

**IRRACIONALISMO COMO CADAFALSO DO FASCISMO - UMA REFLEXÃO À
LUZ DE GYÖRGY LUKÁCS**

Universidade Presbiteriana Mackenzie

Coordenadoria de Fomento à Pesquisa - Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação

Yuri Queiroz Lopes ¹
Apoio: PIBIC Mackenzie

Prof. Dr. Roger Fernandes Campato ²

Centro de Educação, Filosofia e Teologia ¹

Centro de Educação, Filosofia e Teologia ²

10370136@mackenzista.com.
roger.campato@mackenzie.br

RESUMO

O presente trabalho analisa a problemática do irracionalismo como pilar conceitual do fascismo cuja justificação reside na necessidade de compreender, à luz das circunstâncias atuais, como a crise da razão no *ethos* burguês, em seu desenvolvimento histórico, se tornou um instrumento político-ideológico preparatório para o fascismo do século XX. O objetivo do estudo é, portanto, examinar o "caminho seguido pela Alemanha, no terreno da filosofia, até chegar a Hitler", como observa Lukács. A metodologia empregada é a análise da obra *A Destruição da Razão*, com o auxílio de outros textos lukacsianos e de diversos autores. Os resultados pretendem demonstrar que o irracionalismo moderno e contemporâneo operou uma luta constante contra o método dialético e o materialismo. A pesquisa parte da herança kantiana, identificando nas suas antinomias o "pecado original" que deu origem a essa corrente, e como a questão da "coisa em si" foi tratada pelos filósofos do Idealismo Alemão. A manifestação do irracionalismo se deu em figuras como Schelling (em sua fase tardia), Schopenhauer e Nietzsche, evoluindo para expressões mais vulgares em Gobineau, Chamberlain e Rosenberg, culminando no pensamento Heideggeriano. A pesquisa conclui que o irracionalismo, rebaixado a níveis cada vez mais decadentes e em consórcio com os interesses do capital em sua fase imperialista e nazificada, foi instrumentalizado por ideólogos dos regimes tirânicos do século XX, de modo a servir como uma apologia indireta do capital e, em última instância, naturalizar a barbárie.

Palavras-chave: Irracionalismo, Lukács, Dialética

ABSTRACT

This work analyzes the problem of irrationalism as the conceptual pillar of fascism. The justification for this research lies in the need to understand, in light of current circumstances, how the crisis of reason in the bourgeois *ethos*, in its historical development, became a preparatory political-ideological instrument for 20th-century fascism. The study's objective is, therefore, to examine the "path followed by Germany, in the field of philosophy, until the arrival of Hitler," as observed by Lukács. The methodology employed is the analysis of the work *The Destruction of Reason*, with the aid of other Lukácsian texts and various other authors. The results aim to demonstrate that modern and contemporary irrationalism operated in a constant struggle against the dialectical method and materialism. The research begins with the Kantian heritage, identifying in its antinomies the "original sin" that gave rise to this current, and how the question of the "thing-in-itself" was addressed by the philosophers of German Idealism. The manifestation of irrationalism occurred in figures such as Schelling (in his late phase),

Schopenhauer, and Nietzsche, evolving into more vulgar expressions in Gobineau, Chamberlain, and Rosenberg, culminating in Heidegger's thought. The research concludes that irrationalism, degraded to increasingly decadent levels and in a consortium with the interests of capital in its imperialist and Nazified phase, was instrumentalized by the ideologues of the tyrannical regimes of the 20th century, serving as an indirect apology for capital and, ultimately, normalizing barbarism.

Keywords: Irrationalism, Lukács, Dialectics.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo se propõe a reconstituir a genealogia do irracionalismo moderno, compreendido em sua acepção mais rigorosa não como um desvio contingente ou uma escola filosófica entre outras, mas como uma patologia do pensamento burguês, dotada de uma precisa e reativa função social. Trata-se de analisar a trajetória da filosofia que, nascida sob o signo emancipatório do Iluminismo, se vê compelida, em momentos de agudização das contradições sociais, a se voltar contra seu próprio fundamento: a razão. Sob a égide da crítica histórico-materialista de Georg Lukács, em sua “obra de combate” *A Destruição da Razão* (cuja elaboração se inicia nos anos 30, entre a ascensão nazista e a eclosão da Grande Guerra, e é finalizada em 1954), o irracionalismo revela como a resposta ideológica do espírito burguês em posição defensiva frente às reivindicações da massa proletária que encontravam no materialismo, substituindo o idealismo hegeliano, suas armas críticas tornara-se capaz de desvelar a transitoriedade histórica da ordem capitalista. A destruição da razão é o processo pelo qual a filosofia é mobilizada para negar a objetividade da história, dissolver a validade do conhecimento universal e substituir a análise concreta pela intuição, pelo mito e pela exaltação de forças vitais a-históricas, com o fim último de eternizar relações de poder e imunizá-las contra a crítica.

O ponto de partida para essa involução filosófica habita no legado do idealismo transcendental uma vez que ao postular a cisão entre o mundo fenomênico (acessível à razão) e o mundo numênico da “coisa-em-si”, do incognoscível, Kant, inadvertidamente, abre uma fenda no edifício da racionalidade, que, apesar da tentativa de superação dialética de Hegel, foi aprofundada por Schelling com sua “intuição intelectual” cuja via de acesso privilegiada e não discursiva ao Absoluto, já assinalava um desvio sintomático. Contudo, é com Schopenhauer que a ruptura se consuma de forma mais radicalizada, uma vez que Schopenhauer confere à

“coisa-em-si” kantiana um nome e uma natureza: a Vontade, uma força cósmica, cega e insaciável, que constitui a essência de toda a realidade. Com isso, a história é rebaixada a uma aparência superficial e o sofrimento humano, desvinculado de suas causas sociais e econômicas, é hipostasiado como destino metafísico. Aqui se manifesta, de modo exemplar, o que Lukács denomina “apologética indireta”: uma crítica aos horrores do mundo movido pelo capital que, ao atribuí-los a uma essência imutável, torna inócua e fútil qualquer tentativa de transformação social, absolvendo assim a ordem capitalista concreta. A transição do capitalismo concorrencial para sua fase imperialista, tem-se Nietzsche que converte o pessimismo resignado de Schopenhauer em vitalismo aristocrático de modo a celebrar a “vontade de potência” como motor da história e o clamar de uma “transvaloração de todos os valores” contra a moralidade judaico-cristã, vista como uma revolta dos fracos. Essa perspectiva anti-igualitária e anti-histórica, ao mesmo tempo que fornecia um escape estetizante para a intelectualidade desencantada, convergia perfeitamente com as novas necessidades ideológicas do imperialismo. As ideias de luta, hierarquia e poder, antes circunscritas à metafísica, são progressivamente “biologizadas”, fundindo-se com o darwinismo social e as teorias raciais pseudocientíficas de figuras como Gobineau e Chamberlain. A luta de classes é, assim, sistematicamente ofuscada e substituída pela fatalidade da luta de raças, fornecendo a base “científica” e filosófica para a justificação da expansão colonial, da exploração e da liquidação do outro.

