

# Lukács e o Racionalismo Moderno

Ricardo Musse\*

**Resumo:** Examina-se o conceito lukacsiano de racionalismo moderno, tomando-o apenas enquanto procedimento filosófico. Ao associar filosofia moderna e saber matemático, Lukács não só se aproxima de teses defendidas por Heidegger e Bloch como também retoma de certo modo — em sua concepção de natureza e, por conseguinte, de ciência natural — a filosofia da natureza de Hegel.

**Palavras-chave:** racionalismo, matemática, ciência natural, filosofia da natureza.

Lukács situa a filosofia moderna como momento de um movimento mais amplo: o racionalismo moderno, isto é, como um tipo especial de sistema formal no qual os fenômenos podem ser previstos, calculados e dominados pelo entendimento. Mas também a concebe como um movimento unitário passível — embora concomitante aos processos de racionalização e formação da sociedade capitalista — de identificação enquanto procedimento filosófico iminente. Assim, a constante recorrência de Lukács à matemática como “guia e medida da filosofia moderna” indica a presença de uma — ainda que incipiente e latente — história da filosofia em *História e Consciência de Classe*.

Kant, segundo essa “história da filosofia” lukacsiana, não é propriamente a fonte e a origem da filosofia moderna, mas, sem dúvida, é quem desenvolveu as suas implicações com maior radicalidade. Nesse sentido, cume da filosofia do século XVIII, Kant complementa os seus predecessores situando-se como

\* Professor do Departamento de Filosofia da Unesp - Marília e doutorando do Departamento de Filosofia da USP.

um fecho tanto do ilustrado materialismo francês quanto da linha evolutiva de Descartes, Espinosa, Leibniz ou ainda da tradição que vai de Locke a Berkeley. Kant é visto, então, por Lukács, não só enquanto início do idealismo alemão, mas também como o ápice do movimento racionalista moderno<sup>(1)</sup>.

Para Lukács, o elemento característico do racionalismo moderno, a sua diferença em relação ao pensamento medieval, é dado pela adoção em comum de alguns novos princípios: a unificação de todos os fenômenos, em oposição à separação medieval entre o mundo sublunar e o mundo supralunar; o requisito de uma ligação causal imanente; e, principalmente, pela

“... exigência de aplicação das categorias racionais matemáticas à explicação de todos os fenômenos (por oposição à filosofia qualitativa da natureza, que conheceu, ainda durante a Renascença — Böhme, Fludd etc. — um novo surto e constituía ainda o fundamento do método de Bacon)” (Lukács 11, p. 128).

Embora conceda prioridade conceitual à evolução da economia capitalista, Lukács não deixa de assinalar a ligação — causal e histórica — entre o sistema das leis naturais e o capitalismo. A constante interação entre as ciências exatas e a técnica, a experiência do trabalho na produção gerou na esfera do pensamento uma vinculação entre a tradição filosófica racionalista e as nascentes ciências naturais, ou melhor, e o saber matemático:

“... desde o início da evolução filosófica moderna, as matemáticas universais apareceram como ideal de conhecimento, como tentativa para criar um sistema racional de relações que englobe todas as possibilidades formais, todas as proporções e relações da existência racionalizada, com a ajuda do qual tudo o que se manifesta pode tornar-se objeto de um cálculo exato, independentemente da sua diferenciação material e real” (*Id., ibidem*, p.146).

As matemáticas puras e aplicadas, desempenhando o papel de modelo metodológico e guia para todo o racionalismo, estão na base de toda a filosofia moderna, logo, também da filosofia crítica de Kant. Assim, ocupam um lugar de destaque na própria constituição das “antinomias kantianas”, uma vez que, na filosofia transcendental,

“... o dilema é inevitável, porque o conceito formal do objeto do conhecimento destilado na sua forma pura, a coesão matemática, a necessidade das leis da natureza como ideal de conhecimento, transformam cada vez mais o conhecimento numa contemplação metodologicamente consciente dos puros conjuntos formais, das ‘leis’ que funcionam na realidade objetiva” (Lukács 11 pp. 144-5).

Essa associação entre Kant e o saber matemático, lugar-comum compartilhado por toda uma geração, pode ser encontrada também nas interpretações da *Crítica da razão pura* desenvolvidas por Heidegger<sup>(2)</sup>.

