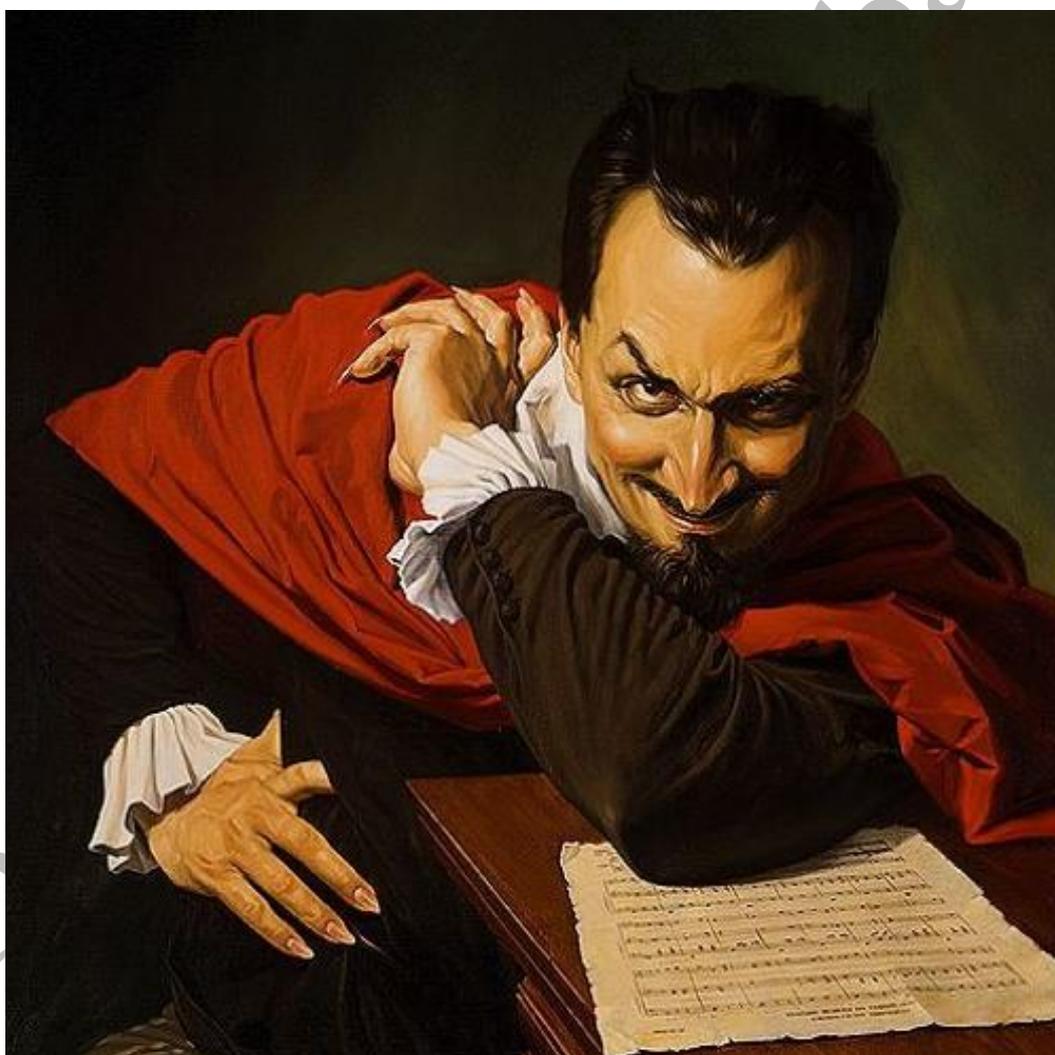


Benedito Silva Neto

UM ENSAIO SOBRE O IRRACIONALISMO



Junho de 2024

UM ENSAIO SOBRE O IRRACIONALISMO

Benedito Silva Neto

Sumário

Apresentação	III
Introdução geral	5
Primeira parte: O irracionalismo capitalista como fenômeno histórico-social	7
Introdução	7
Györg Lukács, Michel Clouscard e o irracionalismo	7
A decadência ideológica da burguesia e suas consequências políticas	14
Conclusão da primeira parte	24
Segunda parte: O irracionalismo na filosofia e na ciência e suas consequências éticas	26
Introdução	26
As filosofias da vontade e do desejo	28
Schopenhauer	28
Nietzsche	30
Freud e Lacan	33
O existencialismo	36
Kierkegaard	36
Jaspers	37
Heidegger	38
Existencialismo e política	39
As derivas irracionalistas no marxismo ocidental	41
Filosofias agnóstico-formais	48
O neopositivismo	49
A virada linguística de Wittgenstein	51
O pós-modernismo	52
Irracionalismo e ciência nas sociedades contemporâneas	57
Ética e irracionalismo nas sociedades contemporâneas	61
Conclusão da segunda parte	65
Conclusão geral	69

Referências bibliográficas.....	73
Apêndice: os limites do planeta e o Antropoceno.....	77

Documento de trabalho

Apresentação

A elaboração deste ensaio se impôs contra a minha vontade. Com uma formação básica em Agronomia, encontrei no materialismo histórico¹ o único fundamento seguro para aprofundar a minha compreensão das relações entre as riquezas materiais, os valores (em tempo de trabalho) e os preços, que, ao longo do exercício do meu trabalho de docência, pesquisa e extensão, se mostrou imprescindível para uma adequada compreensão da dinâmica da reprodução material (e, portanto, da agricultura²) das sociedades contemporâneas³. A partir disso meu interesse se voltou para a planificação ecológica da agricultura⁴, tema que pretendo discutir mais amplamente com meus colegas agrônomos, especialmente com os que se dedicam à extensão rural. Isto porque penso que a planificação ecológica é a forma mais racional de enfrentarmos os desafios colocados pelo advento do Antropoceno, o qual vem sendo acompanhado por ameaças crescentes à sustentabilidade das sociedades contemporâneas.

Há, também, motivações políticas mais imediatas nesta preocupação em discutir a planificação ecológica da agricultura. Ocorre que a discussão das categorias de análise e dos procedimentos sobre os quais se baseia a planificação ecológica, a qual implica em imprimir uma rigorosa cientificidade ao debate sobre a agricultura, pode trazer elementos importantes para a luta contra o fascismo no Brasil, o qual tem na burguesia agrária uma das suas principais bases sociais. Isto porque, sem uma proposta global de desenvolvimento da agricultura brasileira, alternativa ao chamado Agronegócio protagonizado pela burguesia agrária e seus aliados, o avanço da luta ideológica contra o fascismo no Brasil encontrará obstáculos extremamente difíceis de serem superados. E é forçoso reconhecer a existência de uma total confusão no debate sobre como tal proposta pode ser construída, de forma coerente com a realidade agrária brasileira.

Tal confusão se manifesta claramente no debate sobre a sustentabilidade da agricultura realizada entre os agrônomos e outros profissionais dedicados à extensão rural que procuram se contrapor ao Agronegócio. Observa-se, neste debate, que a (suposta) racionalidade das sociedades modernas, a qual seria especialmente representada pela ciência, é em geral considerada como um dos principais obstáculos para a solução dos problemas que a ameaçam. E o fato deste posicionamento ser quase sempre tácito e inconsciente, estando mais relacionado aos métodos de extensão aplicados,

¹ Especialmente na ontologia do ser social proposta por Györg Lukács.

² Silva Neto, B. **A questão agroecológica: uma perspectiva ecossocialista**. Curitiba: Ed. CRV, 2017.

³ Silva Neto, B. **Com Marx, para além de Marx**. Ensaios sobre riquezas, valores e preços. Rio de Janeiro: Ed. Telha, 2020.

⁴ Silva Neto, B. A planificação ecológica como um instrumento para promover de forma democrática e eficiente a sustentabilidade da agricultura. **Extensão Rural**, vol. 27, n. 1, p. 100-119, 2020.

e as concepções teóricas que lhe dão suporte, do que às intenções dos profissionais (que em geral não negam a validade do conhecimento científico) em nada ameniza a sua gravidade. Analisando mais precisamente esta questão, constatei que este posicionamento em relação à racionalidade é um fenômeno generalizado nas sociedades contemporâneas, traduzindo-se muitas vezes por uma deliberada apologia ao irracionalismo. Neste contexto, pareceu-me que, para lançar um debate sobre a planificação ecológica da agricultura antes seria preciso compreender as origens histórico-sociais e as principais manifestações ideológicas do irracionalismo na extensão rural. Assim, passei a me dedicar a análise deste tema, mas, diante das dificuldades encontradas, resolvi redigir primeiro um artigo mais geral sobre o irracionalismo, inicialmente previsto para ser publicado em uma revista científica. Mas a limitação de vinte páginas normalmente imposta pelas revistas logo se mostrou impossível de ser respeitada. Tentei então elaborar um ensaio em trinta páginas, o que é aceitável por algumas revistas, mas isto, também, se mostrou impossível, apesar dos meus esforços para limitar ao máximo o tamanho do texto.

O resultado dessas tentativas é o ensaio que o leitor tem em mãos. Saliento que ele representa apenas um esforço realizado simplesmente para esclarecer (antes de tudo para mim mesmo) o problema do irracionalismo, sendo, neste sentido, apenas uma síntese que pode apresentar muitas lacunas e, até mesmo, imprecisões. Por outro lado, ao prepará-lo encontrei poucos textos similares⁵, o que, talvez, faça com que este ensaio sirva, pelo menos, para estimular o debate sobre este problema, cujas consequências podem vir a ser catastróficas para a Humanidade, entendida não apenas como o conjunto dos seres humanos, mas, principalmente, como aquilo que há de humano em cada um de nós.

⁵ Especialmente no que diz respeito à contribuição de Michel Clouscard (autor que, ao lado de Györg Lukács, nos baseamos largamente para a elaboração deste ensaio) para a compreensão da natureza do pós-modernismo.

Introdução geral

Descarta-te do siso e da ciência,
máximas forças do homem!
Crê somente nas ficções dos espíritos falazes,
e és meu sem redenção!⁶

Recentemente, foi publicado um artigo por um grupo de pesquisadores⁷ segundo o qual seis dos nove limites planetários a serem respeitados para assegurar as condições para a vida na Terra foram ultrapassados devido ao elevado nível das atividades humanas⁸. Dentre esses limites, o mais conhecido (embora não o mais grave, de acordo com os pesquisadores) é o relacionado às mudanças climáticas, cujas consequências desastrosas há várias décadas têm sido previstas pela comunidade científica. Durante todo esse período, as sociedades contemporâneas vêm se mostrando reiteradamente incapazes de tomar qualquer decisão coletiva diante do agravamento desse problema, o mesmo observando-se de forma ainda mais clara sobre os demais limites identificados (como, por exemplo, a perda de biodiversidade e a perturbação dos ciclos biogeoquímicos do nitrogênio e do fósforo, considerados como os problemas mais graves). Além disto, assim como ocorre com a acelerada degradação das condições ambientais, a Humanidade encontra-se longe de resolver, e até mesmo de amenizar, as precárias condições de vida da maioria da população do planeta, uma característica que tem sido uma constante ao longo da história do capitalismo. Ao mesmo tempo, o capitalismo contemporâneo aprofunda cada vez mais o aviltamento da vida humana, ao estimular fortemente o confinamento dos indivíduos em suas particularidades (de raça, gênero e, principalmente, de classe) com a consolidação de valores como os de posse, de competição e de prestígio. Em suma, as sociedades contemporâneas encontram-se em uma profunda crise socioambiental, com importantes consequências éticas.

A questão que se coloca é porque, diante do considerável conhecimento científico e recursos tecnológicos existentes, as sociedades humanas têm se mostrado incapazes de tomar qualquer decisão racional que lhes permitam enfrentar objetivamente tal crise. Nos parece que tal incapacidade é um dos efeitos de um problema social profundo e abrangente. Este problema é o irracionalismo que historicamente prevalece nas sociedades humanas, mas que, no capitalismo, adquire características específicas. Neste sentido, o pior desafio que se coloca à Humanidade não se encontra nos processos causais (sociais ou naturais) que ameaçam a sua sustentabilidade, mas na sua própria incapacidade de considerar o conhecimento científico desses processos nas suas decisões coletivas. Sendo tais

⁶ Mefistófeles endereçando-se à Fausto em Goethe, J. W. von. **Fausto**, eBooksLibris, 2003 (e-book).

⁷ Richardson, K. et. al. Earth beyond six of nine planetary boundaries. **ScienceAdvances**, vol. 9, nº 37, 2023.

⁸ Alguns aspetos importantes dos limites do planeta, conforme definidos no artigo, são discutidos no apêndice.

decisões, nas sociedades capitalistas, determinadas pela luta de classes⁹, é evidente que elas não podem ser tomadas em detrimento dos interesses das classes dominantes, centrados na acumulação de capital, a qual tem cada vez com mais clareza se mostrado inconciliável com uma reprodução material das sociedades contemporâneas globalmente sustentável. Assim, não é de se surpreender que o irracionalismo seja assumido amplamente pelas classes dominantes. No entanto, mesmo entre aqueles que apresentam uma posição (supostamente) crítica em relação ao capitalismo, observa-se a proliferação de ideologias irracionalistas, muitas das quais chegam até mesmo a identificar a racionalidade em si, característica da ciência, como a principal causa da atual crise socioambiental.

Com o presente ensaio pretendemos contribuir para a compreensão do fenômeno do irracionalismo nas sociedades contemporâneas (em especial no Ocidente). Nele procuramos analisar como o irracionalismo veio a dominar a reflexão sobre a própria natureza do ser humano para, a partir disto, tornar-se hegemônico como forma de pensamento nessas sociedades. Para tanto, na primeira parte do ensaio, analisamos as condições sócio-históricas objetivas do desenvolvimento capitalista que provocam o surgimento e a disseminação de um irracionalismo característico desse modo de produção. A partir dessa análise, na segunda parte do ensaio é realizada uma discussão das ideologias que surgem no seio da sociedade burguesa (cujas expressões conceitualmente mais elaboradas encontram-se na filosofia) que procuram justificar a necessidade do apelo ao irracional pelos seres humanos para o enfrentamento dos seus problemas nas sociedades modernas. Neste sentido, uma análise do desenvolvimento das filosofias irracionalistas ao longo do capitalismo se faz necessária para a discussão dessas ideologias e das suas repercussões sobre a ciência e a ética, as quais serão discutidas no final da segunda parte.

⁹ Como discutido por Silva Neto, B. As relações entre política, economia e sustentabilidade: um modelo de análise baseado no materialismo histórico. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Vol. 62, p. 1462-1484, jul./dez. 2023

Primeira parte: O irracionalismo capitalista como fenômeno histórico-social

A História da Filosofia, assim como a da arte e a da literatura, nunca é – como acreditam seus historiadores burgueses – simplesmente a história das ideias filosóficas ou das personalidades burguesas que as sustentam. Tanto os problemas quanto as vias de resolução são colocados à filosofia pelo desenvolvimento das forças produtivas, pelo desenvolvimento social, pelo desdobramento das lutas de classe. Os traços fundamentais e decisivos de qualquer filosofia não podem ser revelados exceto por meio do reconhecimento dessas forças motrizes primárias.¹⁰

Introdução

O irracionalismo é aqui definido como toda doutrina que nega que a razão possa proporcionar um conhecimento adequado da realidade. Uma das características mais marcantes do irracionalismo contemporâneo é a sua hostilidade ao chamado “projeto da modernidade”, isto é, o estabelecimento de uma base racional para as relações entre os seres humanos, projeto este que seria a causa essencial dos problemas enfrentados pelas sociedades contemporâneas. Neste contexto, considerada como o principal instrumento do projeto da modernidade, a ciência é hostilizada, muitas vezes violentamente, pelas doutrinas irracionalistas, cuja exigência de objetividade é considerada como uma limitação à liberdade humana, atribuindo à ciência uma natureza opressiva e, por vezes, até mesmo totalitária.

Diante do fenômeno do irracionalismo, portanto, a questão que se coloca é: como no próprio seio das sociedades modernas, para cuja implantação a racionalidade desempenhou um papel decisivo, observa-se um avanço de doutrinas irracionais a ponto destas se tornarem francamente hegemônicas no debate político nos dias atuais? Dentre os autores que mais contribuíram para responder à esta questão destacamos neste ensaio György Lukács e Michel Clouscard, com este último trazendo importantes contribuições à compreensão do irracionalismo pós-modernista desenvolvido a partir dos anos 1970. É, portanto, com algumas considerações sobre o pensamento desses dois autores que iniciamos esta parte do ensaio.

Györg Lukács, Michel Clouscard e o irracionalismo

A crítica vulgar cai em um erro *dogmático* (...). Assim ela critica, por exemplo, a constituição. Ela chama a atenção para a oposição entre os poderes etc. Ela encontra contradições por toda parte. Isso é, ainda, crítica dogmática, que *luta* contra seu objeto, do mesmo modo como, antigamente, o dogma da santíssima trindade era eliminado por meio da contradição entre um e três. A verdadeira crítica, em vez disso, mostra a gênese interna da santíssima trindade no cérebro humano. Descreve seu ato de nascimento. Com isso, a crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes; ela *esclarece* essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado *específico*.¹¹ (destaques em itálico no original)

¹⁰ Lukács, G. **A Destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, p. 9.

¹¹ Marx, K. **Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010 [1843], p. 108.

Em uma série de obras, o irracionalismo é analisado em profundidade por György Lukács, cuja produção teórica se constitui na principal referência adotada neste livro. Considerado como o mais importante filósofo marxista do século XX, Lukács analisa o irracionalismo não apenas como um movimento que ocorre no plano ideológico, mas principalmente a partir das lutas de classe condicionadas pelas diferentes configurações assumidas pelo capitalismo ao longo da sua história. De acordo com a perspectiva histórico-materialista adotada pelo autor, o processo histórico é determinado, em última instância, pelas condições materiais de reprodução da sociedade, as quais suscitam interesses de classe conflitantes. É a partir dessa perspectiva histórico-materialista que Lukács estabelece os nexos dialéticos, em geral considerados como antinomias por outras correntes filosóficas, entre categorias como gnosiologia-ontologia, teleologia-causalidade, sujeito-objeto, psiquê-práxis, ideal-material, liberdade-necessidade e indivíduo-sociedade (entre outras). Com base nessa concepção dialética da história o autor analisa o desenvolvimento do irracionalismo, identificando-o principalmente como produto de um longo processo de decadência ideológica da burguesia. E é como expressão desse processo de decadência da sociedade burguesa que Lukács analisa as correntes filosóficas irracionalistas, assim como a sua repercussão sobre as atividades científicas e suas consequências éticas¹².

Um aspecto importante do pensamento de Lukács é o papel central por ele atribuído ao exame de questões de ordem ontológica, a partir do qual o autor identifica no trabalho a característica constitutiva do ser social. Neste sentido, segundo o autor, o trabalho é o processo básico de toda práxis humana, se constituindo no modelo para todas as suas atividades, como a arte, a religião e a ciência. Assim, de acordo com Lukács¹³, as diferentes formas da práxis humana possuem certas características em comum. Fundamentalmente estas características se expressam por meio de um processo que tem início em um reflexo da realidade objetiva sobre a consciência do sujeito, a partir do qual este concebe o objeto por ele desejado. Com base nesta concepção, o ser humano define uma posição teleológica, a partir da qual decide mobilizar determinados processos causais para produzir o objeto concebido. Neste sentido, no processo de trabalho, o qual é sempre mediado por relações sociais, o ser humano mobiliza processos causais existentes na natureza para obter determinado produto do qual necessita. No caso do trabalho, portanto, este requer um conhecimento objetivo de processos causais. Caso a interferência da subjetividade (necessária para a concepção do objeto) esteja em contradição com os processos causais, ela tende fortemente a provocar resultados diferentes

¹² Embora o autor não tenha conseguido elaborar a sua planejada obra sobre ética, da qual as obras sobre ontologia constituiriam apenas a introdução.

¹³ Lukács, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013a, p. 69 (ebook). Alertamos que o número da página indicado nesta referência (assim como nos demais ebooks citados) corresponde à paginação do ebook, a qual difere da paginação do livro impresso.

do pretendido, podendo chegar a neutralizar todo o esforço dispendido. O aperfeiçoamento do processo de trabalho, portanto, exige o desenvolvimento de um conhecimento objetivo da realidade.

Com a divisão social do trabalho, no entanto, este se complexifica. As atividades relacionadas à definição das posições teleológicas, da mobilização dos processos causais e de validação do objeto fabricado passam a ser realizadas por diferentes agentes. A partir desse processo formam-se as classes sociais e estabelecem-se relações de produção, de troca e de propriedade. No sistema capitalista, as relações sociais fundamentais são as estabelecida entre, por um lado, os detentores dos meios de produção, responsáveis, em última instância, pelas decisões relativas ao que e como produzir, e, por outro lado, os trabalhadores que, destituídos de meios de produção, se limitam a mobilização dos processos causais. No entanto, a divisão do trabalho nas sociedades modernas é muito mais ampla. Ela comporta também classes sociais cuja práxis é elaborar posições teleológicas com o objetivo de agir sobre outras posições teleológicas. Essas classes sociais, portanto, desempenham um papel mediador entre os capitalistas e os trabalhadores que diretamente produzem riquezas materiais, nelas se situando profissionais como professores, pesquisadores e técnicos, ou seja, “trabalhadores intelectuais” em geral. No entanto, a validação do resultado das posições teleológicas elaboradas por essas classes é tanto mais subjetiva quanto mais distante ela for das posições teleológicas que incidem sobre processos causais diretamente observados na natureza. Portanto, a práxis das classes sociais que se dedicam a elaborar posições teleológicas destinadas a agir sobre outras posições teleológicas assume um caráter altamente subjetivo. Isto explica a forte tendência dessas classes a sobrevalorizar a subjetividade, o muitas vezes origina um estranhamento em relação à suas condições materiais de existência.¹⁴ Tal estranhamento faz com que essas classes tendam fortemente a considerar representações ideais, vontades e desejos, como os principais determinantes da realidade (o que é uma das características mais marcantes das principais correntes irracionistas contemporâneas, como veremos na segunda parte) em detrimento de avaliações objetivas.

Lukács caracteriza o irracionismo como uma prática essencialmente religiosa. Conforme Lukács, no processo de trabalho,

cresce continuamente a faixa de determinações que se tornam cognoscíveis e, por conseguinte, o trabalho se torna cada vez mais variado, abarca campos cada vez maiores, sobe de nível tanto em extensão quanto em intensidade. Na medida, porém, em que esse processo de aperfeiçoamento não pode eliminar o fato de fundo, ou seja, a incognoscibilidade do conjunto das circunstâncias, esse modo de ser do trabalho - paralelamente ao seu crescimento - desperta também a sensação íntima de uma realidade transcendente, cujos poderes desconhecidos o homem tenta de algum modo utilizar em seu próprio proveito. (...) o trabalho é não apenas o modelo objetivamente ontológico de toda práxis humana, mas também - nos casos aqui mencionados - o modelo direto que serve de exemplo à criação divina da realidade, onde todas as coisas aparecem como produzidas teleologicamente por um criador onisciente.¹⁵

¹⁴ Estranhamento que vem sendo fortemente abalado pelos problemas ambientais que ameaçam a sustentabilidade das sociedades contemporâneas.

¹⁵ Lukács, G. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009, p. 233.

Como já mencionado, e explicitado na citação acima, o trabalho é o modelo de toda práxis humana. No entanto, na práxis religiosa o “conhecimento” por ela produzido resulta da impossibilidade de explicação da realidade objetiva. É evidente que o criador onisciente expresso na citação acima nada mais é do que uma projeção da subjetividade do ser humano sobre a sua própria realidade. Neste sentido, a religião se constitui em um antropomorfização do mundo pelo ser humano, o que a coloca em oposição à ciência, na medida em que por meio desta o ser humano procura um conhecimento objetivo da realidade que a desantropomorfiza. O “conhecimento” de caráter religioso é, portanto, subjetivo. Sua origem provém da necessidade do ser humano dar respostas aos sentimentos nele despertados pelas suas condições de existência, mesmo que tal resposta seja totalmente desprovida de qualquer relação com a realidade objetiva. A percepção subjetiva pelo ser humano da sua condição no mundo, a qual é decisivamente influenciada pela dinâmica histórico-social, é, portanto, a que nele cria uma necessidade religiosa. Na práxis religiosa, porém, esta condição humana, historicamente determinada, é considerada como uma condição a-histórica e transcendente a materialidade da natureza, gerando assim uma concepção ontológica do ser humano estática e metafísica. Assim, a práxis religiosa é uma forma de alienação (estranhamento) do ser humano em relação à sua própria natureza histórica e material. Mas ela não é apenas uma questão individual. Ao contrário, a necessidade religiosa é sempre manipulada nas disputas pelo poder que ocorrem na sociedade, a ponto desta manipulação política ser considerada, no materialismo histórico, como uma condição necessária para a reprodução das sociedades de classe, inclusive no capitalismo. Neste sentido, uma característica das ideologias irracionistas contemporâneas (especialmente as autodenominadas “pós-modernas”), como veremos, é que ela legitima explicitamente a manipulação política que ocorre por meio do irracionalismo, na medida em que consagra o abandono de qualquer projeto coletivo de emancipação humana, muitas vezes em favor da afirmação de certas diferenças entre grupos sociais, consideradas como o reduto da identidade do indivíduo. Assim, como afirma Lukács,

Destaca-se aqui com nitidez uma determinação muito importante do irracionalismo: uma de suas mais importantes tarefas sociais para a burguesia reacionária consiste em oferecer ao homem certo *confort* no terreno da concepção de mundo, a ilusão de uma liberdade completa, a ilusão da independência pessoal.¹⁶ (palavra grafada em francês e destacada em itálico pelo autor).

É importante salientar que a afirmação das diferenças, que vai de par com uma suposta superação da racionalidade, como forma de proporcionar uma efetiva liberdade ao ser humano é, assim, uma das características mais marcantes do irracionalismo contemporâneo veiculado pelo pós-

¹⁶ Lukács, G. **A Destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, p. 25.

modernismo. No entanto, o capitalismo contemporâneo caracteriza-se também por outra forma de irracionalismo, protagonizada pelo fascismo, em que ocorre o contrário. Segundo esta corrente de pensamento, a unicidade do ser humano é alegada para consagrar determinada forma de individualidade, considerada como a única “natural” e, portanto, legítima.¹⁷

O processo básico da práxis religiosa é a projeção da subjetividade humana sobre o seu mundo, de forma que este passa a ser concebido como um produto dessa própria subjetividade.¹⁸ Tal produto, assim, é meramente imaginário, pois totalmente subjetivo, sendo o critério da sua validação a própria crença que o ser humano nele deposita, ou seja, o “conhecimento” religioso é apenas uma questão de fé. Portanto, ao excluir uma explicação objetiva da realidade (ou seja, uma explicação baseada na razão e independente da subjetividade), o processo básico que rege a práxis religiosa é característico de todo pensamento irracionalista. Neste sentido, é importante salientar que tal processo não necessariamente exige a criação pelos seres humanos de divindades, das quais eles passam a se considerar como criaturas, como em geral a religião se manifesta.

Como já mencionado, a manipulação política da práxis religiosa é de uma importância central no capitalismo, expressando-se ideologicamente ao longo da sua história de maneira mais clara por diversas correntes filosóficas irracionalistas. Tal ideologia, no entanto, não pode deixar de se conciliar com certa práxis científica, na medida em que um conhecimento objetivo da realidade (ou, pelo menos, de alguns dos seus aspectos) é essencial para a acumulação de capital. Assim, ao lado das correntes filosóficas irracionalistas observa-se o desenvolvimento de uma práxis científica fragmentada e alienada da sua realidade social, pois avessa a qualquer reflexão de caráter ontológico. A ciência, assim, é reduzida a aspectos meramente gnosiológicos, o que a torna propícia à manipulação capitalista. Disto resultam métodos que excluem a possibilidade de uma análise objetiva da realidade em sua totalidade, concentrando-se, por excelência, nos processos naturais cujo controle é de importância central para a acumulação de capital.

