre foi uma tentação e uma realidade do uso da razão. A idéia de maturidade de Hegel que enunciava a inexorabilidade da conversão de todo real a uma ordem racional e de toda razão a um caráter de realidade, nunca passou apenas de um decreto filosófico. Embora, dessa forma, se livrasse da tendência de, no interior do pensamento, tomar os conceitos apenas pela sua conformação ao existente, reificando-os, por outro lado, muitas vezes caiu no dogmatismo de uma concepção triunfalista de razão. A tradição clássica do conceito de razão, desde Platão e Aristóteles, bem como, de forma cristalina, no pensamento de Kant, nunca se pôs a si mesma como finalidade. Na concepção kantiana, as categorias do entendimento encontravam-se submetidas aos princípios da razão, e estes eram sinais da liberdade humana. Dessa forma, quando o estudo crítico de uma sociedade, que se autoproclama racional, aponta sua própria irracionalidade, não é só a elucidação de uma contradição objetiva que importa, mas, também, a denúncia de um mundo que, podendo instaurar a liberdade, reiteradamente a limita ou adia. Assim, a racionalidade que busca apenas o seu próprio louvor, e não a liberdade humana, demonstra sua parcialidade ao se deixar apropriar por todo e qualquer arrazoado subjetivo, renunciando ao ajuste de contas com a objetividade que restringe as próprias condições do pensar.

A razão, portanto, em sua tradição clássica, supõe e implica a liberdade do espírito. Aquela não pode existir plenamente onde não haja sujeitos livres e estes não podem se autodesenvolver ou aspirar à liberdade sem fazer uso de sua razão. Mas isto tem como implicação a própria idéia de formação. Assim, esta se realiza de acordo com as vicissitudes da razão no mundo. Enquanto a razão era preponderantemente concebida como elemento necessário ao desenvolvimento das mais elevadas virtudes humanas (Aristóteles, 1987), seu corolário era o próprio imperativo da formação do sujeito individual. No mundo de hoje, entretanto, ao ser concebida exclusivamente como *forma*, a razão dispensa a formação do indivíduo livre e exige apenas a habilidade de manuseá-la como forma independente de qualquer

conteúdo². Mas, ao concretizar-se historicamente desse modo, o mundo não só passa a deixar de fazer a distinção entre o verdadeiro e o falso, ocupando-se apenas com o que funciona e é eficiente, como também relega a formação do indivíduo à mera competência técnica e argumentativa, isto é, consagra a pseudoformação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. 1986. Teoria de la seudocultura. In.: ADORNO, Theodor. W., HORKHEIMER, Max. *Sociológica*. 2a. reimp. Tradução: Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus. pp.175-199.

_____. 1989. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In.: HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W. *Textos escolhidos*. Tradução: Zeljko Loparic et al. São Paulo: Nova Cultural. pp.107-155. – (Os Pensadores)

_____. 1991. *Actualidad de la filosofia*. Introdução de Antonio Aguilera; Tradução: José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós. De la relacion entre sociologia y psicologia, pp. 135-204.

_____. 1995. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução: Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes. Sobre sujeito e objeto, pp.181-201.

ARISTÓTELES. 1987. *Ética a Nicômano*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Nova Cultural. – (Os Pensadores)

² Já na Grécia clássica, era possível se ver sofistas advogando e propagando um uso instrumental e estratégico do entendimento, antes mesmo de Platão. Da mesma forma, os evangelhos cristãos descrevem o zelo de determinadas tradições judaicas para com a observância meramente formal da lei, em detrimento de suas presumíveis finalidades humanas. O direito romano dá inequívocas provas de um formalismo conceitual extremo, cujo ápice é atingido no momento mesmo do processo de decadência imperial. Tudo isso demonstra como o uso instrumental da razão é tão antigo quanto a exigência de uma compatibilidade racional entre sujeito e objeto.

_____. [s.d.]. *A Política*. Tradução: Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Tecnoprint.

CASTORIADIS, Cornelius. 1986. *A Instituição imaginária da sociedade*. 2a. ed. Tradução: Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____. 1992. *As Encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado*. Tradução: Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HERBART, J. F. [s.d.]. *Pedagogia general derivada del fin de la educación*. Tradução: Lorenzo Luzuriaga. Madrid: Ediciones de la lectura.

HORKHEIMER, Max. 1986. Sobre el concepto de la razon. In.: ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Sociológica*. 2a. reimp. Tradução: Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus. pp.201-212.

HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor (orgs.) 1973. *Temas básicos da sociologia*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix. Indivíduo, pp.45-60; O Grupo, pp.61-77; A Massa, pp.78-92; Cultura e Civilização, pp.93-104; Ideologia, pp.184-205.

JAMESON, Fredric. 1996. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Tradução: Maria Elisa Cevalco. São Paulo: Ática. A lógica cultural do capitalismo tardio, pp.27-79; Teorias do pós-moderno, pp.80-90; O pós-modernismo e o mercado, pp.268-284.

KANT, Immanuel. 1986. *Crítica da razão prática*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. 1987. *Crítica da razão pura*. Tradução: Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural. – (Os Pensadores)

MARCUSE, Herbert. 1968. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. 1978. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 2ª ed. Tradução: Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

PASCAL, Georges. 1990. *O Pensamento de Kant*. 3ª ed.. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes.

PLATÃO. 1970. *A República*. Tradução: Eduardo Menezes. São Paulo: HEMUS.