

## Decadência ideológica e a gênese do irracionalismo filosófico em Lukács

### Ideological decay and the genesis of philosophical irrationalism in Lukács

Francisco Malê Vettorazzo Cannalunga\*

**Resumo:** Neste trabalho procuramos elucidar o conceito de irracionalismo empregado por Lukács. Partimos da teoria da decadência ideológica de Lukács para indicar dois elementos centrais da decadência ideológica: (1) a limitação do saber ao empírico e (2) a recusa dos problemas ontológicos. Concluímos que a impossibilidade de solucionar o problema da gênese dos fenômenos é traço característico da decadência ideológica. Com base nisso analisamos a maneira como o irracionalismo procura dar uma solução para esse problema mediante a postulação de um saber intuitivo e não-racional do sentido da realidade fetichizada do capitalismo, através do qual procura realizar uma apologia indireta deste.

**Palavras-chave:** Irracionalismo; dialética; ontologia; ideologia; decadência ideológica.

**Abstract:** In this paper, we seek to elucidate the concept of irrationalism employed by Lukács. We start from Lukács' theory of ideological decadence to indicate two central elements of ideological decadence: (1) the limitation of knowledge to the empirical and (2) the rejection of ontological problems. We conclude that the impossibility of solving the problem of the genesis of phenomena is a characteristic feature of ideological decadence. Based on this, we analyze the way in which irrationalism seeks to offer a solution to this problem on the postulation of an intuitive and non-rational knowledge of the meaning of the fetishized reality of capitalism, through which it seeks to make an indirect apology for it.

**Keywords:** Irrationalism; dialectics; ontology; ideology; ideological decadence.

#### Introdução: decadência ideológica e o problema da gênese

Em tempos recentes, a mais controvertida parte da obra lukácsiana de maturidade, sua crítica ao universo intelectual da ideologia burguesa e, sobretudo, sua tentativa de situar a ascensão do nacional-socialismo no contexto do desenvolvimento de certas tendências irracionalistas da filosofia burguesa – que culmina na seminal obra *A destruição da razão* – vem se tornando objeto de interesse por parte de setores da intelectualidade de esquerda. Depreende-se esse fato a partir de recentes reedições da obra chave de Lukács<sup>1</sup> e de ensaios recentes que procuram salientar sua atualidade<sup>2</sup>. Não acreditamos que esse fenômeno pode ser reduzido a um mero

\* Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

<sup>1</sup> Tome-se a título de exemplo as novas edições de *A destruição da razão* em inglês (pela editora Verso em 2021) e francês (pela editora Delga em 2017), assim como a reedição em 2022 do volume 9 da edição das obras reunidas [Werke] que contém *A destruição da razão* de Lukács pela editora alemã Aisthesis.

<sup>2</sup> Podemos mencionar trabalhos recentes como o ensaio “The new irrationalism” do editor da *Monthly Review* John Bellamy Foster (Foster, 2023), a resenha na *Jacobin* de Matt McManus sobre a reedição de

modismo acadêmico, mas antes resulta da própria força das coisas: da tentativa de compreender a reorganização e ascensão de forças de extrema direita ao redor do globo, em diferentes nações, cada qual dotadas feições e características próprias. O confronto com o fenômeno do pensamento irracionalista e reacionário deixou de ser matéria de desacato entre doutos para assumir papel central importância no debate político e social.

Contudo, é curioso observar que não há qualquer definição sintética do conceito de irracionalismo a ser encontrada em toda a obra do filósofo húngaro. E isto, acreditamos, por desígnio. Como bom dialético, Lukács não parte de conceitos, mas do próprio movimento das coisas. O filósofo húngaro persegue ao longo do desenvolvimento histórico, dos sistemas e autores mais representativos, a maneira como arcabouço teórico do irracionalismo é engendrado e como, a partir deste substrato, os principais conceitos e motivos são desdobrados e modificados em estreita conexão com as transformações históricas que conformam seu firmamento ontológico. Desta maneira é possível tanto articular e apresentar conceitualmente uma *unidade substancial* no desenvolvimento do irracionalismo filosófico quanto apreender a raiz de suas transformações e modificações conceituais, ainda que um conceito sintético não se encontre aduzido de antemão. O “método” de procedimento da investigação de Lukács, assim, ecoa a formulação de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*: “O método não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade.” (HEGEL, 2014 p. 50)

Nosso objetivo neste trabalho, portanto, é investigar a gênese da estrutura categorial que baliza o irracionalismo filosófico, tal como esta aparece na obra de Lukács e, com isso, tentar oferecer uma conceituação mais precisa do que é o *irracionalismo filosófico*, em termos teórico-conceituais<sup>3</sup>. Isso só pode ser feito a partir

---

*A destruição da razão* (Mcmanus, 2023), o artigo de Matthew Sharpe e Matthew King de 2023 (SHARPE; KING, 2023), assim como o vigoroso e ricamente documentado ensaio de Matteo Gargani (GARGANI, 2020). É também interessante notar o evento dedicado a *A destruição da razão* de Lukács, realizado em 2022 pela Universidade de Deakins e organizado por Matthew Sharpe e Daniel Tutt. Cabe também mencionar que o Brasil deve ser considerado exceção no que diz respeito ao estudo e discussão da obra de Lukács em virtude do esforço pioneiro de pensadores e militantes marxistas nas décadas de 60-70 como Carlos Nelson Coutinho, José Paulo Netto, Leandro Konder, José Chasin, Celso Frederico, entre outros, que colocaram e mantiveram em evidência a obra do pensador húngaro desde então, sobre a história dessa tradição cf. Massuia (2013).

<sup>3</sup> Por essa razão, o presente escrito procura realizar uma abstração razoável em relação às determinações histórico-materiais imediatas dos diversos expoentes do irracionalismo filosófico, procurando apreender o movimento das determinações conceituais que operam no cosmos intelectual do pensamento burguês, movimento que não obstante se radica nas determinações histórico-materiais da burguesia enquanto classe. Nossa tentativa, portanto, procura elucidar um arcabouço intelectual que emerge das transformações materiais e ideológicas da burguesia no período da decadência ideológica e se mantém através das mudanças históricas e determinações nacionais, na medida que deriva de uma determinação *geral* da realidade material da burguesia enquanto classe. Nesse sentido, nosso trabalho deve tomar como modelo menos o procedimento histórico-sequencial de *A destruição da razão* e mais

da compreensão dos elementos centrais da ideologia burguesa tal como este se definem a partir do processo de *decadência ideológica* paulatinamente empreendido pela burguesia no período que se inicia a partir de 1830 e culmina nos grandes eventos revolucionários e violentas repressões ocorridos entre 1848 e 1871<sup>4</sup>. Neste processo histórico, o proletariado organizado se colocou pela primeira vez como derradeiro agente do progresso social, explicitando as contradições imanentes entre capital e trabalho e ameaçando fatalmente o domínio da burguesia ao indicar a possibilidade de instauração revolucionária de uma sociabilidade distinta, materialmente superior, ao modo de produção capitalista vigente. Frente a esses eventos e ao estabelecimento de um novo paradigma da luta de classes a burguesia deve assumir uma perspectiva decididamente *reacionária*. Do ponto de vista da burguesia, o acirramento da luta de classes e a demanda da instauração de uma sociedade para além do capital, jamais poderiam ser vistas como possibilidades inscritas no âmago das contradições do próprio modo de produção capitalista; tampouco poderiam ser essas contradições compreendidas como elementos constitutivos da própria sociabilidade que confere à burguesia seu poder. Por força de uma necessidade social que se impõe em todos os âmbitos da vida espiritual, o modo de produção capitalista e as relações sociais que dele se desdobram já não poderiam ser concebidas como uma forma de produção social historicamente determinada, um importante, porém transitório momento no contraditório desenvolvimento do gênero e da história humana, mas como o derradeiro estágio desta: a única forma de sociabilidade possível e desejável. Portanto, a fim de assegurar a continuidade do sistema social que fundamenta sua posição dominante, surge para a burguesia a necessidade ideológica de afirmar a perenidade do modo de produção capitalista e suas relações sociais. Surge, portanto, a necessidade de uma constante *apologia* do modo de produção capitalista mediante a *recusa* de sua determinação histórica constitutiva. Em termos abstratos, a maneira como a burguesia efetiva essa apologia está na tentativa constante de eliminar, através de todos os subterfúgios retóricos e teóricos possíveis, o questionamento e indagação científica acerca da *gênese dos*

---

o método sistemático-conceitual empregado por Lukács em obras como *Introdução a uma estética marxista* (LUKÁCS, 2018), no qual a investigação se circunscreve à análise teórico-conceitual da categoria dialética de particularidade [*Besonderheit*].

<sup>4</sup> A teoria da *decadência ideológica* elaborada por Lukács constitui um dos eixos centrais de sua elaboração teórica de maturidade. Formulada de maneira programática no artigo “Karl Marx und das probleme des Ideologischen Verfalls” de 1938, publicado primeiramente na revista *Internationale Literatur*, aparecendo em livro pela primeira vez em 1948, na coletânea de ensaios *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*, sendo republicado diversas vezes em diferentes volumes, notavelmente no volume 4 da edição de suas obras coligidas (*Werke 4. Probleme des Realismus I. Essays über Realismus*) pela editora berlinense Luchterhand.

*fenômenos*. A investigação acerca da gênese ontológica das relações sociais capitalistas, das conexões internas que constituem sua condição de possibilidade, implica a compreensão de seu caráter inexoravelmente histórico e, conseqüentemente, implica também a possibilidade de sua superação. Afinal, como indica Marx: “uma vez que se exponham claramente estas relações internas [dos fenômenos do modo de produção capitalista, FC], toda a crença teórica na necessidade permanente do estado de coisas atual se exaure” (MARX; ENGELS, 2020, p. 269). Lukács, por sua vez, descreve da seguinte maneira a forma teórica específica que se origina a partir da necessidade da apologia:

Qual é, de fato, o núcleo de toda apologética? É a tendência a permanecer na superfície dos fenômenos, ignorando os problemas mais profundos, essenciais e decisivos. Ricardo ainda se referia aberta e “cinicamente” à exploração dos operários pelos capitalistas. Os economistas vulgares se refugiam nos mais superficiais pseudoproblemas da esfera da circulação, de modo a banir do mundo da ciência econômica o processo de produção, na medida em que este é processo de produção do mais-valor. De modo análogo, a estrutura de classes da sociedade desaparece da sociologia; a luta de classes, da ciência histórica; e o método dialético, da filosofia. (LUKÁCS, 2010, p. 201)

Assim, a imperiosa necessidade apologética de eliminação teórica do problema da gênese deve resultar em uma reorganização teórico-conceitual que resulta em um processo de *regressão ao empírico* e *evasão do ontológico*<sup>5</sup>. Tal reorganização teórica implica, pro um lado, que todo o conhecimento possível – portanto, todo o saber *racional* – se reduz aos estritos limites da *experiência empírica*, e toda dimensão propriamente ontológica (dos mecanismos, processos e tendências) o que excede a tais limites é tomado como *metafísico* e cientificamente irrelevante. Nesta perspectiva o conhecimento da realidade se reduz a um saber mensurável e quantitativo dos fenômenos empíricos, circunscrevendo-se essencialmente ao escopo do *entendimento* [*verstand*] tal como o caracterizava Kant em sua *Crítica da razão pura*. Por outro lado, a ciência passa então a ser concebida não mais como uma *explicação* dos fenômenos, isto é, como a tentativa de apreender os mecanismos efetivos que os *produzem* e *engendram*, mas ora como a simples *descrição funcional* (através de funções matemáticas) das relações que os fenômenos estabelecem entre si<sup>6</sup>, enquanto regularidades empíricas (que fornecem o fundamento das “leis empíricas” ou “experimentais”)<sup>7</sup>. Esse movimento intelectual resulta no processo de

<sup>5</sup> Discutimos de maneira mais detalhada essas questões em nosso trabalho Cannalunga; Barbosa (2025).