Como já defendia Marx em 1843 em sua polêmica com os jovens hegelianos²⁰, o problema da religião não pode ser abordado apenas a partir da condenação das suas inconsistências e contradições, como se ele fosse uma simples aberração em relação a uma abordagem objetiva da realidade. Para Marx, a religião é, sobretudo, uma necessidade do ser humano cujas determinações sociais e, a partir destas, as suas manifestações ideológicas, precisam ser compreendidas objetivamente. E apenas com a superação das condições sociais que provocam essa necessidade é que se pode promover a

¹⁷ É curioso observar que pós-modernismo e fascismo convergem ao, cada um a seu modo, colocar a diferença como elemento central da discussão da natureza humana.

¹⁸ Neste sentido, a religião expressa um estranhamento do ser humano em relação ao seu mundo e em relação à sua própria humanidade. A religião, portanto, é a forma por excelência de uma alienação “estranhada” do ser humano.

¹⁹ Tonet, I. **Método científico: uma abordagem ontológica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013, p. 58-63.

²⁰ Marx, K. **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

superação da religião. Neste sentido, na sua polêmica Marx se posicionou contra a repressão à religião judaica, sustentando que a sua prática deve ser livre, desde que confinada a vida privada, condição importante para que o Estado possa se estruturar e, agir, em bases racionais. Por outro lado, se a religião pode, a princípio, ser evacuada da vida política por meio da instituição de um Estado laico, a necessidade religiosa no capitalismo também se manifesta por meio de fetichizações e reificações das relações sociais típicas desse sistema, como as analisadas por Marx em sua crítica à economia política. No entanto, o próprio desenvolvimento do capitalismo tornou a ideologia veiculada pela economia política clássica insuficiente para assegurar a sua reprodução, ameaçada pelo aprofundamento dos conflitos sociais, suscitando o surgimento da economia neoclássica, de caráter francamente neopositivista. É então que se observa uma desenfreada proliferação de ideologias abertamente irracionaisistas.

A partir do seu profundo conhecimento de Hegel, Lukács atribui uma importância central ao método dialético. Isto lhe permitiu precisar, no nosso entender como nenhum outro autor marxista, o papel da subjetividade na práxis humana, o que o conduz a tratar de temas que vinham sendo negligenciados por outras correntes do marxismo, especialmente os relacionados à alienação imposta aos seres humanos pelo capitalismo. Além disto, o interesse de Lukács pelos aspectos mais abstratos do ser social o leva, já em idade avançada, a planejar a redação de uma obra sobre ética, cuja introdução, dedicada à ontologia do ser social, acabou por se tornar uma obra independente, na medida em que as condições físicas do autor, já muito debilitadas, o impediram de elaborar a sua Ética.

É importante salientar, porém, que nas obras de Lukács, apesar da grande profundidade teórica que as caracterizam, o autor sempre procura responder a questões diretamente relacionadas à realidade do seu tempo. É por isto que Lukács redige a “Destruição da Razão”, na qual ele faz uma análise detalhada da origem histórico-social do irracionalismo nazista, assim como das expressões filosóficas que lhe proporcionaram um decisivo suporte ideológico. Na mesma época Lukács elabora “Marxismo ou Existencialismo” no qual, juntamente como as suas obras dedicadas à ontologia do ser social (especialmente o primeiro volume²¹), ele analisa o irracionalismo de uma forma mais ampla. Foi a partir dessas obras que, em boa parte, foi elaborada esta primeira parte do ensaio, embora o tema do irracionalismo também esteja presente em outros escritos de Lukács, o que mostra que, desde muito cedo, há uma constante preocupação do autor com este tema²².

²¹ Lukács, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2013.

²² Como em Sharpe, M.; King, M. Lukács's critique of irrationalism. From the antinomies of bourgeois thought to the destruction of reason. **Dissonância**, v. 7, 2023, que mostra que elementos centrais da crítica de Lukács ao irracionalismo já se encontram presentes em trabalhos escritos a partir dos anos 1920, como “História e Consciência de Classe” e “Grande Hotel Abismo”.

Em um conjunto de obras escritas a partir do início dos anos 1970, Michel Clouscard analisa a formação e a consolidação do que ele denomina de uma “nova classe média”²³, enfatizando as repercussões ideológicas e políticas desse processo. Composta por trabalhadores intelectuais que não são nem proprietários de meios de produção, nem produtores diretos de riquezas materiais, o autor distingue essa nova classe média da classe média tradicional, constituída pela pequena burguesia urbana e rural. De acordo com Clouscard a ambiguidade das relações de produção da nova classe média se transmite à sua expressão política. Ao longo da história do capitalismo algumas frações dessa nova classe média alinharam-se aos interesses capitalistas enquanto outras aos interesses de classe do proletariado. Segundo o autor, tais alianças foram, no entanto, mutantes e problemáticas, especialmente no que diz respeito às alianças entre frações da nova classe média e o proletariado, as quais podem ser analisadas pela história da social democracia até o momento em que, a partir do final dos anos 1960, a nova classe média consoma a sua subordinação aos interesses de classe dos capitalistas, assumindo um caráter “social libertário”²⁴. No entanto, é importante salientar que tal subordinação se refere à classe como um todo, ou seja, à uma das suas particularidades, e não a singularidade de cada indivíduo pertencente a ela.²⁵ Isto implica que nem todos os indivíduos que compõem a nova classe média compartilham esse caráter libertário, o qual, porém, atualmente se constitui em uma característica hegemônica dessa classe. A expressão ideológica desse processo de subordinação é o surgimento de uma crítica confusa e plena de ambiguidades à Modernidade, que o autor não hesita em qualificar como neofascista²⁶. Surge, assim, um pensamento (que se pretende) “pós-moderno”, o qual se constitui na principal forma de irracionalismo presente nas atuais formações políticas que se pretendem socialmente progressistas.

Como já mencionado na introdução geral deste livro, de acordo com o materialismo histórico as atividades intelectuais dos seres humanos têm origem nas condições materiais de reprodução da sociedade e da luta de classes por ela suscitada. Neste sentido, uma adequada compreensão do irracionalismo na sociedade moderna passa, em primeiro lugar por um exame dos processos históricos que levam ao seu surgimento. Este processo, em suas grandes linhas, será discutido nas próximas seções deste capítulo.

²³ Termo no lugar do qual preferimos “classe mediadora”, como será discutido posteriormente. Assim, neste ensaio os termos “nova classe média” e “classe mediadora” devem ser considerados como sinônimos.

²⁴ Clouscard, M. **Le capitalisme de la séduction** : critique de la social libérraire. Paris: Éd. Sociales, 1981.

²⁵ Sobre as categorias da singularidade, da particularidade e da generalidade do indivíduo, ver a seção “Irracionalismo e marxismo nas primeiras décadas após a II Grande Guerra” deste texto.

²⁶ Como em Clouscard, M. **Néo-fascisme et ideologie du désir** : genèse du libéralisme libérraire. Paris: Éd. Delga, 2017.

A decadência ideológica da burguesia e suas consequências políticas

A burguesia tomava consciência, com toda razão, de que todas as armas que havia forjado contra o feudalismo voltavam-se contra ela; que toda a cultura que havia produzido rebelava-se contra sua própria civilização, que todos os deuses que criara a havia renegado.²⁷

A partir do século XV inicia-se na Europa um amplo movimento de mudanças econômicas e sociais. Lentamente, forma-se uma nova classe social. Concentrando-se nas zonas urbanas, esses “burgueses” (ou seja, habitantes dos burgos, como eram designadas as aglomerações urbanas), formados essencialmente por comerciantes, artesãos e, de maneira crescente, industriais, vão lentamente adquirindo poder econômico.²⁸ No entanto, a ordem feudal colocava obstáculos intransponíveis para o desenvolvimento da economia dos burgueses.²⁹ Assim, a par da sua ascensão econômica, a burguesia teve que empreender uma luta política contra o poder feudal. A formação das primeiras sociedades capitalistas, portanto, se desenvolveu em meio a uma acirrada disputa ideológica com as sociedades feudais.

Nessas disputas, a ciência desempenhou um importante papel. Produto de uma ideologia que afirma a inteligibilidade racional do mundo, a atividade científica se choca com a ideologia feudal, que tem na religião (e, portanto, na fé e não na razão) o seu principal suporte. Por outro lado, é interessante desde já observar que foi ao longo do embate ideológico travado em torno das relações entre ciência e religião que emerge uma concepção da atividade científica adaptada ao desenvolvimento do capitalismo.³⁰ Alguns aspectos desse embate são discutidos nos próximos parágrafos.

Entre os séculos XV e XVI, a Europa Ocidental recupera-se de uma profunda crise econômica, a qual atestava as dificuldades do sistema feudal em assegurar a reprodução material da sociedade. Ocorre então um período de grande dinamismo econômico, o qual se repercute na arte, na filosofia e na ciência. É neste período que um astrônomo polonês, Nicolau Copérnico (1473-1543) desenvolve o sistema heliocêntrico, segundo o qual é a Terra que se move em torno do Sol, o que contrariava a doutrina da Igreja, baseada no sistema geocêntrico. O sistema proposto por Copérnico, ao permitir explicar fenômenos até então incompreensíveis por meio do sistema geocêntrico, passa a ser apoiado de forma crescente pelos astrônomos da época, como Galileu Galilei (1564-1642) que, como outros, são duramente reprimidos pela Igreja. Esta, porém, já não consegue mais ignorar o poder da ciência. Diante disto, o jesuíta italiano Roberto Belarmino (1542-1621), um dos protagonistas do processo

²⁷ Marx, K. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. EbooksBrasil, 2000.

²⁸ Braudel, F. **Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVII siècle**. Vol. 3 : Le temps du monde. Paris : Librairie Armand Collin, 1979.

²⁹ Obstáculos intransponíveis no sentido de que a economia dos burgueses não podia se desenvolver dentro da ordem feudal, exigindo, para tanto, a sua superação.

³⁰ Esta questão será discutida mais detalhadamente na seção “Irracionalismo e ciência nas sociedades contemporâneas”.

movido contra Galileo, propõe a chamada “doutrina da dupla verdade”, segundo a qual a discussão de questões de ordem ontológica deveria ser reservada exclusivamente à Igreja, restando à ciência o desenvolvimento de conhecimentos de caráter instrumental. Essa doutrina é resumidamente anunciada no trecho de uma carta em que ele diz,

Vamos nos adequar aos tempos, Barberini. Quando novas cartas astronômicas, baseadas em novas hipóteses, facilitarem a navegação de nossos marinheiros, eles devem usá-las. A nós desagradam apenas as teorias que falsificam a Escritura.³¹

Assim, apesar da solidez das bases ideológicas da sociedade feudal, amparada no enorme poder da Igreja, progressivamente a ciência se impõe como um meio fundamental de produção de conhecimento. Por outro lado, o compromisso estabelecido pelo cardeal Belarmino, que atribui à ciência um caráter essencialmente instrumental, ainda hoje é amplamente hegemônico entre cientistas e filósofos.³² A partir dessa concepção o avanço da ciência foi direcionado principalmente ao desenvolvimento das forças produtivas, o qual, mais tarde assegurará às sociedades capitalistas um crescimento extraordinário da acumulação de meios de produção e da produtividade do trabalho.

A formação de um aparato jurídico-institucional plenamente adaptado à economia capitalista, porém, só ocorrerá nos séculos XVII e XVIII por meio de grandes transformações sociais. Dentre estas, três grandes movimentos sociopolíticos se destacaram: a revolução inglesa de 1688, a revolução americana de 1776 e a revolução francesa de 1789. A partir dessas revoluções burguesas consolida-se a propriedade privada e a formação de uma força de trabalho passível de ser empregada pelo contrato livre, celebrado entre os proprietários dos meios de produção e os trabalhadores destituídos dos mesmos. Neste contexto, a reprodução material da sociedade passa a ser subordinada de forma crescente à acumulação de capital.

O sistema político que determina o acesso às riquezas, assim, teve que ser instituído de acordo com as novas relações de produção. Como base desse sistema, surge uma nova ética, baseada na noção de que o trabalho é a fonte da riqueza. O trabalho, assim, passa a ser considerado como a atividade que legitima o acesso às riquezas. E como, de acordo com a ideologia burguesa, a propriedade se constitui no fruto do trabalho acumulado pelo proprietário dos meios de produção, a propriedade privada também legitima o acesso às riquezas sociais, o qual já não pode, como anteriormente no feudalismo, ser justificado pelo direito divino. Assim, nas novas sociedades que emergem com as revoluções burguesas, eticamente o acesso à riqueza se justificaria apenas pela propriedade e pelo trabalho.³³

³¹ Conforme citado por Lukács, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2013, E-book, p. 28.

³² Idem, p. 19-32.

³³ Clouscard, M. **Refondation progressiste** : face à la contre-révolution libérale. Paris : L’Harmattan, 2003, p. 49

Consagradas as relações de produção e de consumo capitalistas, em oposição aos privilégios atribuídos à nobreza, a burguesia impõe a instituição de um Estado de Direito, no qual todos os membros da sociedade, considerados agora como cidadãos (e não mais como súditos) seriam iguais perante as leis, as quais são elaboradas por representantes do povo. Neste movimento, para isolar definitivamente a Igreja como legitimadora do poder político da nobreza, é também imposto um caráter laico ao Estado, segundo o qual a religião passa a ser considerada como assunto exclusivamente privado, passando todas elas a serem igualmente reconhecidas pelo Estado.

Baseado no exposto nos parágrafos anteriores, desde já é importante salientar que a formação do Estado moderno foi um produto direto da afirmação da razão como instrumento para a organização da sociedade, sendo a hegemonia desta concepção decisivamente influenciada pelo desenvolvimento da ciência moderna. Foi com base na defesa da racionalidade que surge um pensamento voltado para uma mudança social baseada em ideais de liberdade, igualdade e fraternidade (declarados com ardor durante a Revolução Francesa). Portanto, a existência do Estado de Direito e Laico, que são as formas jurídico-institucionais de concretização desses ideais na sociedade capitalista, é indissociável da racionalidade moderna. Neste sentido, a racionalidade moderna representou um verdadeiro progresso para a Humanidade, abrindo possibilidades totalmente novas para o exercício da liberdade pelos indivíduos.

No entanto, já em 1843, Marx critica a ideologia que dá sustentação ao Estado capitalista, apontando a insuficiência da emancipação (meramente) política que ele possibilita. Marx mostra que a figura do cidadão instituída com o Estado burguês nada mais é do que uma representação ideal do indivíduo no capitalismo, considerado abstratamente como livre e igual, em oposição aos indivíduos reais, representados por burgueses e trabalhadores, cuja desigualdade é uma condição necessária a manutenção da sociedade capitalista. A partir dessa crítica de Marx, portanto, podemos identificar as origens sociais das contradições de um sistema político que se declara representante de indivíduos livres e iguais, mas que deve atuar nos limites impostos por um sistema econômico estruturalmente desigual, na medida em que se baseia na exploração dos trabalhadores pelos capitalistas. Neste sentido, a legitimação do poder político pela própria sociedade dá origem a uma “democracia burguesa” cujo funcionamento deve necessariamente se conformar aos ditames da acumulação de capital por meio da qual os capitalistas controlam a reprodução material da sociedade. Para Marx, apenas com o fim da sociedade de classes (o que implica a liquidação do capitalismo) e a instituição de um controle do conjunto da sociedade sobre a sua reprodução material, é que se pode assegurar condições efetivas para a liberdade dos indivíduos. Apenas nestas condições é que poderia ser desencadeado um verdadeiro processo de emancipação humana, baseado em uma visão racional do mundo.

As contradições apontadas por Marx no que podemos denominar de “modernidade burguesa” não tardaram a se manifestar. Ocorre que, após conquistar o poder político, a burguesia renuncia aos seus ideais progressistas e converte-se numa classe cujo interesse se concentra em conservar a ordem social capitalista, processo denominado por Lukács de “decadência ideológica da burguesia”.³⁴ Tal decadência se intensifica a partir de 1830, culminando com grandes movimentos ocorridos em vários países da Europa em 1848, nos quais o proletariado se revolta contra as condições de vida que lhe são impostas pelos capitalistas. Desde então, a luta social travada pela burguesia se concentra em uma ferrenha oposição aos interesses dos trabalhadores³⁵. Neste movimento, o posicionamento ideológico da burguesia em relação à própria Modernidade se altera.

Anteriormente, durante a sua luta contra o poder feudal-absolutista a burguesia protagonizava uma apologia direta do capitalismo, procurando sustentar de forma racional o seu projeto social diante da ideologia feudal-absolutista. Segundo esta, o respeito às instituições aristocráticas que definiam a hierarquia social seria um elemento decorrente da própria natureza servil do ser humano como criatura de Deus, ao qual ele deve absoluta obediência. No sistema feudal-absolutista, portanto, a religião seria um elemento “natural” e “indispensável” da ordem do mundo. Em oposição a isto, a burguesia defendia o reconhecimento do ser humano como um indivíduo autônomo que, em sociedade, pode elaborar racionalmente as suas próprias leis, o que se constituiu em uma proposta revolucionária em uma sociedade feudal-absolutista ideologicamente alicerçada no cristianismo.

A defesa de autonomia do indivíduo no quadro do capitalismo, porém, não pode se estender ao reconhecimento da natureza social do ser humano, pois isto implicaria em reconhecer, também, o caráter social do trabalho e, portanto, da riqueza por ele produzida. Há, portanto, uma contradição fundamental no sistema capitalista entre o caráter social da riqueza e a sua apropriação privada, a qual coloca limites insuperáveis à racionalidade do seu projeto social.

Após a emergência do proletariado como força política organizada, a qual expressa-se de forma mais clara nas revoltas operárias que ocorrem em vários países da Europa em 1848, essa contradição se torna por demais evidente. Desde então, a classe dominante das sociedades capitalistas não pode deixar de reconhecê-la, o que desencadeia um processo de decadência ideológica da burguesia. Mas tal reconhecimento é feito desqualificando qualquer alternativa ao capitalismo, do que resulta uma apologia indireta deste sistema baseada no irracionalismo, chegando em certos casos, como veremos, a assumir características francamente reacionárias. Elaborado com base na denúncia das contradições do capitalismo que, no entanto, exclui a possibilidade de qualquer alternativa a este sistema, o irracionalismo moderno resulta em um inevitável niilismo, acompanhado, em certos casos,

³⁴ Netto, J. P. **Lukács e a crítica da filosofia burguesa**. Lisboa: Seara Nova, 1978, e Netto, J. P.; BRAZ, M. **Economia Política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 2006.

³⁵ Netto, J. P. **Lukács e a crítica da filosofia burguesa**. Lisboa: Seara Nova, 1978, p. 42.

pela afirmação da necessidade de uma disputa irracional pelo poder no interior do próprio sistema capitalista. Portanto, o irracionalismo moderno é, sobretudo, político³⁶, com o fascismo, é importante observar, se constituindo na sua forma mais extrema.

O contexto histórico da década de 1870 leva a ideologia burguesa a um ponto de inflexão. Nesse período, encerra-se a história da formação dos grandes Estados Nacionais europeus. Formados os estados nacionais burgueses, generalizam-se as disputas entre os principais países capitalistas, tendo início o período do imperialismo colonial. Embora em vários países europeus resquícios feudal-absolutistas continuem a existir, a partir de 1870 a sua eliminação passa a se tornar possível apenas por meio de uma revolução conduzida pelo proletariado, dado o irracionalismo assumido pela burguesia. E a revolução proletária mostra, já nesses anos, a sua clara fisionomia na Comuna de Paris de 1871.

O imperialismo colonial provoca um aprofundamento da decadência ideológica da burguesia. No período anterior, na luta contra a dialética idealista de Hegel, os filósofos burgueses às vezes estavam em condições de apontar alguns de seus defeitos reais. No período do imperialismo colonial, trata-se sobretudo de combater o materialismo histórico e dialético.³⁷ Na filosofia, a principal manifestação do irracionalismo baseia-se em uma concepção do ser humano como indivíduo cuja miséria espiritual só pode ser superada por atitudes irracionais, muitas vezes consideradas como a única forma de defesa contra a sociedade que os corrompe. Assim, a partir de uma concepção dos indivíduos que nega a sua natureza histórica e social, tais filosofias irracionalistas são fortemente apologéticas do egoísmo burguês, em detrimento das instituições modernas relacionadas à cidadania. Neste sentido, não é de se surpreender que o reacionarismo antimoderno, abertamente assumido por certas correntes irracionalistas surgidas no período do imperialismo colonial, tornaram essas correntes extremamente propícias a propaganda da forma mais extrema assumida pelo fascismo até os nossos dias, a saber, o nacional socialismo alemão (nazismo), como ocorreu efetivamente com o pensamento de alguns dos seus representantes que são, atualmente, os mais admirados (como Heidegger e, principalmente, Nietzsche).

Terminado o período das grandes guerras entre as potências do imperialismo colonial, inicia-se um novo período na decadência ideológica da sociedade burguesa. Entre 1945 e 1975, aproximadamente, os países capitalistas mais ricos entram em uma fase de acumulação intensiva. Nesses países, os constantes ganhos de produtividade do trabalho permitem uma melhoria substancial do padrão de vida da população em geral, sem colocar em risco o nível das taxas de lucro. A redistribuição desses ganhos de produtividade entre capitalistas e trabalhadores é fortemente regulada

³⁶ O que explica que ele pode se apoiar tanto na defesa de uma forte intervenção do Estado na economia como em propostas radicalmente ultraliberais, de acordo com a configuração que o capitalismo assume no momento.

³⁷ Lukács, G. **A Destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, p. 272.

por um “Estado do Bem Estar Social” por meio de acordos coletivos de salários e o oferecimento de serviços públicos como os de saúde e educação. Tal contexto favorável ao desenvolvimento capitalista permite que, até certo ponto (e sem jamais admiti-lo explicitamente), a natureza social da riqueza seja, na prática, reconhecida, com o Estado desempenhando um papel ativo na mobilização de investimentos em infraestrutura e certas indústrias de base (como as ligadas ao setor energético). O resultado é um importante desenvolvimento das economias dos países mais ricos ao longo do qual observa-se uma grande estabilidade econômica, fenômeno inédito na história do capitalismo. O imperialismo colonial é superado. Os países imperialistas, com os Estados Unidos na liderança, já não procuram o controle político direto dos países por eles dominados, com o imperialismo ocorrendo essencialmente por meio da dominação econômico-financeira. Neste contexto, cessam as guerras entre as potências imperialistas, com a hegemonia ideológica passando a ser ainda mais importante para o imperialismo, para a qual o irracionalismo cumpre um papel central.

Observa-se neste período uma vertiginosa ascensão social de uma classe “mediadora”, componente importante da chamada classe “média” (denominação que consideramos imprecisa, pois se baseia no nível de renda e não nas relações sociais entre as classes). Constituída por trabalhadores intelectuais, a classe mediadora se caracteriza por não ser nem proprietária dos meios de produção, nem produtora direta de riquezas materiais. Como a sua denominação indica, a função social dessa classe é atuar em atividades mediadoras das relações entre capitalistas e trabalhadores produtores diretos de riquezas materiais. Ela compreende, inclusive, trabalhadores intelectuais contratados pelo Estado para desempenhar atividades de ensino, de pesquisa científica e tecnológica, de promoção da saúde, entre outros.

No sentido inverso da ascensão dessa classe mediadora, observa-se uma significativa redução da importância da pequena burguesia “tradicional” que, além da propriedade dos seus meios de produção, participa diretamente da produção de riquezas materiais (como nas pequenas empresas e, principalmente, entre os camponeses). Por outro lado, é importante salientar que a acumulação intensiva de capital suscita, também, um importante desenvolvimento de uma pequena burguesia “letrada”, constituída por profissionais liberais como médicos, advogados, contadores, engenheiros e administradores, que atuam como técnicos (e não meramente como investidores), mas possuem as suas próprias empresas, geradoras de serviços.

Enfim, a formação de um bloco de países socialistas (o “socialismo real” da época) também é um fato marcante desse período. Ao longo deste, vários intelectuais, representantes da classe mediadora, posicionando-se criticamente em relação ao socialismo real, promovem uma série de tentativas de conciliação do marxismo com as correntes irracionalistas desenvolvidas nos períodos

anteriores.³⁸ Isto indica que, também nesta fração da classe mediadora, ocorre na época um processo de decadência ideológica. Apesar das suas ambiguidades, essas tentativas podem ser consideradas como as últimas manifestações de maior impacto social do alinhamento de uma importante fração da classe mediadora com um projeto de transformação socialista da sociedade capitalista.

Progressivamente, porém, observa-se a emergência de um projeto social específico da classe mediadora. Nem produtora direta de riquezas, nem proprietária dos meios de produção, essa classe procura então legitimar seu acesso às riquezas sociais considerando-o como fruto de relações de poder desvinculadas da reprodução material da sociedade, ou seja, do trabalho e da acumulação de capital e, portanto, independente das relações sociais que os caracterizam.³⁹ Surge, assim, um pensamento que se proclama “pós-moderno”, mas que, na verdade, propõe uma modernidade burguesa baseada, fundamentalmente, em uma afirmação enfática da cidadania em detrimento do egoísmo burguês. Tal projeto apoia-se em uma concepção de indivíduo que o isola da sua classe social, proclamando uma igualdade dos seres humanos no capitalismo que contrasta com o caráter estruturalmente desigual desse sistema. Como expressado pelas produções filosóficas mais significativas sobre as quais se apoia o projeto social da classe mediadora, a sua principal matriz ideológica baseia-se nas correntes de pensamento irracionistas do período do imperialismo colonial, na medida em nestas se encontram os autores que interpretaram com mais clareza as relações sociais como puras relações de poder (especialmente Schopenhauer e Nietzsche), concebidas independentemente dos interesses de classe que determinam as condições materiais de reprodução da sociedade capitalista. Tal pensamento que se autodenomina “pós-moderno”, confusamente anticapitalista e libertário, mas, ao mesmo tempo, profundamente contrarrevolucionário (para não dizer francamente reacionário), passa a se constituir na base ideológica de um projeto de modernidade burguesa protagonizado pela classe mediadora. Completa-se, assim, a decadência ideológica da classe mediadora, que, em seu conjunto⁴⁰, abandona qualquer projeto minimamente consistente de emancipação humana.

Desde o final dos anos 1960, o desenvolvimento econômico dos países capitalistas mais ricos tende fortemente a se estagnar, provocando a crise do Estado do Bem Estar Social. Especialmente a partir de 1980, para superar a crise, a burguesia passa a sustentar um projeto social, denominado “neoliberal”, por meio do qual ela protagoniza o desmantelamento do Estado do Bem Estar Social e a regulação da economia exclusivamente pelo mercado.

Observa-se, assim, a formação de dois projetos sociais. Um deles, o projeto neoliberal (conforme descrito no parágrafo anterior), ideologicamente caracterizado por uma forte apologia do egoísmo burguês, representa os interesses mais imediatos dos capitalistas. Tal projeto propõe um

³⁸ O chamado “marxismo ocidental”, que será discutido na segunda parte deste ensaio.

³⁹ Clouscard, M. **Refondation progressiste** : face à la contre-révolution libérale. Paris: L'Harmattan, 2003, p. 50.

⁴⁰ O que não impede que muitos dos indivíduos que a compõe continuem a lutar por um projeto emancipatório baseado no materialismo histórico.

capitalismo autoritário, no qual as ações do Estado deveriam ser essencialmente reduzidas às suas funções repressivas, ao lado de políticas compensatórias (as chamadas “políticas públicas”), voltadas a problemas específicos com o objetivo de amenizar os efeitos negativos de uma suposta transição à uma “pura” economia de mercado. Na medida em que tal projeto social se coloca diretamente como um aprofundamento da modernidade burguesa nos termos em que ela vem sendo proposta desde o surgimento das correntes irracionistas elaboradas no âmbito do imperialismo colonial, as quais procuram justificar os aspectos mais perversos (e mesmo cruéis) do egoísmo burguês, neste texto denominamos esse projeto de “modernidade burguesa real” (MBR).

O outro projeto social é o de uma modernidade burguesa cuja base ideológica é o pós-modernismo, baseado fundamentalmente na defesa da cidadania em detrimento do egoísmo burguês. Trata-se, neste caso, de um capitalismo “social-libertário”, que se caracteriza pela promoção de maiores liberdades individuais associada à garantia de medidas protetivas e assistencialistas voltadas aos grupos sociais mais expostos à opressão no capitalismo. Assim, embora esse projeto de um capitalismo social-libertário tenha surgido a partir dos interesses da classe mediadora, ele é protagonizado por meio de um discurso (como a defesa de direitos dos negros, da mulher, dos homossexuais e dos indígenas, por exemplo) com forte apelo a certas frações das classes populares, o que lhe confere certa hegemonia nas formações políticas mais próximas dos interesses dos trabalhadores. O projeto de modernidade burguesa proposto pelos pós-modernistas, constitui-se, assim, em uma alternativa (abusivamente) abstrata, ou seja, uma modernidade burguesa abstrata (MBA) em relação à modernidade burguesa real (MBR), proposta pelo projeto neoliberal.

