

## O novo irracionalismo\*

### *The New Irrationalism*

John Bellamy Foster\*\*

Mais de um século após o início da Grande Crise de 1914-1945, representada pela Primeira Guerra Mundial, a Grande Depressão e a Segunda Guerra Mundial, estamos vendo um súbito ressurgimento da guerra e do fascismo em todo o mundo. A economia mundial capitalista, como um todo, é agora caracterizada pelo aprofundamento da estagnação, pela financeirização e pela crescente desigualdade. Tudo isso é acompanhado pela probabilidade de homicídio planetário em uma forma dupla: holocausto nuclear e desestabilização climática. Nesse contexto perigoso, a própria noção de razão humana tem sido frequentemente posta em causa. Portanto, é necessário abordar, mais uma vez, a questão da relação do imperialismo, ou capitalismo monopolista, com a destruição da razão e as ramificações disso para as lutas de classe e anti-imperialistas contemporâneas.

Em 1953, Georg Lukács, cujo livro *História e Consciência de Classe*, de 1923, inspirou a tradição filosófica Marxista Ocidental, publicou sua obra magistral, *A Destruição da Razão*, a respeito da estreita relação do irracionalismo filosófico com o capitalismo, o imperialismo e o fascismo<sup>1</sup>. A obra de Lukács provocou uma tempestade entre os teóricos da esquerda ocidental que buscavam se acomodar ao novo império americano. Em 1963, George Lichtheim, um autodenominado socialista que operava dentro da tradição geral do Marxismo Ocidental, embora se opusesse virulentamente ao marxismo soviético, escreveu um artigo para a *Encounter Magazine*, então

---

\* Translated and reprinted by permission of Monthly Review magazine. (c) Monthly Review. All rights reserved. The New Irrationalism by John Bellamy Foster (February 2023, Volume 74, Number 9). Tradução de Lara Nora Portugal Penna. Revisão técnica de Elcemir Paço Cunha.

\*\* Professor americano de sociologia da Universidade de Oregon e editor da Monthly Review. Escreve sobre economia política do capitalismo e crise econômica, ecologia e crise ecológica e teoria marxista.[4] Ele deu várias entrevistas, palestras e conferências convidadas, além de escrever comentários, artigos e livros sobre o assunto.

<sup>1</sup> Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlin: Aufbau-Verlang, 1953), Ed. Inglesa: *The Destruction of Reason* (London: Merlin Press, 1980) [Ed. brasileira: Georg Lukács, *A Destruição da Razão*. Instituto Lukács, 2020].

secretamente financiada pela Agência Central de Inteligência {CIA, na sigla em inglês}\*\*\*, no qual atacava veementemente *A Destruição da Razão e outras obras de Lukács. Lichtheim acusou Lukács de gerar um “desastre intelectual” com sua análise da virada histórica da razão para a irracionalidade na filosofia e literatura europeias, e da relação disso com a ascensão do fascismo e do novo imperialismo sob a hegemonia global dos EUA*<sup>2</sup>.

Essa não foi a primeira vez, é claro, que Lukács foi submetido a condenações tão fortes por parte de figuras associadas ao Marxismo Ocidental. Theodor Adorno, um dos teóricos dominantes da Escola de Frankfurt, atacou Lukács em 1958, quando este ainda estava em prisão domiciliar por apoiar a revolução de 1956 na Hungria. Escrevendo no *Der Monat*, jornal criado pelo exército de ocupação dos Estados Unidos e financiado pela CIA, Adorno acusou Lukács de ser “reduutivo” e “não dialético”, de escrever como um “comissário cultural” e de estar “paralisado desde o início pela consciência de sua própria impotência”<sup>3</sup>.

No entanto, o ataque de 1963 a Lukács por Lichtheim na *Encounter* assumiu um significado adicional devido à sua condenação absoluta de *A Destruição da Razão, de Lukács. Nesta obra, Lukács mapeou a relação do irracionalismo filosófico – que surgiu pela primeira vez no continente europeu, particularmente na Alemanha, com a derrota das revoluções de 1848, e que se tornou uma força dominante perto do fim do século – com a ascensão do estágio imperialista do capitalismo. Para Lukács, o irracionalismo, incluindo sua coalescência final com o nazismo, não constituiu um desenvolvimento fortuito, mas, sim, um produto do próprio capitalismo. Lichtheim respondeu acusando Lukács de ter cometido um “crime intelectual” ao traçar ilegalmente uma conexão entre o irracionalismo filosófico (associado a pensadores como Arthur Schopenhauer,*

---

\*\*\* No texto, as inserções entre parênteses e colchetes são da autoria de Foster, e as inserções entre chaves são da tradutora e/ou do revisor.

<sup>2</sup> George Lichtheim, “An Intellectual Disaster”, *Encounter* (May 1963): 74-79. Lichtheim estava revisando ostensivamente *The Meaning of Contemporary Realism* (London: Merlin Press, 1963), de Georg Lukács.

<sup>3</sup> Rodney Livingston, Perry Anderson, e Francis Mulhern, “Presentation IV,” in Theodor Adorno, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, e Georg Lukács, *Aesthetics and Politics* (London: Verso, 1977), 142-150; Theodor Adorno, “Reconciliation Under Duress,” in Adorno, Benjamin, Brecht, e Lukács, *Aesthetics and Politics*, 152-154; István Mészáros, *The Power of Ideology* (New York: New York University Press, 1989), 118-119 [Ed. bras.: Mészáros, I. *O poder da Ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004, pp. 181-182]. Adorno afirmou que “*A Destruição da Razão...* revelou muito claramente a destruição da razão do próprio” Lukács. Ele falsamente alegou que no livro “Nietzsche e Freud são simplesmente rotulados como Fascistas”, – apesar do fato de que Nietzsche é abordado por Lukács em termos do irracionalismo filosófico, o que não constitui em si mesmo fascismo, enquanto Freud mal é mencionado no livro, e, quando o é, não é de forma negativa. Adorno, “Reconciliation Under Duress”, 152.

Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Georges Sorel, Oswald Spengler, Martin Heidegger e Carl Schmitt) e a ascensão de Adolf Hitler<sup>4</sup>.

Lukács, de forma provocativa, iniciou seu livro afirmando que “o tema que se nos apresenta é, pois, este: o caminho seguido pela Alemanha, no terreno da filosofia, até chegar a Hitler”. Mas sua crítica era, de fato, muito mais ampla, vendo o irracionalismo como relacionado ao estágio imperialista do capitalismo de modo geral. Logo, o que mais indignou os críticos de Lukács no Ocidente no início dos anos 1960 foi sua sugestão de que o problema da destruição da razão não havia desaparecido com a derrota histórica do fascismo, mas que continuava nutrindo tendências reacionárias, ainda que mais veladamente, na nova era da Guerra Fria dominada pelo império dos EUA. “Os pesadelos de Franz Kafka”, acusou Lichtheim, foram tratados por Lukács como evidência do “caráter diabólico do mundo do capitalismo moderno”, agora representado pelos Estados Unidos<sup>5</sup>. No entanto, o argumento de Lukács a esse respeito era irrefutável. Assim, ele escreveu, em termos significativos ainda hoje:

A Constituição dos Estados Unidos foi desde o princípio, ao contrário da alemã, uma Constituição democrática, e a classe dominante havia conseguido ali, especialmente durante o período imperialista, consolidar as formas democráticas de tal modo que se pudesse assegurar, com os meios da legalidade democrática, uma ditadura do capital monopolista pelo menos tão vigorosa quanto a que Hitler havia conquistado com seus procedimentos tirânicos. As prerrogativas do presidente dos Estados Unidos, o poder de decisão da Suprema Corte em matéria constitucional (e depende sempre do capital monopolista que um problema seja ou não considerado como tal), o monopólio financeiro sobre a imprensa, o rádio etc., os enormes gastos eleitorais que impedem eficazmente a formação e o funcionamento de partidos democráticos reais, ao lado dos já tradicionais que representam o monopólio capitalista e, finalmente, o emprego de meios terroristas (o sistema de Lynch), tudo isso contribui para criar uma “democracia” que funciona dentro da normalidade, e que pode obter de fato, sem romper formalmente com a democracia, tudo aquilo a que Hitler aspirava. Acrescente-se a isso a base econômica incomparavelmente mais extensa e mais sólida do capitalismo monopolista nos Estados

---

<sup>4</sup> Lichtheim, “An Intellectual Disaster”, 78-79; Lichtheim citado em Árápad Kadarkay, “Introduction: Philosophy and Politics,” in Georg Lukács, *The Lukács Reader*, ed. Árápad Kadarkay (Oxford: Blackwell, 1995), 215. Deve-se salientar que, ao passo que Kadarkay cita Lichtheim aqui e também em sua biografia de Lukács referindo-se à *Destruição da Razão* enquanto um “crime intelectual”, não é possível encontrar esta afirmação na página do volume da *Encounter* que Kadarkay cita nas duas ocasiões, e que outros citam por meio de Kadarkay. Entretanto, como Lichtheim claramente se refere, em outro volume da *Encounter*, ao trabalho de Lukács desse período como um “desastre intelectual” e uma “catástrofe intelectual”, o “crime intelectual” possui um toque de verdade.

<sup>5</sup> Lichtheim, “An Intellectual Disaster”, 76. Apesar da impressão deixada por Lichtheim, Lukács não aludiu a “pesadelos de Kafka” em seu livro. As temidas citações em torno da frase mencionada são do próprio Lichtheim, já que Lukács não fez tal declaração.

Unidos<sup>6</sup>.

Nestas circunstâncias, o irracionalismo e os “pontos culminantes do desprezo cínico pelo homem”, insistia Lukács, eram “uma consequência ideológica necessária da estrutura e das possibilidades de ação do imperialismo americano”<sup>7</sup>. Esta afirmação chocante a respeito da existência de uma continuidade na relação entre imperialismo e irracionalismo, estendendo-se ao longo de um século inteiro, desde o fim do século XIX, passando pelo fascismo e continuando no novo império da OTAN dominado pelos Estados Unidos, foi fortemente rejeitada na época por muitos dos associados a tradição filosófica do Marxismo Ocidental. Foi sobretudo isso, portanto, que levou à quase completa rejeição da obra posterior de Lukács (depois de *História e Consciência de Classe*, de 1923) pelos pensadores de esquerda que trabalhavam em conjunto com o novo liberalismo pós-Segunda Guerra Mundial.

Entretanto, *A Destruição da Razão* não foi objeto de uma crítica sistemática por parte de seus opositores, o que teria significado confrontar as questões cruciais que o livro levantava. Em vez disso, a obra foi rejeitada de forma difamatória pela esquerda Ocidental, segundo a qual constituía uma “perversão deliberada da verdade”, uma “diatribe de 700 páginas” e um “tratado estalinista”<sup>8</sup>. Como um comentador observou recentemente, “a sua recepção poderia ser resumida por algumas sentenças de morte” emitidas contra a obra por importantes Marxistas Ocidentais<sup>9</sup>.

Ainda assim, era inegável a dimensão do empreendimento representado por *A Destruição da Razão* enquanto uma crítica das principais tradições do irracionalismo ocidental feita pelo, então, mais estimado filósofo marxista do mundo. Em vez de tratar os vários sistemas de pensamento irracionalistas de meados do século XIX a meados do século XX como se tivessem simplesmente caído do céu, Lukács relacionou-os com os desenvolvimentos históricos e materiais dos quais emergiram. Nesse caso, o seu argumento baseou-se, em última análise, em *Imperialismo, estágio superior do*

---

<sup>6</sup> Lukács, *The Destruction of Reason*, 770 [Ed. bras.: p. 667].

<sup>7</sup> Lukács, *The Destruction of Reason*, 792-93 [Ed. bras.: p. 686].