A culminância desse assalto à razão dá-se, no século XX, na ontologia fundamental de Martin Heidegger cuja obra representa a mais sofisticada manifestação do irracionalismo, expurgada do biologismo vulgar de seus predecessores e revestida de uma complexa terminologia existencial a partir da influência da chamada filosofia da vida. Sob o verniz de uma investigação despolitizada sobre o “Ser”, encontra-se um profundo compromisso com a ideário nazista de modo que conceitos como “Dasein” (ser-aí), “Ser-para-a-morte” e “autenticidade” não se referem ao ser humano universal, mas implicitamente ao destino histórico do *Volk* germânico (ideia norteadora de *Mein Kampf*). A filosofia moderna com vistas a promessa kantiana de libertação do homem de sua "minoridade" autoimposta, conclui na contemporaneidade seu trágico percurso de autodestruição. Ao renunciar à razão universal, ela se converte na justificação de um decisionismo político radical e na instrumentalização de seus próprios conceitos para fins anti-humanistas, oferecendo, por fim, o álibi ora grosseiro, ora refinado, para a submissão à barbárie com vistas ao extermínio.

2. DESENVOLVIMENTO DO ARGUMENTO

2.1 A Dialética e a Sombra de Kant

O paradigma do Esclarecimento atuou como a “preparação intelectual da Revolução” (Lukács, 2020, p.116) para instituir “uma verdadeira vida moderna que estabeleceria e garantiria a liberdade para todos. Contudo, os próprios pressupostos mecanicistas e atomistas desse novo mundo pautado pela razão geraram sua antítese no Romantismo. Essa corrente reativa, inspirada nas palavras de Rousseau, opunha-se à fragmentação analítica, considerando seus expoentes como “demônios que mataram o espírito ao fatiar a realidade em partes matematicamente simétricas, uma vez que a realidade é, na verdade, um conjunto vivo, que só pode ser apreciado de alguma forma não matemática” (Berlin, 2022, p.81). A reação romântica defendia uma concepção de ser humano integral e via a matematização da realidade como um obstáculo ao impulso criativo, pois “o homem não é apenas um ser pensante, mas também alguém que sente. Ele é um todo, uma unidade de forças múltiplas intimamente associadas” (Goethe, 2005, p. 15). Postulava-se, assim, a existência de um impulso vital irreduzível à razão, “uma espécie de fantasma palpitando dentro dessa máquina, isso que é bem diferente do que o homem é em sua totalidade, em sua unidade” (Berlin, 2022, p.75). Em um desenvolvimento paralelo ao Romantismo, no qual “predominam tendências místicas” (Lukács, 2020, p. 122), emerge o Idealismo Alemão, que encontrou seu problema nuclear no criticismo kantiano. Orientado a uma filosofia da totalidade, em contraste com a tradição metafísica anterior, o Idealismo opôs-se ao tratamento dos conceitos como “objetos de investigação isolados (...), sólidos, petrificados, dados de uma vez para sempre” (Engels, 2015, p.44).

Nesse processo, a filosofia kantiana é ressignificada como ponto de partida, já que “a unidade da filosofia clássica alemã (Fichte, Schelling e Hegel) é apenas o desdobramento daquilo que já estava implícito na concepção kantiana” (Lukács, 2020, p.489). No entanto, o projeto original de Kant não era a construção sistemática, mas a investigação de seus pressupostos, pois “o criticismo não se propõe construir um sistema de metafísica, mas instituir uma investigação preliminar sobre sua possibilidade e suas condições” (Vleeschauwer, 2025, p. 26).

Posto o impasse da filosofia, que após a crescente autonomia das ciências naturais se via dividida entre aliar-se às ciências recém autônomas ou reportar-se à metafísica, Kant se coloca como um farol na intenção de operar uma “revolução copernicana” no pensamento. No entanto, seu programa crítico conduziu a razão a uma intransponível muralha de limitações, expressa nas antinomias e selada pela figura da “coisa em si” – conceito de máxima centralidade que expressa a incognoscibilidade da realidade para além da experiência do sujeito. Nas

palavras do próprio Kant (2001, p. 51), “não podemos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, com o fenômeno”. Por consequência, tal postulado inscreve no cerne da especulação moderna um dualismo obstrutivo à apreensão da totalidade, situação problematizada por Lukács (2003, p. 249), uma vez que “o problema da irracionalidade se conclui na impossibilidade de penetrar em qualquer dado com o auxílio dos conceitos do entendimento ou de derivar de tais conceitos esse aspecto da questão da coisa-em-si, que de início parecia se aproximar do problema metafísico das relações entre ‘espírito’ e ‘matéria’, assume um caráter totalmente diferente e decisivo do ponto de vista lógico e metódico”.

Lukács argumenta que as antinomias kantianas, bem como o descolamento do fenômeno da coisa em si, são menos limitações da ordem gnosiológica inerentes à subjetividade e mais o reflexo das contradições ontológicas radicadas na própria realidade objetiva, na medida em que se revela a expressão abstrata de uma alienação de caráter fundamental que aparta o sujeito de sua própria objetivação no mundo. A coisificação da racionalidade formal e sua pretensa autonomia frente ao dinamismo do complexo tecido social engendra, inevitavelmente, um conteúdo que permanece estranhado sob a forma mistificada da coisa em si. Lukács (2020, p.238) esclarece que “em função da incognoscibilidade da coisa-em-si, o reino da realidade verdadeira (existente independentemente da nossa consciência) está, na verdade, eternamente fechado para nós; o progresso infinito movimenta-se, para Kant, exclusivamente no âmbito do mundo fenomênico, separado dessa objetividade verdadeira. Apesar de todos os esforços de Kant para introduzir nessa esfera o elemento do conhecimento objetivo, ele não consegue desvencilhar-se da tendência imanente para um subjetivismo e relativismo, uma vez que a constituição (*a priori*) do sujeito do conhecimento só pode oferecer, para a sua objetividade, uma garantia extremamente problemática”.