Avesso a uma explicação econômica da sociedade capitalista, Heidegger considera o projeto da ciência moderna como constitutivo do fundamento metafísico da essência da concepção moderna do mundo (*neuzeitliches Weltbild*), ou seja, dos próprios Tempos Modernos<sup>(3)</sup>.

Nesta concepção, a ciência moderna, enquanto procedimento de investigação orientado pela planificação e pelo cálculo, estabelece-se pela assunção de determinadas características do método matemático. Assim, nos quadros da metafísica moderna, “o matemático”, concebido como projeto axiomático, torna-se o princípio normativo do saber, delimitando, em aspectos essenciais, os traços fundamentais do pensamento moderno<sup>(4)</sup>.

Dentro dessa moldura, a originalidade de Kant reside precisamente em ter levado a cabo, na *Crítica da razão pura*, a partir de uma reflexão sobre a essência do matemático e da matemática, uma nova delimitação da razão matemática. A crítica kantiana, segundo Heidegger,

“... afirma o caráter ‘matemático’ fundamental da metafísica moderna, que consiste em determinar de antemão a partir de princípios o ser do ente. A tarefa verdadeira é formar e fundar esse ‘matemático’” (Heidegger 6, p. 95).

Esta concepção — compartilhada mesmo entre adversários — revela-se mais frutífera para a compreensão da posição de Lukács se examinada a partir da especificação que adquire em Ernst Bloch, que concebeu muitas de suas opiniões em comum acordo com Lukács<sup>(5)</sup>.

Em *Subjekt-Objekt*, Bloch explica a ultrapassagem do racionalismo efetivada pela *Fenomenologia do Espírito* como uma superação do modelo metodológico da razão matemática. A filosofia como produção (*Erzeugung*) matemática do conteúdo do conhecimento, a crença na possibilidade de construir com uma necessidade racional, partindo dos mais simples elementos matematicamente determináveis, os objetos da experiência converte-se, com Hegel, na gênese histórica, na construção conduzida pela própria história criadora, nos desdobramentos da razão histórica.

Kant aparece aqui como um pensador bifronte. Por um lado, partícipe da ilustração matemático-construtiva, insere-se na tradição do racionalismo moderno, onde prevalece, “... gerável (*Erzeugbare*) pelo entendimento matemático, (...) um mundo calculável, previsível e dominável” (Bloch 1, p. 62). Porém, por outro lado, está na origem da crise do racionalismo matemático-abstrato, da desconfiança na capacidade de conhecer, criar e construir matematicamente os objetos, pois com a *Crítica do Juízo*, no problema da especificação da natureza, delimita o poder da produção matemático-racional ao mostrar que este modelo não permite derivar nem as leis especiais da natureza nem tampouco a multiforme variedade de seu conteúdo<sup>(6)</sup>.

A atenção ao conteúdo individual, concreto dos fenômenos, ao resíduo não dominado pela produção matemático-abstrata levou Hegel, segundo Bloch, não apenas a rejeitar a razão matemática, mas também a recusar o seu correspondente científico, a ciência mecânica da natureza. Assim, a partir da questão dos conteúdos qualitativamente concretos, buscando uma modalidade especial de

natureza, uma natureza criadora onde prevaleçam as conexões orgânicas, Hegel elabora uma filosofia da natureza que é, em seus princípios, antagônica à física matemática newtoniana.

Estas interpretações da filosofia de Kant que destacam o predomínio do método matemático e insistem em filiá-lo ao movimento racionalista advêm, certamente, de uma postura de combate ao positivismo do neo-kantismo. Desse modo, inserem-se na corrente, presente paradoxalmente pelo menos em germe no próprio neo-kantismo, que tende a promover uma retomada interior dos desdobramentos intelectuais do pós-kantismo<sup>(7)</sup>. Possuem, portanto, como contrapartida dessa investigação acerca do pensamento de Kant, uma interpretação peculiar da própria filosofia de Hegel.

Seguindo a pista deixada por Bloch, podemos, então, dizer que o empobrecimento do âmbito e do perfil da revolução copernicana constatado na exegese de Kant empreendida por Lukács, nasce de uma interpretação equivocada da contraposição feita por Hegel no prefácio à *Fenomenologia do Espírito* entre o método matemático e o método filosófico, interpretação esta que atribui a Kant, numa extrapolação indevida, a adoção do método matemático<sup>(8)</sup>.

