

Georg Lukács

CONVERSANDO COM LUKÁCS

(Entrevista a Léo Kofler, Wolfgang Abendroth e
Hans Heinz Holz)

Tradução de Giseh Vianna

Copyright © The Estate of György Lukács, 2014.

Foto: Valtay Elemér, Budapest.

Tradução: Giseh Vianna

Revisão: Sérgio Lessa e Talvanes Eugênio

Revisão de Português: Sidney Wanderley

Diagramação: Luciano Accioly Lemos Moreira e Sérgio Lessa

Capa: Luciano Accioly Lemos Moreira e Maria Cristina Soares Paniago

Catálogo na fonte

Departamento de Tratamento Técnico do Instituto Lukács

Bibliotecária Responsável: Fernanda Lins

As obras dos autores do Instituto Lukács possuem licença *Creative Commons*, que permitem a sua cópia (parcial ou total), distribuição e transmissão desde que: 1) deem crédito ao autor; 2) não alterem, transformem ou criem em cima desta obra e 3) não façam uso comercial dela. As obras da Coleção Fundamentos, cujos direitos autorais são de propriedade dos autores fundamentais ou de seus depositários legais, possuem, quando exigida pelos seus detentores, limitação quanto ao *copyright*. No caso específico desta obra, o *copyright* pertence a *the Estate of György Lukács*.

1ª edição: Instituto Lukács, 2014

INSTITUTO LUKÁCS

www.institutolukacs.com.br

institutolukacs@yahoo.com.br

Georg Lukács

CONVERSANDO COM LUKÁCS
(Entrevista a Léo Kofler, Wolfgang Abendroth e
Hans Heinz Holz)

Tradução de Giseh Vianna

1ª edição
Instituto Lukács
São Paulo, 2014



Da esquerda para à direita: Theo Pinkus (Editor do original alemão), Abendroth, Holz e Lukács.

Foto: Valtay Elemér, Budapest.

SUMÁRIO

Nota editorial.....	7
Ser e consciência - primeira conversa	23
Sociedade e indivíduo - segunda conversa	53
Elementos para uma política científica - terceira conversa.....	95
Balanco provisório - quarta conversa.....	137
Índice onomástico	177
Índice remissivo.....	187



NOTA EDITORIAL

Este trabalho marca o início da Coleção Fundamentos, a ser publicada pelo Instituto Lukács. *Conversando com Lukács* foi publicado originalmente em 1967, na antiga Alemanha Ocidental (RFA), e corresponde à série de quatro entrevistas concedida por Lukács, em setembro de 1966, aos teóricos marxistas Hans Heinz Holz¹, Leo Kofler² e Wolfgang Abendroth³. As conversas foram realizadas em quatro dias consecutivos, em um regime de divisão de tarefas entre os três entrevistadores. Lukács os recebeu em seu apartamento em Budapeste, às margens do Danúbio. Os visitantes nos revelam o am-

1 Filósofo, nascido na Alemanha, foi professor em diversas universidades da Europa e membro do Partido Comunista Alemão. Nasceu em 1927 e faleceu em 2011. Embora seja autor de uma vasta bibliografia, nenhum de seus livros foi publicado em português.

2 Viveu na Alemanha oriental (RDA), onde foi professor, até ser obrigado a migrar para a RFA na década de sessenta devido a sua oposição política, lá continuando sua militância e seu magistério. De sua bibliografia, no Brasil foi publicado apenas *História e dialética*: estudos sobre a metodologia da dialética marxista, de 1955 e editado aqui pela UFRJ em 2010. É bastante difundido entre os marxistas brasileiros, embora em espanhol, o seu livro de 1948, *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Nasceu na Polónia em 1907 e faleceu em 1995.

3 Entre nós é conhecido pelo seu livro *A história social do movimento trabalhista europeu*, de 1965 e publicado no Brasil pela Paz e Terra, em 1977. Nasceu na Alemanha em 1906, foi professor de ciências políticas na Universidade de Marburgo. Faleceu em 1985.

biente sóbrio, agradável e apropriado em que o pensador vivia seus últimos anos de existência; a vista dava para o Danúbio, o espaço era recheado por estantes de livros que iam do chão ao teto. De acordo com nossos entrevistadores, o filósofo se mostrou um afável anfitrião, além, é claro, de um arguto interlocutor que lhes falava em alemão fluente. As conversas foram regadas não só por reflexões filosóficas, mas também por agradáveis bebidas e pastéis servidos por Lukács, durante as mais de uma hora em que durava cada uma delas.

O texto das conversas apareceu publicado no Brasil em 1969. Ele se enquadra no esforço histórico de jovens intelectuais brasileiros que buscavam difundir a produção lukacsiana e renovar a teoria marxista em circulação nestas terras e no bojo do empreendedorismo de editores como Ênio da Silveira, diretor da antiga editora Civilização Brasileira, que editou importantes obras de esquerda no Brasil. Na época, pouca coisa havia de Lukács em português, e seu nome era conhecido em círculos bastante estreitos da intelectualidade brasileira. Mesmo sua obra juvenil mais conhecida, *História e Consciência de Classe*, não havia sido traduzida integralmente para o português. *Conversando com Lukács* se soma a outras cinco obras que inauguraram a presença editorial de Lukács no Brasil⁴, todas publicadas na segunda metade da década de sessenta. Ao contrário desses outros cinco títulos lukacsianos, *Conversando com Lukács* é o único a tratar de modo explícito da concepção ontológica que Lukács vinha empreendendo.

A edição de 1969 foi publicada pela editora Paz e Terra. Naquela publicação às conversas originais foram acrescidas mais três outras entrevistas menores, concedidas por Lukács a revistas húngara e tcheca. Na presente edição optamos por manter a unidade das conversas originais como foram publicadas originalmente em alemão e revista por Lukács. Entendemos que, hoje, tais anexos estariam mais apropriadamente editados em uma coletânea de textos ou em um

4 São elas: *A teoria do Romance* (Duas Cidades, São Paulo, 1965), *Ensaio Sobre Literatura* (Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1965), *Existencialismo e Marxismo* (Senzala, São Paulo, 1967), *Introdução a uma Estética Marxista* (Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968), *Marxismo e Teoria da Literatura* (Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968).

anuário. Por essa razão, o livro que o leitor tem em mãos corresponde estritamente ao conteúdo de *Gespräche Mit Georg Lukács*.

A tradução da publicação de 1969 ficou a cargo de Giseh Vianna, que gentilmente a cedeu para a presente edição. A obra foi traduzida do italiano, *György Lukács Conversazioni, con Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth*. De Donato editore. Bari, 1968. Esta edição atual contou com uma revisão de português, que possibilitou a atualização do vernáculo às normas da Reforma Ortográfica de 1971 e do Acordo Ortográfico de 2009. Também empreendemos uma revisão da tradução e um cotejamento com o original em alemão. Buscamos manter a originalidade e integralidade da tradução de 1969, alterando-a minimamente e apenas no que consideramos estritamente necessário, sempre tendo em vista a manutenção do sentido empregado por Lukács. Neste sentido, alguns conceitos e categorias lukacsianos foram mais bem precisados, em conformidade com a tradição adotada pelos tradutores e estudiosos brasileiros, tradição esta que, dada a trajetória das publicações de Lukács no Brasil, vem se instaurando muito tardiamente. Esse foi o caso, por exemplo, da tradução de *Wenn-Dann* por “Se... Então”, em vez de “Se é isto... então será aquilo”. Outro tipo de intervenção foi o de acrescentar conceitos e categorias que apesar de estarem presentes no original alemão, não aparecem na tradução italiana e, com efeito, também foram suprimidos da tradução brasileira de 1969. Sempre que possível, as citações, no texto, a Marx também foram checadas.

Um índice contendo os nomes de pessoas e de personagens citados foi criado. Junto aos nomes trazemos apenas as informações que julgamos mínimas necessárias para a sua identificação pelo leitor. Também adicionamos um índice remissivo, tendo por base o índice constante no original alemão. As notas de rodapé estão identificadas como: (N. da T.), quando de autoria da tradutora, como (N. da T. I.), quando de autoria da tradução italiana, e sem indicação quando de autoria da presente edição.

As conversas com Lukács mantêm entre si uma estrutura interna de continuidade e de unidade orgânica e de temáticas. Neste sentido, não só a qualidade intrínseca das entrevistas, mas as circunstâncias históricas contemporâneas ao período em que elas são tomadas, so-

madras ao momento pessoal e teórico no qual Lukács se encontrava, as revestem de importância para o empreendimento revolucionário atual, tanto no que se refere a sua tarefa teórica, quanto no que diz respeito ao enfrentamento político. Em um leque abrangente de temas, que vão desde as questões filosóficas de fundo, como aquelas que dizem respeito à ontologia e à ética, até as da superação do stalinismo e da construção de uma direção autenticamente revolucionária, passando por problemas insuperáveis no plano do modo de produção do capital, como a manipulação e as diversas formas de alienação decorrentes da sua natureza essencialmente alienante, Lukács nos brinda com a reflexão de quem lê o mundo a partir do acúmulo teórico daquilo que de melhor a humanidade produziu no campo da filosofia (dos gregos a Marx). Assim, o filósofo húngaro reergue Marx do soterramento realizado pela social-democracia e pelo stalinismo, no plano político, e pelo neopositivismo, estruturalismo e existencialismo, no plano filosófico.

Na época em que as entrevistas são concedidas, Lukács já era octogenário. Vivendo em sua cidade natal na condição de inimigo do Partido Comunista Húngaro, continuava reivindicando-se membro do PCH e defensor dos Estados de tipo soviético, ao mesmo tempo que sustentava a necessidade de retorno do movimento comunista a Marx e criticava os erros stalinistas no seu interior. Embora as dificuldades impostas pela segregação do Partido houvessem diminuído em 1966, sua reintegração só ocorreu em 1967; por esse motivo sua obra ainda era na época das “conversas” proibida e só publicada no exterior, muitas das vezes mediante “contrabando”. Premido pela natural e inevitável aproximação da morte (que lhe chegará cinco anos depois), nas condições adversas da perda recente da companheira de muitos anos, Gertrud Bortstieber, ocorrida em 1963, e na condição de renegado, que lhe dificulta a relação com os alunos e com o Partido, ele encontrava-se correndo contra o tempo para concluir a revisão da sua *Ontologia*, iniciada em 1960. Esta, como nos diz Tertulian⁵, foi originalmente pensada como introdução a uma ética que pretendia escrever e da qual restaram redigidas

5 Tertulian, *O grande projeto da ética*, Verinotio, n. 12, ano VI, Out./2010. p. 21.

apenas algumas anotações esparsas. Notemos que em 1966 a necessidade que mais tarde – 1968, segundo Tertulian⁶ – se apresentará a Lukács da construção de um prolegômenos à *Ontologia* ainda não se manifestara.