Apesar das críticas por vezes veementes dos proponentes da MBA ao neoliberalismo, a proposta neoliberal de um capitalismo autoritário e a de um capitalismo social-libertário, pregado no âmbito da MBA, não se mostraram inconciliáveis. Ao contrário, na medida em que não inclui uma perspectiva política baseada em análises objetivas das condições materiais de reprodução da sociedade (análises consideradas como simples “narrativas”), a proposta de uma MBA se vê impossibilitada de se contrapor efetivamente à MBR. Por esta razão, vários governos ao redor do mundo, dentre os quais os do Brasil após os anos 1990 (e com mais nitidez entre 2003 e 2016) se caracterizaram por políticas predominantemente neoliberais na área econômica, enquanto representantes do pós-modernismo se ocuparam das políticas compensatórias (as chamadas “políticas públicas”) na tentativa de lhes proporcionar um caráter mais permanente. Tentativa que, mais tarde, no Brasil, se mostrou ilusória devido à impossibilidade de manutenção dessas políticas com a mudança de orientação ideológica dos governos posteriores ao golpe de Estado de 2016.

É durante o período entre 2003 e 2016, marcado pela conjugação de políticas econômicas neoliberais com políticas públicas social-libertárias, que há um efetivo reconhecimento no Brasil da crescente gravidade dos problemas ambientais provocados pelas atividades humanas. Ocorre que a

partir dos anos 1990 teve início uma série de conferências internacionais, em geral protagonizadas pela Organização das Nações Unidas (ONU), sobre as mudanças climáticas, às quais se adicionaram, mais tarde, convenções sobre a queda da biodiversidade. Para dar suporte técnico a esses eventos, grandes redes de pesquisa são formadas, com destaque ao Painel Intergovernamental sobre Mudança Climática, patrocinado pela ONU. Enormes volumes de resultados de pesquisa são analisados por esses grupos, os quais, progressivamente, desmentem as interpretações daqueles que negavam a gravidade dos problemas (muitas vezes financiados pelas empresas ligadas aos combustíveis fósseis). Baseados nesses resultados, vários acordos multilaterais são firmados entre a maior parte dos países do mundo (embora, em geral, arduamente). As medidas efetivas para o combate aos problemas ambientais decorrentes desses acordos são, porém, extremamente limitadas, gerando riscos crescentes à integridade da Biosfera, à saúde humana e às próprias atividades econômicas. No Brasil, políticas mais consistentes contra o aquecimento global só são efetivamente tomadas após 2004, especialmente por meio do combate ao desmatamento.⁴¹

A crise financeira de 2008 marca o fracasso do projeto neoliberal. A partir dela torna-se claro que as reformas trabalhistas em favor dos capitalistas, a redução dos serviços de educação e de saúde, a diminuição dos salários e das aposentadorias, a privatização de empresas públicas (as quais normalmente são seguidas por severos cortes do número de empregados), enfim, as propostas neoliberais executadas para a recuperação das taxas de lucro por meio da promoção de um mercado (supostamente) “livre”, não são capazes de provocar um crescimento minimamente estável da economia.

Neste contexto observa-se uma nítida tendência à instituição de um ultraliberalismo no qual até mesmo as políticas compensatórias são eliminadas. No Brasil, as medidas anticíclicas tomadas pelo governo da época fizeram com que as repercussões da crise de 2008 o atingissem de forma mais drástica apenas a partir de 2015 e 2016, anos em que o país passou por uma das piores recessões econômicas da sua história (apresentando uma queda do seu produto interno bruto que, somadas nestes dois anos, atingiram mais de 6,8%).

O capitalismo autoritário proposto pela burguesia neoliberal, agora sob a égide do ultraliberalismo, passou a tender a se tornar totalitário. Isto pode ser constatado pelo aumento da influência política de grupos de extrema direita, muitos com ideários nitidamente fascistas, os quais, em alguns países, como o Brasil, chegam a ocupar o governo. O Brasil, portanto, é um dos exemplos mais emblemáticos dos efeitos do ultraliberalismo sobre a sociedade. Assim, ao longo do governo liderado pelo presidente Jair Bolsonaro, homem político que há mais de 30 anos protagoniza um

⁴¹ Silva Neto, B. Limitação da emissão de gases de efeito estufa, desmatamento e crescimento econômico no Brasil: uma análise prospectiva. **Colóquio – Revista do Desenvolvimento Regional**, v. 18, n. 4, out./dez. 2021.

ideário social com características claramente fascistas (para não dizer nazistas), observou-se a quase extinção das políticas compensatórias, um drástico aprofundamento da exploração dos trabalhadores e uma brutal destruição dos sistemas naturais, em níveis jamais vistos na história recente do país.

Com a ascensão da extrema direita, a decadência ideológica da sociedade burguesa atinge, assim, nos dias atuais, o seu nível mais profundo. Agora não se trata apenas de se contrapor à razão como meio de construção do conhecimento, algo típico da Modernidade, mas sim de contestar, de forma clara e brutal, a Modernidade em seu conjunto, inclusive no que diz respeito às suas instituições. A separação dos poderes, o Estado de Direito e Laico, enfim, todas as instituições que dão suporte ao sistema político burguês são combatidas pelos fascistas. Seu projeto é o de uma sociedade “regulada” exclusivamente pela violência repressora do Estado, executada pela polícia, pelas forças armadas (se preciso) e, até mesmo, como proposto no Brasil e nos Estados Unidos, pelo armamento dos próprios adeptos civis do fascismo (os autodenominados “cidadãos de bem” no Brasil). Dada a desmoralização do sistema político burguês, cujo funcionamento é motivo de uma grande frustração na sociedade, tal projeto é apresentado por meio de um discurso “antissistema”, o que explica a sua receptividade por boa parte das classes populares. O irracionalismo, assim, já não possui apenas consequências importantes, porém indiretas (como no caso do irracionalismo pós-modernista), mas é assumido abertamente por um largo contingente da população, sendo o Brasil um dos casos mais típicos desta situação.⁴²

O ideário fascista, porém, não pode ser plenamente aceito pela burguesia. Se por um lado, ele permite aprofundar a exploração dos trabalhadores e a destruição da natureza em favor da acumulação de capital, por outro lado, o seu ataque às instituições da sociedade burguesa torna os fascistas politicamente incontroláveis, com o seu irracionalismo colocando entraves à própria acumulação de capital. Coloca-se, assim, certo dilema para a burguesia, provocando uma instável divisão em seu interior. Nos momentos em que se sente ameaçada, a burguesia tende majoritariamente, sem hesitação, a apoiar os fascistas. No entanto, em condições políticas mais estáveis (ou quando os fascistas se mostram por demais incompetentes, como no Brasil), a burguesia majoritariamente tende a apoiar as instituições burguesas, assim como às concepções social-libertárias mais conservadoras, o que permite o estabelecimento de políticas públicas que procuram compensar os efeitos gritantemente mais nefastos do funcionamento do capitalismo (e, recentemente no caso brasileiro, destinadas à reparar os estragos provocados pelo governo fascista de Jair Bolsonaro). O que se observa, porém, é que este movimento pendular da burguesia⁴³ apresenta uma forte tendência à favorecer o fascismo, cuja ascensão no mundo é incontestável.

⁴² Como atestam a disseminação da crença de que a Terra é plana, o forte movimento antivacina e, de forma geral, a contestação da ciência, protagonizados pelos fascistas.

⁴³ Esse movimento pendular da burguesia no Brasil se expressa claramente na linha editorial dos grandes jornais burgueses, assim como nos programas de variedades e telejornais da Rede Globo, a maior do país.

Para os fascistas, após os “comunistas” (quase sempre imaginários), os proponentes da MBA (ou seja, os pós-modernistas, estes sim bem reais) são inimigos a abater (e não apenas ideologicamente, mas também, fisicamente, como proposto no Brasil!), na medida em que o capitalismo totalitário proposto pelos fascistas é, em muitos aspectos, contraditório com o capitalismo social-libertário almejado na MBA. O fascismo, por meio de um furioso irracionalismo, assim, representa uma ameaça mortal aos proponentes da MBA. Isto mostra claramente as contradições do ideário político “pós-moderno”, pois são justamente as bases da Modernidade, tão intensamente criticadas pelos pós-modernistas, que estes agora se veem obrigados a defender. Além disto, é importante salientar que, enquanto o projeto fascista se baseia no burguês, indivíduo capitalista concreto, pois protagonista das relações sociais de produção existentes no capitalismo, a MBA se baseia no cidadão, indivíduo capitalista abstrato, cuja existência não se vincula claramente com as relações de produção existentes. Isto torna ainda mais claro que o projeto social protagonizado pela classe mediadora (os auto denominados “pós-modernos”) situa-se firmemente no âmbito da modernidade burguesa e de forma alguma se constitui em uma proposta (ou uma simples constatação como alegam os ideólogos do pós-modernismo) de qualquer tipo de superação da Modernidade.

No entanto, dificilmente as tendências totalitárias presentes nas sociedades contemporâneas farão com que a burguesia neoliberal (com forte tendência ao ultraliberalismo) e a classe mediadora renunciem ao irracionalismo, o qual encontra-se profundamente enraizado na ideologia que sustenta os seus ideários políticos. Além disto, é importante salientar que, como já mencionado, a matriz ideológica comum compartilhada entre o fascismo e o pós-modernismo faz com que alguns autores caracterizem o pensamento protagonizado pelos proponentes da MBA como neofascista.⁴⁴ Portanto, uma análise dessa matriz ideológica é imprescindível para que possamos compreender a natureza irracional da MBA, assim como o irracionalismo presente na MBR. Tal análise será realizada na segunda parte deste ensaio.

Conclusão da primeira parte

A demonstração da existência de uma inexorável decadência ideológica da burguesia pode ser considerada como uma das contribuições mais importantes de Lukács para a compreensão da dinâmica do capitalismo. A discussão realizada neste capítulo, no entanto, nos leva a concluir que este fenômeno não pode ser compreendido apenas como uma reação puramente ideológica ao fortalecimento do proletariado no plano político e econômico. Essa discussão deixa claro que o irracionalismo, que se constitui em uma das manifestações mais típicas da decadência ideológica da burguesia, decorre de uma limitação intrínseca ao capitalismo, determinada pelas relações sociais que

⁴⁴ Como em Clouscard, M. *Néo-fascisme et ideologie du désir* : genèse du libéralisme libertaire. Paris: Éd. Delga, 2017.

o caracterizam, para a promoção de um verdadeiro projeto emancipatório para a Humanidade, no qual os seres humanos poderiam passar a construir conscientemente a sua própria história.

Fundamentalmente, as contradições entre a dinâmica da acumulação de capital e uma pacífica satisfação das necessidades sociais (isto é, sem que os capitalistas sistematicamente imponham as suas necessidades prioritariamente em relação as do conjunto da sociedade) impossibilitam à ideologia capitalista que ela reconheça a natureza social do ser humano. A “racionalidade” colocada pela ideologia burguesa, portanto, não pode ir além da sua afirmação em indivíduos considerados como seres isolados. Por outro lado, o reconhecimento do indivíduo como ser social, ontologicamente, coloca o trabalho como atividade característica dos seres humanos, o que, de forma ainda mais clara devido à alta divisão do trabalho observada nas sociedades contemporâneas, implica o reconhecimento do caráter social da produção de riquezas, impossibilitando assim justificar a sua apropriação privada, que privilegia largamente os capitalistas.

Neste sentido, entendemos que o irracionalismo é a principal manifestação da burguesia e, mais recentemente, da classe mediadora, em reação ao avanço de um projeto emancipatório que pode resultar do fortalecimento político dos trabalhadores. Assim, a combinação entre uma “racionalidade” proposta estritamente no plano individual e uma atitude irracional diante da vida social torna-se uma condição necessária para a sustentação ideológica do capitalismo. As manifestações filosóficas e as suas consequências sobre a ciência e no plano da ética, dessa (estranha) construção ideológica serão analisadas a seguir.

Segunda parte: O irracionalismo na filosofia e na ciência e suas consequências éticas

(...) por um lado, o vazio crescente das formas de reificação – poder-se-ia dizer, o rompimento de sua crosta devido ao vazio interno, sua incapacidade crescente de compreender os fenômenos, mesmo como fenômenos isolados ou como objetos de reflexão e do cálculo; por outro lado, vemos seu crescimento quantitativo, sua expansão vazia e extensiva por toda a superfície dos fenômenos constituir justamente em seu conflito o signo da sociedade burguesa declinante.⁴⁵

Introdução

A forma como ocorreram e as consequências das revoluções burguesas apresentam particularidades importantes de acordo com a realidade de cada país. Assim, se na Inglaterra o capitalismo se manifesta de forma mais plena no campo econômico, na França a sua instituição se observa de forma mais clara no sistema político. Ao longo desses processos, a constituição de um Estado moderno se mostrou um ponto de partida fundamental para a consolidação do capitalismo.

A representação mais acabada do Estado moderno, pelo menos de um ponto de vista jurídico, inaugura-se com a Revolução Francesa. É, portanto, contra os ideais por ela expressos que se erguem as primeiras formas de irracionalismo surgidas nas sociedades modernas. Tal irracionalismo, porém, ainda é fortemente marcado pela ideologia feudal-absolutista, na medida em que pregava como “harmoniosa e natural” a ordem social do Antigo Regime, fundada na religião, em oposição a nova ordem instaurada pelas revoluções burguesas.

Essa resistência ideológica à ordem burguesa foi particularmente forte na Alemanha, cuja unificação em um Estado moderno só ocorreu muito mais tarde, o que se constituía em uma situação extremamente frustrante para os seus pensadores mais progressistas, em geral grandes admiradores da Revolução Francesa. Como resultado desta situação, observa-se uma profunda reflexão filosófica por parte desses pensadores sobre os mais variados aspectos do desenvolvimento capitalista, como o ético, o científico e o estético. Assim, pode-se afirmar (embora de forma um tanto simplificada) que o que, por excelência, a Inglaterra realizou na economia e a França na política, a Alemanha “realiza” no campo da filosofia. É por esta razão que o idealismo clássico alemão representa, talvez, a mais profunda reflexão filosófica sobre a sociedade moderna realizada sob a égide da ideologia burguesa.

No seio dessa corrente filosófica destaca-se o sistema hegeliano. Último representante do idealismo clássico, Hegel atribui uma importância central à razão e um sentido resolutamente progressista à história da Humanidade. O sistema hegeliano, portanto, foi o principal alvo dos filósofos irracionalistas que o sucederam. De acordo com Lukács, o sistema de Hegel, porém,

⁴⁵ Lukács, G. **História e Consciência de Classe**. Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 410.

levantou problemas que não podem ser resolvidos no âmbito do idealismo objetivo sobre o qual ele se baseava. Lukács resume esses problemas em três pontos principais.⁴⁶

Em primeiro lugar, Hegel afirma que é por meio do trabalho que o ser humano se constitui como tal. O ateísmo histórico que essa afirmação expressa é totalmente contraditório com a existência de um Deus, considerado por Hegel, no entanto, como fundamental em sua filosofia. Em segundo lugar, para Hegel a formação de um Estado de Direito não é explicada a partir desta concepção ontológica do ser humano que trabalha, isto é, da estrutura econômica da sociedade. Ao contrário, Hegel estabelece certa dicotomia entre a sociedade civil, que ele considera essencialmente irracional, e o Estado, portador da racionalidade que deve prevalecer sobre a sociedade.⁴⁷ Em terceiro lugar, a concepção de trabalho de Hegel lhe permite distinguir claramente o caráter teleológico da ação humana em relação aos processos causais sobre os quais ela atua. Esta concepção, portanto, exclui qualquer caráter teológico à teleologia. Por outro lado, Hegel nunca abandonou a concepção de um “espírito do mundo” que se constitui em um demiurgo da totalidade da história, o que expressa uma concepção teológica da sua filosofia. Essas contradições do sistema de Hegel só serão superadas por Marx e Engels. É, portanto, com o materialismo histórico desenvolvido por estes autores que o racionalismo moderno adquire a sua máxima expressão.

No entanto, inicialmente a partir das contradições observadas no sistema de Hegel e, mais tarde, de forma independente deste sistema, a decadência ideológica da sociedade burguesa se manifesta, na sua forma mais clara, pela sucessão de uma série de correntes filosóficas irracionalistas, as quais culminam, nos nossos dias, no pensamento que dá suporte ao fascismo e ao pós-modernismo. Embora uma das características mais comuns das filosofias irracionalistas seja a de assumir uma postura agnóstica em relação aos seus fundamentos ontológicos, na medida em que isto, segundo os proponentes dessas filosofias, implicaria em assumir uma concepção metafísica do ser humano. No entanto, a identificação das concepções ontológicas subjacentes às filosofias irracionalistas é relativamente fácil e, no nosso entendimento, pouco sujeita à controvérsia. Para os objetivos deste ensaio, o aspecto mais importante dessas correntes é justamente a concepção ontológica que as fundamentam. Por esta razão, dividimos as correntes filosóficas irracionalistas aqui discutidas em quatro grupos de acordo com a sua concepção ontológica do ser humano, os quais são apresentados, grosso modo, em ordem cronológica. O primeiro grupo é o das “filosofias da vontade e do desejo”, as quais propõem uma concepção ontológica centrada, justamente, em uma vontade ou desejo, em geral considerados inconscientes, do ser humano. Este grupo é representado aqui por Schopenhauer,

⁴⁶ Lukács, G. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2018.

⁴⁷ Salientamos aqui que o pensamento de Hegel é extremamente complexo, tendo passado por diferentes fases. Embora não seja claro que ela tenha sido diferente em outro momento, observamos que esta concepção é observada em sua fase de Iena, conforme Lukács, G. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 498.

Nietzsche e pelos aspectos filosóficos da psicanálise de Freud e de Lacan. O segundo grupo é o existencialismo que, em suma, sustenta que o ser humano inicialmente apenas “existe”, construindo após a sua individualidade a partir das suas escolhas subjetivas. Este grupo é representado aqui por Kierkegaard, Jaspers e Heidegger. O terceiro grupo é o que denominamos de “filosofias agnóstico-formais”, as quais se recusam a admitir pressupostos ontológicos para fundamentá-las, adotando uma atitude puramente formal diante da realidade. Este grupo é representado neste ensaio pelo neopositivismo e pela crítica formal a ele realizada por Wittgenstein. O quarto grupo corresponde ao do “pós-modernismo”. Uma característica interessante deste grupo é que os autores que o integram apresentam interpretações “politicamente corretas” das correntes descritas anteriormente, destacando-se neste sentido as obras de Nietzsche e de Wittgenstein. Por isto, a discussão do pós-modernismo será realizada a partir dessas interpretações e não de autores que a representam, considerados individualmente.

Após uma rápida discussão da filosofia dos autores citados dos três primeiros grupos, são realizadas algumas considerações sobre as tentativas de conciliação do marxismo com o pensamento de certos autores dos três primeiros grupos de filosofia irracionalista citados anteriormente, o que deu origem à certa deriva irracionalista característica do chamado “marxismo ocidental”⁴⁸. Após essa discussão, que podemos considerar como uma fase de transição em um processo de uma quase completa marginalização do materialismo histórico e dialético no debate sobre as sociedades contemporâneas, são discutidas as principais características do pós-modernismo.

As filosofias da vontade e do desejo

Estamos no fim da Idade da Razão... Surge uma nova era de explicação mágica do mundo, uma explicação baseada na vontade, em vez de no conhecimento. Não há verdade, nem no sentido moral nem no científico.⁴⁹

Schopenhauer

De acordo com Lukács⁵⁰, Arthur Schopenhauer (1788-1860) foi o primeiro filósofo irracionalista cujo pensamento é elaborado sobre uma base ideológica puramente burguesa. Fundamentalmente, o ponto de partida do pensamento de Schopenhauer é um retorno à filosofia de Kant, especialmente a sua concepção metafísica da realidade, em contraposição à dialética de Hegel. No entanto, Schopenhauer exclui todas as tendências materialistas de Kant, considerando a linha subjetivista do sistema do grande filósofo alemão como a única correta. Partindo da distinção kantiana

⁴⁸ Anderson, P. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. Porto: Ed. Afrontamento, 1976.

⁴⁹ Adolph Hitler, citado por Herman Raushning, *Gespräche mit Hitler* (New York: Europa Verlag, 1940), 210, traduzido para o inglês em Gerald Holton, *Can Science Be at the Centre of Modern Culture?* *Public Understanding of Science* 2 (1993): 302.

⁵⁰ Lukács, G. **A Destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, p. 172.

entre o fenômeno e o noumeno (a “coisa-em-si”), dentre os quais a ciência só nos daria acesso aos primeiros, Schopenhauer afirma que o mundo não seria mais do que representações, entendidas por ele como a síntese entre o objetivo e o subjetivo. Assim, nas palavras do autor,

o mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o objeto, cuja forma é o espaço e o tempo e, mediante estes, pluralidade. A outra, entretanto, o sujeito, não se encontra no espaço nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa.⁵¹

E a partir dessa síntese, Schopenhauer opõe-se aos sistemas filosóficos totalizantes baseados na razão moderna, concebendo a Vontade como a força motriz da vida humana. De fato, segundo o autor, é uma “Vontade” inconsciente de viver que determina o comportamento humano, sendo a realidade que lhe é exterior, como já mencionado, considerada apenas como representação. Essa Vontade, causa primeira e irreduzível do ser, se manifesta por desejos que, se satisfeitos, deixam de sê-lo, dando lugar a outros desejos. Para Schopenhauer a condição humana oscilaria sempre entre a angústia da não satisfação dos seus desejos e o tédio de tê-los satisfeito. Dada esta realidade, o autor afirma que a vida é sofrimento, o que revela o caráter extremamente pessimista da filosofia de Schopenhauer, com o autor pregando a busca de uma vida ascética que conduza a renúncia da Vontade, como única forma de amenizar esse sofrimento (na medida em que tal renúncia não pode ser completa).

Um aspecto da filosofia de Schopenhauer que exerce uma grande influência sobre o pensamento contemporâneo⁵² é a adoção de uma concepção ontológica do ser humano centrada no seu corpo. Para o autor o corpo é o objeto sentido, experimentado, vivido pelo ser humano, sendo assim concebido como a sua realidade por excelência. E é com base nele que o ser humano concebe a sua individualidade (o seu “Eu”) e as representações que formam o seu mundo. Neste sentido, o conhecimento que o sujeito possui do mundo é intermediado pelos instintos do seu corpo. Para Schopenhauer, portanto, a intuição conduz a uma forma de conhecimento superior à proporcionada pela razão. É por isto que, de acordo com o autor, a arte, que expressa um conhecimento instintivo diretamente baseado na Vontade (considerada a essência do mundo) seria superior à ciência, cujo conhecimento se baseia na procura de relações causais existentes no mundo das representações (ou seja, das aparências).

Essa centralidade do corpo atribuída por Schopenhauer à realidade do ser humano o leva a considerar a pulsão sexual como uma das mais importantes manifestações da Vontade. Enfim, salientamos que, para Schopenhauer, o caráter social do ser humano é concebido como algo contraditório à sua natureza, mas que lhe é imposto pelas suas necessidades. Esta concepção de

⁵¹ Schopenhauer, A. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora da UNESP, 2005, p. 43.

⁵² Especialmente sobre a psicanálise, como veremos posteriormente.

Schopenhauer revela uma característica comum à todas as filosofias irracionistas: a negação da natureza ontológica do ser humano como ser social.

Nietzsche

Provavelmente, Friedrich Nietzsche (1844-1900) é o autor que, direta ou indiretamente, exerce maior influência sobre as correntes irracionistas contemporâneas.⁵³ Em duas obras dedicadas à Nietzsche, Domenico Losurdo (1994-2018)⁵⁴ destaca três períodos do pensamento do autor. O primeiro período pode ser caracterizado como o do jovem Nietzsche, no qual ele é um discípulo de Schopenhauer e Richard Wagner. Pertencem a este período as obras “Nascimento da tragédia” (1872), e “Considerações inatuais” (1873/76). O segundo período, o do Nietzsche como adepto do Iluminismo, é marcado por posições mais favoráveis do autor a filosofia dos iluministas, especialmente os franceses (e dentre estes Voltaire). As obras deste período são “Humano, demasiado humano” (1878/79), “Aurora” (1882) e “Gaia ciência” (1882). O terceiro período é o do Nietzsche maduro, que compreende as obras “Assim Falou Zaratustra (1883/85), “Para além do bem e do mal” (1886), “Genealogia da Moral” (1887), “Crepúsculo dos ídolos” e “Anticristo” (ambas de 1888).

Em cada período Nietzsche apresenta especificidades importantes. Porém, as suas obras de maturidade são as que caracterizam com mais clareza a originalidade do seu pensamento, sendo por isto as mais influentes. Além disto, como destaca Losurdo, pode-se observar uma característica que confere uma sólida unidade ao pensamento de Nietzsche: a sua rebeldia aristocrática. Assim, se tal rebeldia leva Nietzsche a fazer críticas por vezes contundentes ao capitalismo, ela o leva igualmente (e invariavelmente) a adoção de posicionamentos políticos sempre extremamente reacionários.

Uma análise aprofundada do pensamento de Nietzsche, no entanto, encontra-se muito além dos propósitos deste ensaio. Assim, mesmo correndo o risco de uma demasiada simplificação, os principais aspectos que orientam o sentido geral da filosofia de Nietzsche podem, a nosso ver, ser sintetizados como mostrado nos parágrafos seguintes.

Ao contrário de Schopenhauer, mesmo sendo este seu mentor na primeira fase do seu pensamento, Nietzsche não parece negar a relação objetiva do ser humano com o mundo. Esta relação, porém, é submetida à vontade de poder, o que leva Nietzsche a considerar que os valores morais são gerados de acordo com a vontade de poder dos seres humanos, dentre os quais ele declara haver uma rígida hierarquia entre seres humanos superiores e inferiores. Portanto, segundo Nietzsche, os valores morais (bem e mal, bom e ruim) dos seres superiores são distintos dos valores dos seres inferiores. A

⁵³ Isto é, sobre o fascismo e o pós-modernismo.

⁵⁴ Renault, D. Nietzsche contre la révolution. A propos du livre de Domenico Losurdo : Nietzsche, il ribelle aristocratico. **Actuel Marx**, n° 35, p. 147-163, 2004.

moral seria, assim, relativa, sendo moldada de acordo com a forma como os seres humanos assumem as suas diferenças e segundo a sua inferioridade ou superioridade.

Para os seres inferiores tal diferença é considerada negativa. Daí a elaboração de uma moral baseada em sentimentos como piedade, amor e fraternidade, cujo objetivo é justamente o de neutralizar as diferenças para afirmar uma igualdade fundamental entre todos os membros da Humanidade. De acordo com o autor, é a partir desta concepção moral que se elaboram os ideais de igualdade assumidos pela Modernidade.

Neste contexto, para Nietzsche, a ciência moderna, ao pregar a existência de uma verdade igual para todos, se constitui em um instrumento de poder para os seres inferiores que a usam para a defesa de uma sociedade igualitária, cuja expressão mais acabada seria o socialismo. Nietzsche, ao contrário, se opõe a uma visão realista da razão, na medida em que esta tende a nivelar a norma moral no plano da ética, com a ideia de igualdade no plano político e com a de verdade no plano científico. O autor, assim, concebe a ciência moderna como um mero instrumento de poder, descartando a sua capacidade de permitir uma compreensão objetiva do mundo. Esta concepção instrumental e arbitrária da ciência, como veremos, se constitui em uma das características mais típicas do irracionalismo contemporâneo representado pelo pós-modernismo.