<sup>8</sup> Árápad Kadarkay, *Georg Lukács: Life, Thought and Politics* (Oxford: Blackwell, 1991), 421-423; Lichtheim, “An Intellectual Disaster”, 76.

<sup>9</sup> Enzo Traverso, “Dialectic of Irrationalism,” introdução in *Georg Lukács, The Destruction of Reason* (London: Verso, 2021), 10. A introdução de Traverso à recém reimpressa edição da Verso de *A Destruição da Razão* leva adiante, ao invés de romper com, esses ataques iniciais feitos por marxistas ocidentais ao livro, fazendo com que sua introdução seja, em grande medida, uma anti-introdução, mais característica da época inicial da Guerra Fria.

*capitalismo*, de V. I. Lênin<sup>10</sup>. O irracionalismo foi, portanto, identificado, como em Lênin, principalmente com as condições histórico-materiais da era do capitalismo monopolista, a divisão do mundo inteiro entre as grandes potências e as lutas geopolíticas pela hegemonia e por esferas de influência. Isto manifestou-se numa rivalidade econômico-colonial entre vários Estados capitalistas, colorindo todo o contexto histórico no qual emergiu o novo estágio imperialista do capitalismo.

Hoje em dia, essa realidade material fundamental persiste em muitos aspectos, mas foi de tal forma modificada sob o império global dos EUA que se pode dizer que surgiu uma nova fase, a do *imperialismo tardio*, que remonta ao fim da Segunda Guerra Mundial, incorporando-se imediatamente à Guerra Fria e perpetuando-se, após um breve interregno, na Nova Guerra Fria dos nossos dias. O imperialismo tardio, neste sentido, corresponde cronologicamente ao fim da Segunda Guerra Mundial, à emergência da era nuclear e ao início da Época do Antropoceno da história geológica, que marcou o advento da crise ecológica planetária. A consolidação do capital monopolista global (mais recentemente do capital monopolista-financeiro) e a luta dos Estados Unidos – apoiado pelo imperialismo coletivo da tríade Estados Unidos/Canadá, Europa e Japão – pela supremacia global em um mundo unipolar correspondem a essa fase do imperialismo tardio<sup>11</sup>.

Para a própria esquerda ocidental, a história do imperialismo tardio tem sido marcada, sobretudo, pela derrota das revoltas de 1968, seguida pelo desaparecimento das sociedades de tipo soviético após 1989, o que teve como uma de suas principais consequências o colapso da social-democracia ocidental. Tais acontecimentos colocaram o conjunto da esquerda ocidental em uma posição enfraquecida, definida, em última análise, pela sua subordinação geral aos parâmetros mais amplos do projeto imperialista centrado nos Estados Unidos e pela sua recusa em alinhar-se com a luta anti-imperialista, garantindo, assim, a sua irrelevância revolucionária<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> V. I. Lenin, *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism* (New York: International Publishers, 1939) [Ed. bras.: Lênin, V. I. *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2021]. O argumento de Lênin não foi diretamente analisado no livro de Lukács, mas, contudo, constituiu a base concreta de todo o argumento, já que o imperialismo, nos termos de Lênin, foi um ponto de referência constante.

<sup>11</sup> Sobre imperialismo tardio, ver John Bellamy Foster, "Late Imperialism," *Monthly Review* 71, no. 3 (July-August 2019): 1-19; Zhun Xu, "The Ideology of Late Imperialism," *Monthly Review* 72, no. 10 (March 2021): 1-20. Sobre o imperialismo coletivo da tríade, ver Samir Amin, "Contemporary Imperialism," *Monthly Review* 67, no. 3 (July-August 2015): 23-36.

<sup>12</sup> Ver Xu, "The Ideology of Late Imperialism"; Paweł Wargan, "NATO and the Long War on the Third

Nesse ponto, é essencial reconhecer que o principal campo de batalha do império americano ao longo de todo esse período, que remonta ao fim da Segunda Guerra Mundial, tem sido o Sul Global. As guerras e intervenções militares – principalmente instigadas por Washington – têm sido quase incessantes em resposta a revoluções e lutas de libertação nacional, a maioria das quais inspiradas pelo marxismo, que ocorreram ao longo do período neocolonial/pós-colonial. Embora o desenvolvimento econômico tenha emergido nas últimas décadas em algumas partes do Terceiro Mundo, a intensidade da exploração/expropriação das economias da periferia do sistema, no seu conjunto, aumentou sob o capital monopolista-financeiro globalizado, por meio da arbitragem global do trabalho\* e da peonagem por dívida, com o resultado de que a polarização do sistema mundial entre países ricos e pobres também aumentou. A atual luta imperial ou Nova Guerra Fria iniciada por Washington, destinada a assegurar o mundo unipolar liderado pelos EUA, continua centrada no controle do Sul Global, o que hoje também exige o enfraquecimento fatal das grandes potências euroasiáticas Rússia e China, que ameaçam uma ordem multipolar rival, contestando o sistema unipolar dos EUA.

Nesse clima perigoso e destrutivo do imperialismo tardio, o irracionalismo passou a desempenhar um papel crescente na constelação do pensamento. Inicialmente, isso assumiu a forma relativamente branda de um pós-modernismo e pós-estruturalismo desconstrutivistas, que, na obra de pensadores como Jean-François Lyotard e Jacques Derrida, puseram de lado todas as grandes narrativas históricas, ao mesmo tempo que abraçaram um anti-humanismo filosófico que emanava principalmente de Heidegger. Em contraste, as novas *filosofias da imanência* – associadas ao pós-humanismo, ao novo materialismo vitalista, à teoria do ator-rede e à ontologia orientada para o objeto – constituem um irracionalismo mais profundo, representado por figuras supostamente de esquerda como Gilles Deleuze, Félix Guattari, Bruno Latour, Jane Bennett e Timothy Morton. Estes pensadores recorrem diretamente a uma linhagem intelectual irracionalista e antimodernista que remonta ao antimodernismo reacionário de Nietzsche, Bergson e Heidegger. O filósofo lacaniano-

---

World,” *Monthly Review* 74, no. 8 (January 2023): 16-32.

\* O sentido geral da expressão “global labor arbitrage” é a busca que as empresas empreendem no mercado mundial para obter vantagens baseadas no diferencial de preço da força de trabalho entre diferentes regiões do planeta por meio, por exemplo, de subcontratações, migração de trabalhadores sob contratos especiais de trabalho entre outros expedientes.



hegeliano Slavoj Žižek acabou por tomar partido pela tradição anti-humanista proveniente do heideggerianismo de esquerda, o que gerou em sua obra um carnaval de irracionalismo. Todas essas várias tendências estão associadas ao ceticismo, ao niilismo e a uma perspectiva pessimista de fim do mundo.

Escrevendo sobre “O Sistema Irracional” no capítulo final de *Capitalismo Monopolista (1966)*, Paul A. Baran e Paul M. Sweezy exploraram a destruição da razão que tinha passado a impregnar todos os aspectos do capitalismo monopolista, desde a irracionalidade do sistema econômico até à sua destrutividade elementar da vida social. Apontaram, assim, para “a contradição entre a crescente racionalidade dos métodos de produção da sociedade e as organizações que os encerram, de um lado, e a inalterada *elementaridade* [e irracionalidade] no funcionamento e percepção do todo, de outro”<sup>13</sup>. “O ponto crucial dos pontos cruciais” do “insight marxiano”, escreveu Baran numa carta a Sweezy, era que a força motriz da revolução de classes era sempre “a identidade dos interesses e necessidades materiais de uma classe com... a crítica por meio da RAZÃO à irracionalidade existente”<sup>14</sup>. O irracionalismo na cultura burguesa tinha, portanto, como principal objetivo separar qualquer classe potencialmente revolucionária do domínio da crítica racional, substituindo-a pelo instinto, pelo mito e pelo contínuo *vômito da razão*, como no Homem Subterrâneo de Fiódor Dostoiévski (em *Notas do Subterrâneo*)<sup>15</sup>. Tudo isso estava ligado material e ideologicamente ao imperialismo, à barbárie e ao fascismo.

Na concepção de Baran, as análises que perseguiram a razão uma vez divorciada de conexões com a realidade material e a classe assumiam uma forma puramente “ideacional”. Disso resultou que a defesa da razão – não em um sentido puramente ideacional, mas ligada às forças materiais reais indicadas – era uma parte indispensável da luta socialista; uma parte que era mais importante do que nunca na era irracional do capitalismo monopolista e do imperialismo. Por isso, expor a dialética do

---

<sup>13</sup> Paul A. Baran e Paul M. Sweezy, *Monopoly Capital* (New York: Monthly Review Press, 1966), 338, 341 [Ed. bras.: Baran, P.; Sweezy, P. *Capitalismo Monopolista: ensaio sobre a ordem econômica e social americana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974, p. 337].

<sup>14</sup> Paul A. Baran to Paul M. Sweezy, February 03, 1957 in Paul A. Baran and Paul M. Sweezy, *The Age of Monopoly Capital* (New York: Monthly Review Press, 2017), 154.

<sup>15</sup> Fyodor Dostoevsky, *Notes from Underground* (New York: Vintage, 1993), 13; Paul A. Baran, *The Longer View* (New York: Monthly Review Press, 1969), 104. A frase “vômito da razão” é extraída da interpretação de Baran sobre a rejeição pelo Homem do Subsolo das “leis da natureza” e “duas vezes dois é quatro”, por meio da qual o protagonista da novela de Dostoevsky, segundo Baran, “vomita razão”.

irracionalismo e do imperialismo que se desenrola no nosso tempo – uma época em que o desenvolvimento das forças produtivas já não serve para disfarçar a destrutividade do sistema capitalista global que agora ameaça toda a humanidade – tem de ser um objetivo primordial da esquerda.

### O irracionalismo na história

O irracionalismo no final do século XIX e início do século XX foi uma corrente bem conhecida da filosofia europeia, inspirando-se numa ênfase na vontade de vida/vontade de poder, nos instintos, na intuição, nos mitos e nos princípios da filosofia da vida\*, bem como em um profundo pessimismo social – em oposição à anterior ênfase iluminista no materialismo, na razão, na ciência e no progresso. A corrente assumiu a forma de um movimento profundamente reacionário que era virulentamente anti-humanista, antidemocrático, anticientífico, antissocialista e antidialético, bem como, frequentemente, racista e misógino. Algumas das principais figuras da virada irracionalista no período 1848-1932 incluíam Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Nietzsche, Sorel, Spengler, Bergson, Heidegger e Schmitt<sup>16</sup>. Tal irracionalismo filosófico representava a generalização intelectual de influências históricas mais amplas em ocorrência na sociedade dominante. Por isso, muitas vezes faltam relações de causalidade diretas entre tal corrente e os movimentos reacionários. No entanto, é inegável a conexão geral entre essas tendências ideais e a eventual emergência do fascismo, e particularmente do nazismo, na Europa. Sorel professou a sua admiração por Benito Mussolini<sup>17</sup>. Heidegger e Schmitt foram ideólogos e funcionários nazistas. Ninguém menos do que Hitler capturou o espírito da irracionalidade presente à época, quando declarou: “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

---

\* Na tradução para o inglês de *A destruição da razão, Lebensphilosophie* recebeu o equivalente *vitalism*. Para acompanhar o sentido empregado por Lukács, adotou-se preferencialmente *filosofia da vida*, conforme edição brasileira. O mesmo se aplica a *filósofo da vida* para *vitalist* e variantes. Em alguns casos, nos quais Foster estabelece um diálogo com o chamado “novo materialismo” e remete ao sentido da atribuição de “poderes vitais” à totalidade dos seres, foi mantido *vitalismo* e variantes. No entanto, Foster emprega os termos sem diferenciação.