A questão da coisa-em-si se manteve como a pedra de toque para o desenvolvimento da geração pós-kantiana, período no qual Lukács identifica o germe do irracionalismo, pois, diante da limitação da razão em descortinar o *númeno* e a solucionar as dicotomias, Schelling postula a intuição intelectual como via de superação de tais impasses, embora essa mesma “intuição” já se prefigurasse em Fichte como a base para sua doutrina-da-ciência e a apreensão do Eu Puro. O Eu Puro de Fichte se distingue do *ego* cartesiano, visto que, enquanto o princípio de unidade em Descartes reside naquilo que o filósofo francês entende por Deus, o conceito fichtiano não se refere a um Eu “individualizado”, mas ao princípio transcendental da autoconsciência, a “egoidade”, como fundamento da experiência. A complexidade dessa distinção é reconhecida

pelo próprio filósofo, uma vez que para compreendê-la se exige um “olhar” que se abstraia do mundo e se volte para a própria consciência, numa espécie de “sujeito-objetividade”, isto é “para aquele cujo olho interior carece da liberdade de desviar-se de todo o resto e voltar-se para si mesmo, de nada adiantam indicações nem expressões, por mais adequadas que estas sejam: ele só as entende em um sentido invertido, aumentando ainda mais sua própria confusão. É interiormente cego, e tem de permanecer assim” (Fichte, 1988, p. 125).

A filosofia de Fichte estabelece que a intuição não é uma percepção sensível, mas a apreensão que o Eu Puro tem de sua atividade originária de se pôr a si mesmo, já que “o eu criou o mundo inteiro”, ele “também é capaz de conhecer o mundo inteiro” (Lukács, 2018, p. 343). Essa capacidade de autoiluminação, com um caráter de imanência semelhante “à função da substância de Spinoza” (Lukács, 2020, p. 120), engendra uma “ação espontânea de auto posição da consciência” (Frilli, 2016, p. 41). De maneira paradoxal, essa ação conduz a uma cisão interna uma vez para que a autoiluminação do Eu Puro se efetive, é necessária a oposição absoluta na figura do Não-Eu (o Eu como objeto), visto que “toda realidade do não-eu é exclusivamente uma realidade transferida do eu” (Fichte, 1988, p.91), isto é, a autorreflexão só se concretiza com um contraste essencial, que o Eu internaliza e conserva. A filosofia de Fichte, ao utilizar a dialética do Eu e Não-Eu, demonstra que a abordagem científica dos problemas da época exigia-se a dialética para expor os limites do pensamento mecânico-metafísico.

Inicialmente sob a influência de Fichte e sua *Doutrina da Ciência*, Schelling distanciou-se gradativamente de seu mestre, ao compreender que o subjetivismo puro negligenciava a dimensão da objetividade. Desse modo, Schelling concentrou seus esforços em harmonizar o subjetivo e o objetivo (a confluência entre a filosofia da natureza e a filosofia transcendental), para a qual concebeu a “intuição intelectual” cuja faculdade permite apreender a unidade originária do sujeito e do objeto no Absoluto. A intuição, que transcende a autoconsciência da atividade do Eu, aspira a uma visão “privilegiada” que supera a cisão sujeito-objeto com vistas a uma apreensão imediata da identidade indiferenciada e da totalidade que subjaz a todas as diferenciações de modo que, segundo Hartmann (1983, p.136), “enquanto Fichte na sua teoria posterior penetrava cada vez mais na profundidade do Eu e prosseguia nesta direção, chegando finalmente para além do Eu, isto é, por detrás dele, Schelling, inversamente, avança até transcender o Eu e interna-se no mundo do objetivo e do ser natural”. Schelling, que, segundo Lukács (2020, p.122), se encontrava numa “posição intermediária dentro do idealismo objetivo, sempre oscilante entre as tendências progressistas e as reacionárias. [...] se situa entre a filosofia da natureza de Goethe e o idealismo mágico de Novalis, em contato íntimo com ambos”,

reconhece na Natureza a criação de uma inteligência inconsciente, cujo grau de desenvolvimento final é o espírito consciente que encontra no homem seu portador. A natureza “não pode estar fechada à chave no sótão da autoconsciência e ser encaminhada a satisfazer as necessidades subjetivas” (Sisto, 2017, p. 34), o que representa um claro enfrentamento à visão árida do mundo de Fichte, para quem a natureza é apenas um instrumento, uma vez que “é a reflexão que dota a realidade de significado, que só existe quando ela é representada” (Idem, p. 45). Com isso, a questão da dialética em Schelling se coloca de forma diferente, pois as contradições estão postas na própria natureza, como se a dinâmica da realidade já trouxesse suas próprias “regras” dialéticas, um entendimento distinto de Kant e Fichte, cujas “contradições dialéticas nascem sempre e exclusivamente da relação entre as categorias – subjetivas – do entendimento e a realidade objetiva (pressuposta como incognoscível ou subjetivada no Não Eu). No caso do jovem Schelling, ao contrário, a contradição dialética – por vezes com uma forte aproximação com o materialismo – é uma propriedade imanente e fundamental, uma categoria da própria realidade objetiva” (Lukács, 2020, p.126). Contudo, Lukács adverte para o caráter ambivalente do idealismo objetivo de Schelling, pois, embora exista uma intenção de superação dialética das postulações anteriores (Kant e Fichte), há também uma redução do conteúdo dessa intenção ao irracionalismo. Lukács (2020, p. 131) explica que “esse desvio da dialética, operado de modo irracionalista, que se dá no umbral do seu domínio efetivo, produz em Schelling ainda outro motivo, que ganha um significado definitivo para o desenvolvimento do irracionalismo: o caráter aristocrático de sua teoria do conhecimento”.