Para estabelecer uma separação entre o conhecimento filosófico e o conhecimento matemático, Hegel parte da relação entre o verdadeiro e o falso. De acordo com essa dialética, na qual o falso — concebido como o negativo da substância — é a força motriz do processo no qual a verdade se desdobra, a “verdade filosófica” não pode ser expressa apenas em uma única proposição; difere assim do resultado fixo, estático das “verdades matemáticas”.

O conhecimento matemático não é mais, portanto, um modelo a ser imitado. Por conseguinte, todo o aparato científico oferecido pela matemática — as explicações, axiomas, séries de teoremas com as respectivas provas, princípios e conseqüências deles decorrentes — torna-se, para a filosofia, inútil. Para confirmar isso, Hegel concentra-se na análise da demonstração matemática, ressaltando que, ali, importa apenas o resultado puro e simples:

“No conhecimento matemático, a “essencialidade” da prova não tem ainda a significação e a natureza de ser um momento do próprio

resultado. Ao contrário, no resultado a prova é posta de lado e desaparece. É verdade que o teorema, como resultado é “considerado como um teorema verdadeiro”. Mas essa circunstância, acrescentada posteriormente, não diz respeito ao seu conteúdo, mas somente à relação com o sujeito. O movimento da prova matemática não pertence ao que é o objeto, mas é um operar “exterior” à coisa” (Hegel 5, pp. 23-4).

Ao salientar as insuficiências do método matemático, isto é, ao destacar a ausência de um critério de necessidade na construção de seus teoremas ou a condução do movimento da demonstração conforme uma finalidade exterior, Hegel visa distanciar o conhecimento exterior à matéria, próprio do “saber matemático”, da “verdade filosófica”, concebida como a totalidade do seu próprio movimento no interior dela mesma.

Todavia, no afã de refutar de um modo ainda mais categórico a escolha do conhecimento matemático como o ideal a ser atingido pela filosofia, Hegel não hesita em contestar até mesmo a matéria do conhecimento matemático. O conceito de grandeza, o espaço, engendram, segundo Hegel, uma relação inessencial e carente de conceito:

“O espaço é o existir no qual o conceito inscreve suas diferenças como num elemento vazio e morto e no qual essas diferenças estão igualmente sem movimento e sem vida. O ‘efetivamente real’ não é algo espacial, tal como é tratado na matemática. Nem a intuição sensível concreta nem a filosofia se ocupa com esse tipo de inefetividade que são as coisas da matemática” (Hegel 5, p. 25).

Assim, Hegel não se detém no questionamento de uma concepção determinada — a compreensão kantiana — do método posto em prática pela matemática, mas vai além colocando sob suspeição o próprio pensamento matemático. A crítica da matemática constitui uma etapa imprescindível no caminho para se fundamentar uma ciência modelada segundo a “vida” própria

do conceito, isto é, conforme a “vida” interior e o automovimento do seu existir.

Essa concepção de ciência, a crítica ao formalismo vazio e exterior da filosofia da natureza de Schelling, aponta, porém, ao mesmo tempo, para uma revisão do método e das estruturas lógicas das ciências da natureza.

Entretanto, não faz sentido atribuir à filosofia transcendental uma inspiração decorrente do método matemático, ou mesmo opô-los em conjunto ao método dialético, pois podemos encontrar na *Crítica da Razão Pura* uma separação equivalente entre o conhecimento matemático e o conhecimento filosófico. Afinal, há na “Doutrina transcendental do método”, onde Kant se propõe a determinar as condições formais de um sistema da razão pura, um momento de precaução e auto-exame — denominado disciplina da razão pura — voltado precisamente para o método do conhecimento. Ali, Kant mostra que apesar da exatidão e do rigor presente nas definições, nos axiomas e nas demonstrações matemáticas, estes métodos não são adequados em filosofia:

“... a Geometria (*Messkunst*) e a Filosofia, apesar de se darem as mãos nas ciências naturais, são coisas totalmente diversas e o procedimento de uma jamais pode ser imitado pela outra” (Kant 9, B 754).

Mais ainda, a partir de uma reflexão acerca da natureza da matemática e da filosofia, Kant procura estabelecer — além da sua posição em comum no que tange à universalidade e à produção *a priori* dos conhecimentos — a diferença específica existente entre estes dois modos de usar a razão: “O conhecimento ‘filosófico’ é o ‘conhecimento racional’ a partir de ‘conceitos’: o conhecimento matemático é o conhecimento a partir da ‘construção’ de conceitos” (*Id., ibidem*, B 741).