<sup>16</sup> Sobre irracionalismo, ver Lukács, *A Destruição da Razão*; Herbert Aptheker, “Imperialism and Irrationalism,” *Telos* 4 (1969): 168-75; Étienne Balibar, “Irrationalism and Marxism,” *New Left Review* I:107 (January-February 1978): 3-18; Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 7, Part II, *Modern Philosophy: Schopenhauer a Nietzsche* (Garden City, New York: Doubleday, 1963); “Irrationalism,” [Encyclopedia] Britannica, sem data, britannica.com.

<sup>17</sup> James H. Meisel, “A Premature Fascist? Sorel and Mussolini,” *The Western Political Quarterly* 3, no. 1 (March 1950): 26; H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (New York: Vintage, 1958), 162.



no científico”<sup>18</sup>.

Ao abordar o problema do irracionalismo em uma perspectiva marxista, Lukács, em *A Destruição da Razão*, traçou as suas raízes históricas na derrota das revoluções burguesas de 1848, seguida pela emergência do estágio imperialista do capitalismo no último quarto do século XIX, que conduziu à Primeira e Segunda Guerras Mundiais. “A própria razão”, argumentou, “não é algo que paira acima do desenvolvimento social de modo partidário e neutro; pelo contrário, ela reflete sempre a racionalidade (ou irracionalidade) concreta de uma dada situação social, de uma dada direção do desenvolvimento histórico e, ao lhe dar clareza conceitual, promove ou retarda esse desenvolvimento”<sup>19</sup>. Trata-se da crítica imanente, baseada no escrutínio das moventes condições históricas, que constitui a essência do método dialético marxiano na análise do desenvolvimento do pensamento.

Para Lukács, Schopenhauer foi o criador da “modalidade puramente burguesa do irracionalismo”<sup>20</sup>. A sua *magnum opus*, *O Mundo como Vontade e Representação*, publicada em 1819, foi dirigida contra a filosofia hegeliana. Schopenhauer tentou opor o seu idealismo subjetivo da vontade ao idealismo objetivo da razão de G. W. F. Hegel. Ao fazê-lo, chegou até a programar, na década de 1820, as suas conferências em Berlim em oposição às de Hegel, mas em vão, pois foi incapaz de atrair audiência. Foi apenas com a derrota das revoluções de 1848 na Alemanha que o clima geral se alterou a seu favor. A este ponto, a burguesia alemã modificou seu alinhamento intelectual, deixando Hegel e Ludwig Feuerbach e passando a Schopenhauer, que, na última década de sua vida, alcançou uma aclamação generalizada<sup>21</sup>.

A genialidade de Schopenhauer, segundo Lukács, consistiu em ter sido o pioneiro do método da “apologética indireta”, mais tarde aperfeiçoado por Nietzsche. As anteriores apologéticas da ordem burguesa haviam procurado defendê-la diretamente, apesar de suas múltiplas contradições. Já no novo método de Schopenhauer da apologética indireta, o lado mau do capitalismo (e até mesmo as suas contradições)

---

<sup>18</sup> Hitler citado por Herman Raushning, *Gespräche mit Hitler* (New York: Europa Verlag, 1940), 210, traduzido em Gerald Holton, “Can Science Be at the Centre of Modern Culture?”, *Public Understanding of Science* 2 (1993): 302. Para uma tradução ligeiramente diferente, ver Herman Raushning, *Voice of Destruction* (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1940), 222-223.

<sup>19</sup> Lukács, *The Destruction of Reason*, 5 [Ed. bras.: p. 11].

<sup>20</sup> Lukács, *The Destruction of Reason*, 192 [Ed. bras.: p. 172].

<sup>21</sup> Copleston, *Schopenhauer to Nietzsche*, 27; Lukács, *The Destruction of Reason*, 193-198 [Ed. bras.: pp. 173-178].

podia ser trazido à tona. Estes elementos nunca eram atribuídos ao sistema capitalista, mas, sim, ao egoísmo, aos instintos e à vontade, percebendo a existência humana, em termos profundamente pessimistas, como um processo de autodissolução conduzido por vícios<sup>22</sup>. O conceito de Schopenhauer de vontade, ou vontade de vida, atribuído por ele à toda a existência, tomava, assim, a forma de um egoísmo cósmico. Ao reduzir tudo, em última instância, à pura vontade, a filosofia de Schopenhauer, escreveu Lukács, “antropomorfiza a natureza em seu todo”. A vontade, para Schopenhauer, englobava as coisas-em-si (*numenon*) de Immanuel Kant, para além da percepção humana. “Tenho de reconhecer”, declarou Schopenhauer, [que a vontade] “Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente, na ação ponderada do ser humano; se ambas diferem {vontade e objetividade}, isso concerne tão somente ao grau da aparição, não à essência do que aparece”<sup>23</sup>

A noção de vontade de Schopenhauer foi, talvez, mais bem revelada pela sua resposta à famosa afirmação de Baruch Spinoza de que uma pedra em queda, se fosse consciente, pensaria que era dotada de livre-arbítrio e que o seu impulso era um produto da sua própria vontade – um argumento concebido para refutar a noção de livre-arbítrio. Schopenhauer inverteu o sentido dado por Spinoza e declarou: “A pedra teria razão. O choque é para ela o que para mim é o motivo. O que nela aparece como coesão, gravidade, rigidez no estado adquirido é, segundo essência íntima, o mesmo que reconheço em mim como vontade, e que a pedra, se adquirisse conhecimento, também reconheceria como vontade”<sup>24</sup>. Para Schopenhauer, o “materialismo vulgar” simplesmente negava a imanência dessas “forças vitais” que eram idênticas à vontade de vida, para além das quais não existia “nada”<sup>25</sup>.

O fim do século XIX foi um período associado, em parte, ao crescimento do

---

<sup>22</sup> Lukács, *The Destruction of Reason*, 204-208 [Ed. bras.: pp. 181-185].

<sup>23</sup> Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, vol. 3 (London: Trübner, 1883), 164 [Ed. bras.: Schopenhauer, A. O mundo como vontade e representação. São Paulo: Editora UNESP, 2005, pp. 168-9]; Lukács, *The Destruction of Reason*, 225 [Ed. bras.: p. 198]. A atribuição de Schopenhauer da vontade à toda a existência pareceria menos fantástica a seus leitores, em seus dias, do que é o caso hoje. Como notou criticamente o grande geólogo Georges Curvier no seu famoso “Preliminary Discourse” em seu *Researches on Fossil Bones*, de 1812, alguns cientistas do início do século XIX, incluindo o mineralogista Eugène Patron, atribuíram a “mais elementar molécula... um instinto, uma vontade” *Georges Curvier, Fossil Bones, and Geological Catastrophes*, ed. Martin J. S. Rudwick (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 201.

<sup>24</sup> “From Baruch Spinoza’s ‘Letter to G. H. Schuller’ (1674),” Explanitia (blog), October 3, 2018, [explanitia.wordpress.com](http://explanitia.wordpress.com); Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, vol. 3, 164 [Ed. bras.: p. 187]. Lukács, *The Destruction of Reason*, 225-27 [Ed. bras.: pp. 198-200].

<sup>25</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, vol. 3, 159, 165-166, 531-532 [Ed. bras.: p. 163, pp. 170-173, pp. 537-538]; Lukács, *The Destruction of Reason*, 225 [Ed. bras.: p. 198].

neokantismo na filosofia, começando com a obra *The History of Materialism and Critique of Its Present Importance* (1866), de Friedrich Lange, que procurou derrubar todas as tendências materialistas – particularmente, o materialismo histórico de Karl Marx<sup>26</sup>. Porém, ainda mais influente e voltado a nova era imperialista foi o irracionalismo enquanto tendência filosófica geral. O principal seguidor de Schopenhauer (para além de Nietzsche, sobre quem exerceu uma influência considerável), e uma figura dominante do irracionalismo filosófico no fim do século XIX, foi Eduard von Hartmann, com o seu enorme volume, *The Philosophy of the Unconscious* (1869). Pensador mais eclético do que Schopenhauer, Hartmann professava reunir o otimismo de Hegel com o pessimismo de Schopenhauer. Mas foi o profundo pessimismo e irracionalismo da obra de Hartmann que mais impressionou os leitores da época, marcado especialmente pela sua noção de *suicídio cósmico*.

Na visão de Hartmann, este era o melhor dos mundos possíveis, mas a não existência era superior à existência. Consequentemente, ele acreditava que, em algum momento, a vontade, ou “Espírito Inconsciente”, ficaria tão envolta na espécie humana “no auge de seu desenvolvimento” que levaria a um suicídio cósmico, levando a um “fim temporal” todo o processo mundial, resultando no “último dia”. A este ponto, “a negação humana da vontade” iria “aniquilar toda a volição atual do mundo sem resíduos e faria desaparecer todo o cosmos em um só golpe pela retirada da volição, a única que lhe dá existência”. O fim da humanidade não tomaria a forma de um “apocalipse” tradicional, vindo de fora, mas emanaria do *suicídio da vontade*, estendendo-se ao universo como um todo<sup>27</sup>.

Nietzsche morreu em 1900. A data era significativa, uma vez que, na visão de Lukács, Nietzsche foi o “fundador do irracionalismo no período imperialista”, que estava, então, apenas a começar. O estágio imperialista ou monopolista do capitalismo, na teoria marxista, começou no último quarto do século XIX, mas, em termos da vida e da obra de Nietzsche, apenas eram visíveis “os germes e princípios daquilo que estava por vir” a esse respeito. A genialidade de Nietzsche consistiu em, instintivamente, antecipar o que estava por vir, e em desenvolver o método do

---

<sup>26</sup> Friedrich Lange, *The History of Materialism* (New York: Humanities Press, 1950).

<sup>27</sup> Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. 3 (London: Kegan, Paul, Trench, and Trübner, 1893) 131-36; Copleston, *Schopenhauer to Nietzsche*, 57-59; Thomas Moynihan, *X-Risk: How Humanity Discovered Its Own Extinction* (Falmouth, UK: Urbanomic Media, 2020), 273-78; Lukács, *The Destruction of Reason*, 409 [Ed. bras.: p. 356]; Frederick C. Beiser, *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 158-216.

irracionalismo para a nova era do império a partir de análises cuja “forma mistificadora” tornava-se ainda mais obscura pelo uso frequente de aforismos. É isso que explica a natureza hipnotizante do estilo literário de Nietzsche, que era ao mesmo tempo um meio de aperfeiçoar a apologética indireta<sup>28</sup>. Tudo em Nietzsche é apresentado de forma nebulosa, de modo que, ao mesmo tempo em que o todo da orientação político-social de sua filosofia não é posto em dúvida, também originam-se discussões intermináveis decorrentes do seu carácter mítico, convidando a imitadores e estabelecendo a forma dominante pela qual o irracionalismo filosófico é levado a cabo até hoje.

Resumindo a caracterização principal da filosofia de Nietzsche, Lukács escreveu:

Quanto mais ficcional e subjetiva for a origem de um conceito, tanto mais elevado seu status, tanto mais será visto como “verdadeiro” dentro da hierarquia mítica. O ser, por mais imperceptíveis que sejam os traços de sua relação com a realidade existente independentemente da nossa consciência, deve ser necessariamente substituído pelo devir (que é uma representação). O ser, entretanto, depois de depurado de todas essas impurezas, concebido como pura ficção, como puro produto da Vontade de Poder, também pode se tornar, para Nietzsche, uma categoria superior ao devir enquanto expressão da pseudo-objetividade intuitiva do mito. A função particular dessa determinação do devir e do ser, em Nietzsche, serve para preservar a pseudo-historicidade indispensável à sua apologética indireta e, ao mesmo tempo, para superá-la, para confirmar, filosoficamente, o fato de que o devir da história não pode produzir nada de novo e para além do capitalismo<sup>29</sup>.