O caráter “aristocrático” denunciado por Lukács acerca da intuição intelectual postulada por Schelling reside na sua impossibilidade de ensino e transmissão pedagógica, uma limitação (ou impossibilidade) que cria uma clivagem entre indivíduos considerados inaptos a apreender tal faculdade e aqueles excepcionalmente dotados de uma capacidade intuitiva singular de modo que estes últimos seriam capazes de penetrar nas profundezas da realidade e expressar verdades que a razão discursiva não consegue alcançar. As características desse suposto “homem elevado” de algum modo ecoam o conceito romântico (movimento que Schelling sempre mostrou afinidade) de gênio, no qual o filósofo (ou poeta ou poeta-filósofo) deve ser, antes de tudo, “um verdadeiro demiurgo, de uma força cósmica, inata, independente da cultura, que decifra de maneira intuitiva e direta o livro da natureza, criando titanicamente sob o impacto da inspiração” (Guinsburg, 2020, p. 267).

Essa apreensão *sui generis*, desvinculada dos sentidos e do intelecto, não se volta nem ao domínio do objetivo nem ao do subjetivo, mas a uma identidade primordial que os integra em sua indiferença. Uma vez que a intuição não pode ser apreendida por conceitos, ela só pode ser objetivada por meio da arte, “pois a intuição estética é precisamente a intuição intelectual tornada objetiva” (Lukács, 2020, p. 135). Diferentemente de Kant, que não via na estética um veículo para decifrar os enigmas da realidade, Schelling vislumbra nela a capacidade de se tornar o *organon* do conhecimento do mundo, pois, para Schelling, mesmo que de uma forma idealista e mística, a arte é considerada reflexo da realidade objetiva, do mundo das coisas em si. A filosofia do jovem Schelling se mostra muitas vezes, como afirma Lukács, aproximativa ao materialismo, ao mundo terreno, mas com o passar do tempo começa a tomar uma forma cada vez mais mistificada e objetivamente reacionária. Essa inflexão manifesta-se, principalmente, pela substituição da arte (antes o *organon* da filosofia) pela fé, a expressão da capitulação incondicional do pensamento aos ditames da religião. Uma filosofia outrora orientada pelo idealismo objetiva, postulante a uma filosofia do progresso, começa a ser eclipsada pela “intensificação do elemento puramente construtivo na filosofia da natureza, em parte na forma da extrapolação cada vez maior dos pontos de vista estéticos – em decorrência da fundamentação da intuição intelectual sobre a estética -, que estava presente como tendência já no primeiro sistema, mas com o passar do tempo levou a uma aproximação cada vez maior do culto ao gênio do romantismo, em parte na forma de uma acolhimento cada vez mais intenso de correntes diretamente místicas” (Lukács, 2018, p. 556). A filosofia tardia de Schelling vê-se acorrentada à “via inteiramente mística à medida em que compreende a origem do mundo sensível não mais como desenvolvimento, nem mesmo como criação, mas como uma apostasia de Deus” (Lukács, 2020, p. 142). O empreendimento do velho Schelling, a partir de sua posição refratária às mudanças sociais (revolução), não é mais motivado por uma dialética objetiva com vistas a uma dialética da Natureza, “pois, com a sua intuição intelectual, ele se detém, do ponto de vista metodológico, nos umbrais da dialética, e acaba por fundar a primeira forma do irracionalismo moderno” (Idem, p.152).

Neste sentido, Sharpe e King (2023, p.30) sustentam que:

O progresso induzido pela Revolução Francesa, sua liquidação (parcial) dos regimes feudais e os problemas daí resultantes, como as antinomias do pensamento burguês, não são abordados pelo Schelling tardio de maneira dialética concreta e orientada para o futuro, à la Hegel. Schelling, em vez disso, prefere o caminho de volta a uma restauração da suposta idade de ouro, mais uma vez sendo pioneiro em uma característica fundamental do irracionalismo subsequente: a hostilidade

à ideia de progresso e a produção de formas concorrentes de filosofias da história elegíacas e míticas (Tradução nossa).

Sabe-se que “Hegel sempre reconheceu o mérito histórico de Schelling de dar o primeiro passo na direção do idealismo objetivo” (Lukács, 2018, p. 561), no entanto, à medida que o aspecto estético e religioso começa a nortear a filosofia de Schelling, mais a intuição intelectual se constitui na principal via de acesso ao conhecimento do absoluto, e essa particularidade torna Hegel virulentamente contrário de modo que “essa busca da filosofia por afastar-se do pensamento, do entendimento e da razão provoca, então, ininterruptamente, a zombaria de Hegel, sendo sempre muito fácil perceber a profunda indignação filosófica que esse desprezo do entendimento e da razão, esse esnobismo místico-irracionalista, desencadeia em Hegel” (Idem, p. 562). Com efeito, Hegel rejeita esse caráter excludente do gênio eleito de Schelling visto que o conhecimento é uma possibilidade aberta a qualquer indivíduo uma vez “que cada indivíduo pode adquiri-lo para si” (Idem, p. 566), embora, do ponto de vista de Hegel, ainda seja necessário um esforço intelectual para tal aquisição. O projeto filosófico de Hegel inicialmente coaduna com a Schelling no propósito de superar tanto as heranças kantianas (antinomias) quanto o idealismo subjetivo de Fichte. No entanto, a partir da *Fenomenologia do espírito* (1807), tal consórcio é rompido e as motivações de tal rompimento, se dá, segundo Lukács (2018, p. 556), “em parte na forma constante intensificação do elemento puramente construtivo na filosofia na natureza, em parte na forma da extrapolação cada vez maior dos pontos de vista estéticos – em decorrência da fundamentação da intuição intelectual sobre a Estética -, que estava presente como tendência já no primeiro sistema, mas com o passar do tempo levou a uma aproximação cada vez maior do culto ao gênio do romantismo, em parte na forma de um acolhimento cada vez mais intenso de correntes diretamente místicas”.

A crítica hegeliana se direciona à imediaticidade na qual o Absoluto de Schelling se fundamenta. Hegel observa, no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, por intermédio de uma analogia, que o Absoluto de Schelling é equivalente a “um tiro de pistola” (1992, p.35), aludindo à forma como todos os momentos constitutivos se dissolvem nesse Absoluto imediato. Essa dissolução é sarcasticamente caracterizada por Hegel como “a noite em que todos os gatos são pardos” (Idem, p. 29), devido à identidade primordialmente abstrata e indiferenciada, a qual seria apreendida por uma intuição intelectual que prescinde de qualquer mediação conceitual. A postulação de uma unidade imediata entre sujeito e objeto, sob a perspectiva hegeliana, implicaria o esvaziamento da necessidade inerente ao drama da consciência e ao próprio processo histórico (para recorrer à imagem utilizada por Hegel: o trajeto do projétil da pistola),

isto é, a simples manifestações fenomênicas de uma verdade já constituída, e não uma realidade conquistada por meio do trabalho do negativo e da dialética.