<sup>6</sup> “Os conceitos de ordem da física matemática não têm qualquer outra função salvo serem uma sondagem completa das relações do ser empírico” (CASSIRER, 1923, p. 165).

<sup>7</sup> “A teoria física não é uma explicação. É um sistema de proposições matemáticas, deduzidas de um pequeno número de princípios, que procuram representar da maneira mais simples, completa e exata

desontologização<sup>8</sup> das ciências e do represamento do conteúdo ontológico das descobertas científicas pela barragem do ceticismo empirista. Deste modo, a ciência deixa de ser um instrumento de explicação da realidade em si mesma, premissa incontornável para a formulação de uma visão de mundo materialista amparada em seus resultados, mas apenas uma forma de descrição dos fenômenos a ser manipulada livremente a fim de realizar objetivos meramente pragmáticos do desenvolvimento das forças produtivas e da manutenção do modo de produção capitalista. Cumpre-se, assim, a exigência “belarmiana”, tal como Lukács caracteriza em sua *Ontologia do ser social*<sup>9</sup>.

Visto que todo o conhecimento possível é reduzido ao âmbito empírico, o pensamento burguês predica que *todo* o conhecimento racional acerca da realidade é esgotado pelo conhecimento descritivo e quantitativo dos fenômenos fornecido pelas ciências empíricas da natureza. Assim sendo, resta à filosofia a posição de um saber meramente derivativo, uma *reflexão de segunda ordem* acerca dos elementos formais e metodológicos das ciências empíricas, mas jamais um confronto com seus resultados e conteúdos objetivos<sup>10</sup>. Deste modo, é excluído do escopo do conhecimento racional, toda a indagação acerca dos mecanismos, determinações, legalidades etc. que regem e engendram os fenômenos empiricamente verificáveis. Por sua vez, como arrimo conceitual para essas concepções emerge simultaneamente uma concepção acerca da dinâmica da realidade objetiva, que em outro trabalho caracterizamos como uma “ontologia empírica”<sup>11</sup>. Quer dizer, uma ontologia que implica o caráter puramente atômico e singular de todos os fenômenos, a natureza puramente contingente do encadeamento temporal destes e a exclusão de qualquer relação de *necessidade* e *universalidade* que pode ser estabelecida entre eles, ora reduzidas a meras *regularidades* de natureza puramente empírica e contingente.

Essas determinações acerca dos limites impostos ao conhecimento da realidade e de sua consequente implicação em termos ontológicos constituem o fundamento

---

um conjunto possível de leis experimentais.” (DUHEM, 1906, p. 26)

<sup>8</sup> “Desontologização [...] significa, em primeiro lugar, que a física se restringe estritamente ao que é dado como fenômeno, que é matéria de descrição. Desontologização significa, em segundo lugar, que todos os conceitos de essência e substância, e mesmo o conceito de força, são eliminados da ciência e que os únicos conceitos utilizados são aqueles que possibilitam exprimir conexões funcionais no dado [...] De acordo com essa concepção, a física consiste em nada além da mais precisa descrição possível dos fenômenos observáveis, em cujas assim chamadas leis da natureza tem unicamente a função de tornar possível a economia descritiva.” (SCHNADELBACH, 1984, p. 87).

<sup>9</sup> “[...] a atitude diante da objetividade real, diante da questão de se as verdades das ciências naturais reproduzem efetivamente a realidade objetiva ou apenas possibilitam a sua manipulação prática, domina a filosofia burguesa desde os dias de Belarmino até hoje, determinando sua posição em todos os problemas ontológicos.” (LUKÁCS, 2012, p. 39)

<sup>10</sup> Discutimos esse ponto com mais detalhes em Cannalunga; Barbosa (2025, p. 158).

<sup>11</sup> Sobre o emprego desse conceito cf. Cannalunga (2022, p. 66).

teórico *geral* do pensamento burguês no período da decadência ideológica, engendrado pela necessidade de eliminar qualquer indagação acerca da gênese objetiva dos fenômenos e de estabelecer teoricamente a perenidade das relações sociais implicadas pelo modo produção capitalistas, que asseguram o domínio social da burguesia. Deste modo, configuram também o pressuposto necessário para indagar acerca da possibilidade da gênese do irracionalismo filosófico, que emerge a partir das contradições inerentes de tal visão de mundo.

## I. O fundamento místico do mundo empírico

Contudo, mesmo frente a essa nova reconfiguração do conhecimento da realidade e da estrutura que resulta das necessidades da apologética, o problema fundamental, o problema da gênese, subsiste de maneira latente, ainda quando a possibilidade de seu questionamento é rejeitada de antemão. São paradigmáticas, neste aspecto, as palavras de Wittgenstein, que expressam a profunda angústia e incômodo com as limitações autoimpostas pelas determinações socioideológicas da decadência ideológica: “Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas da vida não terão sido sequer tocados.” (WITTGENSTEIN, 2017, §6.521)

Mencionamos acima que a regressão ao empírico e a consequente evasão de todo questionamento ontológico – pressuposto pela apologética – instituem a impossibilidade de uma investigação ontológico-genética dos fenômenos. Na medida em que as mediações objetivas e os nexos internos que constituem sua condição de possibilidade são eliminadas, resta tão somente a estrutura de mundo que a ontologia empírica implica. A gênese material de qualquer fenômeno só pode ser apreendida a partir da descoberta das mediações objetivas que o circunscreve, das tendências imanentes que um complexo ôntico encerra. Como mencionamos anteriormente, para Marx, a própria determinação do conhecimento da historicidade repousa nesta possibilidade de identificar e apreender conceitualmente tais nexos internos e mediações. Neste aspecto, é notável como mesmo um movimento intelectual considerado “revolucionário” em termos teórico-filosóficos no seio do pensamento burguês como foi o historicismo alemão jamais é capaz de se confrontar com a questão da gênese efetiva dos fenômenos sociais, mas antes interessa-se tão somente pela indicação e descrição de sua “singularidade” histórica, em oposição a uma suposta tendência homogeneizadora da razão iluminista e de seu conceito de progresso. Ora a apreensão de tal “singularidade” postulada realiza-se através do mero recolhimento empírico e subsequente interpretação hermenêutica do conjunto de representações



ideológicas, vivências subjetivas etc., sem jamais ser capaz de explicar propriamente a maneira como essa forma histórica particular pode surgir em primeiro lugar, que dizer, a partir de quais condições materiais, quais tendências objetivas do desenvolvimento histórico etc. Exemplo desse procedimento é a metodologia da “escola histórica do direito” – que por sua vez foi duramente criticada pelo jovem Marx – representada sobretudo por Savigny,<sup>12</sup> para quem a determinação histórica dos institutos jurídicos nada mais é do que a constatação empírica de sua pré-existência, mas jamais a indagação acerca da sua gênese material, como bem indica José Barata-Moura:

Para Savigny, a historicidade do direito é fundamentalmente interior ao próprio domínio das representações sociojurídicas; e quando há lugar a apelar para usos e costumes do «povo» - isso tem sempre de entender-se como referência à representação dominante que em determinados períodos do passado se apresentou como hegemónica (efetiva ou putativamente) na consciência dos agentes jurídicos. Nunca é de uma verdadeira história material dos institutos e das instituições que se trata, mas tão-só de um historiar das fontes do direito. (BARATA-MOURA, 1994, p. 94)

A investigação acerca da gênese sempre deve partir da identificação das determinações universais, de vigência ontológica, que circunscrevem os entes ou fenômenos particulares, através do conjunto de mediações objetivas em que se radicam e encontram sua condição de possibilidade. Contudo, o pensamento da decadência ideológica passa ao largo dessas determinações, destituindo-as de seu estofo ontológico para transmutá-las em meras construções subjetivas ou proposições formais, obstando dessa maneira a genuína compreensão de um desdobramento categorial ou particularização de categorias universais em fenômenos singulares, como sublinha Lukács:

[...] o universal não aparece na realidade existente em si de maneira imediata ou isolada, independentemente dos objetos e das relações singulares, sendo, portanto, necessário obtê-lo mediante a análise de tais objetos, relações etc. Isso, porém, de modo algum suprime o seu ser-em-si ontológico, mas apenas lhe confere características específicas. Não obstante, é dessas circunstâncias que surge a ilusão de que o universal nada mais é que um produto da consciência cognoscente, e não uma categoria objetiva da realidade existente em si. (LUKÁCS, 2012, p. 60)

Essa problemática – a latência do problema da gênese que se impõe ao

<sup>12</sup> Embora auge da influência de Savigny e da “escola histórica do direito” na Alemanha tenha se dado período anterior à 1848, o legado do pensamento reacionário anterior à decadência ideológica segue exercendo importante influência em diversos pensadores centrais do período posterior, na medida em que já antecipavam em suas linhas fundamentais certas premissas onto-metodológicas: é o caso tanto do velho Schelling quanto dos representantes da “escola histórica”, que exerceram ampla influência sobre o “historicismo” de Dilthey e seus sucessores.

pensamento burguês – se torna mais clara se fizemos recurso a um dos pensadores mais importantes e influentes da filosofia burguesa no período da decadência ideológica, cuja obra desempenha um papel central nas formulações do próprio Lukács acerca dos rumos da filosofia contemporânea (como veremos). Em seu *Tractatus logico-philosophicus* – obra que explicita de maneira cristalina as determinações centrais da ontologia empírica do pensamento burguês – Wittgenstein indica que as propriedades que determinam os objetos e as relações que estes podem entreter entre si são essencialmente propriedades *externas* (quer dizer, empíricas). Contudo, Wittgenstein também aponta que há, de fato, propriedades internas, essenciais aos objetos. Estas propriedades são aquelas que sem as quais é impossível sequer pensar a possibilidade de existência de um objeto, e que também conformam a condição de possibilidade das relações entre objetos, sem as quais qualquer configuração de objetos não seria possível. Estas propriedades, entretanto, apenas se *mostram* nas proposições, mas não podem ser *apreendidas* pelas proposições<sup>13</sup>. Apresenta-se aqui uma distinção fundamental estabelecida por Wittgenstein, entre aquilo que se pode *dizer*, isto é, ser expresso através de proposições e aquilo que apenas se *mostra* nas proposições (consequentemente, na própria realidade das quais as proposições são a figuração lógica). Também a “forma lógica” da realidade, que constitui a estrutura necessária para os estados de coisas e configurações entre objetos, também é uma determinação que apenas pode ser mostrada nas proposições (cf. WITTGENSTEIN, 2017, §4.12). Ora, tanto as propriedades internas dos objetos quanto a forma lógica da realidade representam a condição de possibilidade dos estados de coisas ou fenômenos do mundo externo, constituem, portanto, a condição de possibilidade da *gênese* desses fenômenos. Sua apreensão racional ou figuração lógica, isto é, na forma de proposições é, contudo, algo impossível. Sobre elas nada pode ser dito, sobre elas “deve-se calar” (WITTGENSTEIN, 2017, §6.54).