Lukács, na sua empreitada de resgate teórico de Marx, não previa que a *Ontologia* iria tomar o corpo que tomou no plano de construção de sua *Ética*. Entretanto, essa compreensão ontológica, aponta Oldrini⁷, já estava subjacente ao Lukács dos anos 30, a partir da “virada de Moscou”, proporcionada pelo seu contato com a crítica a Hegel contida nos cadernos filosóficos de Lenin e nos manuscritos parisienses de Marx. Ainda de acordo com o filósofo italiano⁸, dos escritos de Moscou até chegar à ontologia como objeto autônomo de investigação, Lukács vai sedimentando o edifício categorial da sua *Ontologia*; esta só aparece madura na sua obra póstuma, mas seu “nexo conceitual já existe” em germe nos textos de crítica literária dos anos 30. Só quando conclui a *Estética*, em 1960, e inicia a redação da *Ética*, é que ele imediatamente sente a necessidade de construção de uma ontologia marxista, que acaba por desembocar na construção da monumental *Ontologia do Ser Social*, tornando-se assim o empreendimento teórico e a tarefa central de Lukács em seus últimos esforços vitais. Que a ontologia apenas tardiamente tenha se apresentado para Lukács como objeto autônomo de pesquisa, sob influência de Hartmann e Bloch⁹, prova-o a sua demora em utilizar-se desse termo tão caro à metafísica. A propósito dessa assimilação e ressignificação do conceito de ontologia realizada por Lukács, há aqui um registro no qual evidenciamos o caráter de *stato nascente* da *Ontologia do Ser Social* em 1966. Diz ele a respeito dessa categoria: “bela palavra ‘ontologia’, à qual eu mesmo me estou habituando”

6 Tertulian, *Uma apresentação à Ontologia do Ser Social*, de Lukács, Crítica Marxista, São Paulo, Brasiliense, n. 3, 1996. p. 55.

7 Oldrini, *Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács*. In: Lukács e a atualidade do marxismo. Lessa & Pinassi, São Paulo, Boitempo. 2002. p. 51-52. Também In: *Anuário Lukács*. COSTA & ALCÂNTARA. São Paulo, Instituto Lukács, 2014.

8 Oldrini, op. cit., p. 66-67.

9 Oldrini, *ibid.*, p. 68. E Tertulian, op. cit. p. 62.

(p. 31).

O longo intervalo de quase vinte anos entre a publicação da totalidade dos originais da *Ontologia* (Alemanha, 1984 e 1986) e a edição do *Conversando com Lukács* (Alemanha, 1967), fez deste livro, durante muito tempo, um dos únicos textos lukacsianos existentes para uma aproximação preliminar de uma obra pouco compreendida, inclusive por seus colaboradores e admiradores mais próximos, e cuja trajetória editorial foi trágica.

As entrevistas que compõem este livro são tomadas, portanto, no momento em que a compressão ontológica já está maduramente fundamentada em Lukács, embora se encontre em fase de exposição, vale dizer, de redação, na qual ele trabalhará até a sua morte. Os originais de tais textos só foram publicados postumamente, exceção feita ao capítulo dedicado a Hegel, que foi publicado em uma tradução húngara em 1971 e que se constitui no único capítulo que recebeu redação definitiva¹⁰. Assim sendo, os entrevistadores desconhecem essa obra, não tendo lido, ao menos até o momento das entrevistas, nem sequer os seus manuscritos. Por esse motivo, a compreensão que os três possuem naquele momento da ontologia lukacsiana se refere, conforme menciona o próprio Holz, a “alguns pressupostos ontológicos que nem sempre são tratados explicitamente” na *Estética* (p. 23), embora, como aponta Oldrini,

Uma concepção da arte como a que Lukács está elaborando na *Estética* pressupõe a existência – ainda que apenas latente, ainda não plenamente esclarecida – de uma ontologia social que a sustente e a justifique. Não apenas nas páginas em que aparecem em primeiro plano categorias claramente ontológicas, mas já na sua visualização, na sua concepção geral, na sua estrutura, a *Estética* se apoia no suporte de um entrelaçamento de conceitos de matriz fundamentalmente ontológica¹¹.

Portanto, nessas conversas temos, de um lado, um pensador que está reproduzindo idealmente a perspectiva da ontologia do ser assim existente, e, por isso, vendo o mundo a partir desse prisma; e de outro, três entrevistadores para os quais uma ontologia histórico-dialética, não metafísica e não teleológica, apresenta-se como no-

10 Ver nota do tradutor de *Ontologia do ser social, a falsa e verdadeira ontologia de Hegel*, Ciências Humanas, São Paulo, 1979, p. 7. Tradução de Carlos Nelson Coutinho.

11 Oldrini, *ibid.* p. 72.

vidade. Essa desigualdade de compreensão entre os interlocutores fica evidente, como comprovará o leitor, na dificuldade de entendimento, manifestada pelos três, das determinações ontológicas que Lukács toma como fundamento de suas respostas às questões que vão se colocando. Um dos momentos no qual evidenciamos essa disparidade é quando Kofler pergunta, dirigindo-se ao filósofo húngaro, se “quando o senhor fala de ‘ontologia’, não pensa realmente em ‘antropologia?’” (p.91), a qual se segue, em resposta, uma exposição sintética da distinção entre antropologia e ontologia e a da irredutibilidade da primeira à segunda.

Kofler não está sozinho quando revela através da sua pergunta a compreensão de que Marx teria construído uma “antropologia” filosófica, na qual a dimensão antropológica do homem assume uma prioridade na constituição do ser social. Em verdade, o marxista polonês está a expressar uma tendência em voga entre os jovens marxistas do período, inclusive entre aqueles que integravam a chamada “escola de Budapeste” e tidos reconhecidamente como discípulos do próprio Lukács. Referimo-nos a Gyorgy Markus. O problema não diz respeito a uma mera questão de conceituação, como pode sugerir, mas, ao contrário, trata-se de um problema de fundo, o qual revela compreensões absolutamente distintas acerca da natureza do ser, e neste, do ser social.

Markus, em seus escritos¹², tem o mérito de se pôr contra a redução da teoria marxiana a uma concepção mecanicista e estruturalista, isso numa época em que essa luta assumia contornos importantes na defesa do autêntico legado de Marx, que era vilipendiado sob a influência de autores como Althusser, por exemplo. Neste sentido, o autor resgata as obras juvenis de Marx, especialmente os *Manuscritos econômico-filosóficos*, defendendo a tese correta da continuidade e unidade dialética entre o jovem e o velho Marx, inclusive demonstrando como muitas passagens dos *Manuscritos* são retomadas em escritos e manuscritos tardios como os *Grundrisse* e *O capital*.

12 MARKUS, Gyorgy. *Antropologia y marxismo*. Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974, e MARKUS, Gyorgy. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1974.

Entretanto, apesar da advertência do próprio Markus no sentido de salientar que o que ele conceitua como concepção filosófico-anropológica do ser humano é o mesmo que ontologia do ser social, nas palavras do autor,

Quando se pretende separar el determinismo histórico marxiano de la concepción filosófico-“antropológica” marxiana del ser humano, se tropieza con antinomias irresolubles cuyos varios aspectos reproduce y aprovecha constantemente la crítica burguesa de Marx. (Dicho sea de paso, tal vez fuera más correcto decir, en vez de nuestra expresión – de origen tradicional – “concepción filosófico-‘antropológica’” del ser humano, “ontología marxiana del ser social”¹³).

Concepção filosófico-“antropológica” do ser humano e ontologia do ser social não são sinônimos, conforme Lukács demonstra a partir de um exemplo banal neste livro (a configuração dos órgãos de locomoção nos animais). Suas diferenças não se reduzem à carga semântica da origem burguesa da palavra antropologia, na qual, por sua vez, uma simples reconceitualização da palavra em uma acepção marxiana seria suficiente para igualá-la em termo categorial à ontologia, como propõe Markus¹⁴. Ora, como nos ensina Lukács, a ontologia do ser social não é uma teoria do conhecimento sobre o ser social, mas a apreensão das determinações ontológicas que efetivamente o constituem. Sendo assim, é exatamente nas categorias ontológicas específicas desse ser, as quais remetem para sua conexão ontológica com as outras esferas de ser e para a unidade do ser em geral, que aquilo que lhe é específico é encontrado. Em decorrência disso, ao se ressaltar as determinações típicas do ser social não se pode perder a conexão que estas mantêm com as outras esferas de ser e com o ser em geral. Isto porque à ontologia do ser social precede uma ontologia do ser, e por mais que o ser social se constitua enquanto esfera *relativamente* “autônoma”, ele só existe em relação com as esferas de ser precedentes, assim como em relação com as categorias do ser em geral.

Dessa forma, na esfera do ser social interagem não apenas categorias que lhe são específicas – teleologia, por exemplo –, mas

13 Markus, Gyogy. *Antropologia y marxismo*. Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974. p. 5.

14 Markus, op. cit. p. 54.

também outras categorias ontológicas gerais, com as quais mantém relações necessariamente indissolúveis – esse é o caso da causalidade. A compreensão equivocada dessas conexões ontológicas pode levar a uma explicação inteiramente antropocêntrica e teleológica dessa esfera de ser. Em outras palavras, a teleologia é um momento do ser social, que põe em movimento uma posição teleológica em uma relação de identidade e não identidade com a causalidade. Do fato de que no ser social opere a categoria da posição teleológica não se pode deduzir que a síntese social da totalidade do ser social seja teleológica. Posto isso, no Marx da juventude não está presente uma concepção antropológica do ser social, mas sim uma perspectiva ontológica.