O Absoluto hegeliano, ao contrário, não é pressuposto como origem estática, mas posto como resultado, o devir cuja substância é o próprio auto movimento de se manifestar, alienar-se e retornar a si. O mecanismo desse processo é a dialética, formalizada no conceito de superação (*Aufhebung*), que expressa o triplo movimento de negar, conservar e elevar uma determinação a uma figura conceitual superior e mais concreta. Sua operação não se limita à autorreflexão da consciência (Fichte) ou às polaridades da natureza (Schelling), mas constitui a própria estrutura lógica do real, desdobrando-se na esfera da Lógica, da Natureza e do Espírito (arte, religião e filosofia). A superação da antinomia de Fichte entre o Eu e o Não-Eu dá-se, no sistema hegeliano, pela intelecção do objeto como momento necessário à autorrealização do sujeito. A identidade de Schelling, por sua vez, é repensada como uma reconciliação mediada, produto do labor da história de modo que a intuição é, por fim, suplantada pela “paciência do conceito.” Para Hegel, o Absoluto, portanto, deixa de ser uma identidade pressuposta para se revelar como a totalidade da Razão que se efetiva historicamente, cujo ápice é a ciência filosófica que apreende este mesmo processo. Hegel (1992, p.31) sinteticamente diz: “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade”.

Diante do cenário disruptivo do idealismo transcendental, Hegel reconhece a importância de Kant para o pensamento moderno uma vez que vê de forma positiva as antinomias impostas pelo exame crítico da razão, “mas sob a condição de manejá-la de maneira apropriada” (Fausto, 2021, p. 17). À maneira de Aristóteles, Hegel compreende que o movimento é a alma das coisas e que entender o caminho da superação das antinomias, pelos seus próprios movimentos, os portões do reino da dialética se abrem. A importância da dialética para superar as antinomias kantianas reside em sua capacidade de dissolver a rigidez entre forma e conteúdo, pois o sujeito não é uma testemunha passiva, mas um agente que, por meio da práxis, molda e é moldado pela realidade. Essa prática exige que seu princípio “seja talhado na medida do substrato material e concreto da ação” (Lukács, 2003, p. 267) e que sua objetividade “não deve de modo algum deter-se num simples imediatismo” (Idem, p. 326). Para Lukács, a dialética não é apenas a categoria superior do pensamento, mas a própria lógica do ser social em seu desenvolvimento histórico, uma força que ilumina as categorias a partir da práxis e as revela como momentos de um processo totalizante em constante autotransformação.

Não surpreende, portanto, que, mesmo após décadas de obsolescência, como observa Lukács (2020, p.150), Schelling tenha sido reposicionado como protagonista para combater a filosofia hegeliana visto que “quando o velho Schelling, uma década após a morte de Hegel, é chamado a Berlim pela reação romântica (...) ele se encontra em um mundo em que o puro romantismo, em função do desenvolvimento do capitalismo, tornou-se ainda mais absurdo do que nos tempos da Santa Aliança”.

A dialética hegeliana, como lembra Lukács, começa a ser considerada a “álgebra da revolução”, mas é destituída de sua importância após os eventos de 1848 (a primavera dos povos). Aquilo que em determinado momento é considerado um sistema filosófico que buscava capturar o movimento (não entendido mecanicamente, mas como impulso, vitalidade criativa e energia) e a contradição da realidade passa a ceder espaço a perspectivas que se afastam da racionalidade. A burguesia alemã, em virtude de sua unificação nacional por meios não revolucionários, manteve aspectos da chamada “miséria alemã”, na qual, segundo Lukács (2020, p. 184). “manifesta-se agora a inutilidade da transformação histórica da vida humana como um destino universal; assim, enquanto Herder e Forster, Hölderlin e Hegel podiam encontrar, do ponto de vista internacional, um fio condutor para julgar a situação da Alemanha – condenando-a, mas também apresentando perspectivas –, surgia da visão cosmopolita de Schopenhauer uma generalização filosófica da miséria alemã: projetada para a ordem do cósmico, ela se torna parte integrante e fundamental de seu pessimismo”

2.2 A Construção do Cadafalso: Apologética, Mito e Extermínio

Enquanto o classicismo alemão de Goethe e Hegel se lançava a “uma continuação e uma elaboração dialética posterior de tendências iluministas” (Lukács, 2020, p.185), Schopenhauer, sem ter como horizonte o desenvolvimento dessas tendências progressistas do iluminismo, agia para arregimentar as novas condições conquistadas pelo indivíduo burguês, que se via naquele momento como autossuficiente. Nesse cenário, Schopenhauer se destaca como uma manifestação do irracionalismo burguês ou, nos termos de Lukács, um “cosmopolitismo decadente”. O aspecto que torna Schopenhauer mais decisivo que Schelling a respeito do desenvolvimento do irracionalismo é que este ainda se encontrava circunscrito ao contexto da filosofia alemã, enquanto com aquele “entra em cena pela primeira vez – não só no âmbito da filosofia alemã, mas também em nível internacional – a modalidade puramente burguesa do irracionalismo” (Lukács, 2020, p.172). A relevância do Schelling tardio se resume ao fato de sua filosofia servir como uma espécie de amparo espiritual que possibilita convenientemente aproximar Hegel ao romantismo. Por outro lado, Schopenhauer é alçado pelas forças

reacionárias do movimento de Restauração à posição de líder ideológico da burguesia (apesar da derrota do levante popular, o cenário na Alemanha se revela conturbado), suplantando Ludwig Feuerbach (1804-1872), cuja figura, atrelada ao hegelianismo de esquerda, representa uma espécie de transição do idealismo ao materialismo histórico. O grande segredo da esfinge é o fato de Schopenhauer não realizar uma defesa direta do capitalismo, mas sim uma pseudocrítica, isto é, uma crítica que repousa na superfície do problema, pois, “enquanto a apologética direta está empenhada em apresentar o capitalismo como a melhor das ordens, (...) a apologética indireta destaca (...) os lados negativos e os horrores do capitalismo; mas não os declara como características do capitalismo, mas da vida humana, da existência em geral” (Lukács, 2020, p. 181-182).