No entanto, apesar de todo o brilhantismo – e mesmo atração – da filosofia de Nietzsche, o seu carácter sistematicamente reacionário e irracionalista não pode ser negado. No final de seu *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer tinha declarado que a vontade de viver era tudo, para além da qual não havia nada. Nietzsche, em uma passagem sobre Schopenhauer, pronunciou-se de forma célebre: “*Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso!* E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso”<sup>30</sup>.

Em *Além do Bem e do Mal* (1886), Nietzsche, em oposição ao marxismo, escreveu:

A vida é *essencialmente* uma apropriação, uma violação, uma sujeição

---

<sup>28</sup> Lukács, *The Destruction of Reason*, 309, 319-21 [Ed. bras.: p. 280, pp. 300-304].

<sup>29</sup> Lukács, *The Destruction of Reason*, 388-89 [Ed. bras.: p. 344].

<sup>30</sup> Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (New York: Vintage, 1967), 550 [Ed. bras.: Nietzsche, F. *Vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 513].

de tudo aquilo que é estranho e fraco, significa opressão, rigor, imposição das próprias formas, assimilação, ou pelo menos, na sua forma mais suave, um aproveitamento... [se] represente um corpo vivo e não um corpo moribundo... essa deverá ser a vontade de dominação, desejará crescer, aumentar, atrair, adquirir predomínio – não já pela moralidade ou imortalidade, mas unicamente porque *vive* e porque a vida *é* a vontade de potência. Mas em nenhum outro ponto além disso a consciência dos europeus é geralmente mais esquivada a toda sugestão, desvanece-se, assim, até mesmo sob roupagens científicas, de um estado social vindouro que não terá o “caráter da fruição”<sup>\*</sup> – ouço isso, como se alguém promettesse inventar uma vida que devesse abster-se das funções orgânicas. A “fruição” não é um indício, o caráter de uma sociedade corrupta ou imperfeita e primitiva; isto é uma parte íntima da essência de tudo aquilo que vive, porque não é uma função orgânica, uma consequência da verdadeira vontade de dominar, que não é outra coisa que a vontade de viver<sup>31</sup>.

Aqui, Nietzsche mistura a *apropriação* – que, na teoria política clássica e na obra de pensadores tão diversos quanto John Locke, Hegel e Marx, significava o processo de aquisição de propriedade (e que, para Marx, envolvia, em última análise, a produção) – com a *exploração* efetiva. Não obstante, no emprego de Nietzsche, exploração não era diferente de *expropriação* (isto é, apropriação sem equivalente ou reciprocidade). Assim, como em um truque de mágica, a apropriação, que é a base da vida, passa a ser equiparada à exploração/expropriação, que não é essencial à existência, fechando, assim, qualquer noção de um futuro igualitário ou humano. Além disso, Nietzsche acaba por fundamentar a sua visão num determinismo biológico, que, como nos diz, constitui a “essência” da “vontade de poder”. Deste modo, o seu essencialismo em relação à natureza humana difere do de Thomas Hobbes apenas na medida em que este último, no contexto histórico do século XVII, era um pensador progressista ao invés de regressivo<sup>32</sup>.

Os escritos de Nietzsche exibem ataques intermináveis ao socialismo e até mesmo à democracia. “O socialismo”, escreveu ele, era “a *tiranía* pensada até as últimas consequências dos mais miúdos, dos mais tolos, dos mais superficiais, dos invejosos,

---

\* Na edição brasileira, *exploitation* ganhou o sentido de “aproveitamento” e “fruição”, e *exploitative aspect* o de “caráter da fruição” – o que prejudica o argumento de Foster, uma vez que, no parágrafo seguinte, o autor retoma o termo *exploitation*, no sentido de “exploração”. Optamos por seguir a edição brasileira, mas fazer a ressalva.

<sup>31</sup> Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (New York: Vintage, 1966), 203 [Ed. bras.: Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras (edição de bolso), 2005, pp. 194-5].

<sup>32</sup> Lukács, *The Destruction of Reason*, 361 [Ed. bras.: p. 331]. Sobre Hobbes, ver István Mészáros, *Beyond Leviathan* (New York: Monthly Review Press, 2022), 42-44 [Ed. bras.: Mészáros, I. *Para Além do Leviatã*. São Paulo: Boitempo, 2021, pp. 74-77].

dos setenta e cinco por cento atores – é de fato a conclusão das “ideias modernas”<sup>33\*\*</sup>. Em uma deturpação do darwinismo, do qual se apropriou na forma de um mero clichê a partir das linhas do darwinismo social, o autor argumentou que, em vez da sobrevivência dos mais aptos, a sociedade europeia era caracterizada pela sobrevivência dos inadequados. Segundo esse ponto de vista, as massas medíocres ou “animais de rebanho”, fortalecidos por constituírem a maioria, estavam a tomar conta da sociedade, retirando desta seus elementos mais “nobres”, de modo que eram, justamente, os espíritos nobres que precisavam ser protegidos por meio da força<sup>34</sup>. Nietzsche escreveu que “mesmo sendo verdade que os gregos sucumbiram por causa da escravidão, não é menos verdade que nós sucumbiremos pela *falta* de escravidão”. Detestando a sociedade burguesa, mas detestando ainda mais a democracia e o socialismo, Nietzsche declarou: “Fantasmas como os da dignidade do homem, da dignidade do trabalho, são os produtos miseráveis da escravidão que se esconde de si mesma”<sup>35</sup>.

A sociedade moderna, para Nietzsche, interferiu na hierarquia natural das raças: “a nossa Europa é em nossos dias teatro de uma tentativa insensatamente repentina de mistura radical ... de raças”<sup>36</sup>. Isso exigiu a reafirmação da “raça superior”, que ele descreveu em termos “arianos”, como ligada à “besta germânica loira” que se encontra “no centro de toda raça nobre”. Em contraste, “hoje é até evidente, estes “heróis” da baixeza e do ódio, estes resíduos da escravidão europeia e não europeia, principalmente da população pre-ária, representam o *retrocesso* da humanidade!”<sup>37</sup>.

Regozijando-se com a derrota da Comuna de Paris, Nietzsche referiu-se a ela como a “forma social mais primitiva”, uma vez que representava os interesses do

---

<sup>33</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, 25, 77 [Ed. bras.: pp. 43-44, pp. 87-88]. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 118 [Ed. bras.: p. 117].

\*\* Esta citação está maior do que a usada originalmente por Foster para que seja possível seguir a edição brasileira sem prejudicar o argumento do autor.

<sup>34</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, 33, 78, 364-65, 397-98 [Ed. bras.: pp. 50-1, pp. 88-9, pp. 346-8, pp. 376-8]; Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 110-11, 115 [Ed. bras.: pp. 110-11, p. 115]; Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols* (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997), 41 [Ed. bras.: Nietzsche, F. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, pp. 46-7].

<sup>35</sup> Nietzsche quoted in Lukács, *The Destruction of Reason*, 327 [Ed. bras.: p. 286].

<sup>36</sup> Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 111 [Ed. bras.: p. 127].

<sup>37</sup> Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 23-24, 33 [Ed. bras.: Nietzsche, F. *Genealogia da moral*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, pp. 43-4, pp. 55-6]. Estranhamente, Deleuze vê a concepção de Super-Homem de Nietzsche como o triunfo final deste sobre a dialética de Hegel. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), 147-94 [Ed. bras.: Deleuze, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, pp. 123-161].



rebanho. Preocupava-se com o destino trágico que aguardava a “raça dominadora e conquistadora dos ruivos ários” na era democrática e socialista. Essa “humanidade ariana” conquistadora era caracterizada como originalmente loira e “nobre, pura, verdadeira”, em oposição aos anteriores “habitantes nativos de cor morena e cabelos negros” da Europa e de outros lugares<sup>38</sup>. Em *A Vontade de Poder*, ele declarou abertamente: “A grande maioria dos homens não tem direito à vida e serve apenas para desconcertar os eleitos de nossa raça. Ainda não concedo esse direito aos incapazes. Existem até povos incapazes” – sem o direito de existir<sup>39</sup>.

Na noção de Nietzsche de “eterno retorno”, os espíritos “nobres” e a raça superior voltariam a experimentar o triunfo da vontade nas oscilações cíclicas da história. No entanto, o eterno retorno significava uma falta de progresso geral, de modo que o resultado cumulativo era “O Nada (‘o que não tem sentido’) eterno!”. Embora Nietzsche quisesse superar o niilismo através do super-homem como a personificação da vontade de poder, foi ao niilismo que tudo sempre retornou eternamente, uma vez que o genuíno progresso foi excluído<sup>40</sup>.

A filosofia da vida ou *Lebensphilosophie*, foi, na concepção de Lukács, a filosofia dominante de todo o período imperialista na Alemanha. Entretanto, a filosofia da vida teve seu maior representante desse período na obra de Bergson, na França. A filosofia de Bergson baseava-se em duas formas de consciência: o intelecto e a intuição. O intelecto relacionava-se com o mundo mecânico da ciência natural, e a intuição com a metafísica e, portanto, com o reino da filosofia. Ele acreditava que, ao olhar para o íntimo do reino intuitivo, era possível resolver problemas tais como o caráter do tempo e da evolução, de maneiras que complementavam – senão indo além delas – a ciência e a razão. Assim, ele desafiou, como colocou Lukács, “a objetividade e a verdade do conhecimento das ciências da natureza”, criando uma “contraposição abstrata e brusca entre racionalidade e intuição irracional”<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 14-15 [Ed. bras.: pp. 37-38]; Nietzsche, *Twilight of the Idols*, 41 [Ed. bras.: pp. 52-53].

<sup>39</sup> Esta tradução segue a de Michael Scarpitti, “The Perils of Translation, or Doing Justice to the Text,” 38, academia.edu. A tradução de Kaufman de *The Will to Power* omite as duas últimas sentenças. Nietzsche, *The Will to Power*, 467 {as duas sentenças referidas por Foster também foram omitidas na edição brasileira}. Ver também Ronald Beiner, *Dangerous Minds: Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018), 4, 137.

<sup>40</sup> Lukács, *The Destruction of Reason*, 392 [Ed. bras.: p. 347]; Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 198. [Ed. bras.: p. 164].

<sup>41</sup> Lukács, *The Destruction of Reason*, 25, 403 [Ed. bras.: pp. 27-28, p. 351].

Os dois conceitos mais importantes de Bergson foram os de tempo, enquanto *duração* subjetiva, e o *élan vital*, ou impulso vital. Com base nesses conceitos, ele propôs uma espécie de terceira via na filosofia, que existiria fora do materialismo mecanicista e do idealismo/teleologia. “O *tempo*”, afirmou, “*ou é invenção ou não é nada*”. No momento em que confrontamos a “*duração*, vemos que ela significa criação”. Nossas próprias vidas nos deram as pistas para desvendar o segredo do tempo, ou a capacidade de perdurar, já que a duração “pode não ser o apanágio da própria matéria, mas da Vida que nada à contracorrente dela”<sup>42</sup>. O *élan vital* era o impulso criador da vida, iluminando a matéria, o que explicava a evolução. Sobre tais bases essencialmente místicas, Bergson prosseguiu para desafiar a teoria de Charles Darwin que tratava a evolução enquanto seleção natural, bem como a concepção de espaço-tempo de Albert Einstein por não conseguir capturar as bases subjetivas, intuitivas e criativas da existência.