A filosofia conjuga, então, proposições sintéticas que jamais podem ser dadas mediante uma construção de conceitos. Valendo-se unicamente de conceitos *a priori* e sem poder representar intuitivamente e *a priori* os fenômenos, ela apenas contém a regra segundo a qual deve ser procurada empiricamente uma determinada unidade sintética das percepções:

“Logo, uma proposição transcendental é um conhecimento sintético da razão segundo meros conceitos, e portanto discursivo; pois é unicamente por seu intermédio que se torna primeiramente possível toda a unidade sintética do conhecimento empírico, mas sem que com isto seja dada *a priori* qualquer intuição” (Kant 9, B 750).

O procedimento matemático, por sua vez, guiado pela intuição, cuida da construção de conceitos que podem ser dados *a priori* na intuição pura mesmo sem o auxílio de quaisquer dados empíricos. Assim, o matemático recorre à intuição para construir os seus conceitos:

“do conceito, todavia posso passar à intuição pura ou empírica que lhe corresponde a fim de considerá-lo *in concreto* na mesma e de conhecer, *a priori* ou *a posteriori*, o que convém ao objeto deste conceito. O procedimento *a priori* constitui o conhecimento racional e matemático mediante a construção do conceito” (*Id., ibidem*, B 749).

À luz do acima exposto se depreende que Hegel contrapõe-se a Kant apenas em relação ao modo de conceber o conhecimento e o método da matemática e da filosofia — o que decorre, sem dúvida, de uma concepção distinta acerca da natureza do saber matemático e da filosofia; no que se refere à separação entre matemática e filosofia, Hegel, no entanto, conserva — ainda que em outros termos — o mesmo corte acentuado por Kant entre, por um lado, o conhecimento e o método “matemático” e, por outro lado, o conhecimento e o método “filosófico”.

Lukács, portanto, relê a obra de Kant e, por extensão, toda a gênese do idealismo alemão — de um modo equivocado pelo menos ao atribuir à filosofia transcendental um modelo de construção matemático — a partir da dicotomia encetada na passagem do século XIX entre a formalização matemática do conhecimento e a “especificidade irreduzível da vida”<sup>(9)</sup>.



É esta contraposição que orienta, por exemplo, a classificação lukacsiana das diversas concepções de natureza existentes no decorrer da sociedade burguesa numa seqüência — lógica e cronológica — montada em três etapas<sup>(10)</sup>.

Primeiramente, em decorrência da própria luta revolucionária burguesa, o conceito de “natureza” aparece na compreensão que a sociedade burguesa tem de si própria, no direito natural, como uma essência “conforme às leis”, calculável, formalmente abstrata, logo, como um conceito antagônico ao artificialismo, à ausência de regras do feudalismo e do absolutismo.

Porém, a partir de Rousseau, o conceito burguês de natureza assume um sentido ambíguo, pois passa a designar, enquanto estado de alma (*Stimmung*), aspectos da interioridade humana preservados, na resistência à progressiva socialização, como naturais. Desse modo, ainda que

“... sem ter havido uma tomada de consciência da total inversão do significado deste conceito, a natureza torna-se o receptáculo onde se reúnem todas as tendências interiores que atuam contra a mecanização, a privação da alma, a reificação crescentes. Pode, assim, assumir o significado daquilo que, por oposição às formações artificiais da civilização humana, teve um crescimento orgânico e não foi criado pelo homem” (Lukács 11, p. 154)<sup>(11)</sup>.

O terceiro conceito de natureza, engendrado a partir da *Crítica do Juízo* pela tentativa de criação de uma totalidade concreta, voltou-se, nos desdobramentos que adquiriu na obra de Schiller, para a superação da problemática da existência reificada. Enquanto fundamento do “princípio da arte”, permitiu a Schiller recriar — em pensamento e, portanto, ainda de modo puramente contemplativo — o homem destruído pelo ser social, isto é, o homem fragmentado, dividido dos sistemas parciais.