Essa é a razão da negação de Lukács em identificar antropologia e ontologia, apesar de insistência de Kofler, que volta à carga após o nosso autor ter respondido à questão anteriormente colocada. O seu argumento é sustentado no fato de que os problemas levantados na negativa de Lukács (salto ontológico, relação ontológica entre ser inorgânico e ser orgânico e desses com o ser social) recebem tratamentos diferentes na filosofia tradicional e na filosofia marxista. No seu modo de ver, essa última, ao tratar esses problemas na perspectiva humano-social, estaria empreendendo uma antropologia, o que ratifica o quão longe ele está da concepção ontológica lukacsiana. Diz Kofler:

Mas esses problemas não são diferentes na filosofia tradicional? O que se poderia aceitar neste ponto, aparece no campo humano-social como algo inteiramente diferente, isto é, como antropologia. Por exemplo, o conceito de teleologia: se fizermos desse conceito uma filosofia, estaremos talvez trazendo a filosofia para um terreno no qual ela nos conduz a problemas aparentes e provoca soluções aparentes. (p. 92)

Lukács, por seu turno, insistindo nos mesmos argumentos, responde:

Hoje há, naturalmente, uma tendência muito forte para reduzir esta questão ao campo antropológico. Mas esta redução exclui todo o passado da natureza, exclui o fato de que certos fenômenos, mesmo nos homens, provêm unicamente das leis necessárias do mundo inorgânico. (p. 92).

Não somente nessas passagens e não apenas sobre essa questão apontada, mas também em outros momentos esse descompasso entre os entrevistadores e o entrevistado, no que tange à questão da

ontologia, pode ser observado. Com isso, queremos, contudo, chamar a atenção para o fato de esse desacordo, somado à curiosidade com que os entrevistadores são apresentados a um sistema ontológico já plenamente desenvolvido em Lukács, criar uma interessante peculiaridade desse conjunto de entrevistas. Referimo-nos ao caráter didático e sintético com o qual Lukács expõe a sua compreensão ontológica. Neste sentido, as perguntas são sempre respondidas a partir de suas raízes ontológicas, e não a partir do modo como elas foram formuladas. Mesmo questões conjunturais são tratadas por Lukács de um ponto de vista ontológico, ensinando-nos, desse modo, como inquietações atuais e cotidianas encontram sua gênese ontológica em fundamentos gerais do ser.

Além do aspecto mencionado acima, o *Conversando* contém diversas peculiaridades que dificilmente se encontrarão nos textos “convencionais” do filósofo. Entre as quais podemos citar uma das raras menções de Lukács a Gramsci, na qual destaca o mérito desse último por distinguir dois significados contidos na ideologia. Nas palavras de Lukács: “Creio que Gramsci tinha toda razão quando observa a este respeito que nós, em geral, usamos a palavra ideologia em dois significados inteiramente diferentes” (p. 54)¹⁵.

Exatamente por Lukács estar falando da sua *Ontologia* no momento em que ainda se debruçava sobre ela, oferece-se ao leitor, por consequência, a possibilidade de acompanhar, ainda que parcialmente, e por vezes marginalmente, o seu processo de criação. Passagens de difícil penetração no texto inacabado encontram na fala lukacsiana um tratamento mais compreensivo, que nem de longe substitui a leitura da *Ontologia*, mas que pode se configurar como elemento elucidativo ou porta de penetração para sua obra póstuma. Isso é possibilitado pela clareza com que Lukács expõe algumas das mais importantes categorias ontológicas e pelos riquíssimos exemplos cotidianos dos quais ele parte para aprofundar suas explicações.

As conversas com Lukács são realizadas sobre um pano de fundo histórico que é debatido explicitamente ao longo das entrevistas

15 Sobre as referências lukacsianas a Gramsci, ver *Lukács e a atualidade do marxismo*. LESSA & PINASSE, São Paulo, Boitempo. 2002. p. 143.

tas, servindo como ponto de partida para as reflexões ontológicas, estéticas e políticas do filósofo. Desse modo, são trazidos à tona temas como as lutas anticoloniais, os movimentos de guerrilhas, as ditaduras latinas, a manipulação do mercado “cultural”, que vai da minissaia aos *Beatles*, a guerra do Vietnã, as lutas feministas, a “desestalinização”, a reforma nos países do socialismo chamado real, as “revoluções socialistas” nos países em vias de desenvolvimento, o fetichismo da técnica etc. Essas temáticas “atuais”, ao serem abordadas por Lukács, recebem sempre uma análise de fundo ontológico que as retira da superficialidade com a qual são normalmente tratadas. Isso ocorre mesmo nos casos em que as conclusões políticas de Lukács são equivocadas, como *post festum* nos prova a história, como quando avalia a impossibilidade de a manipulação caminhar para uma “orientação definitiva na direção de uma cultura deteriorada” (p. 98). Só hoje sabemos o quanto a manipulação pode caminhar para uma deterioração cultural sem precedentes.

Neste aspecto, a integridade e honestidade intelectual de Lukács se afirmam. Nas conversas ele admite a sua incompetência para extrair dessas problemáticas sociais, táticas e estratégias políticas para o seu enfrentamento. Isso fica claro quando ele aponta a possibilidade de transformar a insatisfação contra a manipulação presente em amplos setores populares da década de 1960 em formas de movimentos de massas, porém logo em seguida afirma: “Não posso dizer quais sejam estas formas. Infelizmente sou apenas um filósofo e não um político” (p. 105). Diz ainda: “neste ponto, devo depor as armas e declarar que estes problemas estão fora de minha competência”. Lukács compreende que a práxis política e a práxis teórica estão ontologicamente articuladas no ser social, sendo, por isso, indissociáveis. Entretanto, ao explicitar sua incapacidade tática, ele quer, na verdade, chamar a atenção para uma tendência bastante forte do stalinismo e das correntes espontaneístas de sua época, que é a de substituir a tarefa teórica pela ação voluntarista e de conferir *status* de teoria às análises políticas “principistas” dos dirigentes partidários da esquerda comunista. Nessa direção ele explicita que só homens da estatura de Marx e Lênin foram capazes de unir a investigação teórica rigorosa, sem se deixar levar pelas necessidades

momentâneas das conjunturas políticas, com a capacidade tática exigida pelo movimento operário.

É nesse quadro delineado que o nosso filósofo se posiciona contra as análises teóricas superficialmente traçadas acerca da realidade econômica e social levada a cabo pelas direções partidárias de esquerda, análises essas a partir das quais as táticas políticas são retiradas. Em contraponto, Lukács impõe a exigência de que esses temas devem ser estudados historicamente no plano teórico, tarefa sem a qual as táticas políticas podem se revelar infrutíferas. Neste ponto, Lukács chega até mesmo a defender a ideia de um *brain trust* de caráter marxista (p. 115).

Como exemplo mais significativo da exigência rigorosa de conhecer a realidade, que Lukács reivindica como fundamental, temos, neste livro, a crítica ao praticismo e ao espontaneísmo com que vários jovens se lançavam, à época, na luta pela independência das neocolônias ou na defesa das classes exploradas dos países em desenvolvimento, sem que a realidade dessas formações sociais tivesse sido estudada com profundidade. O filósofo reclama que o movimento ganharia mais se parte da energia gasta por essa juventude fosse direcionada para a construção da história dessas formações sociais. Essa necessidade de uma ciência e de uma filosofia que busque apreender a realidade tal qual ela é, assume neste livro uma defesa insistente por parte de Lukács, que vê no irracionalismo e no stalinismo, em outro momento chamado por ele de hiper-acionismo, perigosas correntes que falsificam a realidade e reforçam a manipulação, eliminando da história o seu caráter de processo e a sua fundamentação ontológica.

Além da atualização com as questões políticas do presente, demonstrada no tratamento das temáticas sociais que mencionamos acima, *Conversando com Lukács* revela também o conhecimento do autor sobre a literatura e sobre a produção teórica contemporânea. Surpreende-nos – como, aliás, espantou a Leandro Konder quando da sua visita ao nosso filósofo em 1969¹⁶ – que aos oitenta e

16 *Presença de Lukács no Brasil*. Entrevista com Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. In: Lessa & Pinasse. Op. cit. p. 158.

um anos e nas condições espirituais de existência que mencionamos anteriormente, ele tivesse essa curiosidade e esse compromisso intelectual com o presente. Por exemplo, ao afirmar que conhece o livro de Aldous Huxley, *As portas da Percepção*, no qual o autor exalta as drogas (mescalina, LSD etc.), Lukács leva Kofler à interjeição, “Conhece-o?”, prossegue o entrevistador: “O que é que o senhor não conhece, senhor Lukács? Pensei dar-lhe uma informação que o senhor desconhecesse” (p. 72).

Dois eixos estruturantes permeiam as entrevistas: a crítica ao irracionalismo e a fundamentação ontológica. Desde a resposta à primeira pergunta, segue uma exposição de categorias ontológicas fundamentais, tais como continuidade, relação ontológica entre as diversas esferas do ser, prioridade da totalidade sobre os processos parciais, prioridade do ser em relação ao pensamento, teleologia e causalidade, o trabalho como categoria autofundante do ser social, posições teleológicas e síntese social não teleológica etc. Além de apresentar em linhas gerais a concepção ontológica que vinha formulando, Lukács, tendo sempre como fundamento a ontologia, nos oferece uma introdução sobre o seu pensamento estético, no qual é nítida a sua intenção de se contrapor ao reducionismo da filosofia e da estética impetrada pelo “socialismo real”, notadamente contra a concepção stalinista de realismo socialista.

Empenhando-se na luta contra o irracionalismo, Lukács não só aponta as raízes desse fenômeno na Alemanha, mas também o seu fundamento ontológico como fenômeno internacional. Ressalta, também, como da expansão e da concentração do capital se desenvolve um sistema de manipulação que se espraia pelos mais variados aspectos da vida cotidiana e assume as mais inesperadas formas de redução da vida material e espiritual do homem. Neste sentido, o filósofo se insurge contra a tendência, em curso, de transformar a vida manipulada, um construto humano de uma sociabilidade alienada, em uma condição humana eterna e a-histórica. Como consequência, Lukács nos mostra como a manipulação não pode ser inteiramente eficaz, uma vez que não se pode satisfazer a todos os indivíduos no âmbito do consumo, o que, inevitavelmente, gera explosões de inconformismo contra as ações manipulatórias. Por isso,

defende ele que o combate antimanipulação deve ser travado em todas as frentes, especialmente em oposição à transformação do tempo livre em tempo para o capital. Contra este estado de coisas o filósofo húngaro declara, no plano tático, a bandeira da luta por um *otium* não manipulado.