Bergson nasceu em 1859, ano da publicação de *A Origem das Espécies* de Darwin, mas nunca pôde aceitar a teoria da seleção natural de Darwin, argumentando que a ciência natural era inadequada nessa área e que deveria haver algum impulso vital e criativo, um *élan vital* cósmico subjacente a toda evolução. Utilizando argumentos que agora são empregados pelos defensores do Design Inteligente – por exemplo, que a evolução do olho não pode ser explicada pela seleção natural – ele atribuiu a “evolução criadora” a um poder vital independente da matéria e da organização<sup>43</sup>.

Os ataques de Bergson à teoria darwiniana da seleção natural e à razão em geral fizeram com que E. Ray Lankester, protegido de Darwin e Thomas Huxley, amigo íntimo de Marx e o principal biólogo britânico de sua época, se rebelasse contra a apresentação de Bergson da “intuição como guia verdadeiro e do intelecto como guia errôneo”. Ao avaliar a contribuição de Bergson, Lankester, um materialista rigoroso, escreveu: “Para o estudioso das aberrações e monstruosidades da mente do homem, as obras de M[onsieur] Bergson sempre serão documentos de valor”, análogo ao interesse que “um colecionador pode manifestar em uma curiosa espécie de

---

<sup>42</sup> Henri Bergson, *Creative Evolution* (New York: Henry Holt, 1911), 340-342 [Ed. bras.: Bergson, H. *A Evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 367-369].

<sup>43</sup> Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 9, *Maine de Biran to Sartre; Part I: The Revolution to Henri Bergson* (New York: Doubleday, 1974), 216-223. Sobre a relação entre o argumento de Bergson a respeito do olho e o dos teóricos do *design* inteligente, ver John Bellamy Foster, Brett Clark, and Richard York, *Critique of Intelligent Design* (New York: Monthly Review Press), 14-15, 158-61.

besouro”<sup>44</sup>. (Os biólogos socialistas, subsequentemente, transcenderam o debate entre mecanicistas e vitalistas por meio da dialética materialista, o que constituiu uma importante contribuição para a ciência.)<sup>45</sup>.

Bergson ficou escandalizado com a teoria da relatividade de Einstein, que interpretava o tempo (ou o espaço-tempo) em termos físicos e que ganhava reconhecimento gradualmente. Em um famoso confronto em abril de 1922, Bergson argumentou, em oposição a Einstein, que uma noção física do tempo professada pelo intelecto era inadequada e que o tempo só poderia ser plenamente compreendido quando abordado, também, subjetiva e intuitivamente, em termos de duração. Einstein respondeu que “o tempo dos filósofos [que confunde tempo psíquico e tempo físico] não existe, resta apenas um tempo psicológico que difere do tempo dos físicos”. Para Einstein, nem o *élan vital* de Bergson nem a sua *duração* tinham qualquer significado em termos de ciência física<sup>46</sup>.

Para Lukács, não existe nenhuma “filosofia ‘inocente’”. Isto se aplica claramente ao caso de Heidegger, apesar de seu aspecto rarefeito<sup>47</sup>. Na obra-prima de Heidegger *O Ser e O Tempo*, de 1927, a consideração dos *seres* individuais é minimizada na busca pela “ontologia fundamental” do *Ser* metafísico. O autor propôs que o Ser pode ser abordado com base em uma análise existencial focalizada no *Dasein*, isto é, na existência humana, que, como explicou mais tarde, pode ser concebida como o *habitar* e performar o papel de “pastor do Ser”. Logo, embora o Ser, para Heidegger, não possa ser apreendido diretamente, ele pode ser parcialmente revelado fenomenológica e existencialmente por meio do escrutínio do *Dasein* no contexto de seu “tornar-se-com” o mundo<sup>48</sup>. Todas as filosofias anteriores, desde Platão até à era moderna, foram consideradas por Heidegger como superficiais e estritamente metafísicas, na medida

---

<sup>44</sup> Ray Lankester, Preface in Hugh S. R. Elliot, *Modern Science and the Illusions of Professor Bergson* (New York: Longmans, Green, and Co., 1912), vii-xvii.

<sup>45</sup> Ver B. Sadoski, “The ‘Physical’ and ‘Biological’ in the Process of Organic Evolution,” in Nikolai Bukharin *et. al.*, *Science at the Crossroads* (London: Frank Cass and Co., 1971), 69-80; Joseph Needham, *Time: The Refreshing River* (London: Georg Allen and Unwin, 1943), 241-246.

<sup>46</sup> Bergson, *Creative Evolution*, 342 [Ed. Bras.: p. 369]; Jimena Canales, *The Physicist and the Philosopher* (Princeton: Princeton University Press, 2015), 46-47; “Einstein vs. Bergson: The Struggle for Time,” Faena Aleph, faena.com.

<sup>47</sup> Lukács, *The Destruction of Reason*, 5, 496 [Ed. Bras.: p. 10, p. 434].

<sup>48</sup> Martin Heidegger, *Basic Writings* (New York: HarperCollins, 1993), 53-57, 234 [Ed. bras.: “O primado ontológico da questão do ser” in Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 34-38; Heidegger, M. Carta sobre o humanismo. *Revista Centauro*, 2005, p. 24]; Michael Wheeler, “Martin Heidegger,” Enciclopédia de filosofia de Stanford, 12 de outubro de 2011, plato.stanford.edu.

em que não se centravam no problema ontológico fundamental do Ser<sup>49</sup>. Uma consequência da filosofia de Heidegger foi a descentralização do ego consciente (transcendental) e o deslocamento da filosofia das questões de relações sujeito-objeto para autenticidade e inautenticidade<sup>50</sup>.

Dado que a apreensão do Ser em si é o eixo principal da analítica existencial de Heidegger, poder-se-ia pensar que ela não teria muita relação com a política e a ética. No entanto, os elementos reacionários, irracionaisistas e de tendências da filosofia da vida de Heidegger, embora não estivessem presentes na superfície, revelaram-se de diversas maneiras, exibindo a verdadeira natureza de sua lógica irracionalista. Isso ocorreu não apenas em seu período oficialmente nazista, mas também em seu trabalho posterior, no pós-guerra, e, seguramente, estava implícito no todo de sua posição filosófica desde o início. Desse modo, em suas palestras publicadas sobre *Ser e Verdade*, apresentadas na Universidade de Freiburg no inverno de 1933-1934, logo após sua adesão ao Partido Nazista e apenas alguns anos após a publicação de *O Ser e o Tempo*, Heidegger declarou:

Inimigo é quem e todo aquele de quem sai e provém ameaça para a presença do povo e sua integridade. O inimigo não precisa ser externo e o inimigo externo nem sempre é o mais perigoso. Pode parecer não haver a presença de um inimigo. Então, a exigência fundamental é identificar o inimigo, colocá-lo à luz *ou até iluminá-lo*, a fim de dar-se e acontecer o estar contra e resistir ao inimigo e a presença não se tornar obtusa... [O desafio é] {que} muitas vezes é bem mais difícil e longo espreitar-se o inimigo como inimigo, levá-lo a desenvolver-se, não se deixar enganar em nada, manter-se de prontidão, cultivar e aumentar contínua vigilância e desencadear o ataque em ampla escala, *visando ao completo aniquilamento*<sup>51</sup>.

Os papéis de Heidegger como funcionário do Partido Nazista, ideólogo e, durante seus anos como reitor da Universidade de Freiburg, o mais proeminente acadêmico apoiador de Hitler são, agora, bem conhecidos. Ajudou a instituir o *Gleichschaltung*, ou sistema de uniformização, dentro da academia alemã, desempenhando um papel de liderança na purificação da universidade de colegas e alunos que falharam em obedecer aos ditames do regime nazista. Ele também

---

<sup>49</sup> Heidegger abriu uma exceção a alguns filósofos pré-Socráticos, particularmente Heráclito.

<sup>50</sup> Richard Wolin, *Labyrinths* (Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1995), 184 [Tradução livre]. Lukács, *The Meaning of Contemporary Realism*, 20-21, 26-27 [Ed. bras.: Lukács, G. *Realismo crítico hoje*. Brasília: Coordenada-editora de Brasília, 1969, pp. 38-39, pp. 48-49].

<sup>51</sup> Martin Heidegger, *Being and Truth* (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 73 (italics added) [Ed. Bras.: Heidegger, M. *Ser e verdade*. Petrópolis: Vozes, 2012, pp. 104-5 (ênfase adicionada)]; Beiner, *Dangerous Minds*, 4-5, 137.

trabalhou em estreita colaboração com o teórico jurídico [Karl] Schmitt, o principal autor do notório *Führerprinzip*, promovendo a ideologia nazista e presidindo a queima simbólica de livros<sup>52</sup>. Sua *Introdução à Metafísica*, de 1935, não apenas prestou uma homenagem ao nazismo, mas também apresentou um argumento ao triunfo do “*Volk* [povo] histórico... e assim à história do Ocidente”, acionando “novas energias espirituais”. Em uma conversa com Karl Löwith em Heidelberg em 1936, Heidegger concordou “sem reservas” com a sugestão de que seu “partidarismo pelo nacional-socialismo estava na essência de sua filosofia”<sup>53</sup>.

Heidegger frequentemente elogiava Mussolini e Hitler, apresentando Nietzsche como um precursor de ambos os líderes fascistas. No livro de Heidegger sobre Friedrich Schelling, uma longa frase da palestra original foi omitida na edição de 1971, mas foi posteriormente reinserida a pedido do próprio Heidegger. Dizia: “Como é notório, ambos os homens na Europa os quais inauguraram, ao modo nacional-político de seus respectivos povos, os contramovimentos [*Gegenbewegungen*] ao niilismo, nomeadamente Mussolini e Hitler, foram por sua vez, cada qual a sua maneira, essencialmente determinados por Nietzsche; sem que com isso o autêntico domínio metafísico de Nietzsche tenha se constituído”. Heidegger explicou em suas palestras que Nietzsche havia demonstrado que a democracia leva a “uma forma degenerada de niilismo” e, portanto, demandava um movimento mais autêntico do *Povo*. Em um curso sobre lógica em 1934, Heidegger declarou que “Negros são homens, mas não possuem história... A natureza não possui história... Quando a hélice de um avião gira, nada realmente ‘acontece’. Por outro lado, quando este avião leva Hitler à Mussolini, então a história acontece”<sup>54</sup>. “A falsa cultura” da civilização Ocidental, ele explicou, só será suplantada pelo “mundo espiritual” do *Povo* baseado na “mais profunda preservação das forças da terra e do sangue”<sup>55</sup>.

Em seus infames *Black Notebooks* (um diário filosófico que Heidegger solicitou a inclusão no final de sua *Collected Works*), ele deu repetidas evidências de seu

---

<sup>52</sup> Emmanuel Faye, *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-1935* (New Haven: Yale University Press, 2009), 39-58 [Ed bras.: Faye, E. *Heidegger: a introdução do nazismo na filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2015, pp. 103-136]; Richard Wolin, ed., *The Heidegger Controversy* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1993); Richard Wolin, *Labyrinths*, 103-22.

<sup>53</sup> Citações de Heidegger de Wolin, *Labyrinths*, 126, 138. Ver também Wolin, *The Heidegger Controversy*, 30.

<sup>54</sup> Briner, *Dangerous Minds*, 105-8; Wolin, *Labyrinths*, 134-35.