A luta contra as contradições do capitalismo e os horrores do sistema é vista como ineficaz, uma tentativa absurda de superar algo constituinte de uma “essência humana”. Segundo Lukács, em Schopenhauer, “o egoísmo burguês ordinário é simplesmente alçado a uma qualidade cósmica imutável do homem, mais ainda: a uma qualidade cósmica imutável de toda existência” (Lukács, 2020, p.186). Para justificar essa suposta imutabilidade da miséria humana, Schopenhauer recorre ao expediente bíblico da maldição sobre Adão, o que, para Lukács, evidencia sua indiferença ao caráter político da dominação capitalista. Esse chamado à abstenção da vida social, cuja essência seria o egoísmo, serve como sustentáculo para as “exigências da burguesia do período pré-imperialista” (Idem, p.182). O resultado dessa letargia é o pessimismo, elemento central em Schopenhauer, cuja fundamentação filosófica habita na ausência de sentido da ação política, que rebaixa a historicidade (o progresso, o desenvolvimento) a uma mera aparência, “a uma ilusão na qual a sociedade seja apresentada como uma superfície que perturba a essência, que encobre o conhecimento da sua essência, que não a revela, isto é, como uma aparência” (Idem, p.183). Não obstante, o irracionalismo, o pessimismo e a apologia indireta aos interesses da burguesia contrarrevolucionária, embora radicalmente expressos em Schopenhauer, atingem seu ápice em Nietzsche.

Lukács reconhece o talento de Nietzsche na “sensibilidade fina” que se revela na produção de “aforismos cheios de espírito”, na candente revalorização do mito que servia de acolhimento aos “instintos insatisfeitos, as vezes rebeldes, dessa camada de intelectuais parasitários, com gestos aparentemente hiper revolucionários e fascinantes, e, ao mesmo tempo, responder – ou ao menos sugerir uma resposta – a todas essas questões, de modo que de todas as sutilezas e nuances surja o conteúdo de classe solidamente reacionário da burguesia imperialista” (Idem, p. 275). Nietzsche habilmente diagnostica um profundo ressentimento

cultural e um estímulo à revolta, mas como Lukács lembra (2020), é “uma revolta na qual o ‘rebelde’ não quer, em hipótese alguma, que se toque nos próprios privilégios parasitários nem em sua base social.” Lukács esclarece que a “missão social” de Nietzsche é ser uma espécie de bote salva-vidas para o decadentismo burguês de modo que a primeiro momento a burguesia pensava viver “o melhor dos mundos possíveis” (para recorrer a Leibniz), mas que depois da tomada de consciência de seus próprios sintomas de decadência, inicia-se a manifestação do relativismo, do niilismo e de um pessimismo narcísico que, em intelectuais honestos, desemboca em um sincero estado de desespero. Nietzsche é, portanto, um terapeuta cultural a serviço de uma burguesia que não se contenta mais com aquilo que vê no espelho, mas que não está disposta a abdicar de seus privilégios de classe, embora deseje desfrutar do “agradável sentimento moral de ser um rebelde” (Lukács, 2020, p. 277).

A distinção entre Schopenhauer e Nietzsche iluminada por Lukács reside no fato de que enquanto no primeiro o a-historicismo é irremediável, no outro há uma mitificação da história, visto que, segundo o autor de *O Nascimento da Tragédia*, “coloque-se agora ao lado desse homem abstrato, guiado sem mitos, a educação abstrata, os costumes abstratos, o direito abstrato, o Estado abstrato: represente-se o vaguear desregrado, não refreado por nenhum mito nativo, da fantasia artística; imagine-se uma cultura que não possua nenhuma sede originária, fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobremente de todas as culturas – esse é o presente, como resultado daquele socratismo dirigido à aniquilação do mito” (Nietzsche, 1992, p.135). Nietzsche se apresenta como um admirador da Antiguidade a ponto de tomar a escravidão imposta pelos gregos como o ponto central de sua idealização, identificando como uma “verdade cruel (...) o fato de que a escravidão pertence à essência de uma cultura” (Nietzsche, 2019, p.16). A questão colocada é a natureza de uma elite escravocrata, cuja reintrodução inspira em Nietzsche a esperança de um renascimento cultural utópico e mítico. A necessidade do mito como pressuposto da história e a postulação de uma hierarquia social que Nietzsche “percebe a salvação da cultura exclusivamente na concessão decidida de privilégios a uma minoria, cujo ócio se fundamenta sobre o trabalho físico duro da maioria, das massas” (Lukács, 2020, p.291-292).

Sob a perspectiva das suas circunstâncias históricas específicas, o aristocratismo nietzschiano adquire uma substância e um matiz essenciais que o distinguem do anticapitalismo romântico. É certo que, segundo Lukács, na juventude de Nietzsche ainda se notam resquícios românticos, influenciados por Schopenhauer e Richard Wagner, mas sua evolução filosófica orienta-se para a superação desses laços, porém Nietzsche permanece um herdeiro de

Schopenhauer, especialmente no emprego da apologética indireta. A reavaliação nietzschiana do dionisíaco, compreendido como oposto à razão (apolíneo) e a favor do instinto, constitui o cerne de sua ética ao propor uma “transvaloração de todos os valores” com vistas a uma libertação dos instintos e a criação de um “super-homem” por meio de um “novo egoísmo” de modo que, em última instância, Nietzsche critica a democracia liberal e o socialismo por enfraquecer o conflito entre “senhores e plebeus”, e com isso, a luta de classes é transformada em uma “luta entre raças elevadas e inferiores”, ideia que prenuncia, segundo Lukács, a ideologia fascista. A partir de sua teoria das raças, Nietzsche chega às mesmas conclusões bárbaro-imperialistas que aquelas extraídas por figuras como o caso do raciólogo antisemita H. Stewart Chamberlain e futuramente pelo teórico nazista Alfred Rosenberg, além do “mesmo irracionalismo obscurantista presente em Gobineau” (Lukács, 2020, p.313) cujo pensamento desemboca na ideia “fatalista do naufrágio inevitável da cultura como resultado da mistura de sangue” (Idem, p. 582), no qual fundamenta-se em uma história universal baseada em hierarquias raciais fixas e mitológicas, onde a mescla com raças “inferiores” resultaria em declínio.