Portanto, para Wittgenstein todo o conjunto das determinações que não podem ser objeto de uma apreensão racional, ou seja, aquilo que se *mostra*, que pode ser somente *pressentido*, mas jamais compreendido, reside em uma dimensão que existe à parte do “mundo” dos fatos, essa dimensão é caracterizada por Wittgenstein como “o místico”<sup>14</sup>. O místico, que por sua vez encerra o *sentido* do mundo (sentido que também denota uma determinação *axiológica*, enquanto determinação de *valor* ético ou estético), é completamente transcendente a este, situando-se em uma dimensão

<sup>13</sup> “A presença de tais propriedades e relações internas não pode, todavia, ser asserida por proposições; mostra-se, sim, nas proposições que representam aqueles estados de coisas e tratam daqueles objetos.” (WITTGENSTEIN, 2017, §4.122)

<sup>14</sup> “Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico.” (WITTGENSTEIN, 2017, §6.522)



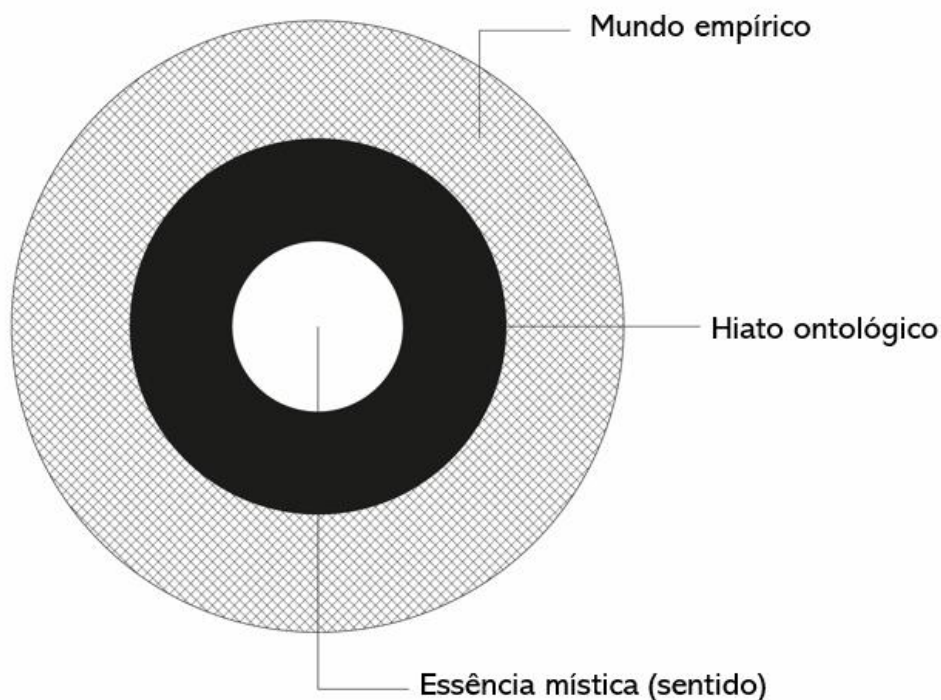
ontologicamente distinta, que não pode de modo algum ser atingida por vias racionais ou cognoscitivas em geral (isto é, em Wittgenstein, pelas proposições, pela figuração lógica da linguagem)<sup>15</sup>. A efetividade objetiva do mundo externo, dos eventos que nele transcorrem também são completamente inconsequentes em relação a essa dimensão mística, que permanece incólume e intocada por qualquer desdobramento que se dê no plano dos fatos.<sup>16</sup> Há, portanto, um verdadeiro *hiato ontológico* entre o plano dos fatos, o mundo empírico e a substância mística, que representa tanto a condição de possibilidade ontológica quanto gnosiológica daquele.

Essa imagem, porém, também surge como a expressão teórico-conceitual da insolubilidade do problema da gênese para o pensamento burguês. Assim, pode-se depreender que a ontologia apresentada por Wittgenstein é composta por dois polos fundamentais: por um lado, um mundo empírico, regido pela contingência, atomicidade etc. e, por outro, um universo místico, de impossível acesso pelas vias racionais tradicionais e transcendente em relação ao mundo empírico. Neste segundo se encerra não somente as determinações essenciais a partir das quais o mundo empírico pode ser efetivamente estruturado e constituído, mas também todo o “sentido” do mundo, a partir do qual as autênticas questões vitais do ser humano – que escapam ao estreito campo das ciências empíricas (tal como ora são interpretadas pelo pensamento burguês no período da decadência ideológica) – encontram derradeira solução. Essa é, acreditamos, efetivamente, a estrutura do pensamento filosófico *geral* que emerge sob os auspícios da decadência ideológica da burguesia. E justamente por revelar de maneira tão clara e sintética a estrutura básica da filosofia burguesa contemporânea Wittgenstein assume a posição de figura paradigmática nas formulações de Lukács (2012 pp. 74-9), que em sua *Ontologia* lhe dedica um *excurso* situado precisamente entre seções sobre o neopositivismo e o existencialismo, justamente com a finalidade de denotar a posição mediadora da filosofia de Wittgenstein, enquanto a expressão mais bem acabada da unidade fundamental do pensamento burguês no período da decadência ideológica. A estrutura categorial do pensamento burguês, portanto, pode ser representada da seguinte maneira:

---

<sup>15</sup> “O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontecesse como acontece; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor. Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo o acontecer e de todo o ser assim. Pois todo acontecer e ser assim é casual. O que o faz não casual não pode estar *no* mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual.” (WITTGENSTEIN, 2017, §6.41)

<sup>16</sup> “Como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela *no* mundo.” (WITTGENSTEIN, 2017, §6.432)



Essa estrutura categorial, ao menos em seus lineamentos ontológicos básicos, já aparece em Kant, especificamente em sua postulação do problema da “coisa-em-si”. Também em Kant, o problema da gênese dos fenômenos figura como algo completamente insolúvel no plano do saber teórico. Essas são consequências necessárias para toda a filosofia que assuma uma ontologia empírica como pedra de toque de sua sistematização conceitual. Contudo, a diferença fundamental é que Kant se recusa a atribuir qualquer propriedade à coisa-em-si, postulando-a simplesmente como uma inescrutável dimensão a partir da qual os fenômenos se originariam, mas jamais como um além portador do “sentido” dos fenômenos, como faz Wittgenstein. Ao contrário, Kant procura articular uma solução racional para a problemática da gênese (que nele ainda figura como o problema da finalidade e da teleologia) a partir de sua teoria do juízo reflexivo na sua *Crítica da faculdade de julgar*. Neste aspecto, em sua recusa a atribuir qualquer conteúdo à coisa-em-si, Kant efetivamente oscila entre o materialismo e o idealismo, como assinala Lênin (cf. LÊNIN, 1982, pp. 149-50), sem jamais abrir margem para sua interpretação nos termos do “místico” de Wittgenstein. Não tardaria muito, porém, para que à coisa-em-si kantiana fossem outorgados conteúdos que transformassem sua natureza ontologicamente neutra em uma figura portadora de *sentido*, é o caso da doutrina schopenhauriana da “Vontade” (cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 169).

Emerge desta determinação uma estrutura ontológico-categorial composto por um mundo empírico e um universo místico, intocável pelo conhecimento racional, no

qual residiria o verdadeiro sentido da realidade. Tal par categorial circunscreve o desdobramento da filosofia burguesa no período da decadência ideológica. Mas, mais do que isso, também indica a possibilidade de dois rumos fundamentais para o pensamento filosófico da burguesia, que por sua vez refletem determinações as políticas e sociais particulares da decadência ideológica. Há, por um lado, a possibilidade de, em observância às asseverações de Wittgenstein, silenciar sobre esse universo místico e contentar-se com o mundo empírico dado – essa é a perspectiva do que se pode caracterizar de maneira geral e provisória como *positivismo* (o que inclui todas as suas mais diversas derivações como o empiriocriticismo, positivismo lógico, pragmatismo e as mais recentes correntes da assim chamada “filosofia analítica”); a outra possibilidade figura na tentativa de procurar fornecer conteúdo a esse cosmos místico e extrair a partir daí, da problemática emergente do *sentido* da realidade, os preceitos norteadores de uma *nova* filosofia – essa é a linha seguida pelo *irracionalismo filosófico*. No lugar do “místico” incognoscível de Wittgenstein, assomam figuras conceituais características do irracionalismo filosófico como a “revelação” do velho Schelling, a “vontade” [*Wille*] de Schopenhauer, o “Deus pessoal” de Kierkegaard, o “inconsciente” em Eduard von Hartmann, a “vontade de poder” em Nietzsche, o princípio da “vida” [*Leben*] em Dilthey, Simmel e outros representantes da *lebensphilosophie*<sup>17</sup>, o “ser” em Heidegger etc. Do mesmo modo que no positivismo, também no irracionalismo esse cosmos místico representa sempre um limite insuperável para o saber racional – quer dizer, a razão reduzida ao nível do entendimento kantiano, enquanto um conhecimento essencialmente descritivo dos fenômenos empíricos – para além do qual não é possível avançar pelos métodos tradicionais de um saber discursivo. Portanto, a fim de cumprir o programa de fornecer um conteúdo a esse cosmos místico, o irracionalismo deve pressupor que um conhecimento dessa esfera seja de algum modo *possível*, contudo predica-se ao mesmo tempo que esse conhecimento só pode se realizar por outras vias cognitivas, isto é, por formas de conhecimento *não-racionais*, ou por um saber de caráter *intuitivo*:

Essas são precisamente as questões [...] que resultam dos limites e

<sup>17</sup> Tomemos, a título de exemplo, uma passagem de Dilthey, cujas afinidades com a formulação de Wittgenstein são evidentes: “A expressão vida [*Leben*] expressa aquilo que é mais familiar e íntimo, mas ao mesmo tempo obscuro e mesmo inescrutável. O que a vida é, é um enigma insolúvel. Todo sentido, investigação e pensamento emergem desse inescrutável. Todo conhecimento tem sua raiz nesse algo nunca plenamente conhecido. Pode-se salientar seus traços de suas características singulares. Pode-se, por assim dizer, perseguir seu tom, seu ritmo, nessa animada melodia. Mas não se pode desmontar a vida em seus fatores. Ela é inanalizável [*unanalysierbar*]. O que ela é, não pode ser expressado em nenhuma fórmula ou explicação [...] A vida permanece insondável para o pensamento, como o dado em que ele próprio ocorre, atrás do qual, portanto, ele não pode voltar.” (DILTHEY, 1982, pp. 346-7).

das contradições do pensamento puramente intelectual. Esbarrar em tais limites pode significar para o pensamento humano – se este percebe nisso um problema a ser solucionado e, como Hegel notou acertadamente, “indício e sinal da *racionalidade*”, isso quer dizer, a mais alta forma de conhecimento – um ponto de partida do desenvolvimento do pensamento para a dialética. O irracionalismo, pelo contrário [...] só chegou até esse ponto, absolutizou o problema, petrificou os limites do conhecimento intelectual e transformou-os em limites absolutos do conhecimento, mistificando até mesmo o problema, convertendo-o artificialmente em problema insolúvel, atribuindo-lhe uma resposta “suprarracional”. A equiparação entre entendimento e conhecimento, entre os limites do entendimento e os limites do conhecimento em geral, a adoção da “suprarracionalidade” (da intuição etc.) ali onde é possível e necessário avançar para um conhecimento racional – essas são as características mais gerais do irracionalismo filosófico. (LUKÁCS, 2020, p. 86)

Há que se dizer, contudo, que os limites que separam essas duas tendências centrais do pensamento burguês contemporâneo são profundamente tênues e a passagem de um polo ao outro é constante, não somente no desenvolvimento filosófico propriamente dito, mas também nas transformações conceituais e metodológicas observadas no seio da reflexão científica<sup>18</sup>. O elo que liga essas tendências, contudo, é precisamente a ontologia empírica que ambos tomam por base e que implica na insolubilidade do problema da gênese dos fenômenos (sobretudo no plano dos fenômenos sociais e históricos) e na emergência de uma zona obscura incontornável na estrutura de seu pensamento:

A exclusão consequente de toda gênese histórico-social no caso de fenômenos eminentemente sociais, o que necessariamente eleva o plano atemporal suas características condicionadas pelo tempo, é apenas uma consequência metodológica do modo fundamental de ver as coisas, da exclusão por princípio de todo e qualquer ente-em-si do âmbito das duas filosofias. (LUKÁCS, 2012, p. 90)

Ambas as opções fundamentais – que, seguindo os parâmetros ora estabelecidos, caracterizamos de maneira geral como “positivismo” e “irracionalismo” – assim como a flexível linha de demarcação entre elas, refletem por sua vez as determinações sociais da decadência ideológica. Mais especificamente, as duas formas primordiais de apologética que emergem do mesmo fundamento social. Por um lado, no positivismo, observa-se a apologia direta do modo de produção: a aceitação do

---

<sup>18</sup> Nesse aspecto, acreditamos ser de enorme importância o trabalho de Paul Forman (cf. FORMAN, 1971). Muito embora suas teses operem sob o eixo de uma “capitulação” do pensamento científico balizado pelo positivismo em relação as tendências irracionais da *lebensphilosophie* (a questão, acreditamos, é mais complexa – as transformações conceituais que se operam nos parece desenvolver-se de maneira mais imanente ao próprio universo conceitual do que uma simples capitulação externa), a maneira arrojada que desenvolve seu argumento e a ampla documentação, nos parece ser uma contribuição indispensável para compreender os elementos conceituais que circunscrevem a totalidade do pensamento burguês e a maneira como os elementos positivistas podem ser extrapolados em sentido abertamente irracionalista.

mundo empírico, “positivo” e a observação passiva de suas legalidades e determinações fundamentais como leis da natureza inquestionáveis. Por outro, no irracionalismo observamos a apologia indireta que procurando oferecer uma crítica do mundo empírico dado, através de um recurso aos conteúdos adquiridos através de um mergulho do universo místico, que finda por tão somente reafirmar, em uma forma modificada, certos elementos fundamentais da sociabilidade burguesa, como veremos com mais detalhes na segunda parte deste ensaio.

Do mesmo modo, as oposições e polêmicas que podem ser observadas com tanta frequência entre as duas tendências ao longo da história recente, não nos devem dissuadir de identificar sua raiz comum, isto é, na posição de classe e vinculação com suas necessidades materiais e ideológicas, que fornecerão os impulsos primordiais de suas formulações. Assim, tomando como exemplo os oponentes filosóficos Heidegger e Carnap, Lukács indica que ambos constituem “os extremos de correntes que socialmente provêm da mesma origem, razão pela qual têm muito em comum em seus fundamentos teóricos e se completam em tal polaridade” (LUKÁCS, 2012, p. 76). Aprofundando nesta questão acerca da conexão umbilical entre vertentes positivistas e irracionalistas na filosofia – focando na oposição entre Heidegger e Carnap – Lukács indica que o irracionalismo emerge como uma tentativa de preenchimento do vazio que resulta da insolubilidade do problema da gênese, como assinalamos anteriormente. Salientando que tal unidade advém de seu comum enraizamento social na perspectiva intelectual da burguesia decadente, Lukács aponta que enquanto Carnap mantém-se satisfeito com a recomendação de Wittgenstein de se calar perante aquilo que escapa à concepção empírica de mundo, Heidegger, por sua vez, procura dar voz ao silêncio:

A ontologia de Heidegger aparece, assim, em duplo sentido, como complementação orgânica do neopositivismo [...] Heidegger faz a tentativa de preencher com conteúdo, articular filosófica, ontologicamente, o “silêncio” de Wittgenstein, em que se expressa a rejeição neopositivista de nossos problemas vitais (ou sua incapacidade de solucioná-los). Por isso, a filosofia de Heidegger não constitui uma antítese exata ao neopositivismo, sendo apenas a complementação deste: ambos pisam o mesmo chão, examinam os problemas da sua época da mesma maneira, não vislumbrando neles autênticas questões histórico-sociais, mas fundamentos imutáveis de um pensamento científico, ou então fenomenológico; com a diferença de que, onde Carnap se detém satisfeito consigo mesmo, Heidegger manifesta um desconforto wittgensteiniano. (LUKÁCS, 2012, p. 84)

Com essas observações não se deseja de modo algum desprezar as diferenças radicais que existem entre tais filósofos nos termos de seu leque conceitual específico e no desdobramento de problemas e motivos fundamentais, mas antes procura-se

salientar a raiz comum destas tendências e como as diferenças observáveis se desenvolvem radicadas em um ponto de partida comum, em termos de seu *derradeiro fundamento ontológico*. Neste ponto, é notável uma passagem de Heidegger em sua “Carta sobre o humanismo” na qual o filósofo alemão polemiza veladamente com as teses do *Tractatus* de Wittgenstein que sumariamos acima, centrando seu fogo crítico justamente acerca da questão da cognoscibilidade ou “dizibilidade” do “místico”, que em Heidegger aparece como o “ser” [*Seyn*].

A linguagem abandona-se, ao contrário, a nosso puro querer e à nossa atividade, como um instrumento de dominação sobre o ente. Este próprio ente aparece como o efetivamente real no sistema de atuação de causa e efeito. Encontramos o ente como o efetivamente real tanto quando calculamos e agimos, como quando procedemos cientificamente e filosofamos com explicações e fundamentações. A elas também pertence o garantir que algo seja inexplicável. Com tais afirmações pensamos estar diante do mistério. *Como se já estivesse estabelecido que a verdade do ser se pudesse fundamentar, de qualquer modo, sobre causas e razões explicativas, ou, o que dá no mesmo sobre a impossibilidade de sua apreensão.* (HEIDEGGER, 1973, p. 350; ênfase adicionada)

Embora partindo de um juízo distinto, em sua crítica, Heidegger pressupõe tanto a mesma concepção da realidade (fundada sob a égide de um mundo empírico) quanto a mesma concepção acerca do que constitui um conhecimento “racional”, isto é, o puro “cálculo”, voltado meramente para a manipulação ou “dominação” dos fenômenos, mobilizado exclusivamente para compreender o “como” [*Wer*] das coisas – com finalidade puramente pragmática – e não seu escopo ontológico na pergunta pelo “quê” [*Was*], que sempre remete a problemática da gênese. Heidegger e Wittgenstein, assim, desdobram suas filosofias a partir do mesmo arcabouço teórico. Isto é, a partir da divisão entre o mundo o dos fatos, suscetível de ser apreendido na forma lógica da proposição e o indizível ou “místico”. Em Heidegger, contudo, essa estrutura se impõe na sua formulação clássica da divisão entre o plano dos “entes” [*Seiende*], regido pela manipulação, impessoalidade etc. e o “ser”, fonte da “autenticidade” e do sentido. O ponto de cisão entre suas perspectivas filosóficas configura-se na possibilidade de apreensão do ser, ou do sentido, que Heidegger julga possível mediante o emprego de vias não racionais (o “pensar” ou, posteriormente, a “meditação” [*Besinnung*]), enquanto Wittgenstein decreta sua indizibilidade. Esta, não obstante, é uma cisão que se desdobra a partir de uma raiz comum, como salienta Lukács:

Tal confluência no âmbito dessa contraditoriedade (ou essa contraditoriedade no âmbito de uma visão de mundo muito semelhante) não é obra do acaso, o que se torna tanto mais plausível quanto maior a clareza que obtivermos sobre os caminhos percorridos



pelo conhecimento para chegar a tais resultados. [...] Wittgenstein e Heidegger rejeitam em uníssono, quase com as mesmas palavras, toda consideração do *quê* dos objetos, atrás do qual sempre estão ocultos motivos ontológicos, e se atêm ao conhecimento do *como*, afirmado como o único possível. É óbvio que, em todo uso meramente prático dos objetos, ou seja, em toda manipulação, o *como* necessariamente força passagem para o primeiro plano. (LUKÁCS, 2012, p. 90)