<sup>55</sup> Heidegger citado em Wolin, *Labyrinths*, 131.

profundo antissemitismo. Assim, ele atribuiu as falhas da modernidade e do racionalismo ocidental ao “judaísmo mundial”, um termo usado no *Mein Kampf* de Hitler que se referia a uma conspiração judaica de dominação mundial. “O judaísmo mundial”, escreveu Heidegger nos *Black Notebooks*, “é inapreensível em todos os lugares [por causa de seu domínio do pensamento racionalista] e não precisa se envolver em ação militar enquanto continua a desenvolver sua influência, ao passo que nós [Alemanha nazista na Segunda Guerra Mundial] somos deixados para sacrificar o melhor sangue do melhor de nosso povo”<sup>56</sup>. Após a publicação dos *Black Notebooks*, o estudioso de Heidegger Tom Rockmore observou que “parece cada vez mais claro que a filosofia de Heidegger, sua virada para o nacional-socialismo e seu antissemitismo não são nem independentes nem separáveis, mas, sim, inseparavelmente ligados”<sup>57</sup>.

Está claro que Heidegger nunca se afastou, ou mesmo pretendeu se distanciar, de suas visões extremamente reacionárias, que sustentavam todo o seu esforço filosófico. Em sua famosa *Carta sobre o humanismo*, publicada em 1947, ele promoveu um ataque sistemático ao humanismo, depreciando pensadores do Iluminismo alemão como Johann Wolfgang von Goethe e Friedrich Schiller. Ao contrário do pós-humanismo de hoje, no entanto, Heidegger estava, sobretudo, preocupado em negar a noção de seres humanos como seres primariamente materiais ou corpóreos, portadores de uma “*racionalidade animal*”. Para Heidegger, a verdade reside na analítica existencial do *Dasein*, concebendo a existência humana real como uma aproximação do Ser. Na sua habitual linguagem velada, Heidegger anunciou um “destino” ainda por vir, baseado numa historicidade “mais primordial” – mais próxima do *Dasein* – “do que o humanismo”. O humanismo, que ele identificava com o racionalismo, devia ser sempre combatido, “porque ele não instaura a *humanitas* do ser humano numa posição suficientemente alta” ao promover a *ôntica empirista* de meros seres individuais e materiais, em oposição à ontologia fundamental do Ser, na qual o ego consciente é descentrado<sup>58</sup>. Heidegger insinuou que, devido à linguagem, que ele via como o centro do *Dasein*, havia uma relação próxima entre a antiga cultura

---

<sup>56</sup> Philip Oltermann, “Heidegger’s ‘Black Notebooks’ Reveal Antisemitism at the Core of His Philosophy,” *Guardian*, 12 de março de 2014.

<sup>57</sup> Tom Rockmore, “Heidegger After Trawny,” in *Heidegger’s Black Notebooks*, ed. Andrew J. Mitchell and Peter Trawny (New York: Columbia University Press, 2017), 152.

<sup>58</sup> Heidegger, *Basic Writings*, 225, 234, 241-247 [Ed. bras.: Heidegger, M. Carta sobre o humanismo. *Revista Centauro*, 2005, p. 33]; Lukács, *The Destruction of Reason*, 833-836 [Ed. bras.: pp. 721-724].



grega e a alemã (no sentido do que era geralmente concebido como a linha Ariana) que tornava a Alemanha única na promoção da autêntica historicidade do Ocidente<sup>59</sup>.

Em sua *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger reconheceu o poder da crítica de Marx à alienação, antes de proceder à crítica do materialismo ingênuo e de reduzir a teoria da alienação de Marx à questão da tecnologia. Como Lukács afirmou, não havia dúvidas sobre o que Heidegger apontava, que claramente via "o marxismo como o inimigo fundamental de que se trata de combater"<sup>60</sup>.

### O retorno do irracionalismo

Lukács identificou o desenvolvimento do irracionalismo com o estágio imperialista do capitalismo. Este foi concebido, em primeiro lugar economicamente, na linha de Lênin e Rosa Luxemburgo, como um sistema de capitalismo monopolista caracterizado em termos de rivalidade inter-imperialista e de guerra na luta pelas colônias e esferas de influência. Mas foi sobretudo Lênin, segundo Lukács, quem traduziu a concepção econômica do imperialismo em uma "articulação concreta (...) do imperialismo com todas as questões políticas do presente", centradas na política de classes e nos alinhamentos entre nações<sup>61</sup>. Além disso, Lênin reconheceu que os acordos de paz no estágio imperialista "só podem ser, *inevitavelmente*, "tréguas" entre guerras", no âmbito de uma luta geopolítica mais ampla, inerente ao capitalismo monopolista<sup>62</sup>. Os aspectos políticos do imperialismo permeavam, assim, a cultura de nações inteiras, gerando aquilo a que Raymond Williams, em outro contexto, chamaria de "estruturas de sentimento"<sup>63</sup>. Foi isso que levou à interface do imperialismo com o irracionalismo na história da Europa de 1870-1945.

O imperialismo tardio, com início em 1945, pode ser visto como dividido em três períodos:

(1) A Guerra Fria imediata, de 1945 a 1991, na qual os Estados Unidos, enquanto potência hegemônica da economia mundial capitalista, procurou dominar o Sul Global engajado em revoltas anticoloniais ao mesmo tempo em que travava uma luta global

---

<sup>59</sup> Wheeler, "Martin Heidegger".

<sup>60</sup> Heidegger, *Basic Writings*, 243-244 [Ed. bras.: Heidegger, M. Carta sobre o humanismo. *Revista Centauro*, 2005, pp. 47-48]; Lukács, *The Destruction of Reason*, 836-837 [Ed. bras.: pp. 721-722].

<sup>61</sup> Georg Lukács, *Lenin* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1971), 41-43 [Ed. bras.: Lukács, G. *Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento*. Boitempo Editorial, 2012, p. 61].

<sup>62</sup> Lenin, *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*, 119 [Ed. bras.: Lênin, V. I. *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2021, pp. 260-1].

<sup>63</sup> Raymond Williams, *The Long Revolution* (Cardigan, UK: Parthian, 2012), 69.

contra a União Soviética e a China.

(2) O período de 1991 a 2008, no qual Washington tentou consolidar um mundo unipolar permanente no vazio deixado pela remoção da União Soviética da cena mundial e pela abertura da China à economia mundial.

(3) De 2008 (a Grande Crise Financeira) até à atualidade, marcada pela reemergência da China e da Rússia como grandes potências e pela designação oficial de Washington desses dois países como seus principais inimigos, conduzindo a uma Nova Guerra Fria, marcada pelo conflito entre o mundo unipolar centrado nos EUA e uma ordem mundial multipolar emergente.

Durante todo este tempo, a esquerda ocidental ocupou uma posição enfraquecida no seio do capitalismo monopolista a nível interno, ao mesmo tempo em que adotou uma abordagem ambígua do imperialismo a nível externo, com o consequente arrefecimento da luta de classes. Além disso, sofreu uma grande derrota em 1968. Com o advento da Nova Guerra Fria, veio à luz do dia a guerra híbrida do imperialismo coletivo da tríade contra o Sul Global, incluindo as principais economias emergentes.

Nessas circunstâncias, o irracionalismo burguês passou a definir o clima intelectual dominante do imperialismo tardio, refletindo uma contínua destruição da razão. Hoje é amplamente reconhecido que o pensamento reacionário alemão, associado à “ligação Nietzsche-Heidegger-Carl Schmitt”, junto ao renascimento do bergsonismo, está presente nas obras de pós-marxistas, pós-modernistas e pós-humanistas, de Derrida a Deleuze e Latour<sup>64</sup>. Nas palavras de Keti Chukhrov, um “fascínio pela negatividade e pelo niilismo”, característico das filosofias irracionais do final do século XIX e início do século XX, pode ser visto na obra de Deleuze “e Guatarri ou na distopia aceleracionista e nas teorias pós-humanistas do presente”<sup>65</sup>.

Em *Nietzsche e a Filosofia*, de Deleuze, nos é dito que o caráter “resolutamente antidialético” do pensamento de Nietzsche, os seus conceitos de “vontade de poder”, do “eterno retorno” e do sonho do Super-Homem representaram um triunfo sobre a dialética de Hegel, conduzindo à “identidade criativa do poder e do querer” como a

---

<sup>64</sup> Wolin, *Labyrinths*, 1.

<sup>65</sup> Keti Chukhrov, *Practicing the Good* (Minneapolis: e-flux/University of Minnesota Press, 2020), 20.

consumação da vontade de poder<sup>66</sup>. Há um “elo secreto” que liga vários pensadores que se opõem à filosofia de Estado. Este elo secreto, nos diz Deleuze, inclui Spinoza (reinterpretado como um vitalista) Nietzsche e Bergson, que devem ser vistos como filósofos da imanência, representantes de uma tradição “nômade” oposta não só ao racionalismo europeu em geral, mas, também, diretamente oposta a Hegel e Marx<sup>67</sup>. A posição de Bergson em seu debate com Einstein é defendida por Deleuze no seu livro de 1966, *Bergsonismo*, em um esforço para privilegiar, mais uma vez, a noção subjetiva e intuitiva do tempo, separada da física e também do tempo histórico<sup>68</sup>.

São muitas as reviravoltas irracionalistas e reacionárias a que assistimos no seio do que continua a ser suposto como uma análise de esquerda. Como observa Chukhrov:

Em *Capitalismo e Esquizofrenia*, Deleuze e Guattari consideram o capital monstruoso, mas, ao mesmo tempo, um terreno desejável a partir do qual a subversão e o seu potencial emancipatório podem surgir. [No entanto,] a aceitação da contemporaneidade capitalista viciosa é inevitável, dada a condição da impossibilidade da sua sublimação.... Um aspecto muito importante desta aberração reside no seguinte: a corrente capitalista subjacente a essas teorias emancipatórias e críticas funciona não como um programa para sair do capitalismo, mas, antes, como a *radicalização da impossibilidade dessa saída*<sup>69</sup>.

Esse deslumbramento com a impossibilidade de saída pode ser visto no principal confronto de Deleuze e Guattari com Marx. No início da sua influente obra de 1972, *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*, os autores propõem uma relação “indústria-natureza” que resulta em “esferas relativamente autônomas que se chamam produção, distribuição e consumo”. Essas esferas separadas, afirmam, foram demonstradas por Marx como sendo apenas um produto da divisão capitalista do trabalho e da falsa consciência que ela produziu. Mas a partir daí, eles saltaram para a proposição trans-histórica:

Há menos ainda a distinção homem-natureza: a essência humana da natureza e a essência natural do homem [frase de Marx] se identificam na natureza como produção ou indústria, isto é, na vida genérica do

<sup>66</sup> Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 8-10, 198 [Ed. bras.: Deleuze, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, pp. 7-8, p. 89].

<sup>67</sup> Gilles Deleuze, “I Have Nothing to Admit,” *Semiotexte* 2, no. 3 (1977), 112; Brian Massumi, introdução in Gilles Deleuze e Félix Guattari, *A Thousand Plateaus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), x [Ed. bras.: Deleuze, G; Guattari, F. *Mil Platôs*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995].

<sup>68</sup> Gilles Deleuze, *Bergsonism* (New York: Zone Books, 1991), 79-85 [Ed. bras.: Deleuze, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999, pp. 75-82].

<sup>69</sup> Chukhrov, *Practicing the Good*, 20.

homem, igualmente. Assim, a indústria não é mais considerada numa relação extrínseca de utilidade, mas em sua identidade fundamental com a natureza como produção do homem e pelo homem... Homem e natureza não são como dois termos postos um em face do outro... mas são uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto<sup>70</sup>.

Com base nisso, a natureza e a humanidade são vistas como uma unidade ideal inescapável – o que Marx, que segue citado na passagem, chamou de “a essência humana da natureza e a essência natural do homem”. Esse é o resultado inevitável da indústria, enquanto fenômeno abstrato e trans-histórico, que, em vez de ser concebida como alienada sob o capitalismo, tal como em Marx, é concebida como o meio direto e imediato de unificação da natureza e da humanidade. Todo o conceito de alienação, ou o auto-estranhamento da humanidade, como a realidade material central do capitalismo (que Marx tinha apresentado como uma “falha” trágica a ser superada), é, assim, eliminado logo de partida<sup>71</sup>. Natureza e humanidade, para Deleuze e Guattari, são “uma realidade essencial”, gerada pela indústria tratada em abstrato.