A arte e a concepção de natureza aí implícita — descritas na *Crítica do Juízo* apenas como um mediador incumbido de conciliar acaso e totalidade, contingência e necessidade, e encarregado de completar o sistema — são, então, a partir de Schiller, elevadas à condição de princípio filosófico. Forma orientada para o conteúdo concreto do seu substrato material,

“a natureza é, então, o ser humano autêntico, a verdadeira essência do homem liberto das formas sociais falsas e mecanizadas, o homem como totalidade acabada que superou ou supera interiormente a cisão entre teoria e práxis, entre razão e sensibilidade, entre forma e matéria; para este homem, a tendência para tomar forma não é uma racionalidade abstrata, que deixe de lado os conteúdos concretos, porque a liberdade e a necessidade coincidem” (Lukács 11, pp. 154-5).

Concebido nestes termos, o projeto de uma superação da racionalidade abstrata, do racionalismo formal inclui, como momento imprescindível, uma revalorização da filosofia da natureza do idealismo alemão. Vista a partir desta relação entre o homem, a natureza e a arte, a “filosofia clássica da natureza” torna-se para Lukács — dentro de uma linhagem cuja origem remonta à filosofia qualitativa da natureza do Renascimento — mais uma arma no combate ao modelo de quantificação matemática da ciência.

Na realidade, nem sempre Lukács se associa à condenação goethiana da “violação newtoniana” da natureza. O seu alvo prioritário é a transposição do método das ciências da natureza para as ciências históricas e sociais. Porém, nos próprios termos da sua crítica à concepção naturalista das ciências humanas burguesas — na desaprovação ao método que isola o fenômeno, impossibilitando a conexão com outros fenômenos, e, assim, reduz os fenômenos a uma essência quantitativa, à sua expressão em números e em relações de números, em suma, na censura ao processo de abstração da “vida” — ressoa um eco da reação romântica à ciência, ou melhor, da filosofia da natureza de Hegel e de sua hostilidade em relação às ciências naturais<sup>(12)</sup>.

**Abstract:** This article examines Lukács' concept of modern rationalism as a philosophical procedure. Since he associates modern philosophy with mathematical wisdom, Lukács is not only near the theses proposed by Heidegger and Bloch, but also adopts in a certain degree Hegel's philosophy of nature in his own conception of nature and, therefore, of natural science.

**Keywords:** rationalism, mathematics, natural science, philosophy of nature.

## Notas

(1) *Mesmo a filosofia do idealismo alemão, ao manter o dogma da racionalidade intato e insuperado continua, para Lukács, em sua atitude fundamental metodológica, a ser racionalista (cf. Lukács 11, p. 158).*

(2) *Lukács e Heidegger, formados no mesmo ambiente intelectual, têm em comum pelo menos o projeto de uma superação crítica do neo-kantismo (cf. Goldmann 4, pp. 47-71).*

(3) *Cf. Heidegger 7, pp. 69-104. A ciência moderna é relacionada por Heidegger como um dos elementos configuradores de uma nova era, ao lado e como fenômeno concomitante à técnica mecanizada (Maschinenteknik), à transferência da arte para o horizonte da estética, à concepção da atividade humana como Kultur e ao fato de se estar despojado dos deuses (Entgötterung).*

(4) *Cf. Heidegger 6, pp. 50-83. Para Foucault, no entanto, a matematização galileiana da natureza e o fundamento da mecânica são por si só insuficientes para determinar o caráter de uma "epistème" (cf. Foucault 3, pp. 260-1). A formalização ou a matematização inscritas no cerne do projeto científico moderno é apenas um movimento de superfície explicável por intermédio de um acontecimento mais decisivo: pela nova relação da representação para com o que nela é dado, modelada de acordo com a descoberta de um "campo transcendental" onde "o ser mesmo do que é representado vai agora cair fora da própria representação" (id., p. 255), ou seja, pela passagem da "epistème clássica" para a "epistème moderna".*

(5) *Numa entrevista concedida a Michael Löwy, Ernst Bloch diz o seguinte acerca da sua comunhão de opinião com Georg Lukács: "Em História e Consciência da Classe há partes e pensamentos que são a expressão de uma atitude comum e que na verdade vêm de mim; da mesma forma, em Geist der Utopie há partes e conteúdos originais de conversas com Lukács; de tal forma que é difícil para nós dois dizermos: 'Isso vem de mim, isso vem de você', nós estávamos realmente em profundo acordo" (Löwy 10, p. 286).*