Em oposição aos valores morais desses seres inferiores, Nietzsche propõe uma moral dos superiores, que se caracteriza pela positividade como estes consideram as diferenças entre os seres humanos. Para o autor, a derrota do reconhecimento do caráter positivo das diferenças é a responsável pela decadência observada na Modernidade, a qual resulta de mais de dois mil anos de história de ascensão da supremacia da moral dos seres inferiores. Uma história de derrota que tem na filosofia de Sócrates uma das suas primeiras expressões, mas que foi decisivamente estabelecida pelos judeus. Como afirma o autor, “com os judeus principia a revolta dos escravos na moral, aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista, porque – foi vitoriosa.”⁵⁵ E, destacando o papel desempenhado por Jesus nesta vitória, diz Nietzsche,

Esse Jesus de Nazaré, evangelho vivo do amor, esse “redentor” portador da vitória e da bem-aventurança aos pobres, aos doentes e aos pecadores – não era ele a sedução em sua forma mais inquietante e irresistível, a sedução e a via sinuosa para justamente aqueles valores judeus e inovações judaicas do ideal?⁵⁶

Neste processo, o autor lamenta a deterioração sofrida pelos seres humanos superiores provocada pela sua promiscuidade com os inferiores, considerando a democracia moderna (que, segundo Nietzsche, vai de par com o socialismo) como um dos resultados dessa promiscuidade, como mostra o seguinte trecho, no qual o autor afirma que,

⁵⁵ Nietzsche, F. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 26.

⁵⁶ Idem, p. 27.

no essencial, a raça submetida terminou por reaver a preponderância na cor, na forma curta do crânio, talvez até mesmo nos instintos sociais e intelectuais: o que, nos garante que a moderna democracia, o ainda mais moderno anarquismo, e sobretudo essa inclinação pela “*commune*”, pela mais primitiva forma social, que é hoje comum a todos os socialistas da Europa, não signifique principalmente um gigantesco atavismo – e que a raça de conquistadores e senhores, a dos arianos, não esteja sucumbindo também fisiologicamente?⁵⁷ (destaque em itálico no original)

Diante dessa situação, discordando de Schopenhauer, seu antigo mestre, cujo ascetismo ele critica⁵⁸, Nietzsche propõe a reconstituição de uma sociedade aristocrática, reforçando a sua defesa da escravidão, constante em todos os períodos do seu pensamento. Aliás, a superação do pessimismo ascético de Schopenhauer em favor de uma vontade de poder que só pode se satisfazer por meio da conquista dos mais fracos é um traço que caracteriza Nietzsche como o filósofo por excelência do imperialismo colonial.⁵⁹

A adoção da filosofia de Nietzsche, cujo reacionarismo é explicitamente declarado, como mostram os trechos citados nos parágrafos anteriores, não deixa de gerar certo desconforto em muitos dos seus atuais adeptos. Este problema se torna ainda mais agudo pelo fato da irmã de Nietzsche, Elizabeth Forster-Nietzsche, responsável pelo Arquivo das obras de Nietzsche, assim como pela edição de alguns dos seus escritos após a morte do autor⁶⁰, ter sido uma ardente militante do Partido Social-Nacionalista Alemão a partir de 1930. Depois que Hitler chegou ao poder em 1933, o Arquivo das obras de Nietzsche recebeu um generoso apoio financeiro e ampla publicidade do governo, com a irmã de Nietzsche promovendo a obra do autor como suporte ao nazismo. Por esta razão, atualmente existe toda uma literatura na qual se desenvolveu o que Domenico Losurdo chama de “hermenêutica da inocência” que tem o intuito de propor uma leitura “metafórica” de Nietzsche, isentando-o do seu feroz reacionarismo. Porém, nas suas duas obras dedicadas a Nietzsche, uma delas com mais de mil páginas fartamente documentadas⁶¹, Losurdo mostra que nas obras de Nietzsche pode-se identificar absolutamente todos os elementos constituintes da ideologia nazista (apesar de Nietzsche ter morrido décadas antes da ascensão do nazismo), sem que, de maneira alguma, se possa afirmar que o autor tenha colocado esses elementos de forma apenas metafórica. O que leva a um resenhista da mais extensa obra de Losurdo a concluir, de forma lapidar, que Nietzsche é “o maior pensador entre os reacionários e o maior reacionário entre os pensadores”⁶².

⁵⁷ Idem, p. 23.

⁵⁸ Idem, p. 87-149.

⁵⁹ Conforme análise realizada em Lukács, G. **A Destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, p. 274-275.

⁶⁰ Dentre os quais o influente e polêmico “A Vontade de Potência”, cuja primeira versão foi publicada em 1901.

⁶¹ Losurdo, D. **Nietzsche, the Aristocratic Rebel: Intellectual Biography and Critical Balance-Sheet**. Chicago: Haymarket Books, 2020.

⁶² Costa Neto, P. L. Resenha: Losurdo, D. Nietzsche e la critica dela modernità. Per uma biografia política. Roma: Manifesto libri, 1997, publicada em **Crítica marxista**, v.1, n. 11, 2000, p. 168-172.

Enfim, é importante observar que em Nietzsche podemos observar com clareza uma das características mais importantes do irracionalismo: o seu caráter mítico. Segundo Lukács, a criação de mitos é um elemento importante para dar certa unidade e coesão ao pensamento irracionalista, especialmente em sua oposição à noção de progresso. Neste sentido, ao apresentar os objetivos de “A Destruição da Razão”, Lukács afirma que,

Queremos demonstrar, pelo contrário, que as diferentes etapas do irracionalismo surgiram como respostas reacionárias a problemas da luta de classes. O conteúdo, a forma, o método, o tom etc. de sua reação contra o progresso na sociedade não são determinados por tal dialética interna própria ao pensamento, mas, sobretudo, pelo adversário, pelas condições de luta, que são impostas à *bourgeoisie* reacionária. Isso precisa ser fixado como princípio básico do desenvolvimento do irracionalismo.

Mas isso não significa que o irracionalismo – dentro do quadro social assim definido – não apresente uma unidade ideal. Pelo contrário. Precisamente por esse seu caráter resulta que os problemas metodológicos e de conteúdo, trazidos por ele, tenham uma forte coesão e apresentem uma surpreendente (e estreita) unidade. A depreciação do entendimento e da razão, a glorificação da intuição, a gnosiologia aristocrática, a recusa do progresso sócio-histórico, a criação de mitos são, entre outros, motivos que encontramos em quase todo pensador irracionalista.⁶³ (destaque em itálico no original)

Porém, o caráter irracional do mito não implica que ele não possa ter como ponto de partida observações da realidade. Assim, o que torna um mito irracional é o fato dele jamais ser submetido à uma análise objetiva tornando-se, assim, como um pressuposto a-histórico, uma espécie de ontologia “dada” (pois mesmo concepções ontológicas devem ser confrontadas com a realidade), elaborado para proporcionar uma explicação “coerente” da história. No caso de Nietzsche, é possível afirmar que o sucesso do mito de uma eterna luta pelo poder entre seres superiores e inferiores decorre da observação da luta de classes, um processo histórico que, enquanto tal, pode ser analisado objetivamente, o que implica admitir que ele pode mudar substancialmente e, até mesmo, ser superado em certas condições. No entanto, justamente para obscurecer a luta de classes como processo histórico, é que Nietzsche cria o mito da superioridade da raça ariana e da inferioridade do seu principal oponente, os “ardilosos” judeus, o que proporciona certa coesão ao pensamento irracionalista do autor. Como veremos, esta concepção mítica do mundo será levada ao extremo por fascistas e pós-modernistas, muitos deles baseando-se diretamente no pensamento de Nietzsche.

Freud e Lacan

Sigmund Freud (1856-1939) foi um médico austríaco, criador da psicanálise, uma abordagem do comportamento humano baseada no inconsciente, desenvolvida com fins terapêuticos. Jaques Lacan (1901-1981), também médico, com base nas teorias de Freud, propôs novas interpretações dos fenômenos relacionados ao inconsciente. Em relação ao pensamento desses autores, interessa-nos

⁶³ Lukács, G. **A Destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, p. 14-15.

aqui apenas os seus aspectos filosóficos que nos permitam identificar uma trajetória de continuidade com as filosofias da vontade e do desejo, discutidas anteriormente. Como veremos, esses aspectos possuem consequências políticas bastante claras.

Em relação à Freud, o seu grande mérito foi o de explicitar claramente o inconsciente como algo constitutivo do ser humano, o que se encontrava apenas implícito nas filosofias da vontade e do desejo discutidas anteriormente.⁶⁴ A psicanálise, assim, se define como uma teoria do inconsciente, colocando-o como o elemento que, em última instância, é o determinante das atividades humanas. Neste sentido são claras, e bem estudadas, as relações entre a psicanálise freudiana e as filosofias de Schopenhauer⁶⁵ e Nietzsche⁶⁶. Sobre isto o próprio Freud declara que,

As profundas concordâncias entre a psicanálise e a filosofia de Schopenhauer — ele não apenas defendeu a primazia da afetividade e a extraordinária importância da sexualidade, como reconheceu inclusive o mecanismo da repressão — não podem ser atribuídas a meu conhecimento de sua teoria. Li Schopenhauer bastante tarde em minha vida. Nietzsche, o outro filósofo cujas intuições e percepções frequentemente coincidem de modo espantoso com os laboriosos resultados da psicanálise, evitei justamente por isso durante muito tempo; não me importava tanto a prioridade, e sim manter o espírito desprevenido.⁶⁷

No entanto, é possível afirmar que os aspectos básicos do pensamento de Freud se aproximam mais da filosofia de Schopenhauer. Destaca-se que, como Schopenhauer, Freud possui uma perspectiva pessimista em relação à vida humana. No entanto, se para Schopenhauer uma vida ascética poderia ainda amenizar a angústia provocadas pela insatisfação dos desejos ou pelo tédio deixado pela sua satisfação, Freud parece ir além de Schopenhauer afirmando a existência de um impulso de morte no ser humano relativamente autônomo em relação à pulsão sexual, que ele explica como,

Se é verdade que — em alguma época incomensuravelmente remota e de um modo irrepresentável — a vida se originou da matéria inorgânica, então, de acordo com nossa suposição, deve ter surgido uma pulsão que procurou eliminar a vida novamente e restabelecer o estado inorgânico. Se reconhecemos nessa pulsão a autodestruição de nossa hipótese, podemos considerar a autodestruição como expressão de uma pulsão de morte que não pode deixar de estar presente em todo processo vital. Ora, as pulsões, nas quais acreditamos, dividem-se em dois grandes grupos — as pulsões eróticas, que buscam acumular cada vez mais substância viva em unidades cada vez maiores, e as pulsões de morte, que se opõem a essa tendência e levam o que está vivo a um estado inorgânico. Da ação concorrente e antagônica entre essas duas pulsões procedem os fenômenos da vida que chegam ao seu fim com a morte.⁶⁸

⁶⁴ Embora filosofias explicitamente centradas no inconsciente já existissem desde o século XIX, como por exemplo, Hartmann, E. von, **Philosophy of the Unconscious**, London: Kegan, Paul, Trench, and Trübner, 1893.

⁶⁵ Como mostra, por exemplo, Pastore, J. A. D. Schopenhauer e Freud: um elo inegável. **Revista Brasileira de Psicanálise**, vol. 48, nº 4, p. 151-162, 2014.

⁶⁶ Ver, por exemplo, Naffah Neto, A. Nietzsche e a Psicanálise, *Cadernos Nietzsche*, nº 2, p. 41-53, 1997.

⁶⁷ Freud, S. **Obras completas**. Volume 16 (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 124

⁶⁸ Freud, S. apud Pastore, J. A. D. Schopenhauer e Freud: um elo inegável. **Revista Brasileira de Psicanálise**, vol. 48, nº 4, p. 151-162, 2014.

É interessante observar que Freud procura na biologia o argumento para sustentar a sua hipótese da existência de uma pulsão para a morte. No entanto, este argumento é falho na medida em que o envelhecimento e a morte dos organismos decorrem de processos termodinâmicos irreversíveis, o que torna supérflua qualquer pulsão para a morte nos seres humanos. Neste sentido, a filosofia de Schopenhauer mostra-se mais coerente ao assumir que apenas a Vontade de vida é ativa no ser humano, sendo a relação entre a vida e a morte a ela subordinada. De qualquer forma, a teoria da pulsão para a morte de Freud exerce uma influência considerável no pensamento irracionalista contemporâneo.

No que diz respeito à Lacan, o aspecto mais importante do seu pensamento, relacionado aos propósitos deste ensaio, é a sua maior aproximação com Nietzsche.⁶⁹ Neste sentido, Lacan propõe como imperativo ético da psicanálise a exigência de sustentação do desejo, sem a sua subordinação a nenhum limite, como a dor causada a outros seres ou os sentimentos (como o de piedade) que possamos ter em relação a eles. Neste sentido, para Lacan, o sujeito não é dono do seu desejo: não é o seu causador, não o conhece e nem o controla. Assim, a ética da psicanálise, ao tomar o partido do desejo e não a do indivíduo que procura conciliar seu desejo com o bem de todos, também sustenta uma moral dos fortes, como o faz o autor da Genealogia da Moral. Portanto, o pensamento de Lacan não pode ser dissociado das implicações políticas das posições frontalmente antidemocráticas de Nietzsche. Ao contrário, a ética da psicanálise proposta por Lacan prestaria-se perfeitamente para suportar o mesmo tipo de regime que tão facilmente se apropriou do pensamento de Nietzsche.

O pessimismo de Freud e a ética proposta por Lacan levam a psicanálise a um impasse. Ou ela é vista como uma prática adaptativa conduzindo o sujeito a se confrontar com o sofrimento provocado pela insatisfação do desejo; ou ela é vista como uma prática que incita o sujeito a uma satisfação direta dos seus desejos, mesmo que por meios cruéis ou mesmo suicidas. Traduzindo esse impasse em termos políticos ele se coloca como: ou vivemos em uma democracia como seres humanos reprimidos, ressentidos e recalcados; ou vivemos em um regime no qual os “fortes” podem se impor por meio da violência sobre os “fracos”.

É interessante desde já observar que o pós-modernismo, ao adotar o irracionalismo das filosofias da vontade e do desejo, procura superar este impasse por meio da transformação de Nietzsche em um angelical defensor da liberdade, atribuindo efeitos mágicos, em completa contradição com o pensamento do autor, à posição de Nietzsche em favor de uma afirmação “positiva” das diferenças entre os seres humanos.

⁶⁹ Os comentários aqui elaborados sobre as relações entre Lacan e Nietzsche foram em grande parte baseados em Perelson, S. A lei do desejo e a ética da psicanálise: entre democracia e totalitarismo. **Interações**, vol. XII, nº 22, julho-dezembro 2006, p. 199-213.

Enfim, vale desde já ressaltar que apenas com a superação de uma ontologia na qual o ser humano é considerado como um mero animal determinado, em última instância, pelo seu inconsciente, e o reconhecimento da historicidade do caráter social do ser humano (ou, simplesmente, da sua própria humanidade), tal como proposto no âmbito do materialismo histórico e explicitado por Lukács em suas obras sobre a ontologia do ser social, é que o impasse colocado pelas filosofias da vontade e do desejo pode ser adequadamente superado.

O existencialismo

O pessimismo de Schopenhauer e a vontade de poder proposta por Nietzsche, basicamente retomadas pela psicanálise, não são as únicas soluções apresentadas pela filosofia irracionalista para o problema da condição humana, que se supõe como intrinsecamente solitária e angustiante. Outra corrente filosófica oferece novas soluções. Trata-se do existencialismo. Como veremos, a solução apresentada pelos existencialistas possui um caráter mais explicitamente religioso. Por outro lado, desde já é interessante observar que o caráter religioso do existencialismo possui uma diferença importante em relação às religiões tradicionais. Nele a vida “autêntica” do ser humano, totalmente desprendida das necessidades (inclusive materiais) que caracterizam a sua existência, não é prometida para ocorrer em um paraíso extraterrestre a ser atingido após a sua morte, mas pode ser alcançada aqui mesmo, em sua vida neste mundo.

Kierkegaard

Søren Kierkegaard (1813-1855) é considerado como um dos primeiros existencialistas. Crítico de Hegel, Kierkegaard considerava que a existência humana não poderia ser compreendida a partir de grandes sistemas filosóficos. Kierkegaard, portanto, defendia a necessidade da filosofia se voltar a interioridade do ser humano, a qual lhe é específica, sendo a partir dela que se pode atingir uma vida autenticamente humana.

Segundo Kierkegaard, a vida pode ser compreendida a partir de três estágios: o estético, o ético e o religioso. O estágio estético é caracterizado pela busca do prazer. Nele o ser humano volta-se simplesmente para a imediatividade da vida, sem almejar de modo consciente um ideal. Este estágio, por sua vez, é dividido em outros três modos de ser caracterizados pela sensualidade, pela dúvida e pelo desespero. É este desespero que pode levar o ser humano ao segundo estágio, o ético, o qual é atingido após o ser humano optar por se submeter a leis morais. Assim, ele supera a vida voltada ao prazer, a qual agora ele dedica ao cumprimento do dever, especialmente em relação ao trabalho e à família. No estágio ético o indivíduo segue leis estabelecidas pelos próprios seres humanos não estando, portanto, isento da possibilidade do pecado. Enfim, a partir do estágio ético o indivíduo pode atingir o estágio religioso, após fazer uma escolha que implica em uma finalidade

superior. Neste estágio as leis às quais ele deve obedecer são as estabelecidas por Deus, as quais, imutáveis, não admitem qualquer tipo de transgressão, mesmo em pensamento. No estágio religioso, no qual o indivíduo assume plenamente uma vida autêntica, ele está livre do pecado.⁷⁰

Kierkegaard critica a concepção de Hegel (que mais tarde será adotada por Marx, a partir de uma abordagem materialista), de que o desenvolvimento da individualidade ocorre em um processo dialético cujo movimento é determinado pelas relações entre liberdade e necessidade.⁷¹ Para Kierkegaard, a passagem de um estágio a outro é realizada por um “salto” definido exclusivamente pela escolha do indivíduo, momento em que ele passa a ter uma relação paradoxal com Deus, pois, ao mesmo tempo, se identifica com Deus em sua distinção em relação à ele. É importante salientar que, para Kierkegaard, a liberdade individual não possui relação com as condições objetivas da existência do indivíduo, mas é definida apenas pela sua subjetividade.

A partir dos elementos da filosofia de Kierkegaard descritos nos parágrafos anteriores é possível destacar algumas das características básicas do existencialismo. A primeira é o seu caráter resolutamente normativo, expresso pela sua constante preocupação em definir como o indivíduo pode encontrar uma vida propriamente humana. Este caráter normativo relaciona-se a outra característica do existencialismo, a de que a vida não está dada, mas precisa ser conquistada em sua autenticidade como vida humana. Outra característica importante da filosofia existencialista é que a conquista de uma vida autenticamente humana é estritamente pessoal, na medida em que ela depende exclusivamente de escolhas individuais. Enfim, é importante salientar que o conceito de liberdade dos existencialistas possui uma relação negativa com o caráter histórico e social do indivíduo, na medida em que este é considerado como o condicionante de uma vida não autêntica. O existencialismo, assim, propõe uma concepção de liberdade dissociada da necessidade. Neste sentido, ao assumir uma vida autêntica, o exercício da liberdade pelo indivíduo pode levá-lo a tomar decisões totalmente arbitrárias, cujas consequências, inclusive materiais, ele deve suportar.

Jaspers

As principais diferenças entre os existencialistas encontram-se essencialmente em como cada um elabora as categorias que permitem analisar como o indivíduo pode atingir uma vida autêntica. Um desses existencialistas é Karl Jaspers (1883-1969). Se a filosofia de Kierkegaard possui um caráter explicitamente religioso, Jaspers procura analisar a existência de um ponto de vista racional.

⁷⁰ Araújo, L. Kierkegaard – Prelúdio ao Existencialismo. **Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, 31 (2014) 77-82.

⁷¹ Conforme Tosel, A. Liberté / Nécessité. In Labica G.; Bensussan (org), Dictionaire Critique du Marxisme, Paris : Presse Universitaire de France, 1982.

As principais características do existencialismo de Jaspers serão apresentadas a seguir.⁷² A análise de Jaspers da existência humana inicia-se com a categoria do Dasein, ou “ser-aí” (ou “ser-no-mundo”), a qual significa uma existência corpórea e imediata que não possui uma finalidade última. Mas a “consciência”, outra categoria empregada por Jaspers, como dimensão racional do ser humano, pode colocá-lo no caminho da sua “existência”, categoria específica empregada por Jaspers (cujo significado é diferente deste mesmo termo quando utilizado na linguagem comum). Na “existência” o ser humano entende a luta, a culpa, a dor e o sofrimento como inerentes à sua existência e liberdade. A superação da “existência”, na concepção do filósofo alemão, só pode ocorrer por meio da “transcendência” (ou “salto transcendental” como o autor também se expressa). Assim, a partir da compreensão e do reconhecimento da sua finitude e de uma “fé filosófica”, a qual não se atinge nem pelo conhecimento e nem pelo acúmulo de experiências, mas simplesmente se reconhece, é que o ser humano pode atingir uma vida autenticamente humana, porque livre.

Segundo Jaspers, a “transcendência” só pode ser vivenciada pelo ser humano a partir de uma “situação-limite”, na qual todas as referências racionais que ele possui e todo o sentido que ele atribui à vida se desvanecem. As pessoas muitas vezes se veem diante de “situações-limite”, sendo as mais comuns as relacionadas à alguma tragédia ou acontecimento que marca profundamente a sua subjetividade. No entanto, para Jaspers, as “situações-limite” apenas nos mostram a nossa condição primária de existência. A “situação-limite” é, portanto, uma característica intrínseca da nossa vida que pode ser desencadeada por acontecimentos exteriores, objetivos. Sendo assim, a “transcendência” que podemos vivenciar diante de uma “situação-limite” depende mais da nossa própria capacidade de reconhecê-la do que do seu caráter extraordinário, que se manifestaria por meio de um acontecimento que nos atinge do exterior.

Como mencionado anteriormente, a filosofia de Jaspers procurou fundar o existencialismo sobre bases mais racionais. No entanto, o “salto da fé” (ou “transcendental”), concebido pelo autor para a passagem a uma vida autêntica, o qual não pode ser realizado por meio da razão, proporcionam uma característica incontornavelmente irracionalista (para não dizer francamente religiosa) à filosofia proposta por Jaspers.

Heidegger

Na filosofia de Martin Heidegger (1889-1976) identifica-se a tentativa de realizar um novo avanço para destituir a reflexão sobre a existência do ser humano, especialmente a elaborada por Kierkegaard, de seus aspectos teológicos. Apoiando-se na fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938), um método que permitiria uma análise objetiva de concepções subjetivas, Heidegger procura

⁷² Melo, M. de A. Para uma filosofia da transcendência em Karl Jaspers. **Revista Estudos Filosóficos** nº 8/2012 – versão eletrônica.

fundamentar a sua filosofia a partir de uma concepção explicitamente ontológica. Assim, segundo Heidegger, a partir do Dasein, o “ser-aí” (cujo significado não é o mesmo que o atribuído por Jaspers), o ser humano é “jogado” em uma situação. Nesta condição o indivíduo é apenas um projeto. Somente assumindo a própria vida é que indivíduo pode chegar a uma existência autêntica. Mas para tanto, ele tem que enfrentar a “angústia” que revela o vazio da sua existência, ou seja, o “nada”, que se constitui na categoria ontológica fundamental, a-histórica, proposta pelo autor, em contraposição ao “real”, que seria uma categoria histórica.⁷³ Neste processo o indivíduo defronta-se com a sua própria finitude, ou seja, a morte. Sem deixar-se levar pelo “ser-no-mundo”, ou seja, pelas suas relações com o mundo exterior, é no “ser-para-a-morte”, isto é, quando o indivíduo passa a “viver” a sua própria morte, é que ele pode atingir uma vida autêntica.

Portanto, a filosofia de Heidegger (a qual, curiosamente, ele se recusava a considerar como existencialista) reproduz o mesmo esquema básico observado em Kierkegaard e Jaspers. Por outro lado, enquanto em Kierkegaard o estabelecimento da relação paradoxal do indivíduo com Deus é um elemento fundamental da sua filosofia, sendo que a transcendência desempenha papel semelhante em Jaspers, para Heidegger não se pode identificar um caráter explicitamente religioso no caminho do indivíduo para o “ser-para-a-morte”. É por esta razão que Lukács qualifica o existencialismo, que tem em Heidegger o seu teórico mais acabado, como um ateísmo religioso, na medida em que mesmo na filosofia de Heidegger, na qual não se encontram elementos explicitamente religiosos e que desenvolve uma pseudo-objetividade por meio da fenomenologia, tem como base um irracionalismo típico do pensamento religioso.⁷⁴

Existencialismo e política

Depois de realizar nos parágrafos anteriores uma discussão, extremamente sumária, das características centrais do existencialismo, é interessante apontarmos aqui com mais detalhes o contexto histórico do seu desenvolvimento. A filosofia de Kierkegaard é elaborada ainda nos primórdios do processo de decadência da sociedade burguesa. Colocando-se principalmente como um crítico da filosofia hegeliana, apesar do caráter alienante da sua filosofia, Kierkegaard jamais manifestou qualquer posição política. Não é possível, pois, identificar qualquer relação entre a posição política do autor com a sua filosofia.

Tal não é o caso de Jaspers e Heidegger, cujas filosofias são elaboradas em pleno desenvolvimento do imperialismo colonial. Neste contexto, sendo a Alemanha um dos últimos países da Europa ocidental a se constituir em um Estado moderno unificado, esta entra tardiamente nas

⁷³ Bogéa, D. B. O nada é real: considerações sobre o niilismo como experiência existencial fundamental. **Dialectus**. Ano 12, n. 31, p. 113-131, set.- dez. 2023.

⁷⁴ Lukács, G. **Existencialismo ou Marxismo ?** Paris : Éd. Nagel, 1961, p. 42-48.

disputas coloniais imperialistas. Ideologicamente, tal disputa se traduz em um forte nacionalismo que, mais tarde, dará origem a uma verdadeira ideologia da guerra, a “Kriegsideologie”. Tanto Jaspers quanto Heidegger atuaram conscientemente em prol dessa ideologia.

Embora com o desenvolvimento do regime nazista Jaspers tenha sido crescentemente isolado desse movimento por ter uma esposa judia, seu extremo nacionalismo o levou a apoiar o governo nazista em seus anos iniciais.⁷⁵ E a sua filosofia possui uma relação direta com este posicionamento. Ao criticar a suposta pretensão totalizante da razão, pregando atitudes irracionais (de “transcendência”, como prefere o autor) diante de “situações-limites” por meio das quais os indivíduos poderiam conquistar o “ser-próprio”, enfim, toda esta apologia do irracionalismo se constitui em uma base extremamente propícia à instalação de um regime fascista, o qual representa um estado extremo do irracionalismo.⁷⁶

O mesmo se aplica à Heidegger, com a diferença de que este foi não apenas um fervoroso adepto do nazismo, especialmente em suas fases iniciais, mas um militante ativo do regime nazista.⁷⁷ No caso de Heidegger, a contribuição da sua filosofia à Kriegsideologie foi ainda mais explícita, na medida em que prega o “ser-para-a-morte” como o estado de maior autenticidade da vida humana.⁷⁸

Neste sentido, é interessante salientar certa contradição na influência do existencialismo sobre a filosofia ocidental depois da II Grande Guerra. No caso de Jaspers, seu afastamento do nazismo o leva a se posicionar contra o totalitarismo. Neste período o autor elabora uma concepção segundo a qual é a tentativa de governar a sociedade de forma estritamente racional que leva a constituição de regimes totalitários. Neste sentido, Jaspers considera que não apenas o fascismo, mas também o socialismo marxista, são formas de totalitarismo observadas nas sociedades contemporâneas. Esta concepção será desenvolvida e largamente disseminada por Hanna Arendt (1906-1975), discípula de Jaspers (mas que foi também bastante influenciada por Heidegger). Arendt considerava que, como os regimes fascistas derrotados na II Grande Guerra, os regimes socialistas também são totalitários, embora a autora não deixe de formular algumas críticas ao capitalismo imperialista, especialmente o da Europa Ocidental.⁷⁹ Arendt lança, assim, uma oposição, observada no período após a Segunda Grande Guerra, entre um “mundo livre”, representado pelas democracias burguesas, principalmente a dos Estados Unidos e da Inglaterra, e o totalitarismo, representado pelos regimes socialistas.

⁷⁵ Como, por exemplo, mostrado por Gaspar, K. Karl Jaspers: Irracionalismo filosófico e conservadorismo político. **Verinotio** - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas. Ano XI, n. 22, out./2016.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Como mostra Rocca, A. V. Heidegger y Sloterdijk: la política como plástica del ser, nacionalismo privado y crítica del imaginário filoagrário. **Konvergencias filosóficas**, ano VI, n.º 19, diciembre 2008.