Tendo, efetivamente, eliminado o fenômeno histórico da alienação, Deleuze e Guattari passam imediatamente à caracterização da produção como um “princípio imanente” das máquinas desejantes, causando uma *esquizofrenia* universal. A “esquizofrenia”, neste sentido, é definida como “o universo das máquinas desejantes produtoras e reprodutoras, [representando] a universal produção primária como “realidade essencial do homem e da natureza””<sup>72</sup>. A alienação em Marx, resultante de relações sociais estranhadas, é, assim, substituída por um sistema universal de máquinas desejantes, ou um “inconsciente maquínico”, que produz uma realidade esquizofrênica mais vasta, da qual o capitalismo é uma mera manifestação. Essa realidade esquizofrênica-desejante situa-se no plano da imanência, ultrapassando a própria humanidade<sup>73</sup>. Somos, assim, confrontados com um universo de energia libidinal, de forças vitais e de impulsos por desejos maquinários dos quais não há fuga possível<sup>74</sup>. O irracionalismo reacionário de Nietzsche triunfa sobre a práxis

---

<sup>70</sup> Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 3-5 [Ed. bras.: Deleuze, G; Guattari, F. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 15].

<sup>71</sup> Karl Marx, *Early Writings* (London: Penguin, 1974), 349-50 (citado de acordo com Deleuze e Guattari, op. cit.), 398-99 [Ed. bras.: op. cit., p. 15, nota 4].

<sup>72</sup> Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, 5 [Ed. Bras.: p. 16].

<sup>73</sup> Félix Guattari, *The Machinic Unconscious* (Los Angeles: Semiotext(e), 2011); Karl Marx e Frederick Engels, *The Communist Manifesto* (New York: Monthly Review Press, 1964), 1 [Ed. Bras.: Marx, K. Engels, F. *O manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998, p. 39].

<sup>74</sup> Na filosofia vitalista de Deleuze, as essências são imanentes em coisas móveis e materiais e, portanto,

revolucionária de Marx.

Uma inversão semelhante pode ser vista em Derrida, na famosa obra *Espectros de Marx*, revelada mais uma vez em relação a Marx. Nesta e em outras obras, Derrida desenvolveu uma perspectiva pós-estruturalista associada a um heideggerianismo de esquerda. A reação pública imediata a *Espectros de Marx*, escrito pouco depois do desaparecimento da União Soviética, foi a de que se tratava de uma reafirmação de Marx. No entanto, isso ocorreu sob a forma de uma apologética indireta que sublinhava “a espectrologia de Marx”. Derrida centrou-se na famosa frase de abertura do *Manifesto Comunista*, em que Marx e Engels escreveram: “Um espectro ronda a Europa, o espectro do comunismo”<sup>75</sup>. O marxismo, argumentou, continuava a rondar a Europa, ainda que apenas num sentido fantasmagórico, pelo qual desempenhava um papel indispensável na continuidade do desafio ao monolito capitalista. No entanto, o Marx de Derrida – ou o Marx que ele desejava reter – era, nas palavras de Richard Wolin, um “Marx tornado heideggeriano”, empobrecido pela noção de que o principal inimigo é agora simplesmente a modernidade tecno-científica. Aqui, os “preconceitos ontológicos do anti-humanismo filosófico, uma herança heideggeriana”, excluem toda a substância da teoria de Marx, incluindo as forças sociais subjacentes à práxis revolucionária. De fato, “a espectrologia de Marx”, explicou Derrida, não se limitou ao próprio Marx, “mas pisca e cintila por debaixo dos nomes próprios de Marx, Freud e Heidegger”. Assim, Marx continua a assombrar o capitalismo, não simplesmente como a aparição de si mesmo, mas também como o fantasma de Heidegger, cujo “pensamento epocal... cancela a historicidade”<sup>76</sup>.

As novas filosofias da imanência produziram, assim, todo o tipo de teorias aparentemente radicais, mas, na realidade, reacionárias. Isso é evidente nos tratamentos pós-humanistas da crise ecológica, particularmente na forma do que é chamado de “novo materialismo”. Muito disso é informado pela reapropriação questionável de Spinoza por Deleuze como um teórico vitalista, principalmente através do conceito de *conatus* do primeiro, que é interpretado como que imputando

---

vistas como distintas do essencialismo no sentido de ideias fixas e transcendentais.

<sup>75</sup> Jacques Derrida, *Specters of Marx* (London: Routledge, 1994), 219-20 [Ed. bras.: Derrida, J. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, p. 18]. Se o livro de Derrida *Spectres of Marx* almeja desconstruir a práxis marxiana, outros trabalhos usaram a metáfora do espectro de Marx para reconstruir uma práxis revolucionária. Ver especialmente China Miéville, *A Spectre Haunting: On the Communist Manifesto* (Bloomsbury: Head of Zeus, 2022).

<sup>76</sup> Derrida, *Specters of Marx*, 93, 219 [Ed. bras.: pp. 104-5, p. 232]; Wolin, *Labyrinths*, 238-39.

intenções, consciência e até alegria aos próprios objetos, por exemplo, uma pedra<sup>77</sup>. Isso abriu caminho a uma onda de novas obras vitalistas (o chamado “novo materialismo”) de figuras como Bennett e Morton, muitas vezes em nome da ecologia, nas quais o resultado é um animismo universal. Nesta visão, um pedaço de carvão, um micróbio, o conjunto de dinossauros de plástico de Adorno, uma pedra etc., são todos tratados como se possuíssem “poderes vitais”, sendo colocados no mesmo plano ontológico da humanidade<sup>78</sup>. Tal como Schopenhauer (em sua resposta a Spinoza), Bennett argumenta que uma pedra em queda, se fosse consciente, teria razão em pensar que tinha vontade e que se movia por esta própria vontade<sup>79</sup>. O resultado é a demolição de quaisquer distinções significativas entre a natureza humana e a não-humana.

Uma estratégia comum encontrada em Latour, Bennett e Morton é negar a famosa crítica de Marx ao fetichismo da mercadoria, pondo-a simplesmente de pernas para o ar ao apresentar todas as coisas/objetos como agentes ou atores vitais. Isto equivale a uma universalização do fetichismo da mercadoria e da reificação (a coisificação do mundo) e, por conseguinte, à diminuição de qualquer noção de sujeito humano. Isso constitui a eliminação da concepção clássica de *crítica*<sup>80</sup>.

A conhecida rejeição de Latour ao “moderno” procurou negar, à maneira da esquerda heideggeriana, toda a validade dos conceitos de natureza e humanidade, apresentando-os como uma falsa dualidade introduzida pela modernidade iluminista. Fez desta rejeição do dualismo natureza-sociedade o coração da sua “ecologia política”, que substituiu os atores humanos por conjuntos de “atuantes”<sup>81</sup>. Mas quando, tardiamente, sentiu a necessidade de considerar a verdadeira emergência ecológica planetária representada pela nova época do Antropoceno na história geológica, Latour

---

<sup>77</sup> Baruch Spinoza, *Ethics* (London: Penguin, 1996), 75 (III, prop. 6); “From Baruch Spinoza’s ‘Letter to G. H. Schuller’ (1674)”; Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy* (San Francisco: City Lights, 1988), 97-104 [Ed. bras.: Deleuze, G. *Cursos sobre Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2019, 3a ed, pp. 119-123].

<sup>78</sup> Jane Bennet, *Vibrant Matter* (Durham: Duke University Press, 2010), xiv-xv, 1-4; Timothy Morton, *Humankind* (London: Verso, 2019), 33, 55, 61-63, 71, 97, 166-71. Ver John Bellamy Foster, “Marx’s Critique of Enlightenment Humanism,” *Monthly Review* 74, no. 8 (January 2023): 1-15.

<sup>79</sup> Bennet, *Vibrant Matter*, 1-4.

<sup>80</sup> Foster, “Marx’s Critique of Enlightenment Humanism,” 10-12.

<sup>81</sup> Bruno Latour, *The Politics of Nature* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004), 75-80 [Ed bras.: Latour, B. *Políticas da natureza*. Bauru: EDUSC, 2004, pp. 137-148]. Bruno Latour, *Reassembling the Social* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 54-55 [Ed bras.: Latour, B. *Reagregando o social*. Salvador-Bauru: UFBA-EDUSC, 2012, pp. 82-83]; Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993) [Ed. bras.: Latour, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994].



viu-se desprovido de todos os pontos de referência – uma vez que até a ecologia tinha sido posta em causa na sua filosofia – e retornou a conceitos mistificadores como Gaia e aquilo a que chamou *Earthbound* (uma reformulação e personificação da noção de terrestre). Mais importante ainda, dada a natureza da destruição planetária, foi confrontado com a questão de como conceber isso do ponto de vista da ordem política. Logo, recorreu à obra de Schmitt *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, escrita na Alemanha nazista. A obra de Schmitt procurava enraizar o direito na terra (não no sentido de ecologia, mas sim de territorialização), concebendo-o como a base do estado de guerra permanente que fundamentava o direito internacional<sup>82</sup>.

A avaliação feita por Lukács do Schmitt deste período é, naturalmente, muito mais dura do que a feita por Latour. O teórico jurídico nazista Schmitt, argumenta Lukács, tinha-se adaptado rapidamente ao novo clima imperial após a queda do Terceiro Reich. “A ele – Schmitt – é indiferente que a ditadura *sans phrase* do monopolismo capitalista seja assegurada por Hitler, por Eisenhower ou por um novo imperialismo alemão”<sup>83</sup>.

Ainda assim, baseando a sua análise em Schmitt, Latour nos diz que a resposta está em um “novo estado de guerra” em nome do *Earthbound*. Termina o seu *Diante de Gaia*, de 2015, elogiando o espírito de Cristóvão Colombo<sup>84</sup>. Apesar das suas críticas aos “modernos”, Latour aliou-se, pelo menos durante algum tempo, aos ultracomodernistas capitalistas do *Breakthrough Institute*, pedindo às pessoas que “amem os vossos monstros [Frankenstein]”<sup>85</sup>.

O irracionalismo está, agora, completamente na moda novamente. É evidente uma nova “radicalização da impossibilidade de... saída”, uma vez que o mundo do imperialismo tardio enfrenta duas formas de extermínio: a guerra nuclear e a emergência ecológica planetária. Em uma conferência e um livro que abordaram o antissemitismo e o nazismo nos *Black Notebooks* de Heidegger, representando um

---

<sup>82</sup> Bruno Latour, *Facing Gaia* (Cambridge: Polity, 2017), 220-54, 285-92 [Ed. bras.: Latour, B. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no antropoceno*. Ubu editora, 2020. pp. 257-300, pp. 335-43, pp. 257-300]; Bruno Latour, *Down to Earth* (Cambridge: Polity, 2018).

<sup>83</sup> Lukács, *The Destruction of Reason*, 839-840 [Ed. bras.: pp. 726-727].

<sup>84</sup> Latour, *Facing Gaia*, 285-92 [Ed. bras.: pp. 335-343].