E arremata contrastando essa perspectiva com uma filosofia que toma a problemática ontológica da gênese como pedra angular da investigação:

[...] é evidente que todo modo de consideração realmente genético, crítico e histórico-social facilmente descobre que o *como* imediato é resultado, modo de externar complexos de forças reais e muito diferenciados, sendo que sua respectiva função atual, o *como* imediato, com frequência pode até converter-se em seu oposto. (LUKÁCS, 2012, p. 90)

## II. A gênese do irracionalismo filosófico

Como vimos, a partir da contraposição e complementaridade de Heidegger e Wittgenstein, compreende-se que o irracionalismo filosófico emerge *como tentativa de apresentar uma resposta à insolubilidade do problema da gênese na filosofia burguesa contemporânea*, ao mesmo tempo que assume tacitamente os pressupostos ontometodológicos constitutivos que interditam esse mesmo questionamento. Assim sendo, o problema da gênese objetiva dos fenômenos é transsubstanciado no problema acerca de seu *sentido*. Essa tentativa de apreensão do sentido, obviamente, não pode de nenhuma maneira constituir uma abordagem de caráter científico e objetivo, visto que a estrutura ontológica do pensamento burguês põe em dois planos distintos (embora relacionados de maneira transcendente) o mundo empírico dos fenômenos – o único passível de ser objeto do conhecimento “racional” (isto é, um conhecimento meramente descritivo e quantificável) e a esfera transcendente e a-*racional* do sentido. Do mesmo modo, por se localizar numa dimensão além do mundo dos fenômenos empíricos essa esfera de realidade portadora de sentido apresenta um caráter não-objetivo, não-material. Dessa maneira, como indicado, a elucidação do sentido autêntico da realidade só pode ser realizada por vias de conhecimento não-*racional*s, intuitivas e, em última instância, subjetivas. Na medida em que a realidade externa apenas pode oferecer um conhecimento formal e manipulável acerca das regularidades observáveis no encadeamento temporal dos fenômenos, o sentido do mundo não pode ser encontrado no mundo objetivo, dos objetos externos, mas só pode ser procurado na dimensão transcendente da interioridade do sujeito.

Como indicamos anteriormente, em sua investigação crítica do irracionalismo filosófico, sobretudo em *A destruição da razão*, Lukács não apresenta de maneira

apriorística um conceito de irracionalismo, a partir do qual seria possível subsumir diversos autores e tendências intelectuais. Mas antes, procura acompanhar o desdobramento histórico do irracionalismo filosófico a partir da análise pormenorizada de seus mais importantes representantes, sublinhando a maneira como os motivos e categorias característicos se manifestam em suas filosofias, sempre de maneira particular, em estreita conexão com as necessidades históricas que surgem para a burguesia em cada período, sempre de acordo com o caráter e intensidade da luta de classes, entre outros fatores. Lukács procura, desse modo, capturar o elemento substancial que unifica o pensamento irracionalista em suas diferentes manifestações, que perdura meio à mudança. Somente ao final da análise seria possível elaborar uma formulação sintética do conceito de irracionalismo filosófico. Acreditamos que agora, com base na investigação de Lukács e dos elementos elencados até o momento ser possível fornecer tal definição conceitual: o irracionalismo filosófico se caracteriza como uma perspectiva filosófica que postula um *conhecimento não-racional da essência não-objetiva* (ou sentido) *do mundo*. Essa definição só pode emergir a partir da apreensão e exposição das determinações basilares do pensamento burguês, em sua íntima articulação com a realidade histórica da decadência ideológica e seus desdobramentos, quer dizer, como *resultado derradeiro da investigação*.

Armados dessa definição, procuremos agora apresentar a origem de algumas determinações basilares do irracionalismo a partir do fundamento geral fornecido pela teoria da decadência ideológica de Lukács. Indicamos anteriormente que a filosofia burguesa se estrutura a partir de duas esferas ontológicas distintas: uma esfera representando o mundo dos fenômenos empíricos e uma esfera no qual se encerra o sentido deste. Para o irracionalismo filosófico, contudo, essas esferas não apenas são distintas, mas efetivamente *contrapostas*: em oposição à esfera transcendente, portadora de sentido, a esfera dos fenômenos é caracterizada como *carente* de sentido, sendo antes apenas objeto de um saber forma, descritivo e manipulatório. Essa oposição entre as esferas ou dimensões da realidade – assim como a forma de conhecimento apropriado para acessá-las – constituirá, sob diferentes caracterizações, a pedra de toque do arcabouço conceitual da quase totalidade dos principais representantes do irracionalismo filosófico. Podemos encontrar uma ampla quantidade de exemplos das variações que se decolam desse mesmo arcabouço teórico apresentada nas investigações de Lukács: a ideia de uma filosofia negativa (racionalista e logicista) e uma filosofia positiva (capaz de penetrar na “verdadeira” realidade transcendente do ser) no velho Schelling; a oposição entre o mundo como representação [*Vorstellung*], dominado pela causalidade e o mundo como vontade

[*Wille*] em Schopenhauer; a decadência [*décadance*] e a transvaloração dos valores pela vontade de poder [*Wille zur Macht*] ou a oposição entre a perspectiva apolínea (racionalista) e dionisíaca (instintiva, volitiva) em Nietzsche; em Dilthey, a oposição entre a experiência externa fragmentária e o caráter contínuo e dinâmico da experiência interna da “vivência” [*Erlebnis*], assim como a distinção entre as ciências da natureza [*Naturwissenschaft*] e seu princípio metodológico de explicação [*Erklärung*] e as ciências do espírito [*Geisteswissenschaften*] e o método hermenêutico de compreensão [*Verstehen*]; a oposição entre a rigidez [*Starrheit*] do mundo coisificado dos fenômenos e o mundo dinâmico e fluído da “vida” [*Leben*] nos diversos representantes da filosofia da vida (como Simmel, Rathenau etc.); a oposição entre a civilização [*Zivilisation*] racionalizada e mecânica e a cultura [*Kultur*] em Spengler; entre a “sociedade” atomizada [*Gesellschaft*] e a “comunidade” [*Gemeinschaft*] orgânica em diversos representantes da sociologia alemã (cf. LUKÁCS, 2020, pp. 513ss); entre o tempo “especializado” da experiência externa e a *durée* da intuição em Bergson; entre a “segurança” [*Sekuritat*] alienada da vida cotidiana burguesa e a revelação do sentido através do perigo [*Gefahr*] e da morte em Ernst Jünger; entre o mundo “impessoal” e inautêntico dos entes [*Seiende*] e o ser [*Sein*] em Heidegger; entre espírito racionalista e estéril [*Geist*] e “alma” [*Seele*] em Ludwig Klages, entre muitos outros.

Na esteira de seu fundamento apologético e da necessidade de interdição do conhecimento histórico objetivo, essa oposição entre a esfera do sentido transcendente e o mundo empírico carente de sentido foi empregada com a finalidade de *negar* a possibilidade do conhecimento histórico e da historicidade pelos primevos representantes do irracionalismo filosófico, como Schopenhauer e Kierkegaard. Ao transcorrer estéril dos eventos do mundo externo, privados de sentido, era oposto uma essência imutável, portadora de sentido, frente a qual qualquer mudança ou transformação no mundo dos fatos era trivial e irrelevante. Contudo, com o acirramento da luta de classes e a necessidade de um combate mais enérgico ao pensamento socialista, emerge a necessidade de afirmar uma dimensão propriamente histórica para o pensamento irracionalista, de modo a fornecer elementos para o enfrentamento ideológico direto com o pensamento objetivamente historicista do proletariado. Neste sentido, a oposição entre as duas agora esferas assume a significação de uma ideia de *decadência*. A esfera do sentido é identificada com algo primordial e originário, enquanto a carência de sentido presente no mundo empírico aparece como o resultado dessa decadência e da perda deste sentido originário. Assim, para fundamentar o combate ideológico contra a concepção dialética do desenvolvimento histórico, o irracionalismo contrapõe uma versão mitologizada da história como decadência de um

sentido originário perdido ou corrompido; segundo Lukács, Nietzsche e sua teoria da *décadance* dos instintos e das hierarquias naturais figura como o precursor definitivo dessa tendência:

A essa concepção dialética da história, o irracionalismo precisava contrapor outra, mas que fosse igualmente uma explicação histórica da realidade, de modo a permanecer atual e ter efetividade em sentido reacionário. O conteúdo reacionário, a defesa apologética da sociedade capitalista como ápice insuperável e ponto final do desenvolvimento da humanidade precisava, entretanto, conduzir, simultaneamente, a uma superação da história, do desenvolvimento e do progresso. A mais essencial contribuição intelectual do irracionalista Nietzsche consiste em marchar – desviando-se da realidade objetiva – no passo das necessidades da época, conferindo à história natural e social uma interpretação mítica, de modo que nela o desenvolvimento apareça não só com novos conteúdos e objetivos reacionários, como também o próprio desenvolvimento seja, na representação mítica, dissolvido e superado por si mesmo. (LUKÁCS, 2020, p. 330)

Essa formulação, contudo, assume contornos ainda mais definidos com o aprofundamento histórico das lutas de classes, estando também na base do pensamento de Spengler (oposição entre cultura e civilização) e nas teses sobre a decadência da comunidade orgânica originária [*Gemeinschaft*] e crítica da sociedade [*Gesellschaft*] liberal e atomizada<sup>19</sup>, da perda das propriedades “ctônicas” da cultura em Baeumler, também se encontrando na base da formulação heideggeriana acerca da história do ser [*Seinsgeschichte*] enquanto “esquecimento do ser” [*Seinsvergessenheit*], assim como nas versões mais crassas da decadência enquanto diluição das propriedades originárias da raça ariana pela miscigenação nos ideólogos do nacional socialismo e outras formulações racistas.