A teoria das raças, como método de explicação histórica, encontra em Arthur Gobineau um “mérito”, visto que seus escritos parecem ter encontrado um novo “caminho do mito histórico puramente intuitivo e irracionalista; ou seja, se dedica a fabular e a construir especulativamente, a partir da chamada base racial, uma nova história universal” (Lukács, 2020, p.584 – 585). A teoria de Darwin do século XIX influenciou a ciência de modo que “sempre que cientistas e filósofos autênticos deram-se ao trabalho de assimilar e desenvolver o conteúdo real da obra de Darwin, foram feitos grandes progressos científicos” (Idem, p. 591). Em contraste, a sociologia de Comte e Spencer buscou “encontrar o fundamento nas ciências da natureza para sua suposta objetividade e legalidade” (Idem, p.593). Essa abordagem engendrou o darwinismo social para justificar o capitalismo, excluindo o elemento histórico. Como resultado, a sociologia tornada darwinista não só elimina todo fator econômico do conhecimento da sociedade, mas também todo fator social. Isto é metodologicamente necessário. Se a sociologia se baseia na biologia ou na antropologia, ela não pode admitir nenhuma mudança essencial, menos ainda um progresso. As mudanças ocorridas no homem ao longo da história não são de tipo biológico, mas social. De acordo com o filósofo húngaro (2020, p.597), “a colocação biológica do problema implica, portanto, que aquilo que se declara essencial não se encontra sujeito a nenhuma mudança, a nenhum desenvolvimento. Também isso constitui um importante trabalho preparatório para a concepção fascista da história”. Essa visão encontra eco na teoria

racial de Chamberlain. Sobre isso, Lukács diferencia a filosofia e a prática política ao afirmar que, enquanto “Nietzsche é simplesmente seu profeta”, “Chamberlain, ao contrário, já é um participante ativo e direto da luta pela preparação ideológica da Primeira Guerra Mundial”, o que faz com que no supremacista britânico estejam “claros os contornos do imperialismo bestial ao modo de Rosenberg e Hitler.” (Idem, p.618).

Na conferência intitulada *O que é Isto – A Filosofia?*, Heidegger propõe uma definição para a filosofia de modo a se opor num primeiro momento à possibilidade de conceder aos “belos sentimentos” um lugar na filosofia, uma vez que estes pertencem à ordem do irracional. Assim, a primeira pista é que a filosofia pertence à razão, embora tal afirmação seja imediatamente vista com suspeita devido a seu caráter “apressado” e “descontrolado”. Por meio de um jogo de argumentações e contra-argumentações, emerge a tentativa de descobrir uma trilha que escape à dicotomia entre razão e irracional, buscando, como observa Lukács, uma pretensa “terceira via”. No entanto, a diligência heideggeriana em desacreditar a razão, sem se comprometer de forma aberta e direta com o irracionalismo, revela não uma contradição, mas uma dissimulação na edificação de seu pensamento. Ao não fundamentar seu projeto ontológico na realidade objetiva do mundo e em seus fatos cognoscíveis, Heidegger se condena inevitavelmente ao domínio do irracionalismo. Essa constatação se torna evidente em sua negação enfática, na qual questiona a soberania da racionalidade ao perguntar: “onde e por quem foi decidido o que é a razão? Arvorou-se a *ratio* mesma em senhora da filosofia? Em caso afirmativo, com que direito?” (1991, p.14). Considera-se crucial expor brevemente alguns problemas subjacentes ao arcabouço categorial da ontologia fundamental de Heidegger. A forma como o pensador utiliza a linguagem (por meio da ocultação de significados e do emprego de neologismos que, segundo ele, seriam um antídoto contra a “contaminação da tradição”) serve para mascarar uma doutrina racial convergente com uma biologia “de origem alemã” (semelhante à de Woltmann e Gumplowicz), em oposição à biologia darwinista a qual Heidegger denomina “biologia liberal”. Essa linha de pensamento é reforçada pelo uso recorrente de expressões típicas da terminologia nazista, como “solo”, “enraizamento”, “sacrifício” e “destino”. Para tanto, o edifício filosófico-conceitual de Heidegger não pode ser visto como uma elaboração intelectual autônoma, dissociada de sua posição político-partidária. Essa conexão é evidenciada, como recorda Faye (2015, p. 88), por uma entrevista de Hans-Georg Gadamer, principal discípulo de Heidegger, na qual ele revela a “simpatia evidente” de seu mestre “pelo radicalismo nazista bem antes de 1933”. A produção heideggeriana revela-se, através do expediente mítico, irracionalista e racista, um conjunto de diretrizes voltadas para a

prática da violência extrema do Terceiro Reich. Isso corrobora o alerta de Lukács (2020, p. 441), autor que guia este trabalho: “Heidegger está para Hitler e Rosenberg do mesmo modo como Schopenhauer está para Nietzsche”.

Na filosofia de Heidegger, o homem individual não apenas perde sua centralidade, mas também sua relevância, que é transferida para o Dasein (o “ser-aí” ou “ser-no-mundo”). A questão da autenticidade do ser-aí aponta, assim, para uma pista falsa, pois o debate sobre o homem em sua universalidade é substituído pela ideia de povo — ou, mais precisamente, de “comunidade de povo”. Com isso, o “Eu” cartesiano é eclipsado por um “nós” que não se refere à humanidade nem à Europa, mas especificamente aos alemães. O povo germânico é tido como o detentor de um “solo” originário, concepção que serve de base para uma autêntica comunidade nacional e para o espírito do caráter racial. A questão do solo, um significado caro à cosmologia nazista e fundamentalmente antisemita, é posicionada como uma resposta ao nomadismo judaico para caracterizar o povo judeu como “sem-pátria” e “sem-terra”. Tal descrição, que se estende a outras diásporas (como a dos eslavos), os classifica como simulacros do verdadeiro “ser”. Essa condição se justificaria na visão de Heidegger, para quem “o Dasein é conduzido, numa crescente falta-de-solo, permaneça cada vez oculto para o Dasein” (Heidegger, 2012, p. 479). A esses povos faltaria, conseqüentemente, o “enraizamento da existência histórica do povo germânico no solo de sua terra natal, ou Heimat” (Faye, 2015, p. 551).