⁷⁸ A relações de Heidegger, como pessoa e como filósofo, com o nazismo são analisadas em detalhes em Losurdo, D. **Heidegger and the Ideology of War: Community, Death and the West**. Amherst: Humanity Books, 2001.

⁷⁹ Arendt, H. **As origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Esta crítica aos regimes socialistas foi compartilhada por um grupo de marxistas. Partindo das mesmas premissas de Hanna Arendt, no entanto, eles consideravam que a aplicação da razão no capitalismo não permite que neste sistema possa se constituir em um “mundo livre”. Essa crítica, no entanto, acaba por se traduzir em uma verdadeira deriva irracionalista no seio do próprio marxismo. Em geral agrupados sob a denominação de “marxistas ocidentais”, para distingui-los dos “marxistas-leninistas” ligados aos partidos comunistas da época, assim como do marxismo elaborado pelos social-democratas⁸⁰, o caráter irracionalista do pensamento de alguns dos representantes desse grupo será discutido na próxima seção.

As derivas irracionalistas no marxismo ocidental

O marxismo ocidental compreende um conjunto de correntes marxistas, especialmente de autores da Europa Ocidental e Central, cuja produção teórica teve início nos anos 1920. Dentre os autores mais influentes na formação do marxismo ocidental destacam-se Lukács, Karl Korsch (1886-1961) e Antonio Gramsci (1891-1937). A característica mais importante das obras desses autores era a ênfase em aspectos filosóficos do marxismo, especialmente por meio do emprego da dialética, em contraste com o economicismo dominante tanto no marxismo da III Internacional, rigidamente controlado pela União Soviética (por meio dos partidos comunistas de cada país) e do marxismo da II Internacional, professado pela social democracia. A reflexão realizada por esses autores proporcionou um grande avanço ao desenvolvimento do materialismo histórico, colocando-o diante de problemas, especialmente de caráter ideológico (como a alienação, a cultura e a arte), até então largamente negligenciados por autores marxistas. Neste sentido, o irracionalismo presente nas correntes do marxismo ocidental que serão discutidas nesse ensaio não pode ser atribuído às obras dos autores que as inspiraram, mas à forma como essas obras foram interpretadas. Dentre essas obras destaca-se “História e consciência de classe”, cujas ambiguidades (que, como veremos, foram admitidas pelo próprio Lukács) deram origem a interpretações dos seus principais conceitos, assim como a certas “inovações”, de caráter acentuadamente irracionalista.

Dentre as diversas correntes que compõe o marxismo ocidental, três se destacam como as mais importantes para os propósitos deste ensaio. São elas: o existencialismo marxista (por mais estranho que esta combinação possa parecer!), representado especialmente por autores franceses como Jean-Paul Sartre (1905-1980), Simone de Beauvoir (1908-1976) e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961); a Escola de Frankfurt, representada, por exemplo, por Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1969) e Herbert Marcuse (1898-1979); e o marxismo estrutural, que teve em Louis Althusser (1918-1190) o seu maior expoente. Excetuando, talvez, o existencialismo marxista,

⁸⁰ Anderson, P. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. Porto: Ed. Afrontamento, 1976.

essas correntes continuam a ter importantes representantes. No entanto, a discussão que será realizada nos parágrafos seguintes se limitará ao pensamento dos seus fundadores, o qual imprimiu as características mais conhecidas e mais influentes dessas correntes.

Inicialmente, é interessante observar que a obra “A Destruição da Razão” de Lukács foi violentamente rejeitada pelos marxistas ocidentais.⁸¹ Ocorre que a defesa de Lukács da racionalidade, realizada por meio da demonstração de que o irracionalismo passa a se disseminar nas sociedades capitalistas a partir de um processo de decadência ideológica da burguesia, contrasta frontalmente com as teses sustentadas pelos marxistas ocidentais, especialmente pela Escola de Frankfurt. De acordo com essas teses, como discutiremos mais adiante, o que ocorre nas sociedades capitalistas seria uma crescente racionalização da vida social, a qual está na origem do caráter tecnocrático e destrutivo do capitalismo. Assim, a identificação entre racionalidade e capitalismo leva os teóricos da Escola de Frankfurt a uma crítica da Modernidade que possui notáveis semelhanças com as teses sustentadas mais tarde no âmbito do pós-modernismo (que serão discutidas posteriormente neste ensaio). Esta semelhança também se observa considerando o importante papel desempenhado pela psicanálise na Escola de Frankfurt e no pós-modernismo.

Por outro lado, é interessante observar que o surgimento do marxismo ocidental foi profundamente influenciado pelo próprio Lukács, por meio do seu livro “História e Consciência de Classe”, publicado pela primeira vez em 1923. Esta influência se deu principalmente pela análise realizada nesta obra dos processos de reificação (nos quais relações sociais passam a ser consideradas como coisas), que Lukács aprofunda a partir do que Marx denomina “fetiche da mercadoria” no primeiro capítulo do *Capital*. Em “História e consciência de classe” Lukács sustenta que as possibilidades de superação dos processos de reificação das relações sociais que caracterizam o capitalismo se encontraria no desenvolvimento da consciência de classe do proletariado. Como os indivíduos desta classe, segundo o autor, são objetivados como mercadoria pelas relações sociais capitalistas da forma mais clara e completa, ela se constituiria na única classe que, ao destruir as condições da sua própria mercantilização, seria capaz de desempenhar um papel revolucionário que poderia levar à superação do capitalismo.⁸²

Para os teóricos da Escola de Frankfurt, porém, a consolidação do capitalismo nos países imperialistas após a II Grande Guerra, assim como as características autoritárias dos países que na época se denominavam socialistas, era prova que o proletariado já não poderia desempenhar um papel revolucionário. E a explicação que eles apresentavam para isto era que o aprofundamento dos

⁸¹ Embora estes jamais tenham realizado uma análise aprofundada da obra para justificar a sua rejeição, como discutido por Foster, J. B. *The New Irrationalism*. **Monthly Review**, volume 74, issue 09 (February), 2023.

⁸² Lukács, G. A reificação e a consciência do proletariado. In Lukács, G. A. *História e consciência de classe*. Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 193-411.

processos de reificação, segundo eles corretamente previstos por Lukács, foi potencializado por uma intensa racionalização da vida social, do que resulta uma alienação generalizada, inclusive do proletariado, o que o impediu de desenvolver uma consciência de classe revolucionária (contrariando a análise de Lukács).⁸³

Segundo os teóricos da Escola de Frankfurt, a causa fundamental desse intenso processo de alienação seria, portanto, a sistemática aplicação da razão nessas sociedades. É neste ponto que eles expressam sua discordância com Lukács, acusando-o de ser excessivamente fiel a tradição racionalista do marxismo. De acordo com os teóricos da Escola de Frankfurt, a racionalidade protagonizada pelos marxistas está centrada nos processos de produção e, portanto, na dominação da natureza, o que lhe atribuiria um caráter intrinsecamente destrutivo, o qual atingiria tanto a natureza exterior ao ser humano, como a sua natureza interior. Com base na psicanálise freudiana, adotada pelos teóricos da Escola de Frankfurt, uma das expressões dessa natureza interior seriam as pulsões inconscientes do ser humano. Assim, na configuração que o capitalismo assume, especialmente a partir do final da II Grande Guerra, marcada pela emergência de uma sociedade de consumo em massa (contrapartida da extrema racionalização da produção), a alienação dos seres humanos provocada pelos processos de reificação apontados por Lukács, que efetivamente se aprofundam, tem como resultado, também, uma intensa repressão da própria natureza interior do ser humano. Quanto às ameaças à natureza exterior, ela seria evidenciada pelo caráter ambientalmente destruidor que o capitalismo passa a revelar com mais intensidade e clareza na nova configuração que ele apresenta após a II Grande Guerra.

Em resposta a esse tipo de interpretação, Lukács, no prefácio à edição de 1967, declara que,

O que se nota, sobretudo é que *História e consciência de classe* representa objetivamente – contra as intenções subjetivas do seu autor – uma tendência no interior da história do marxismo que (...) volta-se, voluntária ou involuntariamente, contra os fundamentos da ontologia do marxismo. Tenho em vista àquelas tendências que compreendem o marxismo exclusivamente como teoria social ou como filosofia social e rejeitam ou ignoram a tomada de posição nele contida sobre a natureza.⁸⁴ (itálicos no original)

O trecho citado acima indica que a origem do irracionalismo presente na Escola de Frankfurt se encontra nas suas concepções ontológicas, as quais não permitem o reconhecimento da especificidade do ser social. Reconhecer tal especificidade impossibilitaria a atribuição de uma racionalidade intrinsecamente destrutiva ao processo de trabalho. Isto porque é justamente o caráter ontológico desse processo que possibilita que os seres humanos possam estabelecer relações não destrutivas com a natureza. Assim, não é a racionalidade humana em si (isto é, em termos

⁸³ Feenberg, A.; From Lukács to the Frankfurt School. In: Feenberg, A.; The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School. London/New York: Verso, 2014, p. 151-174.

⁸⁴ Lukács, G. **História e Consciência de Classe**. Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 14.

ontológicos), mas a forma como essa racionalidade se expressa (em termos históricos) nas condições do capitalismo, que vem provocando uma crescente destruição da natureza. Aliás, apesar da crítica que Lukács realiza da sua própria obra no prefácio da edição de 1967 de “História e consciência de classe”, a especificidade que a racionalidade assume no capitalismo é detalhadamente analisada, de um ponto de vista filosófico, na seção “As antinomias do pensamento burguês” presente no livro, a qual é considerada por certos autores como um dos escritos de Lukács que prenuncia conteúdos desenvolvidos em “A Destruição da Razão”, publicada em 1954.⁸⁵ Neste ponto, é interessante observar que os esforços dos teóricos da Escola de Frankfurt em procurar discernir como poderiam surgir formas de racionalidade que permitissem superar o caráter destrutivo da tecnologia capitalista, que permitiria uma sociedade reconciliada com a natureza, possuem um caráter assumido explicitamente como utópico.⁸⁶ Mesmo Herbert Marcuse, o teórico da Escola de Frankfurt politicamente mais engajado, jamais formulou em suas obras elementos que pudessem subsidiar um projeto social global, de forma realista e consistente.⁸⁷ É esse caráter utópico que provavelmente está na origem do desinteresse dos teóricos da Escola de Frankfurt na análise de temas econômicos, ou seja, das condições materiais de reprodução da sociedade que determinam as formas de trabalho concretas em que ocorre a exploração dos trabalhadores pelos capitalistas. Esse desinteresse provocou um grande distanciamento da produção teórica da Escola de Frankfurt em relação às preocupações imediatas dos trabalhadores.

De um ponto de vista filosófico, a origem da discordância entre os teóricos da Escola de Frankfurt e o pensamento de Lukács (principalmente o expresso em suas obras mais tardias) encontra-se em distintas interpretações das relações entre trabalho e alienação. Como já discutido anteriormente, no processo de trabalho, a partir de posições teleológicas, os seres humanos mobilizam processos causais existentes na natureza para obter determinados produtos dos quais eles necessitam. Neste processo o ser humano “objetiva-se” no produto do seu trabalho. Ocorre que, nas relações de produção capitalistas, ao objetivar-se, o trabalhador não reconhece como seu o produto da sua própria atividade, atribuindo-o ao capital e, assim, alienando-se do seu próprio produto, aliena-se das relações de produção que o dominam. No entanto, também no prefácio de 1967, após afirmar que uma das razões do sucesso do seu livro tinha sido a confusão nele contida entre objetivação e alienação, Lukács declara que,

⁸⁵ Sharpe, M.; King, M. Lukács’s critique of irrationalism. From the antinomies of bourgeois thought to the destruction of reason. **Dissonância**, v. 7, 2023.

⁸⁶ Que Adorno, porém, qualificava de “utopia não usual”, como discute Feenberg, A.; From Lukács to the Frankfurt School. **In**: Feenberg, A.; The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School. London/New York: Verso, 2014, p. 151-174.

⁸⁷ Conforme admitido pelo próprio Marcuse, de acordo com Feenberg, A.; Realizing Philosophy: Marx, Lukács and the Frankfurt School. **In**: Ludovici, S. G. Critical Theory and the Challenge of Praxis. Beyond Reification. London/New York: Routledge, 2016, p. 117-130.

Enquanto tal, a objetivação não é, por certo, nem boa nem má (...) Somente quando as formas objetificadas (...) subjugam, deturpam e desfiguram a essência humana pelo ser social, surgem a relação objetivamente social da alienação e, como consequência necessária, todos os sinais subjetivos da alienação interna.⁸⁸

Foi com base nessa obra que a Escola de Frankfurt interpretou objetivação e alienação como equivalentes, o que contribuiu para que ela atribuísse ao processo de trabalho um caráter incontornavelmente alienante, inclusive no que diz respeito à racionalidade à qual ele se relaciona.

Essa confusão entre objetivação e alienação veiculada em “História e consciência de classe” não afetou apenas a Escola de Frankfurt. Neste sentido, ao comentar o contexto da época da primeira edição do seu livro (ocorrida em 1923) no prefácio de 1967, Lukács afirma que,

O desmascaramento teórico da alienação (...) pairava no ar e em pouco tempo se tornaria a questão central da crítica da civilização, que investigava a situação do homem no capitalismo atual. Para a crítica filosófico-burguesa da civilização – basta pensar em Heidegger – era muito óbvio sublimar a crítica social numa crítica puramente filosófica, fazer da alienação, social em sua essência, uma *condition humaine* eterna...⁸⁹ (em francês e itálico no original)

A referência à Heidegger na citação acima é significativa, na medida em que foi principalmente a ontologia proposta por este autor que os existencialistas franceses procuraram conciliar com uma análise dialética materialista, sendo esta última fortemente influenciada pela obra de Hegel (como no caso da Escola de Frankfurt). Assim, observa-se que uma característica compartilhada pela Escola de Frankfurt com os existencialistas franceses foi a tentativa de conciliar concepções ontológicas estranhas ao materialismo histórico, como a proposta por Heidegger e pela psicanálise da corrente freudiana (cuja ontologia é baseada essencialmente nas obras de Schopenhauer⁹⁰ e Nietzsche⁹¹, como discutido anteriormente) com uma análise dialética da realidade social.

De acordo com Lukács, porém, há uma inconciliável antinomia entre a concepção ontológica idealista e subjetiva, adotada pelos existencialistas franceses e pela Escola de Frankfurt, e a aplicação por eles pretendida do método dialético proposto por Marx, o qual supõe uma ontologia materialista e histórico-social. Para o autor, a tentativa de Heidegger, considerado o representante mais avançado do existencialismo, de fundar a sua ontologia em bases objetivas revela seu caráter subjetivo quando o autor assume a existência do indivíduo como primordialmente a-histórica e não social. Para

⁸⁸ Lukács, G. **História e Consciência de Classe**. Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 27.

⁸⁹ Idem, p. 26.

⁹⁰ Ver, por exemplo, Pastore, J. A. D. A presença de Schopenhauer em Freud, um elo inegável. **Rev. Bras. Psicanálise**, vol.48 no.4 São Paulo set./dez. 2014, p. 151-162.

⁹¹ Conforme, por exemplo, Naffah Neto, A. Nietzsche e a Psicanálise, **Cadernos Nietzsche**, n° 2, p. 41-53, 1997..

Heidegger, a verdadeira existência do indivíduo (sua vida “autêntica”) depende do seu afastamento das relações sociais.⁹²

A total incompatibilidade entre existencialismo e marxismo fica ainda mais clara comparando-se a concepção de liberdade de cada uma dessas correntes.⁹³ No materialismo histórico e dialético, a liberdade não pode ser compreendida sem a consideração do seu nexó dialético com a necessidade. A liberdade do ser humano, assim, se desenvolve a partir de um processo histórico de recuo dos limites impostos pelas suas necessidades, especialmente as de ordem material. Este recuo tem como bases principais o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais. Porém, justamente por ser condicionada pelas relações sociais, a relação entre a expansão da liberdade e o desenvolvimento das forças produtivas, não é mecânica, automática. Ocorre que, nas relações sociais de produção capitalistas, os trabalhadores deixam de identificar na sua própria atividade a origem das riquezas por eles produzidas, atribuindo-a ao capital. No capitalismo, portanto, há um estranhamento dos trabalhadores em relação ao produto da sua atividade. Neste processo, a força de trabalho do ser humano, que nada mais é do que parte da sua vida, se transforma em uma mera mercadoria, limitando a sua liberdade. Neste sentido, não é a racionalidade do desenvolvimento das forças produtivas, mas sim as relações de produção capitalistas sob as quais ela ocorre, que são as responsáveis pelos processos de alienação que limitam a liberdade dos seres humanos nas sociedades contemporâneas (inclusive nas mais ricas).

Outro aspecto importante da concepção histórico-materialista da liberdade é que esta depende, de forma crucial, das escolhas que os indivíduos realizam, isolada ou coletivamente. Evidentemente, se não existisse liberdade de escolha para os indivíduos, o que, aliás, não permitiria sequer a existência de um processo histórico nas sociedades humanas com a complexidade que o caracteriza, não poderia haver uma verdadeira liberdade. Assim, a liberdade tem como elemento fundamental as escolhas que os seres humanos devem realizar ao longo da sua relação com a natureza, a qual é sempre mediada por relações com outros seres humanos, ou seja, ao longo do processo de trabalho. Mas, se essas escolhas não forem compatíveis com os processos causais que determinam a produção, provocando o seu fracasso, a liberdade se torna ilusória. Assim, se a liberdade sempre implica no exercício da subjetividade, ela é indissociável das relações objetivas que os seres humanos mantêm com a natureza e com outros seres humanos (relações sociais).

Ao considerar a liberdade exclusivamente de um ponto de vista subjetivo, as filosofias irracionistas não apenas não reconhecem que a satisfação de certas necessidades (materiais e outras)

⁹² Para uma crítica mais geral ao existencialismo, especialmente à Heidegger, ver Lukács, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 57-72 (ebook). Quanto à crítica aos existencialistas franceses esta é realizada em Lukács, G. **Existencialismo ou Marxismo?** Paris: Éd. Nagel, 1961.

⁹³ A questão da liberdade e sua relação com a ética é aqui analisada a partir de Lukács, G. **Existencialismo ou Marxismo?** Paris: Éd. Nagel, 1961, p. 187-236.

é uma condição incontornável para a existência dos seres humanos, mas consideram o próprio exercício deste não reconhecimento como um elemento imprescindível da liberdade humana. Assim, ao pregar a negação pelo indivíduo do mundo objetivo do qual ele faz parte, a liberdade se exerce por meio de decisões irracionais. Como vimos nos parágrafos anteriores, o salto em direção ao estágio religioso de Kierkegaard, o salto transcendental de Jaspers e a decisão de ser-para-a-morte de Heidegger, se constituem em decisões que não podem se alicerçar na razão, pois elas seriam tomadas sem considerar as condições materiais necessárias para a sua efetividade. Vale lembrar que, de acordo com os existencialistas, seria a partir dessas decisões que se inaugura para o indivíduo uma vida considerada autêntica.

As diferenças entre as concepções de liberdade assinaladas no parágrafo anterior possuem importantes consequências éticas. De acordo com o materialismo histórico, a singularidade do indivíduo é o produto da combinação de múltiplas determinações sociais, cuja especificidade o torna diferente de todos os demais indivíduos da sociedade. Colocando em termos mais concretos, a singularidade de um indivíduo é determinada pela combinação entre, por exemplo, as suas relações familiares, o seu grau de instrução, a atividade na qual ele trabalha, as relações de produção que ele tem no trabalho (que define a sua classe social), a sua “raça”, a sua sexualidade, e assim por diante. A combinação de todos os elementos desse conjunto de características resulta em um indivíduo único, diferente de todos os demais, ou seja, um indivíduo singular. Mas, de acordo com o materialismo histórico, o indivíduo apresenta particularidades que o integra a certos grupos sociais. Neste sentido ele é, também, um indivíduo particular. Isto ocorre quando certas determinações (classe social ou sexualidade, por exemplo) são compartilhadas por um grupo de indivíduos, definindo a sua particularidade. Enfim, há determinações sociais que o indivíduo compartilha com todos os demais indivíduos, o que lhe atribui um caráter genérico, universal. A universalidade primeira do indivíduo decorre do fato dele pertencer à espécie humana. Mas esta universalidade inconsciente, “em si”, pois meramente biológica, não esgota o caráter universal do indivíduo, ou seja, o fato dele pertencer ao gênero humano. Isto porque a “humanidade” do ser humano não se limita a sua biologia, ela implica em uma sociabilidade que se desenvolve por meio de um processo histórico. E é neste processo histórico, por meio de avanços e recuos, que se manifesta uma universalidade consciente, “para si”, do ser humano.

Há estreitas relações entre o desenvolvimento da singularidade, da particularidade e da universalidade dos indivíduos, o qual se estabelece ao longo desse processo sócio-histórico. A ética é uma das formas de manifestação dessas relações. Por exemplo, a afirmação de que a liberdade de um indivíduo depende da liberdade dos demais indivíduos da sociedade é um posicionamento ético que decorre do reconhecimento (mesmo que tácito) da natureza sócio-histórica da liberdade. Por outro lado, é forçoso reconhecer que as relações sociais capitalistas colocam fortes limites à expressão da

singularidade dos indivíduos, assim como ao seu desenvolvimento como ser universal, que se reconhece em todos os demais indivíduos e não apenas nos que compartilham as suas particularidades. Assim, as relações sociais capitalistas, nas quais as particularidades dos indivíduos (em detrimento da sua singularidade e universalidade), especialmente as de classe, desempenham um papel central, provoca o surgimento de uma ética cujos preceitos apresentam contradições com os processos objetivos de reprodução da sociedade.⁹⁴

De acordo com Lukács, as filosofias irracionaisistas, fundamentalmente, se constituem em uma reação superficial à tais contradições.⁹⁵ No entanto, ao negar a natureza social dos indivíduos, a sua tentativa de afirmar a sua singularidade se torna o contrário do que pretendem, pois contribuem para manter o sistema cuja racionalidade elas tanto criticam.

Enfim, no que diz respeito ao marxismo estrutural, destacamos que esta corrente também apresenta certas características irracionaisistas, embora de forma diferente das discutidas nos parágrafos anteriores⁹⁶. Fortemente influenciado por Spinoza⁹⁷ (como uma alternativa à Hegel), o marxismo estrutural apresenta um caráter fortemente determinista, estabelecendo relações rígidas entre estrutura econômica e superestrutura ideológica.⁹⁸ Segundo esta corrente, a ideologia se constituiria em uma característica antropológica, a-histórica, do ser humano, a qual seus autores procuram explicar por meio da psicanálise de Freud e de Lacan.⁹⁹ Há no marxismo estrutural, portanto, uma concepção dicotômica entre sujeito e objeto, a partir da qual se procura fundamentar uma cientificidade cujo determinismo mecanicista lhe atribui um acentuado viés neopositivista. Em suma, enraizado de uma forma peculiar na psicanálise, a rigidez e o cientificismo do irracionismo do marxismo estrutural lhe atribuem características muito similares ao irracionismo neopositivista, o qual será o objeto da discussão a ser realizada na próxima seção.

Filosofias agnóstico-formais

Além das filosofias da vontade e do desejo, assim como do existencialismo e do marxismo ocidental, é importante assinalar outra corrente filosófica que contribui significativamente para a disseminação do irracionismo nas sociedades contemporâneas. A característica distintiva desta

⁹⁴ Como, por exemplo, as contradições existentes entre a defesa de direitos humanos no interior do capitalismo e os processos de exploração e de opressão inerentes à acumulação de capital.

⁹⁵ Uma síntese interessante sobre esta questão é realizada por Tebbit, M.; Lukács, Heidegger and Fascism. **Radical Philosophy**, nº 031, summer 1982, p. 13-23.

⁹⁶ Carlos Nelson Coutinho emprega o termo “miséria da razão” para designar definições meramente formais da racionalidade. Embora sem adotar a terminologia desse autor, para discutir o marxismo estrutural, nos baseamos no capítulo sobre Althusser do seu livro Coutinho, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2010, p. 175-231.

⁹⁷ Althusser, L. **L'avenir dure longtemps** : suivi de Les faits. Paris: Stock/IMEC, 2007, p. 399.

⁹⁸ Althusser, L. **Aparelhos Ideológicos de Estado**: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado (AIE). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

⁹⁹ Althusser, L. **Écrits sur la Psychanalyse** : Freud et Lacan. Paris: STOCK/IMEC, 1993.

corrente é a tentativa de analisar a produção de conhecimento a partir de um (aparente) agnosticismo ontológico. O primeiro representante desta corrente é o neopositivismo. Outro representante desta corrente é a crítica ao neopositivismo que com ele compartilha as mesmas concepções ontológicas. Tal crítica, assim, é meramente formal, pois, ao não contestar os pressupostos do neopositivismo, não oferece alternativa alguma para uma atividade científica mais rigorosa e abrangente. Ao contrário, a crítica formal ao neopositivismo normalmente é considerada, especialmente pelos pensadores pós-modernistas, como uma demonstração da impossibilidade de uma prática científica objetiva e rigorosa (e muito menos abrangente), a qual, portanto, seria incapaz de produzir conhecimentos qualitativamente distintos de outros tipos de conhecimento. Esta corrente será discutida neste ensaio pela apresentação da “virada linguística” proposta por Wittgenstein.

O neopositivismo

O neopositivismo (também denominado positivismo lógico-empírico) tem como proposta fundamentar uma filosofia da ciência estritamente isenta de qualquer concepção ontológica e, assim, assegurar as bases para uma prática científica supostamente rigorosa. Neste sentido, pode parecer paradoxal identificar o neopositivismo como uma corrente que promove o irracionalismo.

Ao tentar isentar a ciência de qualquer pressuposto ontológico, o qual teria, segundo esta corrente, uma natureza necessariamente metafísica, o neopositivismo define o conhecimento científico a partir de dois tipos: o analítico e o sintético. O conhecimento analítico é aquele que pode ser obtido por meio de deduções matemáticas ou lógicas. Sua natureza tautológica permite que ele seja validado “a priori”, podendo ser comprovado simplesmente pela análise das relações lógico-formais dos seus enunciados. Já o conhecimento sintético é aquele relativo a afirmações sobre o mundo objetivo, podendo ser validado somente “a posteriori”, por meio de observações, normalmente procurando-se correlacionar os fatos observados pela frequência em que ocorrem (o que implica a sua medição). O conhecimento sintético, portanto, tem no estudo empírico baseado na estatística probabilista o mais importante dos seus procedimentos.

O neopositivismo, portanto, nega qualquer causalidade ontológica dos processos que ele analisa, reduzindo a obtenção do conhecimento científico apenas às situações formalizáveis matematicamente (e, com menos frequência, logicamente) ou passíveis de serem analisadas por métodos probabilísticos, o que só é possível em sistemas fechados, ou seja, aqueles nos quais as variáveis causais podem ser isoladas do seu contexto (impondo-se a condição “ceteris paribus”). Assim, ao desconsiderar a natureza ontológica do seu objeto, o neopositivismo atribui à ciência uma característica meramente instrumental, sendo esta característica considerada como uma qualidade altamente desejável. O neopositivismo, portanto, é um método adequado para proporcionar os conhecimentos para a manipulação da natureza essenciais para a acumulação de capital.

Apesar das avassaladoras críticas que o neopositivismo sofreu, a ponto de nos anos 1960 a sua influência no campo estritamente filosófico já apresentar um nítido declínio, o aparente rigor¹⁰⁰ que ele prega para a prática científica faz com que as suas concepções sobre a natureza da ciência (no seu sentido estrito) sejam largamente hegemônicas nas sociedades contemporâneas, inclusive entre os intelectuais irracionaisistas (como os autodenominados “pós-modernos”). Isto porque o neopositivismo, devido as características descritas no parágrafo anterior, desempenha uma função complementar imprescindível a das filosofias francamente irracionaisistas no processo de decadência ideológica da sociedade burguesa. Sem ele, a hegemonia das ideologias irracionaisistas faria com que os processos de trabalho sobre os quais se baseia a acumulação de capital se tornassem sujeitos, de imediato, a uma completa desorganização, o que inviabilizaria a reprodução material das sociedades capitalistas. No entanto, é importante salientar que a própria negação da necessidade de fundamentar ontologicamente a ciência se constitui em uma posição irracional, na medida em que a ciência não pode existir sem uma concepção ontológica que lhe dê suporte. Assim, ao permitir certa conciliação entre irracionalismo e ciência, o neopositivismo pode ser considerado como uma epistemologia perfeitamente adequada ao capitalismo, na medida em que permite a conciliação entre críticas irracionaisistas às contradições do sistema capitalista e certa objetividade na produção de conhecimentos necessários à acumulação de capital.