Resta-nos alertar o leitor para um aspecto deste livro: trata-se do seu caráter eminentemente indicativo e propedêutico. Ao estender horizontalmente os problemas tratados, ganha-se em abrangência, porém, em contrapartida, perde-se em profundidade. Entretanto, isso não significa, de modo algum, ausência de unidade e de coerência interna. Podemos afirmar que essa unidade está costurada nestas conversas pela perspectiva ontológica que fundamenta do início ao fim a exposição lukacsiana.

Também é prudente mencionar, como já foi aludido, que Lukács não está isento de equívocos nas suas considerações políticas, e há alguns aqui. A nosso ver, algumas dessas suas posições são insustentáveis no terreno da sua ontologia. Não é aqui o momento e o espaço para aprofundar essa tese, contudo, consideramos importante registrar que defesas como as que Lukács faz nesse livro, do caráter socialista dos Estados Soviéticos e da sobrevivência das “revoluções socialistas” dos países em vias de desenvolvimento, bem como da luta “por uma democracia efetiva e não apenas por uma democracia fictícia” nos países ocidentais, não encontram alicerce na *Ontologia*. Todavia, o seu juízo político, quando equivocado, não reduz em nada a importância das conversas, conforme ilustram algumas das qualidades, contidas nelas, por nós já mencionadas anteriormente.

As conversas com Lukács foram gravadas em fitas e posteriormente transcritas. A tarefa de transpor as palavras faladas para a sintaxe escrita coube a Hans Heinz Holz, que o fez no original alemão. O texto foi ainda revisado por Lukács, que autorizou a sua publicação tal qual apareceu em 1967 na Alemanha. Sobre os objetivos que motivaram a iniciativa do livro, dizem-nos os entrevistadores no prefácio à edição alemã:

per il lettore degli scritti di Lukács può risultare utile sondare preliminarmente questo centro in cui le concezioni sono strettamente unite e fondate: questa stata l'idea dell'editore del presente volume. si trattava di cogliere, per così

Georg Lukács

dire, allo stato nascente il processo produttivo dello studioso, onde aprire e facilitare l'accesso alla sua multiforme opera ad una ampia cerchia di lettori¹⁷.

Por fim, alguns agradecimentos se fazem necessários. Em nome do Instituto Lukács agradecemos a Nicolas Frank, Jimena Quintero e Marton, pela ajuda prestada para a realização deste livro; e a Giseh Vianna, que gentilmente nos cedeu a sua tradução de *György Lukács conversazioni*, sem a qual o leitor não teria este livro em mãos por um preço de custo tão módico. Para ela os nossos mais sinceros reconhecimento de gratidão.

Talvanes Eugênio

Julho de 2014

¹⁷ *György Lukács conversazioni con Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth*. De Donato editore. Bari, 1973. Seconda edizione.



SER E CONSCIÊNCIA

PRIMEIRA CONVERSA

HOLZ – Senhor Lukács, na sua *Estética* estão presentes alguns pressupostos ontológicos que nem sempre são tratados explicitamente. Sabemos que o senhor prepara uma ontologia sobre bases marxistas e não queremos antecipar esse livro, que leremos em breve. Queremos, todavia, abordar brevemente um problema: até que ponto certas posições de sua *Estética* são definidas e condicionadas por pressupostos ontológicos que, talvez, possamos esclarecer melhor nesta conversa. Uma questão preliminar e particularmente atual, com a qual eu gostaria de começar a nossa conversa, é a questão que já se apresentou a mim numa discussão ocorrida em Marburg, numa discussão que tive com os alunos do professor Abendroth, aqui presente. A questão é precisamente a seguinte: existe alguma coisa que se possa definir como uma ontologia marxista? Que sentido pode ter o termo “ontologia” numa filosofia marxista? Foram os próprios alunos de Abendroth que me objetaram: de um ponto de vista marxista, a ontologia se resolve na sociologia. As categorias ontológicas deveriam, então, ser entendidas exclusivamente como categorias histórico-sociais. Todavia, para que o discurso de caráter ontológico possa ter um sentido, estas categorias ontológicas devem compreender algo que não se deve definir exclusivamente

como economia e história. Interessa-nos saber o que pensa o senhor sobre este problema.

LUKÁCS – Suponho que sempre é preciso começar – e isto vale para os cientistas tanto como para qualquer outra pessoa – por questões de vida cotidiana. Na vida cotidiana, os problemas ontológicos se colocam num sentido muito grosseiro. Darei um exemplo bastante simples: quando alguém caminha pela rua – mesmo que seja, no plano da teoria do conhecimento, um obstinado neopositivista, capaz de negar toda a realidade –, ao chegar a um cruzamento, deverá por força convencer-se de que, se não parar, um automóvel real o atropelará, realmente; não lhe será possível pensar que uma forma matemática qualquer de sua existência estará subvertida pela função matemática do carro ou pela sua representação da representação do automóvel. Tomo deliberadamente um exemplo tão simples para mostrar como na nossa vida as diversas formas de ser estão sempre unidas entre elas e o inter-relacionamento constitui o dado primário. Por isso, não posso considerar séria a pergunta sobre o caráter sociológico ou ontológico de uma dada categoria. Hoje entre nós tornou-se hábito representar qualquer disciplina que encontrou cidadania acadêmica como uma esfera autônoma do ser. Até um filósofo inteligente como Nicolai Hartmann afirma que a *psiqué* deve ser alguma coisa autônoma, de vez que a psicologia já há duzentos ou trezentos anos constituiu-se como uma ciência particular, no âmbito das disciplinas universitárias. Ora, sou do parecer de que todas essas coisas são historicamente mutáveis, e que, deste ponto de vista, o ser e suas transformações são o fundamental. Na minha opinião, é daqui que se deve começar, e daqui comecei eu mesmo na minha *Estética*. Essa *Estética* traz o título não de todo exato de *Eigenart des Asthetischen* (*A especificidade do estético*); dever-se-ia dizer mais precisamente: posição do princípio estético no quadro da atividade espiritual do homem. Ora, as atividades espirituais do homem não são, por assim dizer, entidades da alma, como imagina a filosofia acadêmica, porém formas diversas sobre a base das quais os homens organizam cada uma de suas ações e reações ao mundo externo. Os homens dependem sempre, de algum modo, destas formas para a defesa e a construção de sua existência. Por exemplo;

hoje, é quase certo que os maravilhosos desenhos da idade da pedra, encontrados na França meridional e na Espanha, eram na realidade preparativos mágicos para a caça; aqueles animais não eram pintados com finalidades estéticas, e sim porque os homens daqueles tempos acreditavam que uma boa representação de um animal equivalesse a uma melhor possibilidade de caça. Esta pintura é, então, uma reação utilitarista, ainda primitiva, à vida. Com a *socialização* da sociedade este caráter se aprofunda. A reprodução imediata da vida é, pois, sempre condicionada. Quero dar ainda um exemplo bastante simples. Vai-se a uma loja e compra-se uma gravata ou seis lenços. Se tentar a representação do processo necessário para que o senhor e os lenços se encontrem no mercado, então verá que se pode constituir um quadro muito variado e complexo. Ora, eu acho que esses processos não podem vir excluídos da compreensão da realidade. Este é o primeiro ponto sobre o qual me parece oportuno insistir.

O segundo ponto relaciona-se com a metodologia e em certo sentido já nos leva a um nível muito mais avançado. A ciência que progride tem de fato tendência a compreender cada aspecto, cada maneira de manifestar-se da vida, nas mais altas formas de sua objetivação e acredita que este seja o melhor tipo de análise. Pense-se na teoria kantiana do conhecimento que, por um lado, parte da matemática daquele tempo e da física newtoniana como fundamento do conhecimento, e, por outro lado, assume a escolha moral num alto nível de desenvolvimento como fundamento da prática. Ora, creio que não é possível descer de uma forma mais alta a uma forma mais baixa. Não se pode descer da forma newtoniana da análise, da física newtoniana, às representações que permitem a um caçador primitivo compreender, com base em certos rumores, o grau de aproximação de um cervo ou de um cabrito. Do mesmo modo, se tomo como ponto de partida o imperativo categórico, não poderei compreender as ações simples e práticas do homem na vida cotidiana. Creio, então, que o caminho que devemos empreender, e com o qual já entramos de cheio nos problemas ontológicos, é o da *pesquisa genética*. Isto é: devemos tentar pesquisar as relações nas suas formas fenomênicas iniciais e ver em que condições estas formas fenomênicas podem tornar-se cada vez mais complexas e mediatizadas. Na-

turalmente, em certo sentido, isto é desagradável para o cientista. De fato, se considero o fator “ciência”, devo perguntar-me: qual é a sua origem? Em cada posição teleológica – e o trabalho é uma posição teleológica – temos um momento no qual o homem que trabalha, mesmo que se trate de um homem da idade da pedra, pergunta-se se o instrumento com que lida é apropriado ou não ao fim a que se propõe. Se me reporto a um tempo anterior à produção dos instrumentos de trabalho e penso em uma época na qual o homem primitivo, para satisfazer a certas funções, limitava-se a recolher as pedras mais adequadas, posso imaginar esse homem primitivo que diz, observando duas pedras: esta é própria para arrancar um ramo e esta não (ou qualquer coisa no gênero: pouco importa que tenha formulado a questão nesses termos). Com esta escolha da pedra inicial começa a ciência. Mas a ciência desenvolveu-se pouco a pouco em um aparato autônomo de mediações, no qual os caminhos que conduzem às últimas decisões práticas são extraordinariamente longos, como podemos observar hoje em todas as fábricas. Creio que é muito mais seguro reconstituir o caminho da gênese da ciência começando pela escolha da primeira pedra utilizada para funções de trabalho e terminando com a ciência, ao invés de começar pela matemática superior e tentar retornar depois à escolha da pedra. Isto significa que, *se quisermos compreender os fenômenos em sentido genético, o caminho da ontologia é inevitável*, e que se deve chegar a extrair das várias circunstâncias que acompanham a gênese de um fato qualquer os momentos típicos necessários para o próprio processo. Esta é então, por assim dizer, a justificação de por que eu considero essencial colocar-me a questão ontológica; e, do ponto de vista ontológico, as fronteiras entre as ciências têm um significado secundário. Retorno agora ao meu exemplo inicial. Quando um automóvel vem ao meu encontro numa encruzilhada, posso vê-lo como um fenômeno tecnológico, como um fenômeno sociológico, como um fenômeno relativo à filosofia da cultura, etc.; no entanto, o automóvel real é uma realidade, que poderá me atropelar ou não. O objeto sociológico ou cultural “automóvel” é produzido, antes de mais nada, em um ângulo visual que depende dos movimentos reais do automóvel e é a sua reprodução no pensamento. Mas o automóvel existente

é, por assim dizer, sempre primário em relação ao ponto de vista sociológico a seu respeito, já que o automóvel andaria mesmo que eu não fizesse sociologia alguma sobre ele, ao passo que nenhum automóvel será posto em movimento a partir de uma sociologia do automóvel. Há, pois, uma prioridade da *realidade* do real, se assim se pode dizer; e, segundo penso, devemos tentar voltar a estes fatos primitivos da vida e compreender os fenômenos complexos a partir dos fenômenos originários.