Importa aqui observar a maneira como essas oposições derivam da armação categorial da filosofia burguesa, assim como também se vinculam à oposição entre as esferas da *subjetividade* (esfera “mística”) e da *objetividade* (mundo empírico), sendo que a primeira é concebida como portadora de sentido enquanto a segunda carente deste. Essa ausência de sentido do mundo objetivo é, por sua vez, frequentemente mobilizada na forma de uma crítica à realidade social fetichizada que emerge do modo de produção capitalista. Desse modo procura-se identificar a concepção mecânica e estática da dinâmica do mundo empírico característica ao pensamento burguês na decadência ideológica com o caráter alienante, impessoal, mecânico, coisificado, das relações sociais capitalistas. A peculiaridade do irracionalismo filosófico, então, se dá no fato de que este se apresenta como uma *crítica da realidade social existente*,

---

<sup>19</sup> Sobre esse ponto cf. Losurdo (1991) e Fritzsche (1999, pp. 68ss).

mediante a identificação entre o mundo empírico, quer dizer, a objetividade em geral, com a vida social fetichizada do capitalismo, *ao mesmo tempo em que se configura filosoficamente como uma apologia do próprio capitalismo*. Como salientamos anteriormente, a apologia ao modo de produção capitalista pode se realizar por uma via direta – a eliminação conceitual de todas as contradições da vida social sob o capitalismo – ou pela via de apologia indireta. Segundo Lukács, o irracionalismo filosófico se inscreve precisamente na forma de apologia indireta. Nele as determinações contraditórias da vida social sob o capitalismo são recolhidas empiricamente e salientadas teoricamente, ao mesmo tempo em que sua base material concreta é teoricamente eliminada ou ocultada. Isso pode se efetivar de duas maneiras, determinadas pelas necessidades sociais e ideológicas da burguesia em cada caso: (1) ou essas contradições aparecem sublimadas enquanto formas ontológicas constitutivas do ser, ou seja, insuperáveis por definição – o exemplo mais evidente se materializa no pessimismo filosófico de Schopenhauer; (2) ou as contradições da vida social do capitalismo são transubstanciadas em determinações de caráter puramente ideológico, enquanto tipos distintos de “atitudes”, “posturas”, “ideias”, isto é, formas ideológicas cuja validade supostamente transcenderiam a própria historicidade material do capitalismo. Enquanto na primeira variação, a crítica ao mundo objetivo vem acompanhada de uma resignação e desprezo por toda a tentativa de transformação da vida social, a segunda se apresenta não somente como uma crítica da realidade atual, mas também como um *programa para sua superação* mediante a *recuperação do sentido originário*. Essa crítica apologética ao capitalismo vincula-se, então, precisamente às formulações mitológicas acerca da decadência e perda do sentido originário mencionadas anteriormente. O mundo empírico, isto é, a vida social sob o capitalismo liberal, reduzida a elementos puramente ideológicos (racionalismo, atomismo, segurança, impessoalidade etc.), encontra-se contrastada com o sentido originário que reside na esfera transcendente da subjetividade. A superação das contradições do capitalismo converte-se simplesmente na superação destes elementos ideológicos – o que também possibilita a identificação entre capitalismo (liberal) com a democracia e até mesmo com o socialismo, tomados como distintas etapas de um mesmo processo de decadência – ao mesmo tempo em que se mantém intacta a base material do modo de produção capitalista e do domínio social da burguesia:

Primeiramente, todos os eventos históricos são reduzidos a determinados estados psicológicos misticamente exagerados e a uma polaridade rígida. [...] contudo, podemos agora perceber a contradição fundamental da filosofia da vida em um nível mais elevado e concreto dentro dessa concepção mítica. Pois, por um lado, o primitivo, o original, o que está próximo da origem metafísica do ser humano, o

vivo, o instintivo recebe uma ênfase em relação ao racional, ao que está congelado, ao mecânico-racional, sendo que este último sempre deve ser entendido, em forma mitológica, como o capitalismo. Por outro lado, essa forma romântica-reacionária da filosofia da história não pode ser consistentemente aplicada em nenhum lugar. Deve haver, em todos os lugares, a ordem, o claro, o apolíneo triunfando sobre as forças do caos, sobre os poderes subterrâneos escuros e opacos, sendo que esse caos, então, de repente – claro, de novo em forma mitológica – é equivalente ao capitalismo mais a revolução proletária (pense-se na identificação do liberalismo com o marxismo). (LUKÁCS, 1989, p. 102)

Neste sentido, a crítica materialista do modo de produção capitalista pode ser caracterizada como “inferior” ou “ingênua”, por não tocar na verdadeira “essência” das contradições da vida social, por se ater meramente à realidade externa e não ser capaz de adentrar a subjetividade e capturar o sentido originário – a única fonte de “verdadeira” mudança. A este respeito, Lukács aduz uma notável citação de Hugo Fischer, que critica o marxismo por não ser capaz de entender o capitalismo como uma manifestação da figura mítica da “decadência”:

*A categoria de capital é uma especificação da categoria de decadência, categoria determinante da filosofia da cultura e da metafísica. O capital é a forma da decadência da vida econômica. O erro fundamental do marxismo – mais do que do próprio Marx – consiste em considerar a decadência como forma do capitalismo e não o capitalismo como uma forma da decadência. (FISCHER apud LUKÁCS, 1989, p. 157)*

De maneira similar argumenta Marx Scheler, afirmando que o marxismo procura apenas combater a economia capitalista, mas não “sua verdadeira raiz”, quer dizer, o *espírito do capitalismo*:

Em nenhuma de suas variações o socialismo marxista do quarto estado representa uma verdadeira oposição ao capitalismo, ao capital e sua raiz, a saber, o espírito capitalista. Ao invés disso, ele meramente representa os interesses materiais de sua própria classe no seio da sociedade capitalista, o interesse dos trabalhadores manuais e estes apenas na medida e quem os trabalhadores estão envolvidos no mesmo espírito capitalista que os empresários e os burgueses (SCHELER, 1984, p. 634)

O que é notável nessa crítica apologética do capitalismo, contudo, é a profunda ausência de conteúdo determinado que ela encerra. As determinações centrais da crítica jamais superam as formas mais abstratas de caracterização conceitual: oposições abstratas entre vivo e morto, dinâmico e estático, alma e espírito, intuição e razão, perigo e segurança, autêntico e inautêntico etc. Não obstante, é justamente a ausência de conteúdo determinado desse tipo de formulação que fornece a possibilidade de uma infinita de maleabilidade conceitual acerca do *sentido* a ser apreendido pela via do mergulho na subjetividade. Essa maleabilidade é funcional e



necessária, na medida em que o sentido a ser apreendido invariavelmente identifica-se com as necessidades ideológicas da burguesia em cada período histórico determinado. Contudo, para além de sua funcionalidade para o combate ideológico, essa ausência de conteúdo resulta necessariamente do caráter apologético do irracionalismo. Isso se torna evidente quando se procura contrastar a crítica irracionalista do capitalismo às críticas reacionárias feitas ao capitalismo nascente e à burguesia revolucionária pelos arautos defensores da aristocracia e das instituições feudais. Estes últimos ainda podiam confrontar um sistema social ao outro, elencando conteúdos concretos e opor ao capitalismo em expansão determinações objetivas da organização social e instituições feudais – pense-se, por exemplo, em Novalis e na maneira como ele ainda é capaz de propor a recuperação das instituições feudais como a coroa e a igreja contra a desagregação advinda do avanço do capitalismo (cf. DROZ, 1949, pp. 159ss) ou na defesa da servidão e do caráter “comunal” da propriedade agrária feudal em Justus Moser (cf. EPSTEIN, 1966, pp. 297ss) e mesmo nas profundas críticas à economia política capitalista feitas por Jean de Sismondi. O irracionalismo, por sua vez, é capaz tão somente de sublimar ideologicamente, de maneira idealista, certos elementos (materiais, concretos) da vida capitalista, ao qual ele opõe a outros, igualmente sublimados:

Não se trata mais da luta entre dois sistemas sociais, como foi em sua época a crítica romântica do capitalismo, mas a contraposição entre duas atitudes, entre dois pontos de vista acerca da realidade. Assim, em Dilthey, a psicologia “compreensiva” é apenas um outro ponto de vista metodológico contraposto à “psicologia” analítica (isto é, mecânica). Também em Bergson a *durée réelle* é algo que pode ser obtida através de uma atitude subjetiva, através da intuição, portanto algo distinto do tempo do entendimento (mecânico, mensurável); também em Rickert a “unicidade” [*Einmaligkeit*] do desdobramento histórico, a singularidade (“o in-dividual”) dos objetos históricos, é igualmente um produto da atividade “ponente” [*setzenden*] de objetos do sujeito, assim como as “leis” da natureza, que aqui formam seu contrário. (LUKÁCS, 1989, pp. 120-1)

Portanto, para o irracionalismo filosófico somente através do mergulho na interioridade, de sua transformação e alteração, é possível atingir o sentido, para além do mundo externo fetichizado, carente de sentido, do capitalismo. A ausência de conteúdo do irracionalismo filosófico é, portanto, uma consequência necessária da natureza de sua apologia indireta do capitalismo. Neste ponto, porém, emerge uma outra distinção importante: entre aqueles indivíduos que possuem a disposição para adentrar na subjetividade e apreender o verdadeiro sentido da realidade, que podem ouvir seu “chamado” [*Anruf*] e aqueles que se mantém meramente aferrados ao mundo das aparências fenomênicas e não são capazes de ver para além do “véu de maia” do

mundo empírico. Aqui emerge um motivo central, que Lukács caracterizará como “aristocratismo epistemológico”. Isto é, a concepção de que o conhecimento “verdadeiro” se encontra reservados para um conjunto restrito de indivíduos, dotados de propriedades inatas e naturezas distintas e indisponível para as massas em geral (cf. LUKÁCS, 2020, p. 136). Referindo-se a *Lebensphilosophie* (cuja armação categorial é compartilhada com outras variantes do irracionalismo filosófico, como vimos), Lukács sintetizar os principais elementos deste conceito:

Qualquer filosofia que repouse sobre a vivência terá de ser essencialmente intuitiva, e a intuição é uma faculdade que apenas os eleitos, os membros de uma nova aristocracia, supostamente possuem. Mais tarde, quando os antagonismos sociais se fizerem ainda mais agudos, dir-se-á sem pudor que as categorias do entendimento e da razão pertencem à plebe democrática, ao passo que os homens realmente escolhidos e superiores interagem com o mundo apenas com base na intuição. A teoria do conhecimento da filosofia da vida é por princípio aristocrática. (LUKÁCS, 2020, p. 362)

Em oposição ao pensamento “racional” que se refere exclusivamente ao mundo externo (acessível a qualquer um) e que pode apenas fornecer um saber de natureza formal e quantificável, o irracionalismo então apresenta um conhecimento de outra natureza, não-racional e não-objetivo, que não é desenvolvido com base na análise e investigação da própria realidade, mas se obtém intuitivamente, por aqueles poucos que possuem a disposição necessária para tal. No curso do desenvolvimento histórico do irracionalismo a distinção entre indivíduos pressuposta pelo aristocratismo epistemológico assumirá contornos políticos e sociais particulares, a depender das necessidades ideológicas da burguesia em cada caso: em Schelling, identifica-se com a aristocracia tradicional católica-prussiana; em Schopenhauer trata-se da burguesia alemã desiludida após o fracasso da revolução democrática de 1848 e do compromisso com a aristocracia fundiária [*Junkers*], que reconhece a futilidade de qualquer tentativa de transformar a sociedade (LUKÁCS, 2020, pp. 86-7); em Nietzsche, identifica-se à nova aristocracia dionisiaca, de natureza superior, para quem “é permitido tudo aquilo que não se encontra livre para os seres de rebanho” (NIETZSCHE, 2015, p. 273); na época do imperialismo, esse grupo de indivíduos, dotados da capacidade de discernir o autêntico sentido da realidade, passa a assumir características de natureza *völkisch* e raciais, como em Heidegger ou nos representantes mais tradicionais do fascismo e do nacional-socialismo como Baeumler, Krieck e Rosenberg.