Há, portanto, uma concepção ontológica implícita no neopositivismo, a qual, aliás, pode ser facilmente identificada. De acordo com o neopositivismo a realidade é “rasa” e “estática”. Rasa porque só reconhece a realidade sensível como verdadeira (e, nesta, em geral, apenas os fatos mensuráveis), desprezando os processos, muitas vezes de natureza qualitativa, que lhe são subjacentes. E estática justamente porque, ao desprezar tais processos, não considera as transformações da realidade por eles provocadas ao longo do tempo. Neste sentido, como já mencionado anteriormente, o neopositivismo considera a realidade como composta por sistemas fechados, nos quais sempre é possível identificar “a priori” todos os componentes necessários para a realização de uma determinada investigação científica.

Por outro lado, diante da complexidade incontornável de certos sistemas, como as sociedades humanas e a biosfera terrestre, os procedimentos baseados no neopositivismo se mostram totalmente inadequados. Ocorre que a natureza histórica e evolutiva e, portanto, aberta, dos sistemas complexos não permite que o seu comportamento seja estudado a partir do isolamento das suas variáveis causais (e muito menos por meio da imposição da condição “ceteris paribus”).¹⁰¹

¹⁰⁰ A questão do falso rigor científico pregado pelo neopositivismo será retomada na seção “Irracionalismo e ciência nas sociedades contemporâneas”.

¹⁰¹ Como discutido por Silva Neto, B.; Basso, D. A ciência e o desenvolvimento sustentável: para além do positivismo e a pós-modernidade. **Sociedade e Ambiente**, vol. XIII, n. 2, dez. 2010.

A virada linguística de Wittgenstein

O aspecto formal do neopositivismo levanta a questão do papel da linguagem no conhecimento. Um dos mais importantes filósofos que analisaram esta questão foi Ludwig Wittgenstein (1889-1951), cujo pensamento é comumente dividido em duas fases. Na primeira fase a preocupação central de Wittgenstein é de que a maior parte das proposições não podem ser consideradas falsas, mas apenas sem sentido, por não se fundamentarem em uma compreensão adequada da linguagem. Para sanar este problema Wittgenstein propõe que

Em ordem para evitar estes erros temos que utilizar uma linguagem simbólica que os exclua, não por aplicar o mesmo signo em diferentes símbolos e nem aplicando signos da mesma maneira com significados diferentes. Uma linguagem simbólica, podemos dizer, que obedeça às regras de uma gramática lógica – de uma sintaxe lógica.¹⁰²

O propósito de Wittgenstein, portanto, se alinhava perfeitamente ao do positivismo lógico-empírico (como o neopositivismo também é denominado). No entanto, posteriormente o próprio autor realiza uma profunda crítica ao modo como ele concebe a linguagem e passa a desenvolver uma visão mais pragmática, abandonando a procura de uma linguagem ideal, perfeitamente “científica” (isto é, totalmente isenta da possibilidade de contradições), o que caracteriza a segunda fase do seu pensamento. Esta mudança de postura em relação à linguagem, que tem em Wittgenstein o seu mais célebre protagonista, é comumente denominada “virada linguística” (ou, “giro linguístico” como outros preferem), considerada em geral como uma crítica radical ao neopositivismo, indicando o fracasso do seu projeto de encontrar em uma linguagem perfeitamente lógica um critério absoluto de cientificidade.

No entanto, é interessante objetar, como fazem alguns autores, se a verdadeira virada linguística não ocorreu a partir da consideração da centralidade da linguagem no conhecimento científico proposta pelo próprio neopositivismo.¹⁰³ Neste sentido, o que muitas vezes é considerado como o fracasso do neopositivismo, na verdade pode ser interpretado como a constatação de que a ciência é uma prática social entre outras, sendo a sua linguagem limitada a um grupo social específico, não podendo, portanto, ser considerada uma investigação objetiva da realidade. Sendo assim, não haveria uma diferença fundamental entre o conhecimento científico e o cotidiano e popular, na medida em que todos são apenas linguagens, o que implica na necessidade de um pluralismo teórico e metodológico que impediria a sua identificação como um tipo de conhecimento específico. Isto reforça a nossa afirmação, realizada anteriormente, de que, ao permitir certa conciliação entre irracionalismo e ciência, o neopositivismo pode ser considerado como uma epistemologia

¹⁰² Wittgenstein, L. **Tractatus Logicus-Philosophicus**. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltda. 1922, p. 38, parágrafo 3.325 (tradução nossa)

¹⁰³ Como em Fontes, F. F. O que é virada linguística? **Trivium: Estudos Interdisciplinares**, vol. 12, nº 2, 2020. p. 3-17.

perfeitamente adequada ao capitalismo, na medida em que permite a existência de críticas irracionais às contradições do sistema capitalista, ao mesmo tempo em que assegura certa racionalidade na produção dos conhecimentos necessários à acumulação de capital. Essa gnosiologia centrada na linguagem, segundo a qual o neopositivismo se constitui apenas no fundamento de um determinado tipo de conhecimento (o lógico-formal) entre muitos outros, é uma das características mais marcantes do pensamento dito “pós-moderno”. Enfim, é interessante observar que, como a virada linguística não rompe com o pressuposto formalista do neopositivismo, isto implica que os pós-modernistas que a empregam como argumento para criticar a ciência são, também, fundamentalmente neopositivistas. Esta questão levanta uma das muitas contradições (e confusões) que caracterizam o irracionalismo pós-modernista, as quais serão sinteticamente discutidas na próxima seção.

O pós-modernismo

De seu lado, a pequena burguesia democrata, como sempre, não desejava mais impacientemente do que se livrar à luta por cima da sua cabeça, nas nuvens, entre os espíritos defuntos do Parlamento. Enfim, todos os dois, a pequena burguesia democrata e seus representantes [...], por uma insurreição parlamentar, realizariam seu grande objetivo: quebrar a potência da burguesia sem retirar as correntes do proletariado, ou sem o fazer de outra forma que em perspectiva; o proletariado seria utilizado sem que ele se tornasse perigoso.¹⁰⁴

Em 1979, Jean-François Lyotard publica “A Condição Pós-moderna”, livro que popularizou este termo para designar o posicionamento de certos intelectuais em relação às sociedades contemporâneas mais ricas. De acordo com o autor, o termo pós-moderno “Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX.”¹⁰⁵ Esta cultura se contrapõe à cultura moderna, especialmente à ciência moderna, definida pelo autor como,

“[a ciência,] na medida em que não se limite a enunciar regularidades úteis e que busque o verdadeiro, deve legitimar suas regras de jogo. Assim, exerce sobre seu próprio estatuto um discurso de legitimação, chamado filosofia. Quando este metadiscurso recorre explicitamente a algum grande relato, como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza, decide-se chamar “moderna” a ciência que a isto se refere para se legitimar”.¹⁰⁶

¹⁰⁴ “De son côté, la petite bourgeoisie démocrate, comme toujours, ne désirait rien de plus impatiemment que de voir se livrer la lutte par-dessus sa tête, dans les nuages, entre les esprits défunts du Parlement. Enfin, tous deux, la petite bourgeoisie démocrate et ses représentants, (...), par une insurrection parlementaire, réalisaient leur grand objectif : briser la puissance de la bourgeoisie sans enlever ses chaînes au prolétariat, ou sans la faire apparaître autrement qu’en perspective ; le prolétariat aurait été utilisé sans qu’il devint dangereux.” Marx, K. **Les luttes de classes en France (1848-1850)**. Paris : Éditions Sociales, 1974 [1895], p. 116.

¹⁰⁵ Lyotard, J.-F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

¹⁰⁶ Idem, p. XV.

É interessante observar que o autor admite a legitimidade da ciência quando ela se limita “a enunciar regularidades úteis”. O problema de legitimação da ciência surge, assim, quanto ela busca “o verdadeiro”, ou seja, procura ir além de um papel meramente instrumental. Observa-se, assim, que neste trecho se manifesta claramente a convergência fundamental entre as concepções da natureza da ciência propostas pelo neopositivismo e o pós-modernismo.

É com base nessa concepção que o autor declara que “considera-se como ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos”.¹⁰⁷ Assim, o que Lyotard denomina “metarrelatos” (muitas vezes também chamado de “cosmovisões” e, finalmente, tornando-se mais popular sob o nome de “narrativas”), são mitos fundadores, que teriam uma origem obscura na medida em que não podem ser justificados objetivamente. É interessante observar no trecho citado que o autor considera a emancipação humana como um desses mitos (ou “metarrelatos” como prefere o autor), o qual teria como objetivo apenas a legitimação das atividades científicas em sua disputa pelo poder. No entanto, é importante salientar desde já que, de acordo com o materialismo histórico, a emancipação humana representa a possibilidade da própria superação da influência da irracionalidade e, portanto, dos mitos por ela gerados, sobre a vida dos seres humanos. Tal possibilidade possui um caráter histórico, estando sujeita a avanços e recuos, os quais devem, a cada passo, ser avaliados por meio de análises objetivas. Neste sentido, metodologicamente, a análise objetiva dos processos históricos proposta pelo materialismo histórico se encontra em uma posição diametralmente oposta à criação de mitos.

O livro de Lyotard, aliás centrado na questão do saber nas sociedades contemporâneas¹⁰⁸, se coloca no quadro de um movimento filosófico existente desde algumas décadas antes da sua publicação. Alguns autores importantes desse movimento, como Michel Foucault, inclusive recusam o alinhamento do seu pensamento ao pós-modernismo, embora o tipo de irracionalismo que eles sustentam seja típico deste movimento.

Ao popularizar-se, o pós-modernismo ensejou a noção de que este movimento surge a partir de uma crítica aos efeitos da tentativa de solucionar os problemas da sociedade por meio da razão, ou seja, de acordo com o projeto social da Modernidade.¹⁰⁹ É possível, porém, que as causas do surgimento do pós-modernismo se encontram sobretudo no aprofundamento dos processos de alienação sofridos pela classe mediadora, à qual pertence os seus protagonistas. Como afirmou Marx,

A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é *seu próprio poder* e nela possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez,

¹⁰⁷ Ibidem, p. XVI.

¹⁰⁸ O livro é a publicação de um estudo sobre este tema encomendado pelo Conselho das Universidades do governo de Québec.

¹⁰⁹ É interessante observar que, como visto anteriormente, uma crítica semelhante é realizada por autores da Escola de Frankfurt, porém, sob forte influência marxista, o que não permite considera-los plenamente como pós-modernistas.

sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana.¹¹⁰ (itálicos no original).

Este trecho nos induz a pensar que a “condição pós-moderna”, que dá título ao livro de Lyotard, nada mais é do que a condição em que se encontra a classe mediadora a partir do momento em que, já consolidada no sistema capitalista, ela passou a se sentir “bem e aprovada” em sua autoalienação, a qual assume para ela “a aparência de uma existência humana”, somando-se nisto à “classe possuinte” (isto é, à burguesia). O pós-modernismo se constitui, portanto, apenas na expressão, no plano intelectual, das condições subjetivas que deram origem ao projeto social-libertário proposto pela classe mediadora.¹¹¹

Além disto, a descrença na razão proclamada pelos pós-modernistas seria uma condição meramente subjetiva, que por isto exclui qualquer análise objetiva da sociedade para se justificar. De um ponto de vista “pós-moderno”, realizar qualquer análise da sociedade seria apenas elaborar mais um “metarrelato”¹¹², com conteúdo de verdade indistinguível de outros igualmente possíveis. Neste sentido, como indica o trecho do livro de Lyotard citado anteriormente, a ciência é apenas mais um relato entre outros, assim como a filosofia, no que diz respeito aos seus metarrelatos.

Ao contrário do que proclamam os seus adeptos, o pós-modernismo pouco apresenta de novo no que diz respeito ao pensamento filosófico que o sustenta. Isto indica que a atração que ele exerce sobre os intelectuais contemporâneos deve-se sobretudo a uma premente necessidade religiosa da classe mediadora que, embora não possa deixar de reconhecer as por demais gritantes contradições do capitalismo, mesmo assim procura justificar tacitamente a sua adesão à manutenção desse sistema por meio de um confuso irracionalismo, herdado fundamentalmente dos filósofos irracionalistas do século XIX.¹¹³ A vacuidade filosófica da produção acadêmica baseada no pensamento pós-moderno, especialmente a realizada no âmbito da psicanálise, tem sido evidenciada pelo fato de muitos autores terem submetido artigos às conceituadas revistas de psicanálise que apresentam ideias deliberadamente contraditórias e sem sentido algum. Tais artigos foram não somente prontamente aceitos pelas revistas para publicação, mas também, depois de publicados, citados elogiosamente em outros artigos de cunho “pós-moderno”.¹¹⁴

Neste sentido, o pensamento pós-modernista pode ser considerado como uma continuidade, a nosso ver pouco original, da tradição filosófica irracionalista tipicamente burguesa que, como vimos anteriormente, remonta aos primórdios do processo de decadência ideológica da burguesia observada

¹¹⁰ Marx, K.; Engels, F. **A Sagrada Família**. São Paulo, Boitempo, 2003, p. 48.

¹¹¹ Conforme discutido na primeira parte deste ensaio.

¹¹² Termo equivalente à “metadiscursão” ou, simplesmente, “narrativa”, mais empregado atualmente.

¹¹³ Confusão muitas vezes confundida com sofisticação intelectual.

¹¹⁴ Vários exemplos desse tipo são discutidos por Sokal, A.; Bricmont, J. **Imposturas intelectuais**: os abusos da ciência pelos filósofos pós-modernos. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora Record, 2010.

desde meados do século XIX. Assim, é notável a influência da filosofia existencialista e da psicanálise sobre o pós-modernismo. No entanto, no que diz respeito à teoria do conhecimento, é possível afirmar que as principais referências filosóficas sobre as quais se baseia o pós-modernismo encontram-se no pensamento de Nietzsche e de Wittgenstein.

Quanto à Nietzsche, a sua influência é claramente identificável no pós-modernismo pelo fato dos seus adeptos considerarem que a disputa pelo poder é a motivação básica da produção de conhecimento. Neste sentido o conhecimento científico seria apenas uma forma de busca pelo poder protagonizada para assegurar a hegemonia ideológica do Ocidente, não se distinguindo de outros tipos de conhecimento quanto a sua objetividade. De acordo com Michel Foucault, por exemplo, é o poder que determina a verdade, destituindo assim de sentido o termo ideologia, enquanto falsa consciência, empregado pelos marxistas. Segundo o autor, as questões relativas ao conhecimento devem se colocar não em termos de “ciência/ideologia”¹¹⁵, mas em termos de “verdade/poder”, na medida em que,

cada sociedade tem o seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos.¹¹⁶

De acordo como os pós-modernistas, a libertação dos povos e grupos sociais oprimidos por meio da sua dominação pelo “Ocidente” passaria, portanto, pela promoção de outros tipos de conhecimento, em conformidade com a sua própria sociedade. Alguns autores pós-modernistas vão ainda mais longe afirmando que, como a atividade científica se resume a expressão de uma luta pelo poder sem bases objetivas, então o combate à opressão passaria pela constituição de uma “ciência dos oprimidos”, baseada, por exemplo, em uma das “epistemologias do sul” (pois a própria epistemologia seria diversa)¹¹⁷, em contraposição à “ciência dos opressores”, hegemônica nas sociedades contemporâneas, que é como a ciência “ocidental”, ou seja, a ciência propriamente dita, é identificada.

A influência de Nietzsche é evidente. Porém, mesmo partindo dos mesmos pressupostos e métodos do autor alemão, trata-se de um Nietzsche sem a sua “besta loura”¹¹⁸. Assim, se a filosofia original de Nietzsche proclamava a superioridade da raça ariana, sustentando que,

Toda nova elevação do tipo "homem" foi até aqui obra de uma sociedade aristocrática - e sempre será assim, isto é, será sempre inegavelmente devida a uma sociedade que tem fé na necessidade de uma grande escala hierárquica e de uma profunda diferenciação de valor de homem a homem e que para chegar à sua finalidade não saberia fazer menos que escravizar sob uma forma ou outra.¹¹⁹

¹¹⁵ Foucault, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989, p. 13.

¹¹⁶ Idem, p. 12.

¹¹⁷ Conforme propõem os textos reunidos por Santos, B. S.; Meneses, M. P. (org.) **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

¹¹⁸ Nietzsche, F. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 32.

¹¹⁹ Nietzsche, W. F. **Além do bem e do mal ou Prelúdio de uma filosofia do futuro**. Curitiba: Hemus, 2001, p. 257.

esta mesma filosofia é agora empregada para defender os direitos de indígenas e quilombolas e para lutar contra o racismo. Da mesma forma, se com base na sua filosofia Nietzsche afirmava que as mulheres são vacas incapazes de pensar racionalmente¹²⁰, agora esta mesma filosofia é aplicada para sustentar o feminismo e defender os direitos das mulheres. Diante disto devemos nos colocar a questão: qual posição é mais coerente com a filosofia de Nietzsche, a do próprio autor ou a sua interpretação pelos pós-modernistas? A resposta nos parece bastante simples: o Nietzsche original, o da besta louca, do racismo extremo e da mais repulsiva misoginia, é o mais coerente. Na medida em que as relações sociais são reduzidas a simples relações de poder, os conflitos sociais só podem ser decididos pela violência e não por uma ação político-ideológica. Assim, o próprio irracionalismo filosófico de Nietzsche impossibilita que uma análise objetiva das condições de poder possa levar a estratégias para alterar a correlação de forças políticas na sociedade. Para Nietzsche, e os pós-modernistas que nele se baseiam, é totalmente inválida a posição de Marx segundo a qual,

É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas.¹²¹

Para os pós-modernistas, apenas a “crítica das armas”, como pura força material, é válida, sendo inútil a teoria, na medida em que esta não pode possuir bases objetivas. Sendo assim, o poder só pode continuar nas mãos dos capitalistas que, por meio do controle dos processos de reprodução material da sociedade (ou seja, do seu poder econômico) dominam as instituições que monopolizam a violência legal exercida pelo Estado capitalista (isto é, a polícia e as forças armadas). A classe mediadora das sociedades contemporâneas, assim, pode se livrar a uma luta política “dans les nuages” (nas nuvens), como se expressou Marx (1974, p. 116, conforme a citação mostrada no início deste item). Nesse caso, vale ressaltar, sem que o proletariado se torne perigoso aos seus privilégios.

Enfim, voltando a questão do conhecimento, é fácil constatar que as posições de Wittgenstein são complementares à filosofia de Nietzsche. Como discutido anteriormente, Wittgenstein demonstrou a incapacidade da ciência, em termos lógico-formais, de assegurar um conhecimento objetivo do mundo, o que mostra a impossibilidade da verificação¹²² proposta pelos neopositivistas. A partir disto o autor defende que o conhecimento é gerado com base em regras que definem “jogos de palavras”, estabelecidas pela sociedade sem critérios formais. Neste sentido, pode-se afirmar que as regras que definem os jogos de palavras são estabelecidas pelo poder e não por critérios de objetividade, como afirmado na ciência “ocidental”.

¹²⁰ Nietzsche, F. **Assim falou Zaratustra**. Porto Alegre: L&PM, 2014, E-book, p. 68.

¹²¹ Marx, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 151.

¹²² Ou seja, da ciência permitir chegar a uma verdade definitiva.

Irracionalismo e ciência nas sociedades contemporâneas

Relacionar irracionalismo e ciência pode parecer estranho. Afinal, a ciência não representa a expressão mesma da racionalidade? E o irracionalismo não seria uma forma de negar a razão e, portanto, a ciência? A resposta a estas questões, de maneira geral, é sem dúvida positiva. Mas, como vimos nas seções anteriores, a ciência pode ser praticada a partir de diferentes teorias do conhecimento, cada uma proporcionando critérios de cientificidade próprios. Estes critérios podem ser mais ou menos abrangentes, o que define as possibilidades de um conhecimento científico da realidade. E os aspectos da realidade que se considera que escapam ao âmbito da ciência, tornam-se, assim, sujeitos ao irracionalismo.

Como já mencionado, o desenvolvimento da ciência moderna, nos seus primórdios, foi fortemente combatido pelo irracionalismo. Mas esta resistência não deixa de ocorrer também nos nossos dias. E se a forma como o irracionalismo é justificado atualmente não é a mesma dos primeiros tempos da ciência moderna, o motivo desta disputa não se alterou. Ele decorre do fato do conhecimento científico não ser neutro politicamente, ao contrário do que em geral é veiculado (sendo esta neutralidade muitas vezes considerada como um critério de cientificidade). A relação entre irracionalismo e ciência, portanto, pode ser estabelecida a partir deste embate no qual, nos nossos dias, a concepção da natureza da ciência e dos seus objetivos desempenha um papel decisivo.

Ocorre que a concepção de ciência atualmente hegemônica, baseada no neopositivismo, não permite uma análise racional da totalidade dos fenômenos sociais e, até mesmo, de muitos fenômenos naturais. As motivações ideológicas dessa concepção encontram-se na necessidade de evitar uma análise científica da sociedade que, ameaçando a hegemonia ideológica da burguesia, coloque em risco o seu poder sobre a reprodução da sociedade capitalista. Neste sentido, a ciência deve se reduzir a um instrumento para a acumulação de capital, ensejando, assim, o desenvolvimento de concepções ontológicas irracionalistas da realidade social.

O agnosticismo ontológico é um elemento fundamental dessa concepção instrumental da ciência. As origens de tal agnosticismo já se encontram na Idade Média, mas, como mencionado anteriormente, foram mais claramente explicitadas nas proposições do cardeal Belarmino, jesuíta italiano nomeado inquisidor em 1598 pelo Papa Clemente VIII. Assim, de acordo com Lukács,

O cardeal Belarmino viu-se obrigado a adotar, diante da teoria copernicana, uma posição agnóstica, quer dizer, teve de admitir o heliocentrismo como “hipótese de trabalho” útil para a prática científica, mas contestando a competência da ciência em emitir qualquer opinião sobre a verdadeira (religiosa) realidade. (É claro que essa evolução já começou na Idade Média com a filosofia do nominalismo; sua argumentação é um reflexo da situação econômica já suposta e pela qual o desenvolvimento da classe burguesa no mundo feudal atuava, ao chegar à determinada etapa, como elemento de sua própria dissolução interna.).¹²³

¹²³ Lukács, G. **A Destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, p. 115.

Este trecho mostra que o agnosticismo ontológico, mais tarde consolidado filosoficamente por Immanuel Kant (1724-1804)¹²⁴, foi uma forma de compromisso com a religião, necessário devido ao poder da Igreja. Mas isto não impediu que a atividade científica desempenhasse um papel importante na contestação do poder divino, sobre o qual se baseava o domínio da aristocracia. Isto porque a afirmação da razão como forma por excelência de produção de conhecimento, sobre a qual se baseia a ciência, não pode deixar de contrastar claramente com o irracionalismo religioso. O agnosticismo ontológico, portanto, se constitui em uma maneira de preservar certo espaço ao irracionalismo na forma como nos relacionamos com o mundo.

Com a decadência ideológica da burguesia, porém, a importância do agnosticismo ontológico passa a ser determinada por outro tipo de irracionalismo, mais abrangente e sutil do que o religioso (teísta). Neste novo contexto, trata-se sobretudo de evitar que o conhecimento científico revele as contradições da sociedade capitalista. Disto resultou o desenvolvimento de uma concepção filosófica do agnosticismo mais rígida e específica, culminando no neopositivismo, cujos procedimentos praticamente excluem a possibilidade de uma análise racional da sociedade.

Esse processo fica claro com o surgimento das ciências sociais. Inicialmente, a economia política, focada nos processos de produção e nas relações sociais que definem a sua repartição (o que inclui a análise dos conflitos entre as classes sociais), é substituída por uma economia “vulgar”¹²⁵, da qual resultará, mais tarde, a corrente neoclássica. A teoria do valor-trabalho é substituída pela teoria do valor utilidade, o que, aliás, cria inconsistências lógicas insuperáveis nos fundamentos da análise da produção social.¹²⁶ Segundo a teoria do valor utilidade, o próprio caráter social da produção é negado, com a sua análise sendo feita somente a partir das unidades de produção e das famílias de consumidores (considerados como “átomos” dos mecanismos econômicos). Nasce, assim, um individualismo metodológico que, se levado às suas últimas consequências, resulta na negação da própria existência de uma sociedade, destituindo o ser humano da sua natureza social. Neste processo, as classes sociais são reificadas em “fatores de produção”. Os capitalistas são representados pelo fator capital, considerando os meios de produção como se eles fossem dádivas da natureza e não como produtos do trabalho. Os trabalhadores são representados pelo fator trabalho e os recursos naturais, por exemplo, pelo fator terra. Esses fatores, considerados em sua forma física, de alguma maneira adquirem preços¹²⁷, a partir dos quais é definida a produtividade marginal de cada fator de produção, a qual, por sua vez definem os preços desses fatores. Considerando que a remuneração de cada fator de produção deve corresponder a sua produtividade marginal, obtém-se uma teoria da repartição que

¹²⁴ Kant, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

¹²⁵ Como denominada por Marx, K. **O Capital**. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 302.

¹²⁶ Felipe, F.; McCombie, J.S.L. The Aggregate Production Function: ‘Not Even Wrong’, **Review of Political Economy**, 26:1, p. 60-84, 2014.

¹²⁷ Que os próprios economistas neoclássicos são incapazes de explicar de forma consistente.

exclui as relações sociais e, portanto, a luta de classes, da análise da economia. As transformações da economia política, no quadro do aprofundamento da decadência ideológica da burguesia, levaram a uma grande fragmentação das disciplinas dedicadas à análise da sociedade, o que dá origem as chamadas ciências sociais.¹²⁸ A característica principal desta fragmentação é a separação da análise das relações sociais da análise das condições materiais de reprodução da sociedade.

Uma proposta de elaborar as bases de uma “epistemologia pós-moderna”, a qual exerce grande influência sobre o pós-modernismo, é a realizada em torno do conceito de ciência pós-normal. Este termo é justificado pelos autores na medida em que estes pretendem propor uma concepção de ciência que supere a de “ciência normal”¹²⁹, ou seja, aquela em que os problemas científicos são definidos essencialmente a partir dos resultados observados em pesquisas anteriores. Assim, de acordo com os seus autores,

Não precisamos mais do ideal de uma ciência despojada de valores, neutra do ponto de vista ético, nem devemos acreditar que dos fatos descobertos, pela ciência decorram automaticamente decisões políticas racionais e corretas. Um método novo, baseado no reconhecimento da incerteza, da complexidade e da qualidade guiará o novo empreendimento científico que chamamos de “ciência pós-normal”.¹³⁰

Assim, a complexidade da realidade exigiria que,

O controle da qualidade dos resultados da pesquisa nesse contexto científico novo e mais amplo não pode mais ser delegado a comunidades isoladas de especialistas. Precisa ser renovado e enriquecido. O diálogo a respeito da qualidade, juntamente com aquele concernente às políticas científicas, deve ser estendido a todos os afetados por determinada questão, desde que estejam comprometidos com um debate genuíno. Formam o que chamamos de “comunidade de pares”.¹³¹

Enfim, é importante salientar que, no que concerne a complexidade evocada pelos autores,

Além disto, as irremediáveis incertezas embutidas nos conhecimentos relevantes para a formulação de políticas somam-se às complexidades morais decorrentes da invasão dos domínios do sagrado e do privado pelos poderes da ciência.¹³²

Em suma, a ciência pós-normal seria aquela em que interesses políticos, valores morais, convicções ideológicas e até mesmo crenças religiosas passariam a compor os critérios de validação científica do conhecimento. Neste sentido, a ciência pós-normal é bastante representativa da concepção pós-modernista da ciência, conforme discutido anteriormente. Por outro lado, é importante salientar que os proponentes da ciência pós-normal admitem a especificidade do conhecimento dos

¹²⁸ Lara, R. Notas lukacsianas sobre a decadência ideológica da burguesia. **R. Katálysis**, v. 16, n. 1, jan./jun. 2013, p. 91-100.