HOLZ – Sim, a vida cotidiana é o ponto de partida, a base de uma espécie de compreensão natural do mundo. Dilthey ou Husserl já usaram esta expressão, se bem que em sentido diverso do seu.

LUKÁCS – A teleologia também a usou...

HOLZ – Ora, quando o senhor constrói geneticamente a ontologia a partir da vida cotidiana, o problema que se coloca é este: a ontologia é uma forma metodologicamente específica de aproximarmos-nos dos dados que formam o conteúdo da experiência cotidiana de maneira a superar este último, por assim dizer, em um sistema de consciência? A questão é, em suma, a seguinte: qual é, em sentido estrito, o objeto da ontologia? Na ontologia clássica ele seria, por exemplo, a teoria das categorias.

LUKÁCS – Direi que o objeto é o que existe realmente; a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões no seu interior. Daqui decorre um ponto que aparentemente nos leva um pouco longe, mas que deve ser igualmente tratado no início. Penso num problema que em nosso tempo, pelo que sei, foi colocado pela primeira vez por Nicolai Hartmann; trata-se do fato, que já é revelado na natureza inorgânica, de que o complexo é o existente primário. O complexo pode ser investigado como complexo e, do complexo, chegarmos aos seus elementos e aos processos elementares. Por isto, o problema não é o de encontrarmos os elementos seguros e, das interações entre os elementos, construirmos o complexo determinado, como em geral pensa a ciência. O senhor se recordará que Hartmann viu complexos deste tipo, de um lado, no sistema solar e, de outro, no átomo. Creio que é um pensamento muito fecundo. É claro que uma ciência biológica não é possível se não entendemos

a vida como um complexo primário. A vida do organismo inteiro representa a força que, em última instância, determina os processos singulares. A síntese dos movimentos de cada músculo, dos nervos, e de todo o resto, mesmo que os conhecêssemos um a um com precisão científica, a soma destas partes, diz, nunca poderia fazer surgir um organismo. Ao contrário, *os processos parciais só são compreensíveis como partes do organismo complexo.*

Chegamos agora ao nosso problema, isto é, à sociedade, na qual esta complexidade é um dado natural não só para a própria sociedade em seu conjunto, mas já, por assim dizer, para o seu átomo. O homem é em si um complexo, no sentido biológico; mas como complexo humano não pode ser decomposto; por isso, se quero compreender os fenômenos sociais, devo considerar a sociedade, desde o princípio, como *um complexo composto de complexos*. O problema decisivo está em como são constituídos estes complexos e como podemos chegar à essência real da sua natureza e da sua função. Não se trata, como disseram alguns, das determinações sociológicas, etc., que vêm sempre depois, mas da compreensão genética da origem e da formação destes complexos. Ora, se o senhor observar a sociedade deste ponto de vista, não tardará a perceber que o fenômeno absolutamente destituído de analogias com o ser orgânico é o trabalho, entendendo-se por trabalho, entre aspas, uma espécie de átomo da sociedade e ao mesmo tempo um complexo extraordinariamente complicado; ele é, ao mesmo tempo, uma posição teleológica do trabalhador e a colocação em movimento de uma ordem causal. O trabalho só pode ser frutífero se é posto em movimento por uma ordem causal *real* e, além disso, na direção requerida pela posição teleológica. Ademais, se investigo esse complexo, chego à constatação de que, na posição teleológica, o homem empenhado no trabalho não está nunca em situação de abarcar todas as condições da ordem causal posta em movimento por ele mesmo; daí se deduz que, com o trabalho, de modo geral, se dá origem *também* a algo diverso da intenção originária do trabalhador. Naturalmente, o afastamento, em certos estágios iniciais, pode ser mínimo, mas é certo que o desenvolvimento total da humanidade depende precisamente de uma série de variações mínimas. Digamos que os homens tenham

encontrado, por puro acaso, a possibilidade de uma melhor maneira de polir a pedra; depois, reconheceram, pouco a pouco, este melhoramento como tal, a ponto de adotá-lo como práxis geral. O progresso não pode ser pensado sem este desenvolvimento, ao qual é inerente o fato de que, não sendo conhecidos os condicionamentos do trabalho, o resultado é sempre algo diverso. Mais precisamente, aparece *também* algo diferente daquilo que originalmente se pretendia fazer. É um preconceito enraizado no cientificismo a crença de que, com a ampliação das experiências, com as suas conexões, se reduza o terreno do desconhecido. Creio, ao contrário, que ele se amplia. Quanto mais conhecemos a natureza, com a qual a ciência e o trabalho estão em relação de troca, tanto mais evidente resulta este *medium* desconhecido, pleno das consequências mais importantes para o desenvolvimento posterior da humanidade. Este âmbito desconhecido e não matizado da reprodução social não está circunscrito aos estados primitivos, mas existe também nos estágios mais evoluídos. O senhor compreende como isso se relaciona com as questões ontológicas em torno das construções dos complexos. O industrial, mesmo encarado isoladamente, domina melhor sua produção particular do que o artesão da Antiguidade ou da época medieval. Todavia, do complexo capitalista da produção e do consumo desenvolveram-se forças desconhecidas que explodiram posteriormente nas crises. Creio que é um preconceito da moderna ciência econômica pensar, seguindo Keynes e outros, que se tenha chegado a um completo domínio da economia. Precisamente os problemas, hoje tão atuais, que são colocados com o término do “milagre econômico” mostram quão pouco o domínio do andamento econômico é um fato duradouro.

Volto agora a um problema ontológico: quanto mais uma coisa é complexa, tanto mais ilimitado – seja extensivamente, seja intensivamente – é o objeto diante do qual se encontra a consciência do homem, de modo que *mesmo o melhor saber só pode ser um conhecimento relativo e aproximativo*. Se reconheço X e Y como propriedades de um objeto, nada me dará jamais a garantia de que não estejam presentes também Z e outras propriedades, que em determinadas condições podem produzir um efeito prático. Penso que a ontológica é a for-

ma mais adequada de nos aproximarmos destes fenômenos. Nela interessam-nos, de fato, as conexões do ser, e fazemos abstração do fato de que uma determinada conexão seja tratada pela ciência atual como algo de psicológico, de sociológico, de pertinente à teoria do conhecimento ou à lógica. A conexão vem tratada como conexão existente, sendo considerado secundário perguntar-se qual a ciência que dela se ocupa. Este é, na minha opinião, o ponto de vista central do marxismo, e posso lembrar Marx a propósito da célebre definição segundo a qual *as categorias são formas e determinações da existência*¹⁸; o que constitui uma antítese direta da concepção kantiana e também da concepção hegeliana da categoria. É daqui que deriva o método genético, como se pode constatar lendo o início de *O Capital*, onde não se começa pelo trabalho, porém da troca mais elementar de mercadorias. Da ontologia da troca de mercadorias decorre, finalmente, a determinação genética do dinheiro como mercadoria geral. Marx demonstra, depois, como o fato de que o ouro e a prata se tornem formas mais permanentes de dinheiro está em conexão ontológica com as qualidades físicas do ouro e da prata. Estes metais prestavam-se às condições de uma troca generalizada, de modo que foi principalmente com base nesta propriedade que surgiu a preponderância do ouro e da prata como meios gerais de troca, isto é, como dinheiro. Que seja este o caminho real do conhecimento, é algo que pode ser visto no fato de que para a civilização antiga o dinheiro se transforma numa potência mística, fato sobre o qual Marx retorna repetidamente. O dinheiro nasceu ontologicamente, de maneira simples, a partir dos atos de troca. Mas os antigos ainda não tinham chegado ao ponto de poder formular esta explicação ontológica. Em Homero e Sófocles podem ser encontrados contínuos lamentos elegíacos sobre esta potência mística que persegue a sociedade e que pretende dominar os homens, mesmo sendo matéria morta. Então, eis que um problema tornado incompreensível para épocas inteiras fica completamente esclarecido pela determina-

18 Apesar de sua citação de memória trazer relativa alteração, Lukács se refere aqui à seguinte passagem dos *Grundrisse*: “daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen”. MEW. Vol. 42, p. 40. “As categorias são formas de ser, determinação da existência”.

ção ontológica da gênese que Marx fornece no início de *O Capital*. A mesma coisa pode ser dita a propósito de um problema insolúvel para um economista do nível de Ricardo: isto é, por um lado, o fato de que as mercadorias se troquem sob o fundamento de seu valor-trabalho e, por outro, o fato – incompatível com o primeiro – da existência, na sociedade capitalista, de um lucro médio. Considero que Ricardo já enxergava esta inexplicável oposição entre lucro médio e valor-trabalho.

Mas Marx notou a este respeito um simples fato ontológico-social que, com toda probabilidade, Ricardo também conhecia: no capitalismo moderno, o capital se transfere de um setor a outro. Esta transferência, que no capitalismo primitivo e nas sociedades capitalistas só acontece em medida bastante limitada, é um fato ontológico fundamental. Quero dizer: um fato fundamental inerente ao ser do capitalismo desenvolvido. Se o senhor relê as explicações de Marx no terceiro volume de *O Capital*, dar-se-á conta de que a derivação do valor-trabalho, tanto do lucro como do lucro médio, é uma simples consequência da migração do capital. O grande enigma é resolvido no exato momento em que encontramos a justa perspectiva ontológica.