Da concepção acerca da capacidade destes indivíduos de natureza “superior” em capturar o sentido do mundo, torna possível depreender uma outra determinação constitutiva do irracionalismo filosófico: a prioridade do elemento *prático* em relação

ao *teórico*. Essa determinação decola do fato de que, em última instância, o irracionalismo filosófico não se propõe a elaborar qualquer tipo conhecimento acerca da realidade objetiva, tampouco em fornecer um método para que tal conhecimento seja possível<sup>20</sup>, mas tão somente indagar acerca do *sentido* desta – que não constitui um saber de natureza objetiva, encontrando-se em uma dimensão distinta daquela da realidade externa e inapreensível pelas vias tradicionais de conhecimento. Esse “sentido” refere-se, portanto, sempre à *vida*, à *existência*, isto é, em última instância, à conduta *prática* dos indivíduos. Esse fato não surpreenderá ninguém quando temos em mente as filosofias de Schopenhauer, Kierkegaard ou Nietzsche, autores que ostensivamente direcionam suas filosofias para problemas de natureza prática. Não obstante, essa determinação, também é válida para autores que em geral aparentam uma vocação de viés primordialmente teórico como, por exemplo, o velho Schelling e Heidegger. Schelling, ao formular o direcionamento de sua “filosofia positiva”, indica que seu propósito último é a apreensão da dimensão transcendente e suprassensível da realidade (o “positivo”) que constitui a possibilidade da experiência sensível através de um puro ato de liberdade de Deus, fundando a experiência na própria ação livre<sup>21</sup>. Heidegger, por sua vez, no famoso §74 de *Ser e tempo*, no qual introduz o conceito de *historicidade* [*Geschichlichkeit*]<sup>22</sup>, apresenta como única saída para a impessoalidade [*Das Man*] do mundo alienado dos entes, a resolução [*Entschlossenheit*] do *Dasein* que reconhece sua historicidade, que o arranca do mundo de possibilidades arbitrárias e colocam em conexão com seu destino [*Schicksal*] e com o envio coletivo [*Geschick*], definido por Heidegger como o “gestar-se [*Geschehen*] da comunidade [*Gemeinschaft*] e do povo [*Volkes*]” (HEIDEGGER, 2012, p. 1.041) – longe de rejeitar a dimensão prática da filosofia, Heidegger apresenta “uma brilhante síntese dos motivos comuns a todos os autores da direita revolucionária” (FRITSCHÉ, 1999, p. 217)<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Isso é válido mesmo para o caso de autores como Dilthey, cuja grande maioria dos escritos gira em torno de problemas metodológicos acerca da fundamentação das ciências do espírito [*Geisteswissenschaften*]. Mesmo em Dilthey, tal fundamentação tem por finalidade última a compreensão da dimensão “interior” da vida humana, da “vida” [*Leben*] e fundamentação de uma “cosmovisão” [*Weltanschauung*] capaz de guiar os homens em um contexto de crise da sociedade burguesa, como bem aponta Michael Ermath: “Ele [Dilthey, FC] estava convencido que as ciências do espírito [*Geisteswissenschaften*] ofereciam uma fecunda solução para o estéril dilema que impedia o crescimento da compreensão humana e ameaçava enfraquecer a cultura europeia [...] O caráter especial das ciências do espírito era a fonte do seu significado único e potencial prático para a humanidade, mas esse caráter especial apresentava problemas particulares de definição teórica e justificação.” (ERMATH, 1978, pp. 18-9)

<sup>21</sup> “A filosofia positiva é sobretudo uma doutrina da criação e da história do Cristo ou a criação se conecta com a autoposição de Deus, ela é sua revelação e, como se sabe, para Schelling, a revelação de um ser, é a sua maneira de existir completamente por si, tendo assumido a si mesmo, manifestando completamente sua essência” (VETO, 1974, p. 239).

<sup>22</sup> Segundo Karl Löwith, o próprio Heidegger lhe confidenciou que o significado desse conceito estaria na base de seu engajamento político com o nacional-socialismo, cf. Löwith (2007, p. 58).

<sup>23</sup> Ou, como precisa Nicolas Gonzales Varela: “A *Daseinanalytik* pretende precisamente descobrir as

De fato, a prioridade do elemento prático em relação ao teórico progressivamente assume a forma de um escancarado antagonismo em relação à teoria, a racionalidade e a cientificidade em geral. Discutindo o combate que o irracionalismo fascista trava contra toda concepção científica de filosofia, Lukács comenta uma passagem de um filósofo nacional-socialista pouco relevante, Franz Boehm, que não obstante explicita a maneira como a dimensão transcendente do sentido refere-se sobretudo à dimensão *prática* da vida:

Essa hostilidade irreconciliável à natureza científica da filosofia talvez possa ser vista ainda mais claramente do que nas passagens polêmicas em que Boehm analisa a essência do que ele entende por visão de mundo alemã. Sua categoria central aqui é o insondável [*Unerforschliche*]: “Para o pensamento alemão, o insondável não é é uma definição de limite, mas uma definição totalmente positiva [...] Ela permeia toda a nossa realidade e reina no menor e no maior [...] O insondável como um impacto indissolúvel de nossa realidade é essencialmente inacessível, mas de modo algum desconhecido. Nós o conhecemos, mesmo que não possa ser dito, ele age em nossas vidas, determina nossas decisões, dispõe-se de nós.” (LUKÁCS, 1956, p. 31; ênfase adicionada)

O antagonismo em relação ao elemento teórico da filosofia e do pensamento em geral tende a culminar, finalmente, na proposição da necessidade de dissolução da própria filosofia em nome de um fundamento eminentemente prático-político. É o caso, para tomar um outro exemplo aduzido por Lukács, de Ernst Krieck, que anunciava a morte da filosofia e sua substituição por uma “antropologia política” *völkisch* e racista:

Hitler e Rosenberg já haviam combatido toda a cientificidade com a finalidade de colocar o mito [*Mythos*] em seu lugar. Krieck deseja encontrar uma fundamentação filosófica para essa questão central da visão de mundo nacional-socialista. Ele o faz de maneira bastante radical: no lugar das ciências filosóficas fundamentais de então, a lógica e a teoria do conhecimento, ele apresenta uma biologia, uma antropologia: “a emergente antropologia racial-*völkisch*-política [...] toma agora o lugar da entrementes morta ‘filosofia’”. (LUKÁCS, 1956, p. 32)

Contudo, talvez ainda mais radical e infame seja a posição de Heidegger, que afirmava que era necessário dar um fim à filosofia, para que ela pudesse dar lugar a uma *metapolítica*: “O fim da ‘filosofia’- Nós devemos levá-la a um fim e com isso preparar algo completamente distinto – metapolítica [*Metapolitik*]” (HEIDEGGER, 2014, p. 115). Essa metapolítica, por fim, não poderia ser outra coisa senão a sublimação conceitual da práxis política do nacional-socialismo, que aparece como o derradeiro

---

fontes ontológicas primordiais tanto do teórico quanto do prático, portanto, descobrir as possibilidades genuínas de uma filosofia prática, de uma grande política, pela primeira vez validadas na história do ser.” (VARELA, 2017, p. 36)

*princípio da filosofia*, capaz de libertar uma verdade originária há muito ocultada pela “metafísica ocidental”:

Em que medida o nacional-socialismo jamais pode ser o princípio de uma filosofia, mas apenas ser deve ser posto sob a filosofia como princípio.

Em que medida, contudo, o nacional-socialismo pode certamente assumir posições determinadas e assim contribuir para uma nova posição fundamental com relação ao Ser.

Mas isso apenas sob o pressuposto de que o nacional-socialismo conheça-se em seus limites – i.e. compreenda que é verdadeiro apenas se – apenas se estiver em condições de – preparar e libertar uma verdade originária. (HEIDEGGER, 2014, p. 190)

Com isso, podemos compreender que, em sua essência, o irracionalismo filosófico se configura como *a filosofia da práxis da burguesia reacionária* nos momentos em que a crise do capitalismo e o acirramento da luta de classes exigem medidas e soluções de caráter agressivamente reacionário e não mais uma mera apologia direta do atual estado de coisas. Essa práxis, contudo, não se efetiva enquanto uma intervenção prática nos complexos materiais que conformam o tecido da realidade social (como é a práxis em sentido propriamente marxista) mas antes apenas como uma *ação subjetiva e interior*. Isto é ainda como algo exclusivamente encerrado nos limites da subjetividade, enquanto simples tomada de consciência ou afirmação de uma “disposição afetiva fundamental” [*Grundstimmung*] tal como formula Heidegger em seu infame discurso do reitorado (cf. HEIDEGGER, 2007, p. 162). E, frequentemente, tal ação subjetiva redundava em não mais do que predicação da *submissão* do indivíduo às potências irracionais (à “vontade”, ao “destino”, à “vida” etc.), em outras palavras, submissão ao domínio irrestrito e absoluto da burguesia. Enquanto a perspectiva marxista por sua vez afirma a unidade dialética de teoria e práxis (quer dizer, o conhecimento da realidade como instrumento de sua derradeira transformação), o pensamento irracionalista dispensa a teoria em nome de uma forma de conhecimento não-racional, intuitivo, que conduz necessariamente a uma práxis exclusivamente subjetiva, interna, que por sua vez necessariamente conflui para a implementação dos fins reacionários da burguesia.

## Conclusão

Como vimos ao longo deste ensaio, o irracionalismo é, a forma ideológica com que a burguesia assume em sua tentativa de elaboração uma solução reacionária à contestação de seu domínio social, que assume preponderância nos momentos históricos em que a mera apologia direta se torna insuficiente para sua autojustificação – momentos tais como o que vivemos atualmente. Apelando para uma esfera

transcendente de sentido – acessada exclusivamente por vias não-rationais – cujo conteúdo específico depende tão somente das necessidades ideológicas da burguesia em cada momento histórico (o que implica sua infinita maleabilidade) a emergência de um pensamento irracionalista torna-se um expediente imprescindível no combate árduo da burguesia para assegurar a manutenção de seu domínio social e da forma específica de sociabilidade que a sustenta.