¹²⁹ Termo inspirado nas concepções de Kuhn, T. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.

¹³⁰ Funtowicz, S.; Ravetz, J. Ciência pós-normal e comunidade ampliada de pares face aos desafios ambientais. **História, Ciência e Saúde** – Manguinhos, Vol. IV, nº 2, jul.-out. 1997.

¹³¹ Idem.

¹³² Ibidem.

cientistas, considerando-o, no entanto, como algo que deve ser “enriquecido” pela participação de leigos para melhorar a “qualidade” do conhecimento científico.

A filiação ao pós-modernismo dos proponentes da ciência pós-normal é bastante clara. Assim, os proponentes da ciência pós-normal também adotam a concepção pós-modernista de que as atividades científicas são movidas, sobretudo, por relações de poder. Vale destacar que esta concepção da natureza da atividade científica é um caso específico da concepção pós-modernista de que todas as atividades humanas, mesmo as mais cotidianas e descentralizadas, são regidas por relações de poder.¹³³ No entanto, a partir desta premissa (que, se os seus limites fossem levados em conta, até poderia até ser considerada razoável) os pós-modernistas passam a considerar que a atividade política se reduz a disputas descentralizadas, negligenciando ações organizadas sobre os sistemas políticos existentes nas sociedades capitalistas, cuja função primordial é assegurar a hegemonia das classes dominantes. Para os pós-modernistas, portanto, uma mudança social pode ocorrer simplesmente por meio de ações políticas específicas e desorganizadas entre si. Neste contexto, uma grande ênfase é dada à atividade científica pelos pós-modernistas, de onde surge a forte tendência a reduzir os diversos problemas políticos da sociedade à uma questão de saber. Neste sentido, os pós-modernistas atribuem à atividade científica uma influência política que ela não pode ter, na medida em que a solução de questões de natureza propriamente política está muito além da sua competência. Mesmo que, é importante lembrar, um conhecimento científico (portanto, objetivo) da realidade possa trazer contribuições muito importantes para delimitar as possibilidades de ações políticas definidas ideologicamente (por interesses de classe, especialmente).

Os proponentes da ciência pós-normal procuram desenvolver procedimentos práticos e operacionais a partir da sua concepção da atividade científica, sinteticamente descrita no parágrafo anterior. E neste ponto eles revelam outra característica importante do pensamento pós-modernista. Ocorre que, ao criticar a ciência moderna, os pós-modernistas invariavelmente tem como alvo os aspectos lógico-formais da atividade científica, o que evidencia que eles próprios não se desvencilharam de uma concepção neopositivista da ciência. Dadas as claras inconsistências apresentadas pela tentativa de fundamentar a ciência exclusivamente sobre bases lógico-formais¹³⁴, os pós-modernistas apelam para o irracionalismo para abordar as incertezas geradas pela complexidade da sociedade e dos sistemas naturais. Neste sentido, muitos pós-modernistas negam a capacidade da ciência de fornecer um conhecimento objetivo da realidade social, equiparando-a a percepções meramente subjetivas da realidade, assim como a conhecimentos gerados pela prática cotidiana. No entanto, os proponentes de uma ciência pós-normal são menos radicais, na medida em

¹³³ Como proposto, por exemplo, por Foucault, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989.

¹³⁴ Conforme mostra um dos nomes outrora mais respeitados pelos positivistas lógicos, Wittgenstein, como discutido anteriormente.

que admitem certa especificidade do conhecimento científico. Por outro lado, dadas as insuficiências do conhecimento científico, que o tornariam incapaz de resolver problemas de natureza essencialmente política, o que procuram é melhorar a “qualidade” do conhecimento científico por meio da introdução de elementos subjetivos e irracionais, de forma prática e operacional, na sua geração.

Como será discutido com mais detalhes, o que os pós-modernistas, incluindo os que propõe uma ciência pós-normal, ignoram é que a ciência moderna não pode ser reduzida a uma atividade lógico-formal, o que torna a sua capacidade de análise muito mais ampla do que eles supõem. Neste sentido, diante da complexidade da sociedade e dos sistemas naturais, é necessário que o caráter rigorosamente objetivo da atividade científica seja aprofundado e não amenizado, como proposto na ciência pós-normal, ou mesmo abolido, como em geral proposto pelos pós-modernistas. Isto porque os critérios lógico-formais não são os únicos existentes para a avaliação da objetividade da ciência. Ao contrário, para a validação da cientificidade do conhecimento é imprescindível a consideração dos processos causais em seu sentido qualitativo. Evidentemente, para que tal avaliação possa ser feita de forma adequada, uma efetiva superação do pretense agnosticismo ontológico proposto pelo neopositivismo é imprescindível.

Outra evidência da adoção de uma concepção neopositivista de ciência pelos pós-modernistas é a consideração por esta corrente de pensamento de que a objetividade do conhecimento científico o tornaria infalível e definitivo. Assim, segundo os pós-modernistas, como tal infalibilidade não existe, a realidade não poderia ser analisada objetivamente. Ocorre que o conhecimento científico é sempre aproximativo e relativo, na medida em que ele está sempre sofrendo mudanças as quais, inclusive, ocorrem de forma não linear e nem sempre cumulativa. Por outro lado, isto não implica que a própria realidade seja relativa (o que impossibilitaria o seu conhecimento objetivo). Como já mencionado, a consideração de que o relativismo epistemológico, típico da ciência (ao contrário do que propõe o neopositivismo), implicaria em um relativismo ontológico, constitui-se em uma falácia típica do pensamento pós-modernista.

Ética e irracionalismo nas sociedades contemporâneas

Durante várias décadas, Lukács acalentou o desejo de escrever uma obra sobre ética.¹³⁵ Quando decidiu por realizá-la, ele considerou que para analisar o comportamento ético do ser humano era necessário primeiro esclarecer a sua natureza. Lukács, assim, inicia a sua *Ética* com uma análise da ontologia do ser social. No entanto, o que deveria ser apenas uma breve introdução se transformou em um texto de cerca de duas mil páginas, mostrando que, para uma análise marxista da natureza do

¹³⁵ Tertulian, N. O grande projeto da Ética. *Verinotio* (revista on-line), n. 12, Ano VI, out./2010.

ser humano, seria necessário um esforço muito maior do que o previsto anteriormente. Lukács passa então a se dedicar intensamente à elaboração das suas obras sobre ontologia do ser social, as últimas da sua vida.

Nessas obras, como já mencionamos anteriormente, o autor aprofunda a análise do irracionalismo burguês, tratando das suas manifestações na filosofia e na ciência. No entanto, Lukács jamais abandonou o seu objetivo de elaborar uma Ética, sendo numerosas as referências que ele faz a ela nas suas obras sobre ontologia. É possível mesmo afirmar que a perspectiva ética é que permite apreender a lógica das obras de Lukács dedicadas a ontologia do ser social, sendo as análises críticas relacionadas à filosofia e à ciência, assim como as análises sistemáticas que procuram elaborar uma ontologia marxista, apenas uma preparação para o entendimento da Ética (como no projeto original). É, pois, a partir da ontologia do ser social de Lukács que realizaremos algumas considerações sobre as concepções éticas que prevalecem nas sociedades contemporâneas e a sua relação com o irracionalismo, como será mostrado nos parágrafos seguintes.

Neste sentido, retomando os aspectos fundamentais da ontologia do ser social, lembramos que os seres humanos, ao trabalhar, fazem escolhas, as quais se complexificam com a divisão social do trabalho. Surge, assim, a possibilidade de antagonismos entre a ação individual e as necessidades sociais (supostas ou reais), o que exige a existência de certos ordenamentos gerais ao comportamento dos indivíduos. Esses ordenamentos, mediadores das relações entre indivíduo e sociedade¹³⁶, constituem a ética¹³⁷. No entanto, a ética pode se expressar de diferentes formas, dentre as quais se destaca a sua manifestação por meio da religião. Neste caso, a concepção da ética como algo transcendental à materialidade do mundo, assentada sobre princípios morais supostamente universais, faz com que ela seja apresentada de uma forma estática e a-histórica. Tal concepção relaciona-se estreitamente com uma “ética da convicção”¹³⁸, ou, como alguns autores expressam, “ética das intenções”¹³⁹, segundo a qual os princípios morais devem ser aplicados de forma apriorística, dispensando uma análise metódica e objetiva das suas reais consequências.

No contexto das sociedades contemporâneas, no entanto, reforça-se uma “ética das consequências”¹⁴⁰, característica do utilitarismo capitalista. É interessante observar que tal concepção pode gerar comportamentos que, no limite, traduzem uma neutralização da própria ética, na medida em que ações moralmente condenáveis podem passar a ser consideradas plenamente aceitáveis desde que os seus resultados sejam considerados positivos para quem a pratica. Um exemplo de aplicação

¹³⁶ Que se manifestam pela singularidade, particularidade e universalidade dos indivíduos, como discutido anteriormente na seção dedicada ao marxismo ocidental.

¹³⁷ Lukács, György. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013a (e-book), p. 251.

¹³⁸ Idem, p. 314.

¹³⁹ Lopes, Fátima Maria Nobre. **Lukács: Estranhamento, Ética e Formação Humana**. 2006. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.

¹⁴⁰ Idem.

dessa ética das consequências, que possui um caráter paradigmático no capitalismo, é o da “mão invisível do mercado”, segundo o qual é o egoísmo dos agentes econômicos, e não intenções baseadas em princípios morais, que pode assegurar a satisfação das necessidades materiais da sociedade, com o mais alto grau de bem estar social possível.

O exposto nos parágrafos anteriores mostra que tanto a ética das intenções como a ética das consequências possuem uma estreita relação com o irracionalismo. Neste sentido, observa-se que a dicotomia entre convicção e consequência é originada pela concepção da existência de uma antinomia irreduzível entre indivíduo e sociedade, a qual é uma das características mais marcantes do irracionalismo.

A ontologia do ser social proposta por Lukács aponta claramente para o fato de que, quaisquer que sejam os princípios éticos adotados pelos indivíduos, subjacente a eles encontra-se a representação de relações sociais que o indivíduo considera como as mais adequadas, as quais, mesmo que de forma tácita e inconsciente, configuram os fundamentos de certo projeto social. Isto pode ser observado nas concepções éticas que caracterizam os dois principais projetos sociais em disputa pelo poder nas sociedades contemporâneas, mencionados anteriormente, que opõem um capitalismo autoritário (com tendências totalitárias) a um capitalismo social-libertário.

O projeto de um capitalismo autoritário se caracteriza por uma ética das consequências, a qual pode se expressar de forma cínica pelos fascistas. Por exemplo, uma característica dos fascistas no Brasil é uma costumeira defesa da ditadura militar¹⁴¹, assim como a denúncia dos direitos humanos que, segundo eles, asseguraria ótimas condições de vida aos detentos, algo que seria inadmissível para quem pratica crimes. Há até um ditado, insistentemente veiculado pelos fascistas no Brasil, de que só deve haver “direitos humanos para quem é direito”. No entanto, bastou que muitos dos participantes da atabalhoada tentativa de golpe ocorrida em 08 de janeiro de 2023 serem presos, que os fascistas brasileiros passassem a defender os direitos humanos para (esses) detentos, denunciando a sua prisão como um ato ditatorial. Evidentemente, qualquer tentativa de confrontar os fascistas com as contradições dos seus discursos tem se mostrado inútil.

Por outro lado, o projeto social de um capitalismo social-libertário, protagonizado principalmente pelos pós-modernistas, apresenta uma ética das intenções que reflete claramente os interesses da classe mediadora. Por exemplo, a partir da consideração dos direitos humanos como universais e a-históricos, a classe mediadora afirma insistentemente a necessidade do respeito às diferenças, concentrando-se fortemente em reivindicações de direitos (às mulheres, aos negros, aos indígenas, aos homossexuais, etc.). No Brasil, essas reivindicações têm, aliás, provocado acirrados embates com os fascistas. No entanto, tais reivindicações tendem a ser percebidas pelas classes

¹⁴¹ A qual é considerada de forma totalmente mitológica pelos fascistas brasileiros.

populares como distantes das suas necessidades, na medida em que se caracterizam mais como uma pauta de costumes do que com reivindicações diretamente relacionadas às condições materiais de vida da população. Isto ajuda a explicar porque, apesar das gritantes inconsistências dos argumentos dos fascistas (inclusive de um ponto de vista moral), as classes populares se sentem pouco atraídas pelo projeto social-libertário, com uma fração importante dessas classes aderindo às soluções fáceis, centradas na violência e na repressão, apresentadas pelos fascistas.

Como mencionado no final da seção anterior, há uma estreita relação entre as concepções epistemológicas e as concepções éticas predominantes nas sociedades contemporâneas o que, mais uma vez, atesta o caráter irracional dessas últimas. Na origem dessa relação encontra-se o agnosticismo ontológico, prevalecente desde o Renascimento, quando o Cardeal Belarmino elaborou a doutrina da dupla verdade, e consolidado epistemologicamente pela obra de Kant. Foi com base nesse agnosticismo que o neopositivismo se consagra como concepção científica hegemônica, apesar das numerosas críticas a ele endereçadas (mas que, como visto anteriormente, não permitem a sua superação). Neste sentido, é interessante observar que a concepção instrumental da ciência protagonizada pelo neopositivismo vai de par com a concepção instrumental da ética, quando esta se baseia apenas nas consequências imediatas das ações nela inspiradas. O mesmo ocorre com a renúncia à objetividade protagonizado pelos pós-modernistas em relação à ética das intenções, a qual se caracteriza, também, pela renúncia à análise objetiva dos efeitos das ações que nela se baseiam.

Assim, também no campo da ética observamos a mesma dicotomia entre, por um lado, uma concepção baseada nas consequências que, como no neopositivismo, pretende ser objetiva, mas que, por se limitar a interesses imediatos, não possibilita uma análise das suas reais consequências sobre a sociedade (muitas vezes tornando-se uma ética errática e contraditória, o que atesta o seu irracionalismo). Por outro lado, a concepção ética baseada nas intenções, ao rejeitar critérios objetivos para a avaliação dos seus reais efeitos sobre a sociedade, também expressa um caráter irracionalista, tal como ocorre com o relativismo epistemológico adotado pelos pós-modernistas.

De acordo com Lukács, esse dilema entre o “positivismo dos puros fatos”, pretensamente objetivo, da ética das consequências, e o “idealismo das puras intenções”, francamente subjetivo, da ética das intenções, só pode ser superado quando, dialeticamente, a ética é compreendida como parte da práxis humana e, como tal, imanente à natureza material e histórica do ser humano.¹⁴² Neste sentido, é no processo de superação do estranhamento do ser humano em relação a sua natureza histórico-material é que pode haver o surgimento de uma ética mediadora da superação das particularidades do indivíduo, orientando-o em direção a sua realização como ser para si do gênero

¹⁴² Lukács, G. **Ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2013a, p. 314-315.

humano, o que implica em um projeto social fundamentalmente emancipatório. Esse processo é descrito sinteticamente, mas de forma lapidar, por Lukács quando o autor declara que,

É só na ética que (...) uma decisão eletiva ditada pelo preceito interior de reconhecer como seu dever o que está em conformidade com a sua própria personalidade amarra o fio que liga o gênero humano ao indivíduo que está superando a sua própria particularidade. O desenvolvimento social em seu decurso real cria a possibilidade objetiva para o ser social do gênero humano. As contradições internas do caminho para chegar lá, que se objetivam como formas antinômicas da ordem social, assentam, por seu turno, a base para que a evolução do simplesmente singular rumo à individualidade possa converter-se, ao mesmo tempo, em base portadora do gênero humano no plano da consciência. O ser-para-si do gênero humano é, portanto, o resultado de um processo, que se desenrola tanto na produção econômico-objetiva global como na reprodução dos homens singulares.¹⁴³

As considerações realizadas nos parágrafos anteriores mostram, assim, que também no campo da ética, é ilusória a atribuição de qualquer caráter emancipatório ao projeto social-libertário protagonizado pelos pós-modernistas.

Conclusão da segunda parte

... a possibilidade de uma ideologia fascista, reacionária e agressiva está contida objetivamente em toda a expressão filosófica do irracionalismo. Quando, onde e como semelhante possibilidade – aparentemente inocente – pode fazer surgir uma terrível realidade fascista, é algo que não se decide filosoficamente, não se decide no terreno da filosofia. Mas a compreensão desses vínculos não deveria atenuar a responsabilidade dos pensadores, mas aumentá-la.¹⁴⁴

A partir do exposto nesta parte é possível identificar claramente a concepção ontológica do ser humano adotada pelo irracionalismo moderno. Neste sentido, o irracionalismo moderno caracteriza-se pela recusa da existência de algo além do indivíduo, como proposto pelos existencialistas e, especialmente, algo além do seu corpo, como proposto pelas filosofias da vontade e do desejo. Esta concepção, portanto, negligencia que o indivíduo precisa se relacionar objetivamente com o seu meio e, especialmente, com outros indivíduos para existir. E a característica que diferencia o ser humano de outros seres presentes na natureza é o papel desempenhado pela razão nessas relações, o que proporciona uma historicidade específica à Humanidade. Assim, ao contrário do que em geral sustentam os filósofos irracionalistas, a razão não é uma questão de fé (mesmo que numa forma ateísta). Ela é uma característica dos seres humanos constituída historicamente a partir das relações, necessariamente objetivas, que eles estabelecem com a natureza. E como essas relações ocorrem de forma complementar (ou seja, por meio de uma divisão social do trabalho), elas engendram relações objetivas entre os próprios seres humanos. Em suma, a razão é uma característica do ser humano relacionada ao trabalho, principal processo responsável pela sua natureza ontológica.

¹⁴³ Lukács, György. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013a (e-book), p. 251-252.

¹⁴⁴ Lukács, G. **A Destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, p. 52-53.

Neste sentido, a ciência é uma prática social em que se procura metodicamente gerar conhecimento por meio da objetividade, ou seja, uma prática centrada na elucidação de processos causais que existem de forma independente da nossa consciência. É importante salientar, porém que, dada a complexidade da realidade, este conhecimento é sempre aproximativo, jamais apreendendo perfeitamente os processos causais subjacentes aos fatos observados. Por outro lado, o desenvolvimento dos métodos científicos (o que inclui as suas bases conceituais), embora não de forma linear, permite que aproximações mais precisas da realidade objetiva possam ser elaboradas. Há na ciência, portanto, um incontornável relativismo epistemológico (ou seja, relativo aos métodos e conceitos que ela emprega). Mas isto não implica, como pretendem os irracionaisistas, que a própria realidade, ontologicamente, seja “relativa” (ou seja, subjetiva). Em outras palavras, não é porque nosso conhecimento, mesmo o produzido pela ciência, seja sempre relativo, que a realidade também o é, pois isto implicaria na inexistência de uma realidade objetiva. Em suma, a impossibilidade de obtermos um conhecimento perfeitamente objetivo da realidade não implica que uma realidade objetiva não exista.

A confusão entre relativismo epistemológico e ontológico é uma das características básicas do irracionalismo. Esta confusão, no entanto, é apenas um aspecto de uma confusão, mais abrangente, entre a práxis do trabalho e a práxis religiosa, as quais se constituem em diferentes formas dos seres humanos se relacionarem com o mundo. Assim, o irracionalismo, como já mencionado, nada mais é do que a forma de expressão da necessidade religiosa nos seres humanos provocada pelas suas condições materiais e sociais de existência, ora vigentes.

A questão que se coloca, portanto, é porque o irracionalismo é necessário à reprodução das sociedades contemporâneas. Evidentemente, tal necessidade decorre das próprias contradições do capitalismo, o qual já não pode prescindir do irracionalismo para se justificar ideologicamente. E, especialmente após a emergência do proletariado como força política organizada, a cada configuração que o capitalismo assume ao longo da sua história, o irracionalismo adquire formas específicas (embora mantendo as características básicas apontadas nos parágrafos anteriores).

Neste sentido, entendemos que a necessidade do irracionalismo nas sociedades contemporâneas encontra-se nos interesses de classe que se manifestam de duas formas distintas. O primeiro é por meio do pensamento autodenominado “pós-moderno” que forma a base ideológica do projeto social da classe mediadora. O segundo é o irracionalismo, baseado epistemologicamente no neopositivismo, que dá suporte ao projeto social de frações importantes da burguesia. Por outro lado, é importante salientar que a concepção lógico-formal da ciência proposta pelo neopositivismo também é assumida pelo pós-modernismo. Embora dificilmente admitido pelos seus autores, isto fica claro na medida em que eles realizam as suas críticas à ciência baseando-se, essencialmente, nas inconsistências lógico-formais do neopositivismo, como as apontadas por Wittgenstein. Estabelece-

se, assim, uma (estranha) dialética na qual uma concepção pretensamente rigorosa da ciência, ou seja, uma racionalidade “miserável”¹⁴⁵, representada pelo neopositivismo, gera concepções irracionais da realidade social, as quais, por sua vez, contribuem decisivamente para a manutenção do neopositivismo como representante típico da ciência. Portanto, a ampla hegemonia exercida pelo neopositivismo, tanto entre os defensores do capitalismo autoritário como entre os pós-modernistas, defensores de um capitalismo social-libertário, se constitui em um elemento essencial do irracionalismo nas sociedades contemporâneas.

Tal hegemonia se expressa também no domínio da ética. Apesar de sustentar posições éticas antagônicas, com a ética das consequências prevalecendo entre os proponentes de um capitalismo autoritário (notadamente os fascistas) e a ética das intenções prevalecendo entre os proponentes de um capitalismo social-libertário, o agnosticismo ontológico, típico do neopositivismo, comum às concepções éticas de ambos, os impede de apreender adequadamente a realidade social. Neste sentido, é possível afirmar que, dentre os fascistas, há uma verdadeira recusa do reconhecimento da realidade objetiva quando esta é desfavorável ao seu acesso ao poder. Na medida em que esta recusa exprime um atroz rebaixamento de seus padrões morais¹⁴⁶, o irracionalismo da ética fascista assume um caráter perfeitamente funcional aos seus interesses.

No entanto, no que diz respeito aos pós-modernistas, o irracionalismo da sua concepção ética se mantém inconsciente, tornando as boas intenções nos quais ele se baseia imunes a qualquer avaliação objetiva das ações por ele inspiradas. Evidentemente, tal situação só pode resultar em uma série de frustrações que conduzem à despolarização dos indivíduos, o que fragiliza decisivamente os pós-modernistas em seus embates políticos diante dos fascistas.

Na primeira parte deste ensaio, dedicada aos processos históricos responsáveis pelo desenvolvimento do irracionalismo nas sociedades modernas, foi mencionada a caracterização do pós-modernismo por Clouscard como neofascista.¹⁴⁷ Neste sentido é interessante salientar que, assim como observado pelo autor (embora a partir de categorias distintas), nesta segunda parte também se observou que as estruturas categoriais do fascismo e do pós-modernismo se baseiam, fundamentalmente, nos mesmos autores, com destaque para a obra de Nietzsche e, em menor grau, Schopenhauer (por vezes por meio de Lacan e Freud, respectivamente), apontados por Lukács como alguns dos principais fundadores do irracionalismo fascista. Esta convergência categorial é assustadora. Ela talvez indique que a divergência entre os projetos sociais do pós-modernismo e do

¹⁴⁵ Como Carlos Nelson Coutinho denomina as concepções meramente formais da razão, como a do estruturalismo e do neopositivismo, conforme Coutinho, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2010.

¹⁴⁶ Como observou-se durante a pandemia e, mais recentemente, diante do massacre ao qual é submetida a população palestina da Faixa de Gaza.

¹⁴⁷ Clouscard, M. **Néo-fascisme et idéologie du désir** : genèse du libéralisme libertaire. Paris : Éd. Delga, 2017.

fascismo pode ser muito menos profunda do que indicam os, muitas vezes violentos, embates políticos que se observa entre os proponentes desses dois projetos sociais. Cada qual a seu modo, um por meio de atitudes “de direita” e o outro por meio de posturas “de esquerda”, ambos têm desempenhado papéis complementares na consolidação dos processos de alienação decorrentes da reificação das relações sociais fundada na crescente mercantilização da vida humana que caracteriza o capitalismo. Neste sentido, o irracionalismo protagonizado pelos pós-modernistas, ao se contrapor radicalmente a um autêntico (pois fundado na razão) projeto de emancipação humana, contribui decisivamente para a disseminação das formas moralmente mais degradantes de irracionalismo que caracterizam o fascismo, do que resulta o seu fortalecimento. O pós-modernismo e o fascismo se revelam, assim, como os dois lados de uma moeda: opostos, porém, indissociáveis.

Documento de trabalho

Conclusão geral

Uma análise *humanista* de nossa época coloca a nu a mutilação da práxis pela manipulação, a necessária irracionalidade de uma vida voltada para o consumo supérfluo e humanamente insensato. Uma visão concretamente *historicista* revela as possibilidades de mudança e transformação latentes, embora dissimuladas pelas aparências fetichizadas que se pretendem imutáveis. A *dialética*, finalmente, denunciaria a contradição entre um mundo aparentemente "organizado" (com os meios de uma razão burocrática) e a irracionalidade objetiva do conjunto da sociedade, superando assim os limites de uma "razão" que se concentra nas regras, nos meios, enquanto abandona como incognoscível o conteúdo e a finalidade da vida e da sociedade.¹⁴⁸ (palavras em itálico no original)

Neste ensaio destacamos que, para o surgimento e a consolidação das sociedades modernas, foi necessária uma firme oposição ao poder que a religião exercia sobre o Estado. Neste sentido, a Modernidade, fundamentalmente, se contrapõe ao irracionalismo. No entanto, no lugar do irracionalismo teísta, o desenvolvimento das sociedades capitalistas instaura novas formas de irracionalismo, nas quais o "fetichismo da mercadoria" desempenha um papel central. Este fetichismo é resultado da reificação das relações sociais, das quais resulta a subordinação da reprodução material da sociedade à acumulação de capital, em detrimento das reais necessidades da sociedade. Como assinalado na introdução deste ensaio, essa contradição entre acumulação de capital e necessidades sociais vem provocando efeitos catastróficos para a Humanidade, como atestam os crescentes problemas relacionados a sua sustentabilidade.

Neste contexto, o irracionalismo, ao pregar uma "libertação" dos seres humanos da "tirania da razão", surge como um poderoso lenitivo às contradições do capitalismo, o que contribui para explicar a sua ampla disseminação. Para os irracionalistas a razão é uma característica do mundo, exterior à humanidade, sendo concebida como algo autônomo que se coloca como um obstáculo à liberdade humana. De acordo com esta concepção, a liberdade, sempre considerada de um ponto de vista estritamente individual, consiste em superar a própria razão, o que permitiria aos indivíduos emanciparem-se da realidade objetiva. Neste sentido, o irracionalismo sustenta que um mundo regido pela razão inevitavelmente se tornaria uma ditadura tecnocrática e desumana.

A realidade que se impõe brutalmente pela profunda crise socioambiental que assola as sociedades contemporâneas mostra, de forma cabal, o caráter ilusório dessas teses. E a ciência, mesmo sofrendo as limitações que lhe são impostas pela hegemonia neopositivista, tem desempenhado um papel crucial na revelação dessa realidade, na medida em que, há décadas, um conjunto crescente de trabalhos científicos vem nos alertando da iminência dessa crise. Esses trabalhos mostram de forma clara a importância crucial de um pensamento crítico, no campo da filosofia, da ciência e da ética, não subordinado aos limites impostos pelo capitalismo (ou seja, pela

¹⁴⁸ Coutinho, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2010 (contracapa).

acumulação de capital), para que a reprodução material da sociedade possa ser assegurada. Por outro lado, a discussão realizada neste ensaio mostra que uma forma de irracionalismo típico do capitalismo, que vem se desenvolvendo desde meados do século XIX a partir da decadência ideológica da burguesia, se encontra fortemente arraigado nas sociedades contemporâneas, exercendo uma influência profunda sobre a filosofia, a ciência e a ética.

Há, no âmbito do materialismo histórico, no qual destacamos neste ensaio as obras de Györg Lukács e de Michel Clouscard, elementos que julgamos importantes para a emergência desse pensamento crítico. Colocados neste ensaio da forma mais simples e direta possível, destacamos que eles se baseiam, fundamentalmente, no reconhecimento da existência de uma realidade objetiva que, como tal, pode ser compreendida e, a partir dessa compreensão, os seres humanos podem agir sobre a sua realidade em proveito da Humanidade em seu conjunto.