Usamos a bela palavra “ontologia”, à qual eu mesmo me estou habituando, mas dever-se-ia dizer: o enigma se desvenda no exato momento em que descobrimos a forma de ser que produz este novo movimento do complexo. O fato de que novos fenômenos se deixem deduzir geneticamente sobre o fundamento de sua existência cotidiana é apenas um momento de uma conexão geral, isto é, significa que o ser é um processo de tipo histórico. Um ser em sentido estrito não existe e, por isso mesmo, o ser a que estamos habituados a chamar de cotidiano é uma determinada fixação bastante relativa de determinados complexos no âmbito de um processo histórico. Marx disse, em *A Ideologia Alemã*, que a única ciência é a ciência da história, e o senhor recordar-se-á com que entusiasmo, apesar de muitas reservas metodológicas, Marx saudará Darwin como o descobridor do caráter fundamentalmente histórico da vida orgânica. Quanto à natureza inorgânica, é obviamente muito difícil determinar-lhe a historicidade. Sou um diletante em assunto de ciências da

natureza, mas creio que estamos às vésperas de uma grande e radical revolução filosófica provocada precisamente pelo desenvolvimento das ciências naturais, na medida em que a astronomia começa a empregar a física atômica nas suas observações. Começam agora a aparecer os primeiros sinais de que as leis da composição da matéria, que regulam o surgir de determinados complexos, como, por exemplo, o Sol, não são uniformes no universo inteiro. Nos diversos sistemas estelares já foram encontradas formas diversas de composição da matéria. Não excludo a ideia de que a ciência chegará a descobrir uma *história da composição da matéria*. Se assim for, a famosa forma eterna da matéria (o grande princípio revolucionário do tempo de Galileu e de Newton) revelar-se-á como um período ou uma época no desenvolvimento histórico da estrutura da matéria. Esta é uma afirmação totalmente incidental; é, por assim dizer, a expressão de uma esperança filosófica minha, porque neste campo sou um verdadeiro dileitante. Entretanto, Goethe e Lamarck já haviam se encaminhado nesta direção, enquanto que uma representação histórica do desenvolvimento da natureza inorgânica parecia impossível aos cientistas do século XVIII e, portanto, também a Cuvier. A questão agora é saber se, em física, nos colocaremos em um ponto de vista, por assim dizer, ultrapassado, não só no que diz respeito à concepção do materialismo vulgar, como no que se relaciona à concepção puramente manipulatória dos neopositivistas; ou se chegaremos a *uma concepção histórico-genética da natureza inorgânica*. Neste caso a afirmação de Marx, segundo a qual só existe uma ciência unitária da história que vai da astronomia à chamada sociologia, poderá ser verificada à base desta *estrutura fundamental do ser*. O que não exclui, porém, que a estrutura do ser revele três grandes formas fundamentais: inorgânica, orgânica e social.

Estas três formas são descontínuas uma em relação às outras. Em geral, na esfera do inorgânico, não existe reprodução temporalmente condicionada, não se dá esta forma de existência determinada por um princípio e um fim que caracteriza os complexos orgânicos singulares; da mesma forma, não é possível estabelecer entre o mundo orgânico e a vida social. Creio que o que se chama sociedade animal é um problema complexo. De qualquer modo, com a sociedade sur-

ge um ser novo e específico. Mas não podemos representar o salto de modo antropomórfico, como quando me levanto da mesa e corro ao telefone. Um salto pode durar milhões de anos, com vários pulos para frente, recaídas e assim por diante, e creio que no mundo animal mais evoluído houve vários impulsos na direção da organização social, depois efetivamente realizada numa espécie de macaco, a partir da qual, gradualmente, se formou o *homo sapiens*. Por isso, a relação entre as diversas esferas pode também ser interpretada em sentido genético. Aqui entra outro fato da ontologia que, segundo penso, as ciências modernas têm subestimado. Quanto mais desenvolvida é a ciência, tanto mais facilmente os cientistas podem estabelecer em seus campos nexos precisos, exprimíveis matematicamente. No pensamento humano nasce assim a tendência a considerar o acaso, por assim dizer, como alguma coisa de “ainda não conhecido” que será progressivamente eliminada por um conhecimento cada vez melhor. Se levantarmos a questão ontológica da origem do organismo, e só podemos levantá-la cientificamente, constatamos que as pesquisas atuais de Oparin, Bernal e outros, mostram como um fato que definirei como *casual* no sentido cósmico contribuiu, durante uma certa fase do processo de resfriamento da terra, para fazer com que a pressão atmosférica, a composição química da água, e assim por diante, provocassem *casualmente* a transformação da matéria inorgânica em matéria orgânica. A origem da vida é derivada apenas de uma singular causalidade que não pode ser deduzida diretamente das potencialidades dos elementos, isto é, da combinação de séries evolutivas em si heterogêneas. É uma circunstância que é preciso ter sempre presente, mesmo porque o pensamento humano, com os conceitos de “racionalidade” e “legalidade”, pretendeu afirmar o domínio ontológico da racionalidade, porém, na realidade, se assim posso me exprimir, existem apenas necessidades na forma do “se... então”. Uma necessidade ilimitada, absoluta, é uma fantasia de professores: creio que absolutamente ela não existe. A história está cheia deste tipo, condicionado, de necessidade. Assim, não sabemos ao certo quantos planetas existem no mundo, no universo, nos quais o acaso produziu vida; do mesmo modo somos obrigados a pressupor a ação necessária de uma série de condições casuais parti-

culares para explicar o aparecimento, em nosso planeta, de um tipo de macaco capaz de chegar ao trabalho. Ainda aqui o acaso tem um papel extraordinariamente grande, papel que, com todas as consequências históricas, entra na historicidade do desenvolvimento concebido ontologicamente, no qual o ser se transforma em um processo. Voltemos agora a uma observação relativa a Marx. O senhor se recordará de que Marx, extraindo lições do levante da Comuna, escreveu uma vez a Kugelmann que a história seria muito simples se não houvessem causalidades como, por exemplo, as qualidades dos homens que, em cada época, estão à frente do movimento operário. É do tipo impossível, por exemplo, deduzir do desenvolvimento do operário a qualidade de seus dirigentes, porque também aqui existe um ineliminável fator casual. Por enquanto, limito-me a concluir que apresentar a questão ontológica não simplifica artificialmente o problema; oferece, ao contrário, uma base científico-filosófica para compreender o processo na sua complexidade e racionalidade. Por “racionalidade” devemos sempre compreender uma racionalidade sob a forma de “se... então”. De tal modo, a ontologia pode superar problemas que a divisão do trabalho nas várias disciplinas tornou insolúvel. Nos anos vinte, Kelsen afirmou que o nascimento do direito constituía um mistério para a ciência jurídica. Ora, é óbvio que a origem do direito não é, evidentemente, um mistério, pressupondo antes discussões bastante complexas e encarniçadas lutas de classe. A média dos comerciantes da República Federal da Alemanha não considera um mistério a origem do direito; o que ela se pergunta é se seu *pressure group*¹⁹ pode exercer sobre o governo uma pressão suficientemente forte (e, portanto, uma pressão verdadeiramente ontológica) capaz de determinar uma proposta de lei a seu favor. Mas Kelsen não é um tolo quando vê nestes fatos um mistério, porque os reais problemas da vida não se resolvem no plano da teoria do conhecimento, nem no plano da lógica. Teoria do conhecimento e lógica, em determinadas condições – e se tratadas criticamente – podem ser bons instrumentos. Tomadas em si e por si e coaguladas em método principal, como no kantismo, no positivismo e no neo-

19 Em inglês no original. Grupo de pressão.

positivismo, as questões da teoria do conhecimento tornam-se um obstáculo a um conhecimento real. Este é também um dos limites da filosofia hegeliana, que cava um abismo entre filosofia e ciência, enquanto o marxismo impulsiona continuamente a ciência na direção das soluções das questões ontológicas, como, por exemplo, no problema de astronomia, do qual falamos. Por outro lado, a filosofia pode exercer uma crítica ontológica sobre determinadas hipóteses ou teorias científicas e demonstrar assim que elas se encontram em contradição com a estrutura efetiva da realidade.

HOLZ – O senhor respondeu à pergunta que indagava se é possível uma ontologia marxista esboçando uma ontologia já elaborada. Isto é, respondeu à questão indicando como deve apresentar-se tal ontologia para ser possível. Assim colocavam-se em discussão, parece-me, alguns pontos centrais, aos quais devemos nos ater em nossa conversação. O senhor disse que tudo isso que acontece inicialmente no mundo é de natureza complexa e por isso referiu-se a Nicolai Hartmann. O problema fundamental da ontologia seria agora: como são constituídos esses complexos? Ou seja, isso significa que a ontologia, por assim dizer, pré-ordena uma espécie de ciência básica e pode assim, portanto, também penetrar nos espaços entre as disciplinas e exercer entre essas disciplinas uma função mediadora?

LUKÁCS – Sim.

HOLZ – Ora, segundo a concepção marxista, e isto me parece essencial, esta ciência fundamental é sempre uma ciência histórica. O senhor citou a formulação de Marx segundo a qual só a história é a ciência unitária, em sentido marxista...

LUKÁCS – Sim.

HOLZ – ... e referiu-se ao darwinismo, depois a Goethe e a Lamarck, para exemplificar este problema com base nas ciências da natureza. Gostaria de acrescentar, apenas, entre parênteses, que a concepção histórica da natureza já se encontra em certas posições da filosofia iluminista...

LUKÁCS – Naturalmente.

HOLZ – ... assim, na *Protega* de Leibniz, foi feita a tentativa de uma consideração histórica da natureza da terra.

LUKÁCS – Certo.

HOLZ – Talvez se pudesse considerar, em geral, toda a teoria das mônadas como uma tentativa especulativa de compreender e interpretar historicamente o atomismo.

LUKÁCS – Sim; se posso fazer uma observação incidental, creio que uma das mais graves culpas do marxismo é a de ter descuidado o estudo de Leibniz. Leibniz é uma figura extraordinariamente complexa e interessante, e nós (devo incluir-me no número dos pecadores) não fizemos ainda um esforço para compreendê-lo. Estou inteiramente de acordo com o senhor. Estudar Leibniz é uma tarefa da qual não podemos ainda antecipar os resultados.

HOLZ – O senhor toca em um ponto delicado para mim porque Leibniz é agora o meu terreno direto de trabalho.

LUKÁCS – Muito interessante.

HOLZ – E posso recordar que Marx apreciava muito Leibniz...

LUKÁCS – Naturalmente.

HOLZ – ... e frequentemente sublinhou este apreço. As observações de Lênin sobre o livro de Feuerbach dedicado a Leibniz, que é, aliás, de longe, a melhor coisa escrita sobre Leibniz na filosofia alemã...

LUKÁCS – O livro de Feuerbach...

HOLZ – O livro de Feuerbach e as observações de Lênin...