Assim, compreende-se a enorme atualidade e fecundidade contidas nas análises de Lukács, especialmente para o momento histórico que vivemos. Deste modo, reduzir o combate travado por Lukács ao pensamento irracionalista como uma polêmica vazia, com um viés exclusivamente político-partidário (como fizeram muitos contemporâneos)<sup>24</sup>, configura um profundo erro de análise, que ignora os diversos elementos fecundos apresentados nos escritos críticos de Lukács. Contudo, é necessário também indicar que essa fecundidade e atualidade das formulações de Lukács não surgem *ex nihilo* e que é impossível excluir um certo elemento pessoal e não somente social e político. Em sua juventude, Lukács não apenas cresceu sob o influxo intelectual das tendências dominantes da *Lebensphilosophie* alemã (tendo sido aluno não somente de Dilthey e Simmel, mas também de Max Weber) como foi, ele próprio, um importante e influente representante dessa mesma tradição.<sup>25</sup> Lukács observou em primeira mão a maneira como as tendências cruciais da *Lebensphilosophie* evoluíram em um sentido reacionário e como estas conduziam a uma apologia (indireta) do capitalismo e culminaram nas formas mais degeneradas do fascismo europeu. Essa experiência íntima é relatada por Lukács no prefácio de seu primeiro escrito de fôlego sobre o tema do irracionalismo e da decadência ideológica, o manuscrito *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* (*Como surgiu a filosofia fascista na Alemanha?*), redigido em 1933:

Esse livro foi escrito após a tomada de poder de Hitler e após a minha emigração forçada em poucas semanas. Contudo, posso igualmente dizer, sem grande exageração: esse livro está em gestão há mais de 25 anos. Como aluno de Simmel e Dilthey, como amigo de Max Weber e Emil Lask, como leitor entusiasta de Stefan George e Rilke eu testemunhei todo o desenvolvimento aqui representado [...] Para o leitor que se intimida com as consequências desse livro, com o reconhecimento da unidade do desenvolvimento do pensamento burguês do período imperialista até o fascismo, devo enfatizar aqui que a afirmação dessa conexão não é uma construção apressada para considerações polêmicas, mas uma síntese e generalização de um

---

<sup>24</sup> Para uma preciosa síntese dos calorosos debates em torno da obra de Lukács, sobretudo em torno da temática da crítica à filosofia burguesa cf. os capítulos relevantes em Tertulian (2023) e Netto (2023).

<sup>25</sup> Lucien Goldmann chega mesmo a argumentar que a coletânea *As almas e as formas* (1911) de Lukács constitui a primeira instância da tendência filosófica que posteriormente viria a ser conhecida como “existencialismo”, cf. Goldmann (1968, pp. 160-1).



período testemunhado. Alguns de meus amigos de juventude, honestos e convencidos anticapitalistas românticos, vi serem tragados pelo turbilhão do fascismo. As grandes esperanças da filosofia e da poesia desaparecer entre os dois campos, porque eles apenas puderam renunciar ao parasitismo do período em suas conclusões, mas não nos pressupostos de seu pensamento, porque eles romperam apenas exteriormente com a burguesia imperialista, mas não até as raízes de seu ser e de seu pensamento. (LUKÁCS, 1989, p. 39)

É notável que ao descrever as circunstâncias pessoais de sua tomada de posição Lukács procura sempre salientar que as razões da derrocada ideológica de honestos pensadores com quem conviveu radica-se na própria *essência da ideologia burguesa*, na forma que essa assume no momento histórico de sua decadência ideológica. Desse modo, as investigações de Lukács lançam luz sobre o fato de que fenômenos intelectuais como o irracionalismo (que fornece a base de sustentação conceitual e ideológica para movimentos políticos reacionários como o fascismo) não assomam à vida cotidiana como uma infeliz contingência, mas que, antes, *derivam do próprio arcabouço conceitual e do cosmos ideológico do pensamento burguês*. Se este não puder ser superado, tampouco aquele o será. O irracionalismo é, portanto, uma consequência necessária da ideologia burguesa e da necessidade da apologia do modo de produção capitalista. Combater o irracionalismo de maneira consequente significa romper não somente com suas formas de manifestação, mas combater as “raízes de seu ser e de seu pensamento”, isto é, a própria ideologia burguesa que lhe fornece arrimo, em todas as suas manifestações, mesmo aquelas que se encontram revestidas de um lustro de “respeitabilidade”.

É neste aspecto que o pensamento de Lukács ainda se mantém fecundo e importante, em sua capacidade de revelar os elementos constitutivos do pensamento burguês no período da decadência ideológica e investigar a maneira como, a partir deles, o irracionalismo pode emergir. Dessa maneira, as investigações de Lukács são relevantes para o nosso próprio tempo e fornecem instrumentos teóricos indispensáveis para combater o irracionalismo que avança e se expande por todos os poros da vida social.

## Referências bibliográficas

- BARATA-MOURA, José. *Marx e a crítica da «Escola Histórica do Direito»*. Lisboa: Caminho, 1994.
- CANNALONGA, Francisco. “Lukács e o estatuto ontológico do irracionalismo filosófico”. In. \_\_\_\_\_. *Anuário Lukács*, v. 9, pp. 60-86, 2022.
- CANNALONGA, Francisco; BARBOSA, Jonnefer. Dialética e decadência ideológica: para uma teoria marxista da filosofia contemporânea. *DoisPontos*, Curitiba, 21(3), pp. 144-65, 2025. Disponível em: <<https://doi.org/10.5380/dp.v21i3.95952>>.

- CARNAP, Rudolf. "Logical foundations of the unity of science". In: \_\_\_\_\_. CARNAP, Rudolf; MORRIS, Charles; NEURATH, Otto (Ed.). **International encyclopedia of unified science**, v. I, n.1-5. Chicago: University of Chicago Press, 1955.
- CASSIRER, Ernst. **Substance and function and Einstein's theory of relativity**. Chicago: Open Court, 1923.
- DILTHEY, Wilhelm. **Gesammelte Schriften**. V. Band. Die Geistige Welt, erste Hälfte. Stuttgart: B. G. Teubner, 1924.
- DILTHEY, Wilhelm. **Gesammelte Schriften**. XIX Band. Grundlegung der Wissenschaften von Menscher, der Gesellschaft und der Geschichte. Göttinger: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- DROZ, Jacques. **L'Allemagne et la Révolution Française**. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- DUHEM, Pierre. **La théorie physique**. Son objet et sa structure. Paris: Chevalier & Rivière, 1906.
- EPSTEIN, Klaus. **The genesis of German conservatism**. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- ERMATH, Michael. **Dilthey**. The critique of historical reason. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- FISCHER, Hugo. **Karl Marx und sein Verhältnis zu Staat und Wirtschaft**. Jena: Gustav Fischer Verlag, 1932.
- FORMAN, Paul. "Weimar culture, causality, and quantum theory, 1918-1927: Adaptation by German physicists and mathematicians to a hostile intellectual environment". In: \_\_\_\_\_. *Historical studies in the physical sciences*, v. 3 (1971), pp. 1-115.
- FOSTER, John Bellamy. The new irrationalism. **The monthly review**, v. 74, Issue 9 (February), 2023. Disponível em: <<https://monthlyreview.org/2023/02/01/the-new-irrationalism/>>. Acesso em: 23 out. 2024.
- FRITSCHKE, Johannes. **Historical destiny and national socialism in Heidegger's *Being and time***. Berkeley: University of California Press, 1999.
- GOLDMANN, Lucien. "Introduction aux premiers écrits de Georges Lukács". In: \_\_\_\_\_. LUKÁCS, Georg. **La théorie du roman**. Trad. Jean Clairevoye. Paris: Danoël, 1968.
- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Menezes. 9. edição. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. **Escritos e conferências**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. A autoafirmação da universidade alemã (o discurso da reitoria). **Tercera Margem**, v. 11, n. 17: Homenagem a Philippe Lacoue-Labarthe 1940-2007, pp. 149-166, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. **Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2014.
- LÊNIN, V. I. **Materialismo e empiriocriticismo**. Lisboa: Avante, 1982.
- LOSURDO, Domenico. **La comunità, la morte, l'Occidente**. Heidegger l' «ideologia della guerra». Torino: Bollati Boringhieri, 1991.
- LUKÁCS, György (Georg). **Schicksalswende**. Berlim: Aufbau, 1956.
- LUKÁCS, György (Georg). **Zur Kritik der faschistischen Ideologie**. Berlim: Aufbau, 1989.
- LUKÁCS, György (Georg). **Marxismo e teoria da literatura**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social** v. I. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer, Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, György. **Marx e Engels como historiadores da literatura**. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.

- LUKÁCS, György (Georg). **Introdução a uma estética marxista**. Sobre a particularidade como categoria da estética. Trad. Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.
- LUKÁCS, György. **A destruição da razão**. Trad. Bernard Herman Hess, Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020
- MACMANUS, Matt. Georg Lukács diagnosed the irrationalism at the heart of right-wing thought. *Jacobin*, 2023. Disponível em: <<https://jacobin.com/2023/09/georg-lukacs-irrationalism-right-wing-thought-philosophy>>. Acesso em: 23 out. 2024.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Cartas sobre O capital**. Trad. Leila Escorsim. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- MASSUIA, Rafael da Rocha. **Marxismo e literatura**. A recepção de György Lukács em Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013.
- NETTO, José Paulo. **Lukács: uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2023.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos 1884-1885 v. V**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- SCHULER, Max. **Gesammelte Werke 4**. Politisch-Pädagogische Schriften. Berna: Francke Verlag, 1982.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm. **Sämtliche Werke**. Zweite Abteilung, Dritter Band. Stuttgart: Cotta, 1858.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. **Philosophy in Germany**. 1831-1933. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação t. I**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- SHARPE, Matthew; KING, Matthew. Lukács's critique of irrationalism. From the antinomies of bourgeois thought to the destruction of reason. *Dissonância*, v. 7, 2023.
- TATARKIEWICZ, Wladyslaw. **Nineteenth century philosophy**. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1973.
- VETÖ, Miklos. La primauté du pratique selon Schelling. *Les Études Philosophiques*, abr.-jun. 1974, n. 2, pp. 221-44.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. 3. ed. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2017.

**Como citar:**

CANNALONGA, Francisco Malê Vettorazzo. Decadência ideológica e a gênese do irracionalismo filosófico em Lukács. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 30, n. 2, pp. 301-329, 2025.