<sup>85</sup> Bruno Latour, “Love Your Monsters,” Breakthrough Institute, February 14, 2012, org. Latour deu um passo mais progressista e menos irracionalista em seu último livro pós-humanista, mas não foi um passo radical. Ver Bruno Latour e Nikolaj Schultz, *On the Emergence of an Ecological Class* (London: Polity, 2022).

esforço desesperado para salvar de alguma forma a filosofia de Heidegger, apesar das revelações de que o nazismo era parte integrante de toda a sua perspectiva, foi dada ao filósofo lacaniano-hegeliano Žižek a palavra final, sem dúvida devido à sua reputação de pensador de esquerda. Žižek procurou defender a importância de Heidegger para a filosofia, apesar do seu nazismo, com base na importância da sua ontologia fundamental da “diferença ontológica”, ou a relação dos seres com o Ser, a partir da qual a análise de Heidegger do *Dasein* e a sua desconstrução do ego consciente tinham surgido. Isso, então, é tomado como separável das especificidades da trajetória política de Heidegger. Mesmo que não tenha se afastado dos seus pontos de vista de extrema-direita, que não tenha repudiado o seu passado nazista, Heidegger, nos dizem, continua a ser louvável pela fundamental ontologia do seu *Ser e Tempo* e pelas suas críticas à civilização científico-tecnológica, vistas como distinguíveis da sua cumplicidade com o Terceiro Reich<sup>86</sup>.

Na obra de Žižek *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, Heidegger é elogiado ainda mais fortemente. Não só Heidegger é, em tal obra, apresentado como uma figura que opera “contra a corrente” dentro de uma prática “estranhamente próxima do comunismo”, como também nos é dito que o Heidegger “de meados da década de 1930”, quando era membro do Partido Nazista, pode ser visto como “um futuro comunista” – mesmo que ele próprio nunca tenha chegado a esse destino. O nazismo de Heidegger, declara Žižek apologeticamente, “não foi um simples erro, mas antes um ‘passo certo na direção errada’”. Assim, “Heidegger não pode ser simplesmente descartado como um *völkisch* reacionário alemão”. No seu período nazista, Heidegger, postula Žižek, abria “possibilidades que apontam... para uma política emancipatória radical”. Para esclarecer, isso foi escrito antes da publicação dos *Black Notebooks* – embora bem depois de muitos dos escritos nazistas de Heidegger terem aparecido. Mas, como vimos, os *Black Notebooks*, com o seu virulento antissemitismo, pouco fizeram para alterar a defesa geral que Žižek faz da filosofia de Heidegger<sup>87</sup>.

A lealdade de Žižek ao projeto anti-humanista de Heidegger é evidente na sua

---

<sup>86</sup> Slavoj Žižek, “The Persistence of Ontological Difference,” in *Heidegger's Black Notebooks*, ed. Mitchell and Trawny, 186-200.

<sup>87</sup> Slavoj Žižek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London: Verso, 2013), 6, 878-879 [Ed. bras.: Žižek, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 629, pp. 632-633].

atual posição pós-humanista, na qual argumenta (ao mesmo tempo em que elogia Bennett) que a natureza e a ecologia, bem como a humanidade, já não são categorias significativas. Nesta perspectiva, até mesmo a defesa indígena da terra deve ser menosprezada. Em um artigo centrado na discussão do conceito de ruptura metabólica de Marx, Žižek respondeu ao apelo do presidente boliviano Evo Morales, socialista e indígena, por uma defesa da Mãe Terra, com o gracejo de que “a isto somos tentados a acrescentar que, se há uma coisa boa no capitalismo, é que, sob ele, a Mãe Terra já não existe”. O que se pretendia dizer com isto, como em grande parte dos escritos de Žižek, não ficou imediatamente claro, mas se encaixa nas suas outras declarações, refletindo um desdém semelhante pelos problemas ecológicos e uma apologética indireta do sistema, como a sua declaração de que “a ecologia é um novo ópio para as massas”<sup>88</sup>.

De fato, tanto a desnaturalização da natureza quanto a desumanização da humanidade estão embutidas na perspectiva anti-humanista geral de Žižek, que se conforma com o princípio da radicalização da impossibilidade de saída. Assim, ele declara, em tom niilista: “O poder da cultura humana não é apenas construir um universo simbólico autônomo além do que experimentamos como natureza, para produzir novos objetos naturais “não naturais” que materializam o conhecimento humano. Nós não apenas “simbolizamos a natureza”; nós [também], por assim dizer, a desnaturalizamos por dentro... A única maneira de enfrentar os desafios ecológicos é aceitar totalmente a radical desnaturalização da natureza”. Mas isso também implica na radical desumanização da humanidade, uma vez que, como ele também afirma: “Só há seres humanos na medida em que existe uma natureza inumana impenetrável (a 'terra' de Heidegger)”. O problema de todas as discussões sobre o “enraizamento da humanidade na natureza” e as análises da ruptura metabólica, afirma, é que tendem a regredir para uma “ontologia geral dialético-materialista”, referindo-se ao naturalismo dialético de Engels e Lênin.

De acordo com a abordagem idiossincrática, idealista e irracionalista do próprio Žižek ao “materialismo dialético”, que pretende “regressar de Marx a Hegel e decretar

---

<sup>88</sup> Slavoj Žižek, “Ecology Against Mother Nature,” Verso Blog, May 26, 2015; Slavoj Žižek, “Censorship Today: Violence, or Ecology as a New Opium for the Masses,” 2007, lacan.com; Slavoj Žižek, *Absolute Recoil: Toward a New Foundation of Dialectical Materialism* (London: Verso, 2016), 7-12. Embora crítico do novo materialismo, Žižek simpatiza com a perspectiva virulentamente anti-humanista e antirrealista daquele.

uma 'inversão materialista' do próprio Marx” através do puro idealismo, tanto o naturalismo-materialismo quanto o humanismo crítico devem ser rejeitados, em conformidade geral com o heideggerianismo de esquerda<sup>89</sup>. A realidade material cede, assim, o lugar ao Real abstrato. Essas visões conduzem a um afastamento de qualquer práxis significativa, a um profundo pessimismo e a uma dialética do irracionalismo. Sem nunca abordar seriamente a crise ecológica global ou a luta de classes contra o capitalismo, necessária para evitar a ultrapassagem dos pontos de ruptura planetários, Žižek declara alegremente que “Temos de assumir a catástrofe como o nosso destino”<sup>90</sup>.

Tal irracionalismo em relação à crise ambiental do capitalismo também é evidente na resposta de Žižek à atual ameaça crescente de um conflito nuclear entre a OTAN e a Rússia no contexto da Guerra da Ucrânia. De fato, assistimos hoje a uma nova destruição da razão, produto de um anti-humanismo confuso misturado com fervor nacionalista. Isso é evidente na insistência de Žižek para que a OTAN continue a apoiar a guerra na Ucrânia e se afaste das negociações de paz, apesar dos perigos crescentes de uma disputa {*exchange*} termonuclear global que quase certamente aniquilaria toda a humanidade, simplesmente para “salvar a pele”. Outros, como Noam Chomsky, que levantaram a questão da relação com a crescente ameaça exterminadora global, são erroneamente descartados por Žižek como apoiadores da Rússia de Putin. Em vez disso, ele apela a uma OTAN global mais forte, capaz de combater tanto a Rússia quanto a China. Nos é dito que a mesma “lógica” que governa a insistência da Rússia

---

<sup>89</sup> Slavoj Žižek, “Where Is the Rift?: Marx, Lacan, Capitalism, and Ecology,” *Los Angeles Review of Books* 20 (January 2020); Žižek, *Less than Nothing*, 207. Žižek afirma que existem quatro formas relevantes de materialismo hoje: (1) o materialismo vulgar reducionista (psicologia cognitiva, neo-Darwinismo), (2) o ateísmo (Christopher Hitchens), (3) o materialismo discursivo (Michel Foucault), e o (4) “novo materialismo” (Deleuze). O Marxismo é excluído da lista deliberadamente. A única rota para um “materialismo dialético” viável, ele alega, contra Engels e Lênin, é por meio do “materialismo sem materialismo”, via idealismo hegeliano levado a seus limites e reinterpretado por Jacques Lacan e Heidegger. A “nova fundação do materialismo dialético”, de Žižek, enquanto uma filosofia niilista do “menos que nada”, encontra sua justificação final não em Hegel ou Marx, mas em Heidegger. Slavoj Žižek, *Absolute Recoil*, 5-7, 413-414.

<sup>90</sup> Žižek, *Less Than Nothing*, 983-984, 207; Žižek, *Absolute Recoil*, 31, 107. Žižek apresenta a projeção da catástrofe como nosso destino enquanto uma “solução radical”, em termos de uma jogada filosófica. Contudo, a projeção não pode ser vista nem como “radical”, nem como uma “solução”, mas, sim, simplesmente como uma projeção do suicídio cósmico como destino, dado que, em sua análise, não é feita nenhuma tentativa de apontar um caminho de lutar contra esse “destino”. Para uma crítica da abordagem idiossincrática e idealista de Žižek’s à dialética, ver Adrian Johnston, *A New Dialectical Idealism: Hegel, Žižek, and Dialectical Materialism* (New York: Columbia University Press, 2018); ver também Adrian Johnston, “Materialism without Materialism: Slavoj Žižek and the Disappearance of Matter,” in *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*, ed. Agon Hamza e Frank Ruda (London: Palgrave Macmillan, 2016), 3-22. Como aponta Johnston, a obra de Žižek constitui uma “traição, em vez de uma reinvenção, do materialismo dialético” Johnston, “Materialism without Materialism,” 11.

para que a Ucrânia não seja integrada na OTAN e para que as armas nucleares não sejam colocadas em solo ucraniano, o que representaria uma “crise existencial para o Estado russo... dita que a Ucrânia também deve ter armas [fornecidas, neste caso, pelo Ocidente] – e mesmo armas nucleares – para alcançar paridade militar” com a Rússia<sup>91</sup>.

Aqui vemos o “suicídio cósmico” de Hartmann como a manifestação suprema do intelecto e da vontade que reemerge subitamente em nosso tempo. Mais uma vez, o irracionalismo, cultivado nos mais altos níveis intelectuais, que dominou as perspectivas do Ocidente no início da Primeira Guerra Mundial, atua para sufocar todas as alternativas racionais. Apoiar de forma acrítica os objetivos da tríade imperial Estados Unidos/Canadá, Europa e Japão, ou apoiar uma OTAN global no contexto do imperialismo tardio, é identificar-se com a irracional *vontade de poder* no centro imperial da economia mundial, conduzindo ou ao eterno retorno da exploração/expropriação, ou ao suicídio cósmico de Hartmann.

Hoje, a Razão exige que tanto a exploração quanto a expropriação, bem como as associadas tendências exterminadoras de nosso tempo, sejam ultrapassadas. Isto só pode ser realizado, como observou Baran na década de 1960, com base na “identidade dos interesses *materiais* de uma classe [ou forças sociais baseadas em classes] com... a crítica da Razão à irracionalidade existente”. A fonte de tal identidade de “interesses materiais com uma classe” atualmente reside, principalmente, no Sul Global, e com aqueles movimentos revolucionários que, por toda a parte, procuram derrubar todo o sistema capitalista-colonial-imperialista, para o bem da humanidade e da Terra.

#### Como citar:

FOSTER, John Bellamy. O novo irracionalismo. Tradução por Lara Nora Portugal Penna. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 2, pp. 383-413, 2023.

---

<sup>91</sup> Slavoj Žižek, “The Ukraine Safari,” Project Syndicate, October 13-2022; Slavoj Žižek, “Pacifism Is the Wrong Response to the War in Ukraine,” Guardian, June 21 2022; “Ukraine and the Third World,” Kurtay Academics, March 4, 2022, kurtayacademics.com; Jonathan Cook, “A Lemming Leading the Lemmings: Slavoj Žižek and the Terminal Crisis of the Anti-War Left,” MintPress News, June 23, 2022. Sobre os riscos nucleares da Nova Guerra Fria, ver John Bellamy Foster, John Ross, e Deborah Venezia, *Washington's New Cold War* (New York: Monthly Review Press, 2022).