LUKÁCS – É uma observação muito inteligente.

HOLZ – ... são contribuições essenciais para a interpretação da dialética pré-hegeliana. Mas tudo isso é acessório. Começamos então pela constatação de que a ontologia, como a ciência fundamental, desenvolve determinados modelos conceituais na base dos quais o nexos dos conhecimentos fornecidos pelas ciências singulares é fundado sobre a natureza do ser. Não uso aqui o conceito de modelo numa acepção neopositivista, mas em sentido geral.

LUKÁCS – Sim...

HOLZ – Encontramo-nos, assim, novamente, com o problema estético, porque também as obras de arte, a rigor, são esboços de modelos; cada uma delas cria, de cada feita, um pequeno mundo

determinado.

LUKÁCS – Sim, naturalmente.

HOLZ – Então, cada obra de arte tem, verdadeiramente, se assim podemos dizer, uma intenção ontológica...

LUKÁCS – Sim.

HOLZ – ... isto é, a intenção de criar um mundo possível, para usar novamente um termo leibniziano...

LUKÁCS – Sim.

HOLZ – Então, da premissa ontológica, premissa que certamente não sai indene dos últimos desenvolvimentos da física, resulta que cada mundo é, antes de tudo, ordenado e não caótico. A obra de arte, porém, enquanto universo, pode conter em si sempre e somente relações de sentido ordenadas, e então pressupõe que o que está desenvolvido nela já seja em si um cosmos e que neste cosmos fechado todas as partes são reciprocamente conexas, através de relações e mediações mais ou menos necessárias ou, pelo menos, de uma contingência imposta pela necessidade. Ora, isso poderia significar que qualquer relação formal, que em si porta um todo fechado de relação, poderia ser por nós considerada também como uma obra de arte. Evidentemente, nós não fazemos isso no uso linguístico normal, quando falamos de uma obra de arte; nem, em sentido estritamente estético, consideramos qualquer totalidade fechada de relações uma obra de arte; pensamos antes que o pequeno mundo que nela é plasmado seja de qualquer modo representativo do mundo maior, que penetra nesta obra de arte e da qual ela é reflexo e representação. Devemos discutir então, antes de tudo, muito atentamente, estes termos. Nós esperamos da obra de arte alguma coisa como a projeção de uma realidade maior sobre uma realidade menor, fechada em si mesma, e que por isso é uma relação sintética. Quer dizer: o que para nós no mundo é, por assim dizer, inapreensível na sua trama infinita, na obra de arte aparece compreendido e trazido a nós numa estreita ligação sintética. Quando consideramos, por exemplo, *A Montanha Mágica* como o quadro de uma situação do mundo historicamente determinada, vemo-la como um pequeno microcosmos que retrata aquele cosmos mais vasto. Do ponto de

vista ontológico se coloca agora a questão: qual é o *status* dessa relação de representações? Que significado tem? O que significa o fato de que uma relação universal infinita, cheia de acasos numerosos e inapreensíveis, possa ser representada mediante uma relação finita, plenamente concluída em si?

LUKÁCS – Sim, veja, para responder devo novamente estender um pouco a explicação. É uma característica do mundo social, no que diz respeito ao homem, que aqueles que agem devem ter um quadro determinado de onde e como vão agir. Ora, a questão não está no fato de que os animais mais altamente desenvolvidos tenham ou não estas representações determinadas, porque, na minha opinião, eles estão em condições de formar representações (e, por representação, entendo um certo tipo de fenômeno, eventualmente observado de modo extraordinariamente agudo, em imediata relação com a vida animal). Esta relação, o senhor a reconhece muito bem, observando, por exemplo, que toda galinha, quando passa uma ave de rapina sobre o poleiro, faz um sinal aos pintinhos para que se escondam. Mas o problema é este: o ser da ave da rapina é nesse caso compreendido intelectualmente? Não minha opinião, não. Na Estética citei o exemplo da aranha e da mosca que se encontra no centro de sua teia. A aranha, decerto, não reconhece a mosca no inseto que costuma devorar quando cai em sua teia. A mosca é para a aranha alguma coisa que é caçada na teia e se deixa devorar. A aranha não chega a um *conceito* de mosca e a ele não chegam sequer os animais superiores. *Os conceitos sobre as coisas surgem pela primeira vez, de modo necessário, no curso do processo de trabalho.* Para que nasça um “conceito” é preciso que as percepções importantes para a vida se tornem autônomas em relação à causa delas; por exemplo, que a ave de rapina que está na gaiola possa vir a ser reconhecida como idêntica àquela que voa em liberdade. A representação não pode ainda operar esta identificação, a partir da qual se desenvolve o inteiro universo do mundo pensado. Este momento da compreensão, que está em estreita relação com o trabalho, se desenvolve cada vez mais fortemente no curso da *socialização* dos homens. Com efeito, não há dúvida de que ciências hoje tão desenvolvidas, tal como a matemática e a geometria, originariamente saíram do

trabalho; creio que não nos será preciso acrescentar nada a este respeito. Mas o processo de trabalho já transformou a ciência numa esfera da vida. O momento que foi um simples aspecto do trabalho originário – isto é, o momento da consideração a respeito da maior ou menor adaptabilidade de uma pedra àquele determinado escopo – transformou-se na ciência. Este desenvolvimento transcorreu gradualmente, e não pretendo examinar agora pormenorizadamente como se originou a ciência. Gostaria apenas, sinteticamente, de observar que nós homens, através deste desenvolvimento, chegamos a uma consciência da natureza objetiva do mundo; esta consciência dá, pois, um quadro da realidade, naturalmente, com o necessário controle ontológico. Evidentemente, o próprio controle ontológico é algo histórico, na medida em que, em certas circunstâncias, determinadas conexões que, objetivamente, não o são, aparecem como se fossem necessárias divisões ontológicas. Penso, por exemplo, na antiga representação do mundo dividido em sublunar e supralunar. Naquela representação, a grande e unívoca ordem matemática do mundo supralunar e o caos do mundo sublunar constituíram para o homem antigo um obstáculo ontológico insuperável, um obstáculo que o obrigava a recorrer a um dualismo, como podemos ver, entre outros, em Aristóteles. Com o desenvolvimento de uma cosmologia mais complexa e dinâmica, com a lei da queda dos corpos pesados de Galileu, este dualismo desaparece inteiramente e na representação do homem de hoje, ele não tem mais nenhum sentido. Com isso quero demonstrar que a crítica ontológica da ciência não é uma simples crítica atribuída a qualquer professor, mas um grande processo histórico no qual, mediante o trabalho e a atividade histórica, certos modos de representação, ontologicamente falsos, vão sendo gradualmente superados. Surge, assim, na ciência, uma consciência da realidade que tende cada vez mais fortemente a destacar-se dos fundamentos histórico-ontológicos que determinaram sua gênese. Em grande parte esse processo de separação ocorreu porque, para compreender a doutrina pitagórica, digamos, nós não temos necessidade de conhecer precisamente as condições da produção com base nas quais ela se formou, se bem que certamente, de um ponto de vista objetivo, semelhante fundamento ontológico tenha efetiva-

mente ocorrido.

Chego agora à arte. Não quero discutir a origem bastante heterogênea da arte, porque a arte, segundo penso, como se pode ver na minha *Estética*, não tem uma gênese uniforme, mas chegou gradualmente a uma síntese que chamaria de relativa; por isso é que vemos nas mais diversas artes princípios comuns. Descrevi também, na *Estética*, como a compreensão científico-conceitual pressupõe uma *desantropomorfização*, e como este processo de desantropomorfização comporta uma liberação gradativa das barreiras que as nossas impressões sensíveis e o nosso pensamento normal colocam diante de nós. O fato, por exemplo, de terem sido descobertos os raios infravermelhos e ultravioletas e de ter sido constatada a existência dos ultrassons, e assim por diante, já nos permitiu sair dos estreitos limites antropomórficos da nossa existência. Mas, na sociedade dentro da qual fazemos estas descobertas, vivemos uma vida humana. E, vivendo esta vida humana, pomos nela alguma coisa que não existia absolutamente na natureza, isto é, a contraposição *entre valor e desvalor*. Recorro novamente a um exemplo simples. O homem primitivo, de que falava eu há pouco, encontra pedras em qualquer lugar. Uma pedra pode ser adaptada para cortar um ramo, e uma outra, não; e este fato – ser ou não ser adequado – é um problema absolutamente novo, de um tipo que não existe na natureza inorgânica, porque quando uma pedra rola de uma montanha não há uma questão de sucesso ou fracasso no fato de ela cair inteira ou se partir em dois ou em muitos pedaços. Do ponto de vista da natureza inorgânica, isto é inteiramente indiferente; com o aparecimento do trabalho, entretanto (mesmo do trabalho mais simples), coloca-se o *problema do útil e do inútil*, do adaptado e do não adaptado; um conceito de *valor*. Quanto mais se desenvolve o trabalho, mais extensas se tornam as representações de valor a ele relacionadas. E de um modo mais sutil – e sobre um plano mais alto – se coloca o problema de saber se uma dada coisa, num processo que se torna cada vez mais social e complexo, é adequada ou não à autorreprodução do homem. Este é o meu ponto de vista sobre a fonte ontológica daquilo a que chamamos valor. Da contraposição entre valor e desvalor surge agora uma categoria inteiramente nova, que se refere àquilo que na vida social pode ser

uma vida significativa e sem significado. O senhor tem aqui a sua frente um grande processo histórico, no qual originariamente, por muito tempo, a ideia de vida significativa foi simplesmente identificada com a ideia de vida conformada, adaptada à sociedade. Recorde os famosos epitáfios dos espartanos que caíram nas Termópilas: uma vida significativa era a vida que devia estar pronta a se sacrificar por Esparta. Na cultura antiga já aparecem algumas dissidências. *O homem deve ter uma atividade coerente nos processos sociais mais diversos, mas deve reproduzir sua vida particular.* Surge assim algo a que chamamos de personalidade ou individualidade do homem. Ainda aqui, o senhor pode ver uma gradação ontológica: Leibniz observou uma vez à princesa de Hannover que não existem duas folhas de uma árvore que sejam iguais. Reencontramos estas folhas leibnizianas de novo no século XIX, quando aprendemos que não existem duas pessoas que tenham as mesmas impressões digitais. Mas esta é apenas a categoria da singularidade. E o fato de que a partir da singularidade se desenvolva uma individualidade é somente um problema do desenvolvimento social e ontológico.