O conceito de “comunidade de povo” (*Volksgemeinschaft*), transmutado em “comunidade de raça” pelo ideário nazista, postula a indivisibilidade orgânica do povo germânico, cujo eufemismo retórico mascara a ideia de preservação de uma suposta “pureza” étnica. Nessa lógica, o indivíduo é convocado a um *sacrifício* (um autêntico “ser-para-a-morte”) que visa garantir o destino histórico da comunidade (seja ela a do “povo”, da “raça” ou da “pureza germânica”). A via do Ser, tal como concebida por Heidegger, pressupõe a desconsideração das determinações objetivas da realidade. Sua ontologia fundamental, ao se converter numa espécie de ética com laivos de exortação religiosa (o que Lukács, acerca do caráter teológico em Heidegger, define como uma “religião positiva sem um Deus”), abre caminho para a justificação de um decisionismo político radical. Tal fato corrobora a tese da impossibilidade de separar sua construção intelectual de seu posicionamento político-partidário. Embora o próprio Heidegger rechaçasse a pecha de irracionalista, é imperativo recordar que o “pastor do Ser” enxergava na modernidade “uma ditadura do espírito inaugurada pelo cogito cartesiano e radicalizada pela ciência, cuja consequência extrema seria a sujeição

funesta da natureza ao domínio do sujeito” (Tertulian, 2013, p. 48). Contudo, até mesmo essa crítica à técnica pode ser vista como dissimulação retórica, pois, como lembra Faye (2015), Heidegger, em um de seus seminários de junho de 1940, chega ao ponto de apresentar a “motorização da Wehrmacht como um ato metafísico”. A metafísica para Heidegger, com efeito, não é senão um nome arrancado à filosofia para valorizar e tornar aceitável uma coisa bem diferente como “a ‘motorização da Wehrmacht’, entendida por ele [Heidegger] como ‘ato metafísico’, a ‘seleção racial’, por ele qualificada de ‘metafisicamente necessária’, a derrota da França pelos exércitos do Reich nazista, comentada por ele como o “dia em que um povo não está mais à altura da metafísica surgida de sua própria história” – em suma, tudo o que caminha no sentido da realização da dominação planetária da Alemanha hitlerista e nazista (Faye, 2015, p. 520).

3. CONCLUSÃO

O cenário filosófico atual pode sugerir ironicamente que a razão não existe mais, tornando obsoleta uma obra como *A Destruição da Razão*, de Georg Lukács. Contudo, a filosofia não pode render-se ao pessimismo no qual dormem em berços esplendidos os conceitos irracionais, numa espécie de “suicídio cósmico”. É crucial defender a premissa de que nenhuma filosofia digna desse nome pode se sustentar na negação da existência humana universal. A questão central é se a filosofia pode ter um papel decisivo na superação da alienação e do estranhamento que levam a humanidade à barbárie. Nesse contexto, a defesa da razão, para além mera disputa de ideias, torna-se uma condição prévia para qualquer empreendimento filosófico que busque o florescimento das potencialidades humanas. Se a filosofia visa a uma vida plena, a razão é a ferramenta indispensável para alcançar esse objetivo. Negligenciar sua defesa ou desvalorizá-la significa renunciar à capacidade humana de compreender e transformar o mundo, abrindo caminho para o obscurantismo, autodestruição e o impasse atual em que se colocou a história humana.

Uma filosofia como a de Lukács atua como um guia no combate a tendências que desvalorizam a razão, o trabalho, a ciência e a objetividade; ao mesmo tempo, ela se opõe à falsificação da subjetividade, cuja radicalização convida ao embrutecimento da sensibilidade e à disseminação de ideologias irracionais. O irracionismo, como demonstrou Marx e depois Lukács, é, em sua essência, uma forma de apologia indireta do capital e da alienação, que naturaliza a barbárie e a transforma em entretenimento. Diante disso, a razão não é apenas um conceito filosófico abstrato, mas a ferramenta mais vital para o enfrentamento da barbárie em curso e das que estão por vir. É a única via pela qual a humanidade pode superar a brutalidade

e a violência desmedida. A defesa da razão é, portanto, uma responsabilidade existencial - e, portanto, ética - que nos convida a agir com vistas à promoção da crítica, do diálogo e da solidariedade como antídotos contra o obscurantismo e a autodestruição promovidos pelas contradições cada vez mais agudas e insuperáveis do capitalismo, aliado de primeira hora do irracionalismo.

4. BIBLIOGRAFIA

BERLIN, Isaiah. *As raízes do romantismo*. Tradução Isa Mara Lando. São Paulo: Fósforo, 2022.

ENGELS, Friedrich. *Anti-dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

FAUSTO, Ruy. *O capital e a lógica de Hegel: dialética marxiana, dialética hegeliana*. São Paulo: Unesp, 2021.

FAYE, Emmanuel. *Heidegger – a introdução do nazismo na filosofia*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2015

FICHTE, Johann Gottlieb. *Doutrina da Ciência*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).

FRILLI, Guido. *Fichte: o absoluto e a liberdade*. Tradução: Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2016.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Escritos sobre arte*. Introdução, tradução e notas: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2005.

GUINSBURG, Jacob (Org.). *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução, introdução e notas de Paulo Menezes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. Que é isto – a filosofia? In: ___. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1991. (Os Pensadores).

___. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LUKÁCS, György. *A destruição da razão*. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

_____. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução: Rodnei Nascimento. Revisão da tradução: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Tradução: Nélcio Schneider. Revisão técnica: José Paulo Netto e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e prefácio de Pedro Sússekind. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SHARPE, Matthew; KING, Matthew. Lukács's critique of irrationalism: from the antinomies of bourgeois thought to the destruction of reason. *Dissonância*, v. 7, e2023015, 2023.

SISTO, Davide. *Schelling: entre a natureza e a melancolia*. São Paulo: Salvat, 2017

TERTULIAN, Nicolas. A ontologia em Heidegger e em Lukács: fenomenologia e dialética. In: REI, Marcus Del (Org.). *György Lukács e a emancipação humana*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p. 45-58.

VLEESCHAUWER, Herman Jean de et al. *Filosofia clássica alemã: Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Goethe*. Organização de Benjamin César. Tradução de Vera Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2025.