As próprias bases desse pensamento crítico, assim, se situam em completa oposição ao irracionalismo. De acordo com o materialismo histórico, a razão é considerada como uma forma de compreender o mundo e não como uma qualidade intrínseca à realidade. Portanto, em si mesma, a realidade não é nem racional, nem irracional. Neste sentido, a razão é uma característica dos seres humanos, e não da realidade em si, o que implica que uma razão autônoma em relação aos seres humanos não passa de uma mistificação.¹⁴⁹ Tal mistificação origina-se de certa confusão entre razão e necessidade, a qual implica em uma concepção dicotômica das relações entre razão e liberdade. Esta dicotomia, no entanto, é superada pela adoção de uma concepção dialética das relações entre necessidade e liberdade, com a razão sendo considerada como um elemento mediador dessas relações, tal como proposto no âmbito do materialismo histórico.

A racionalidade, assim, apenas implica que o ser humano é capaz de compreender objetivamente os processos causais que determinam a realidade. Mas é importante salientar que esses processos não se limitam a causalidades “dadas”, naturais, mas incluem também causalidades “postas”, sociais, as quais resultam, em última instância, da manipulação pelos seres humanos das causalidades naturais.¹⁵⁰ Por exemplo simples: uma semente que germina em um ecossistema natural o faz por meio de causalidades “dadas”. Mas uma semente que germina em uma parcela cultivada o faz a partir da manipulação pelos seres humanos desses mesmos processos causais, mas que já não são simplesmente “dados”, mas “postos” a partir de posições teleológicas (inexistentes em causalidades dadas). Da mesma forma, embora sujeitos a cadeias de posições teleológicas mais complexas, os processos sociais objetivos se constituem em causalidades “postas”, a quais são condicionadas pelas escolhas dos próprios seres humanos. E, se a subjetividade desempenha um papel importante nessas escolhas, é preciso salientar que estas jamais podem extrapolar os limites colocados

¹⁴⁹ Característica do positivismo e em geral compartilhada pelos irracionalistas.

¹⁵⁰ Lukács, G. **Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social**. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 341.

pelas causalidades naturais (“dadas”). Além disto, a modificação das causalidades sociais só pode se efetivar por meio de ações coletivas que incidam sobre os processos causais (sociais) que as originam. Dessas modificações podem surgir novas causalidades sociais, objetivas, independentes dos seres humanos individualmente. E é neste processo que os seres humanos podem, efetivamente, ampliar a sua liberdade.

Essas concepções mostram as bases do projeto emancipatório que orienta o desenvolvimento do materialismo histórico desde Marx e Engels, seus geniais fundadores. De acordo com o materialismo histórico, fica claro que qualquer negação da realidade objetiva se constitui em um obstáculo à emancipação humana. Entendemos que o aprofundamento desse projeto é imprescindível para o enfrentamento da atual crise socioambiental. Neste sentido, é por meio de uma ação racional sobre os processos sociais objetivos que determinam o funcionamento do capitalismo contemporâneo, os quais nos impedem de tomar medidas coletivas que se mostram cada vez mais urgentes, é que poderemos criar as condições para a superação de tal crise abrindo, assim, novas perspectivas à emancipação humana.

Perspectivas que implicam na retomada do projeto emancipatório que acompanhou o surgimento da Modernidade a qual, no entanto, não pode ocorrer sobre as bases ideológicas que se manifestaram no campo da filosofia, da ciência e da ética ao longo da consolidação do capitalismo. Ao contrário, a superação das relações sociais capitalistas se coloca como um requisito fundamental para a emancipação humana. Isto porque, conforme discutido neste ensaio, os processos fundamentais responsáveis pelo irracionalismo vigente nas sociedades contemporâneas originam-se nas próprias relações sociais de produção que regem o processo de trabalho. Essas relações, ao provocar um estranhamento dos trabalhadores em relação ao produto da sua própria atividade, contribuem decisivamente para a consolidação ideológica da mercantilização da vida humana (por meio do tempo vendido no mercado de trabalho) que caracteriza o sistema capitalista. É a partir desse processo de mercantilização que ocorre uma reificação generalizada das relações sociais, com estas passando a ser consideradas como meras relações entre coisas criando, assim, uma objetividade falsa, porém efetiva, do movimento do capital, o qual passa a parecer autônomo em relação às decisões humanas. Essa (falsa) autonomia do capital¹⁵¹ é que proporciona uma religiosidade própria ao capitalismo. No entanto, para que ela pudesse ser sustentada ao longo da história desse sistema social foi necessário o desenvolvimento de um amplo e diversificado pensamento irracionalista, cujas principais características procuramos destacar neste ensaio.

Ocorre, porém, que tal irracionalismo mostra-se cada vez mais em contradição com a sobrevivência das sociedades contemporâneas, como atesta a profunda crise socioambiental em curso.

¹⁵¹ Muitas vezes confundida com uma racionalidade autônoma e insuperável do capitalismo, como na Escola de Frankfurt.

Por outro lado, salientamos, mais uma vez, que o materialismo histórico fundada por Marx e Engels nos fornece elementos fundamentais, no campo filosófico, especialmente pelas concepções ontológicas que ele sustenta, para o desenvolvimento de uma atividade científica que possa superar, também no campo epistemológico, as concepções irracionistas atualmente hegemônicas, as quais possuem, importantes consequências éticas. No entanto, é evidente que a superação das relações sociais capitalistas não poderá ser realizada simplesmente a partir de um movimento ideológico. Para isto será necessário a conquista do poder político pelas classes populares, contra o qual as classes dominantes não hesitarão em usar a violência. Por outro lado, como afirmou Marx¹⁵², por meio do embate ideológico a “arma da crítica” (ou seja, a teoria) pode se transformar em uma força material para se contrapor a “crítica das armas” controlada pelos capitalistas, desde que consiga certa hegemonia entre os trabalhadores.

Neste sentido, o enfrentamento teórico-prático do irracionismo torna-se indispensável para esta disputa ideológica e, assim, para o desenvolvimento dos indivíduos como seres humanos universais para si, expressando-se pelo surgimento de uma ética que possibilite a integração da política na vida social (ou seja, na vida cotidiana). Assim, é neste percurso que, fundamentalmente por meio da luta de classes em torno de problemas concretos dos trabalhadores, mas passando também pela filosofia, pela ciência e pela ética, é que se pode vislumbrar a possibilidade da emancipação humana, na forma como Marx a exprime, tão precisamente, quando diz,

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, indivíduo *independente e egoísta* e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral. A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um *ser genérico*; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (*forces propres*) como forças *sociais*, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força *política*.¹⁵³

Se este ensaio serviu para estimular o leitor a se engajar no debate ideológico contra o irracionismo e, assim, contribuir para a construção de um projeto de emancipação humana, então pensamos que ele cumpriu com o seu objetivo.

¹⁵² Marx, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 151.

¹⁵³ Marx K.; Engels, F. **A Questão Judaica**. Lisboa: Lusosofia Press, 1989 p. 30 (itálicos no original).

Referências bibliográficas

- Althusser, L. **L'avenir dure longtemps** : suivi de Les faits. Paris : Stock ; IMEC, 2007.
- Araújo, L. Kierkegaard – Prelúdio ao Existencialismo. **Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, 31 (2014) 77-82.
- Althusser, L. **Aparelhos Ideológicos de Estado**: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado (AIE). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- Althusser, L. **Écrits sur la Psychanalyse** : Freud et Lacan. Paris : STOCK/IMEC, 1993.
- Anderson, P. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. Porto: Ed. Afrontamento, 1976.
- Arendt, H. **As origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- Bogéa, D. B. O nada é real: considerações sobre o niilismo como experiência existencial fundamental. **Dialectus**. Ano 12, n. 31, p. 113-131, set.-dez. 2023.
- Braudel, F. **Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVII siècle**. Vol 3 : Le temps du monde. Paris : Librairie Armand Collin, 1979.
- Clouscard, M. **Le capitalisme de la séduction** : critique de la social libérraire. Paris: Éd. Sociales, 1981.
- Clouscard, M. **Refondation progressiste** : face à la contre-révolution libérale. Paris : L'Harmattan, 2003.
- Clouscard, M. **Néo-fascisme et idéologie du désir** : genèse du libéralisme libérraire. Paris : Éd. Delga, 2017.
- Costa Neto, P. L. Resenha: Losurdo, D. Nietzsche e la critica dela modernità. Per uma biografia política. Roma: Manifesto libri, 1997, publicada em **Crítica marxista**, v.1, n. 11, 2000, p. 168-172.
- Coutinho, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2010.
- Crutzen, P.; Stoermer, E. The “Anthropocene”. **Global Change Newsletter**, 41: 2000, p. 17-18.
- Feenberg, A.; From Lukács to the Frankfurt School. **In**: Feenberg, A.; *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*. London/New York: Verso, p. 151-174, 2014.
- Feenberg, A.; Realizing Philosophy: Marx, Lukács and the Frankfurt School. **In**: Ludovici, S. G. *Critical Theory and the Challenge of Praxis. Beyond Reification*. London/New York: Routledge, p. 117-130, 2016.
- Felipe, F.; McCombie, J.S.L. The Aggregate Production Function: ‘Not Even Wrong’, **Review of Political Economy**, 26:1, p. 60-84, 2014.
- Fontes, F. F. O que é virada linguística? **Trivium: Estudos Interdisciplinares**, vol. 12, nº 2, 2020.
- Foster, J. B. The New Irrationalism. **Monthly Review**, volume 74, issue 09 (February), 2023 (disponível em: <https://monthlyreview.org/2023/02/01/the-new-irrationalism/>, acesso em: 26 de maio de 2024).

- Foucault, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989.
- Freud, S. **Obras completas**. Volume 16 (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- Funtowicz, S.; Ravetz, J. Ciência pós-normal e comunidade ampliada de pares face aos desafios ambientais. **História, Ciência e Saúde** – Manguinhos, Vol. IV, nº 2, jul.-out. 1997.
- Gaspar, K., Karl Jaspers: Irracionalismo filosófico e conservadorismo político. **Verinotio** - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas. Ano XI, n. 22, out./2016. (disponível em <https://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/344>, acesso: 01 de junho de 2024).
- Goethe, J. W. von. **Fausto**. eBooksLibris, 2003.
- Hartmann, E. von, **Philosophy of the Unconscious**, London: Kegan, Paul, Trench, and Trübner, 1893.
- Kant, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- Kuhn, T. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.
- Lara, R. Notas lukacsianas sobre a decadência ideológica da burguesia. **R. Katálysis**, v. 16, n. 1, p. 91-100, jan./jun. 2013.
- Latour, B. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2014, v. 57 nº 1.
- Lopes, Fátima Maria Nobre. **Lukács: Estranhamento, Ética e Formação Humana**. 2006. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006 (disponível em <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/3286>, acesso em: 04 de abril de 2024).
- Losurdo, D. **Heidegger and the Ideology of War: Community, Death and the West**. Amherst: Humanity Books, 2001.
- Losurdo, D. **Nietzsche, the Aristocratic Rebel: Intellectual Biography and Critical Balance-Sheet**. Chicago: Haymarket Books, 2020.
- Lukács, G. **Existentialisme ou Marxisme ?** Paris : Éd. Nagel, 1961.
- Lukács, G. **História e Consciência de Classe**. Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Lukács, G. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- Lukács, G. **Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- Lukács, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2013 (ebook).
- Lukács, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013a (ebook).
- Lukács, G. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- Lukács, G. **A Destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- Liotard, J.-F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- Marx, K. **Les luttes de classes en France (1848-1850)**. Paris : Éditions Sociales, 1974.

- Marx K.; Engels, F. **A Questão Judaica**. Lisboa: Lusosofia Press, 1989. Edição eletrônica (disponível em https://www.lusosofia.net/textos/marx_questao_judaica.pdf, acesso: 27 de novembro de 2023).
- Marx, K. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. EbooksBrasil, 2000.
- Marx, K.; Engels, F. **A Sagrada Família**. São Paulo, Boitempo, 2003.
- Marx, K. **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- Marx, K. **Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- Marx, K. **O Capital**. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013 (e-book).
- Melo, M. de A. Para uma filosofia da transcendência em Karl Jaspers. **Revista Estudos Filosóficos** nº 8/2012 (disponível em <http://www.seer.ufsj.edu.br/estudosfilosoficos/article/view/2217>, acesso: 15 de junho de 2024).
- Naffah Neto, A. Nietzsche e a Psicanálise, **Cadernos Nietzsche**, nº 2, p. 41-53, 1997.
- Nietzsche, F. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- Nietzsche, W. F. **Além do bem e do mal ou Prelúdio de uma filosofia do futuro**. Curitiba: Hemus, 2001.
- Nietzsche, F. **Assim falou Zaratustra**. Porto Alegre: L&PM, 2014, E-book.
- Netto, J. P. **Lukács e a crítica da filosofia burguesa**. Lisboa: Seara Nova, 1978.
- Netto, J. P.; BRAZ, M. **Economia Política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 2006.
- Pastore, J. A. D. Schopenhauer e Freud: um elo inegável. **Revista Brasileira de Psicanálise**, vol. 48, nº 4, p. 151-162, 2014.
- Perelson, S. A lei do desejo e a ética da psicanálise: entre democracia e totalitarismo. **Interações**, vol. XII, nº 22, julho-dezembro 2006.
- Renault, D. Nietzsche contre la révolution. A propos du livre de Domenico Lusurdo : Nietzsche, il ribelle aristocratico. **Actuel Marx**, nº 35, p. 147-163, 2004.
- Richardson, K. et. al. Earth beyond six of nine planetary boundaries. **ScienceAdvances**, vol. 9, nº 37, 2023 (disponível em <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.adh2458>, acesso: 27 de março de 2024).
- Rocca, A. V. Heidegger y Sloterdijk: la política como plástica del ser, nacionalismo privado y crítica del imaginário filoagrário. **Konvergencias filosóficas**, ano VI, nº 19, diciembre 2008.
- Santos, B. S.; Meneses, M. P. (org.) **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- Sharpe, M.; King, M. Lukács's critique of irrationalism. From the antinomies of bourgeois thought to the destruction of reason. **Dissonância**, v. 7, 2023 (disponível em <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/teoriacritica/article/view/5207>, acesso: 30 de maio de 2024).
- Schopenhauer, A. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

- Silva Neto, B. **A questão agroecológica: uma perspectiva ecossocialista**. Curitiba: Ed. CRV, 2017.
- Silva Neto, B. **Com Marx, para além de Marx**. Ensaios sobre riquezas, valores e preços. Rio de Janeiro: Ed. Telha, 2020.
- Silva Neto, B. A planificação ecológica como um instrumento para promover de forma democrática e eficiente a sustentabilidade da agricultura. **Extensão Rural**, vol. 27, n. 1, p. 100-119, 2020.
- Silva Neto, B. Limitação da emissão de gases de efeito estufa, desmatamento e crescimento econômico no Brasil: uma análise prospectiva. **Colóquio – Revista do Desenvolvimento Regional**, v. 18, n. 4, out./dez. 2021.
- Silva Neto, B. As relações entre política, economia e sustentabilidade: um modelo de análise baseado no materialismo histórico. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Vol. 62, p. 1462-1484, jul./dez. 2023 (disponível em <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/87570/51174>).
- Silva Neto, B.; Basso, D. A ciência e o desenvolvimento sustentável: para além do positivismo e a pós-modernidade. **Sociedade e Ambiente**, vol. XIII, n. 2, dez. 2010 (disponível em <https://www.scielo.br/j/asoc/a/qx4nRGVtMPhmMNDCdrhQz5S/>, acesso: 01 de junho de 2024).
- Tertulian, N. O grande projeto da Ética. **Verinotio** (revista on-line), n. 12, Ano VI, out./2010. (disponível em: <https://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/104> , acesso: 13 de maio de 2024).
- Tonet, I. **Método científico: uma abordagem ontológica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013 (disponível em <https://coletivoveredas.com.br/livros-em-pdf-instituto-lukacs/>, acesso: 13 de junho de 2024).
- Sokal, A.; Bricmont, J. **Imposturas intelectuais: os abusos da ciência pelos filósofos pós-modernos**. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora Record, 2010.
- Tosel, A. Liberté / Nécessité. In Labica G.; Bensussan (org), *Dictionaire Critique du Marxisme*, Paris : Presse Universitaire de France, 1982.
- Wittgenstein, L. **Tractatus Logicus-Philosophicus**. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltda. 1922.

Apêndice: os limites do planeta e o Antropoceno

Há 11.000 anos atrás teve início o Holoceno, uma nova época do planeta Terra. Com o fim da última glaciação, houve um aumento significativo da temperatura e das precipitações pluviométricas, com o clima doravante se tornando muito mais estável e favorável à vida. Grandes formações vegetais então se desenvolvem e os animais se multiplicam. Neste ambiente, os seres humanos podem passar a maior parte do tempo ao ar livre, o que lhes permite coletar e caçar seu alimento com mais facilidade. Em determinadas regiões, os seres humanos começaram então a manejar ecossistemas de forma a favorecer espécies das quais eles se alimentavam. Nasce assim a agricultura e a pecuária. A partir de então, boa parte da Humanidade se sedentarizou, construindo cidades e desenvolvendo um grande número de civilizações.

Há cerca de 300 anos ocorre outra mudança, também de importância crucial. Os seres humanos passam a dominar técnicas, especialmente as relacionadas à exploração de novas fontes de energia, que lhes permite aumentos na produtividade do trabalho extraordinários, impensáveis anteriormente. Praticamente todas as atividades humanas são atingidas, em termos quantitativos e qualitativos. A população humana se multiplica de forma extremamente acelerada, o que é acompanhado por um aumento igualmente extraordinário das suas atividades econômicas, altamente dependentes das novas fontes de energia, especialmente as de origem fóssil como o carvão, o gás e o petróleo.

A partir das últimas décadas assistimos a mais um fenômeno crucial para a Humanidade. Os impactos das atividades econômicas dos seres humanos já não podem ser absorvidos pelos processos homeostáticos da biosfera. Por exemplo, os grandes ciclos biogeoquímicos, como os do carbono, da água, do nitrogênio e do fósforo, são significativamente perturbados. Novas substâncias (dentre as quais se destaca o plástico, dentre outros poluentes) são lançadas no ambiente, com efeitos destrutivos. Essas mudanças, entre outras (pois, infelizmente, há muitas delas), provocam alterações drásticas nos ecossistemas a ponto de muitos deles serem destruídos em ritmo acelerado. A estabilidade do Holoceno, que tanto favoreceu o florescimento da vida na Terra (especialmente a da espécie humana), foi perdida. É o advento do Antropoceno¹⁵⁴, uma nova época na qual a espécie humana se tornou o principal fator evolutivo do planeta Terra.

Diante disto, porém, as sociedades humanas têm se mostrado totalmente incapazes de reconhecer a responsabilidade que o Antropoceno implica para a Humanidade. A destruição dos ecossistemas se aprofunda, ao ponto do impacto das atividades da espécie humana já ter ultrapassado os limites suportáveis do planeta, sob vários aspectos, conforme mostra a figura 1.

¹⁵⁴ Crutzen, P.; Stoermer, E. The "Anthropocene". *Global Change Newsletter*, 41: 2000, p. 17-18.

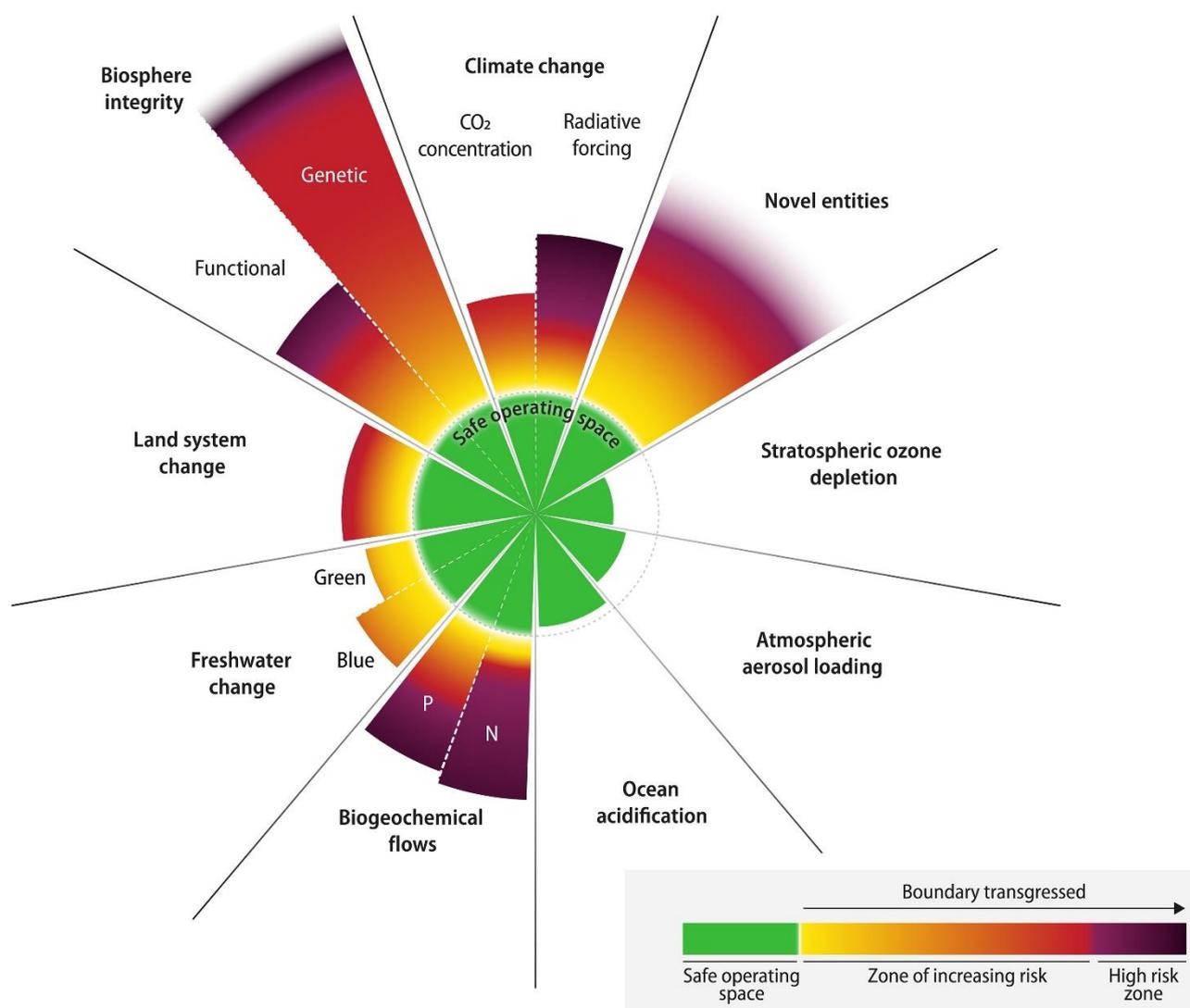


Figura 1. Os limites do Sistema Terra e os efeitos das atividades humanas

Fonte : Richardson, K. et. al. Earth beyond six of nine planetary boundaries. **ScienceAdvances**, vol. 9, nº 37, 2023 (disponível em <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.adh2458>, acesso: 27 de março de 2024).

Os obstáculos para que a Humanidade possa se tornar minimamente (e decentemente) sustentável são imensos. Mas há um pré-requisito fundamental para que isto possa ocorrer: é a própria disposição da Humanidade em enfrentar este desafio objetivamente. Evidentemente, o principal obstáculo à sustentabilidade se encontra na subordinação da reprodução material das sociedades à acumulação de capital. Mas mesmo este obstáculo, além dos enormes desafios de ordem tecnológica que se colocam, têm que ser enfrentado objetivamente, ou seja, não apenas de forma a amenizar a nossa culpa ou ocultar o problema para nós mesmos. Isto implica em uma urgente necessidade de superarmos o irracionalismo dominante nas sociedades contemporâneas.

No entanto, os ideólogos do irracionalismo também têm se dedicado à questão do Antropoceno. Dentre esses ideólogos, um dos mais influentes é Bruno Latour (1947-2022), pensador tipicamente pós-modernista. Traduzindo, fundamentalmente, um posicionamento muito comum dos pós-modernistas, o autor¹⁵⁵ sustenta que o advento do Antropoceno nos imporá o reconhecimento da nossa condição de “humanos”, considerados inimigos do Antropoceno, ou seja, de seres movidos pela defesa dos interesses da sua própria espécie. Neste sentido, haveria uma urgente necessidade de nos tornarmos “terranos”, amigos do Antropoceno, condição para nos tornarmos harmoniosamente integrados à Terra. Vemos aqui, mais uma vez, uma característica muitas vezes observada no irracionalismo: a pregação de uma “volta à natureza”, na qual se encontra subjacente uma concepção ontológica do ser humano que não reconhece a sua especificidade como ser social.

Para que esta volta à natureza possa ocorrer, salienta veementemente o autor, seria necessário o abandono da racionalidade científica, tipicamente “ocidental”, em favor de outras “cosmovisões”, mais adequadas à nossa convivência com outras espécies. A partir desta proposta, o autor identifica os “humanos” como aqueles que adotam formas de vida e de pensar “ocidentais”, destacando a inadequação do seu apelo à ciência para encontrar as soluções para os problemas colocados pelo Antropoceno.

Uma (das várias) contradições presentes no pensamento de Bruno Latour é que a constatação do advento do Antropoceno, assim como das ameaças à sustentabilidade que ele evidencia, é baseada totalmente em resultados científicos. Além disto, o autor nada nos indica sobre como os atualmente mais de 8 bilhões de habitantes da Terra poderiam sobreviver a partir de “cosmovisões” que, negligenciando a análise objetiva dos processos produtivos, podem implicar na adoção de técnicas que proporcionam produtividades do trabalho muito inferiores às atuais (inclusive na produção de alimentos e outros produtos básicos para a vida humana). Evidentemente, a manutenção da população com níveis razoáveis de qualidade de vida é apenas um dos numerosos (e imensos) problemas tecnológicos que temos diante do desafio colocado pelos limites mostrados na figura 1. Enfim, a existência de um processo histórico objetivo, ou seja, o capitalismo, que vem aprofundando as desigualdades de acesso às riquezas (com os mais ricos sendo os maiores responsáveis pelos problemas ambientais) e que vem se impondo a certos “terranos” (como os povos indígenas), muitas vezes por meio de uma extrema violência, é praticamente ignorado pelo autor que, aliás, como todo bom pós-modernista, não propõe qualquer medida concreta para a realização das mudanças que ele protagoniza. Com a exceção, talvez, do abandono da racionalidade pelos seres humanos como condição para a sua transformação em “terranos”. Observamos, também neste caso, como, para os pós-modernistas, basta criar um novo mito para que surja a solução dos nossos problemas.

¹⁵⁵ Como, por exemplo, em Latour, B. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2014, v. 57 nº 1.

Os pós-modernistas, porém, não são os únicos a reagir irracionalmente ao advento do Antropoceno. Os fascistas também reagem, apresentando a vantagem de ser explicitamente negacionistas. Assim, a reação dos fascistas é menos ambígua, pois eles simplesmente não reconhecem o Antropoceno, negando que as atividades humanas possam ter qualquer influência sobre a dinâmica global da biosfera, a despeito das avassaladoras evidências que demonstram o contrário. É que, para os fascistas, a ciência só é importante quando ela serve para desenvolver tecnologias que permitem aumentar a produtividade do trabalho e, assim, os seus lucros, mesmo às custas de uma violenta destruição da natureza. Um caso emblemático desta atitude é o dos defensores do Agronegócio no Brasil. Para eles, as árvores, por exemplo, só serviriam para produzir madeira.

Essas posições irracionais diante do Antropoceno mostram que, também neste caso, pós-modernistas e fascistas convergem em sua crítica à ciência o que, na prática, leva ambos a ter uma atitude negacionista diante dos problemas por ele colocado. No entanto, na medida em que o negacionismo pós-modernista é mais sofisticado, pois dissimulado (tácita e inconscientemente?) por lenientes discursos míticos, o que o torna algo simpático e, por isto, muito mais convincente (pelo menos para a classe mediadora), podemos nos perguntar se ele não seria até mais perigoso do que o brutal negacionismo fascista.