(6) *Cf. Bloch 1, pp. 62-3. Segundo Foucault, devemos entender essa oposição a partir da dissociação da "mathêsis" e da ciência universal da ordem, isto é, a partir da*

dissolução da “epistémé” clássica: “Daí certo número de esforços que caracterizam a reflexão moderna sobre as ciências: a classificação dos domínios do saber a partir das matemáticas, e a hierarquia que se instaura para se dirigir progressivamente ao mais complexo e ao menos exato (...) Contrapondo-se a essas tentativas para reconstituir um campo epistemológico unitário, encontra-se, em intervalos regulares, a afirmação de uma impossibilidade: esta seria devida quer a uma especificidade irreduzível da vida (que se tenta cingir sobretudo no começo do século XIX) quer ao caráter singular das ciências humanas” (Foucault 3, p. 261).

(7) Segundo Vuillemin, Heidegger recusa o neo-kantismo precisamente ao perceber que a interpretação positivista do idealismo kantiano conduz a Hegel. Nesse sentido, Heidegger separa-se de Lukács por rejeitar aquilo que — implícito em Cohen e Cassirer — Lukács adota: a substituição do método transcendental pelo método dialético (cf. Vuillemin 12, pp. 210-11).

(8) Pretende-se aqui apenas salientar um aspecto frequentemente esquecido do pensamento de Lukács, sem ignorar a advertência do próprio Lukács de que a referência e a base teórica da sua concepção de racionalismo moderno são o livro de Tönnies, *Hobbes Leben und Lehre* e o *Das Erkenntnisprobleme in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, de Cassirer.

(9) A defesa, na segunda metade do século XIX, da singularidade das ciências humanas em oposição às tentativas de redução metodológica (cf. Foucault 3, p. 261), assumiu a forma, no contexto da dissolução do neo-kantismo, de uma retomada da contraposição entre ciências naturais e vida (cf. Colletti 2, pp. 317-32).

(10) Embora essa tripartição seja feita a partir da evolução do direito natural burguês podemos, sem forçar muito, identificar uma correspondência entre o conceito desenvolvido em cada momento e as diversas concepções de natureza que se sucedem nas três críticas kantianas.

(11) Lukács inverte aqui a valoração da natureza presente na Crítica da Razão Prática. Enquanto inclinação e impulso sensível assentados no sentimento, a natureza é, na ética kantiana, um entrave à autonomia e à liberdade humanas (cf. Kant 8, A 126-41). Já na vertente inaugurada por Schiller e radicalizada pelos românticos, a natureza é positivada, mesmo que para tanto seja preciso determiná-la como a negatividade do ético.

(12) *O que não significa que Lukács seja favorável à tese de uma “dialética da natureza”. Pelo contrário, Lukács reprovava a extensão, levada a cabo por Engels, do método dialético à natureza: “Os mal-entendidos que a maneira engelsiana de expor a dialética suscitou vêm essencialmente de que Engels — seguindo o mau exemplo de Hegel — estendeu o método dialético ao conhecimento da natureza, ao passo que as determinações decisivas da dialética: ação recíproca do sujeito e do objeto, unidade da teoria e da práxis, modificação histórica do substrato das categorias como fundamento da sua modificação no pensamento etc. não se encontram no conhecimento da natureza” (Lukács 11, p. 19).*

## Bibliografia

1. Bloch, Ernst. *Subjekt-Objekt*. Frankfurt, Suhrkamp, 1962.
2. Colletti, Lucio. *Il Marxismo e Hegel*. Roma, Laterza, 1976
3. Foucault, Michel. *As Palavras e as Coisas*. S. Paulo, Martins Fontes, 1981.
4. Goldmann, Lucien. *Lukács y Heidegger*. B. Aires, Amorrortu, 1975.
5. Hegel, G.W.F.. *Prefácio à Fenomenologia do Espírito*. S. Paulo, Abril, 1980 (Coleção “Os Pensadores”).
6. Heidegger, Martin. *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen, Max Niemeyer, 1962.
7. \_\_\_\_\_. *Holzwege*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1952.
8. Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa, Edições 70, 1986.
9. \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo, Abril, 1985 (Coleção “Os Pensadores”).
10. Löwy, Michael. *Para uma Sociologia dos Intelectuais Revolucionários*. S. Paulo, Ciências Humanas, 1979.
11. Lukács, Georg. *História e Consciência de Classe*. Porto, Escorpião, 1974.
12. Vuillemin, Jules. *L'Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne*. Paris, P.U.F., 1954.