Penso que a arte, na sua forma desenvolvida, represente uma tal relação ao homem. Não pretendo, é claro, representar a realidade objetiva partindo do homem, na medida em que ela, realidade, não depende do homem para existir: de fato, devo procurar considerá-la como independente, de outra forma não posso trabalhar. Se meus desejos, minhas tendências, etc., se refletem no meu trabalho, não na posição teleológica, mas na realização dessa última através da colocação em movimento de uma ordem causal, é claro que fracassarei em meu intento. Mas existe este outro ponto de vista: ou seja, que a totalidade destas posições teleológicas se refira ao homem. Desta referência surge a unificação dos diversos estímulos que conduzem à arte, tais como se revelam nas pinturas das cavernas, nas danças primitivas, no processo de transformação da construção em arquitetura. Não devemos esquecer que o ato de construir só se transforma em arquitetura muito mais tarde.

Existe aqui uma tendência unificadora que relaciona a realidade total com o desenvolvimento do homem ou, como digo na *Estética*, com a autoconsciência do homem. Por isso direi que a arte, no

sentido ontológico, é uma reprodução do processo mediante o qual o homem compreende a própria vida, na sociedade e na natureza, como vida que se refere a si mesmo, com todos os problemas e com todos os princípios vantajosos e todos os obstáculos que a determinam. Por isso, a arte – e isso é de extraordinária importância para a ontologia – não está separada de sua gênese em sentido desantropomorfizador. Podemos compreender Homero, e refiro-me outra vez a uma formulação do próprio Marx, só como a infância da humanidade. Se procurássemos compreender os homens de Homero como homens de hoje, daí resultaria um total absurdo; mas nós sentimos Homero e os outros poetas antigos como o nosso passado. De resto, só podemos chegar de fato ao passado humano através da arte; os grandes fatos históricos nos dariam, em geral, somente uma variação de diversas estruturas. A missão da arte é exatamente a de demonstrar que nestas variações há uma continuidade do comportamento do homem em relação à sociedade e à natureza.

HOLZ – Posso lembrar, a este respeito, um problema incidental? Creio que o conceito segundo o qual através da obra de arte do passado evocamos a consciência ou reproduzimos nosso próprio passado não resolve inteiramente a questão. De fato, na obra de arte do passado, não em todas, mas em algumas, vivemos uma experiência que podemos definir como atualização do tempo, para usar a expressão de Walter Benjamim, isto é, operamos uma reativação do conteúdo daquela determinada obra de arte do passado que se torna para nós um problema atual. Assim o problema de Antígona em Sófocles poder-se-ia reproduzir ainda hoje em outras situações sociais como um problema atual e não como um problema que tenha pertencido à infância da humanidade.

LUKÁCS – Veja, eu gostaria de voltar por um momento à esfera da vida cotidiana. Cada homem tem uma certa consciência, uma recordação da própria infância. Se o senhor considera as experiências de sua infância, encontrará nelas diferentes espécies de experiências. Existem certas coisas que o senhor vê hoje, por assim dizer, só como anedotas e que não têm quase nenhuma relação com sua atual natureza moral e espiritual. Por outro lado, lembrará de ter feito e dito, em sua infância, certas coisas que contêm *in nuce* todo o seu eu

atual. Devemos entender o “passado” em sentido ontológico e não no sentido da teoria do conhecimento. Considerado do ponto de vista da teoria do conhecimento, o passado é o que já é inteiramente *transcorrido*. Ontologicamente, ao contrário, o passado nem sempre é algo passado, mas exerce uma função no presente; e não todo o passado, mas uma parte dele que, aliás, varia. Ainda uma vez, peço-lhe para recordar o seu próprio desenvolvimento pessoal e verificar como nele, em épocas diferentes, momentos diferentes da sua infância tiveram, também, influências diferentes. Na medida em que a arte é também recordação do passado da humanidade, o processo de conservação do passado na arte, é igualmente um processo extremamente complexo. Lembro-lhe, por exemplo, como Homero, no final da Antiguidade, ficou quase esquecido e até os primórdios da era moderna conservou-se num plano inferior a Virgílio, porque a humanidade medieval encontrava em Virgílio a sua infância.

Foi preciso que surgisse a cultura burguesa, com seus críticos ingleses que opuseram e preferiram Homero a Virgílio, ou com Vico, no século XVIII, para que a humanidade voltasse a encontrar em Homero o seu próprio passado. Um desenvolvimento análogo ocorreu com Shakespeare. O que consideramos como literatura, ou arte mundial viva, é algo que se modifica continuamente. Pense, por exemplo, num historiador importante, como Burkhardt, que rejeitou radicalmente o Maneirismo e o Barroco; compare com o atual ressurgimento do Maneirismo. É claro para todos nós que este “recordar” é um processo histórico, e que, se retomo determinadas lembranças do passado, sou obrigado, exatamente por isso, a entendê-las como momentos ontológicos do vivo desenvolvimento da humanidade e não como uma articulação teórico-cognoscitiva do tempo em passado, presente, futuro, articulação que só pode ter sentido para certos aspectos específicos da ciência. Mas não é verdade, como pensava Benjamim, que aquilo que já decorreu, quando se torna “presente”, salte fora do passado. Minha maior experiência infantil foi quando, aos nove anos, li uma versão húngara em prosa da *Iliada*. O destino de Heitor, isto é, o fato de que o homem derrotado tinha razão e era o grande herói, foi determinante para todo o meu desenvolvimento posterior. Isso se encontra, naturalmente, em

Homero, e se assim fosse, não poderia ter influído sobre mim desse modo. É claro, todavia, que nem todos leram a *Iliada* assim. Pense na maneira como Brutus foi julgado por Dante e pelo Renascimento, e verá que há uma diferença substancial na avaliação. Trata-se de um grande processo, um processo contínuo do qual cada época extrai aquilo que lhe serve para seus próprios fins. Estamos em face, também aqui, de uma radical transformação da ciência habitual. A história comparada da literatura considera tratar-se de influências que os diversos trabalhos exercem uns sobre os outros: *Götz von Berlichingen*²⁰ influi sobre os romances de Walter Scott, e assim por diante. Creio que na realidade as coisas se desenvolveram de outro modo, como procurei mostrar em meu livro *O Romance Histórico*. A Revolução Francesa, as guerras napoleônicas, etc., fizeram surgir para a literatura o problema da historicidade que, como o senhor sabe, ainda não existia no século XVIII. Na medida em que foi pessoalmente tocado por esse problema, Walter Scott encontrou (segundo a frase de Molière: “*Je prends mon bien où je le trouve*”²¹) um ponto de apoio no *Götz von Berlichingen*, se bem que esta obra tenha surgido sobre bases bem diferentes. Este fato tem para a ontologia da arte uma consequência extraordinariamente importante: só podem ser conservadas as obras de arte que, num sentido amplo e profundo, se relacionam com o desenvolvimento da humanidade como tal e, por esta razão, podem resultar eficazes sob os mais variados ângulos interpretativos. Se o senhor estuda o destino das obras de Homero, Shakespeare ou Goethe, verá que nele se reflete o desenvolvimento total da consciência das épocas posteriores, e isto tanto quando essas épocas os aceitaram como quando os recusaram. Chegamos agora a um problema muito importante. As obras de arte (ou consideradas como tais) que, embora reajam de maneira viva a certos problemas cotidianos, não estão, por outro lado, em condições de desenvolvê-los até tocar nos problemas decisivos do desenvolvimento da humanidade (quer em sentido positivo, quer

20 Obra de Goethe, inspirada no cavaleiro e mercenário germânico Götz von Berlichingen. Nunca foi traduzida para o português.

21 Em francês no original. Frase de Molière a respeito da propriedade e apropriação artística: “Eu tomo o meu bem onde eu o encontro”.

em sentido negativo), são obras que *envelhecem num tempo relativamente breve*. Sou velho e posso falar com a autoridade dos anos. Escritores que na minha juventude eram famosíssimos e acolhidos com entusiasmo, nomes como Maeterlink, D'Annunzio, etc. tornaram-se hoje ilegíveis. Assim, naturalmente, a história da literatura e da arte é em parte um processo vivo e em parte um enorme cemitério. Se nos baseamos apenas nas disciplinas especializadas, chegamos a uma falsa representação; e de fato, cada ciência particular está em condições de pôr em evidência qualquer acontecimento do passado, de modo que surge a ilusão de que estas coisas estão realmente em relação vital com a continuidade mnemônica do desenvolvimento humano. Não se trata simplesmente de uma questão de ser bom ou de ser mau. Consideremos, por exemplo, os dramaturgos da época elizabetana. Muitos foram poetas importantes. Entretanto, com exceção de um ou dois casos episódicos de eficácia momentânea, entre os artistas daquele período só Shakespeare foi e tem sido uma força viva. Seria agora interessante examinar porque só Shakespeare, e não os outros, possui esta eficácia. Certamente Marlowe, Ford e Webster estão ainda bastante vivos para um professor de filologia inglesa, mas não estão vivos para o desenvolvimento do homem em geral. Aqui, então, a práxis científica obscurece novamente o nexos real, ao invés de esclarecê-lo. Mas para retornar à questão de Benjamin: este fator da eficácia imediata sobre o presente é um sinal característico de toda arte, e pode verificar-se num nível profundo ou superficial. Se se verifica num nível superficial, trata-se de uma moda passageira. Se se verifica num nível profundo, o escritor ressurgirá continuamente, ainda que com uma pausa de séculos. O elemento constante na literatura e na arte tem verdadeiramente uma estabilidade maior do que aquela a que estamos habituados a imaginar. Na Antiguidade clássica, o sinal desta estabilidade de uma obra era simplesmente o fato de que viesse a ser conservada ou não num manuscrito. No nosso tempo, ocorre uma certa escolha que, com segura inexorabilidade, exclui tudo o que atinge apenas os problemas puramente superficiais do mundo. Recordo-me de que com 15 ou 16 anos li as primeiras obras dos naturalistas alemães. Fui tomado de um entusiasmo intenso ao verificar como essas obras podiam reproduzir as

formas particulares da língua cotidiana e nisso vi um grande progresso artístico. Hoje sabemos que este aspecto é inteiramente sem importância; e, se algumas obras do jovem Hauptmann ficaram, isto se deu não pela linguagem naturalista, mas por várias razões. Neste momento, assistimos a um fenômeno análogo: em consequência de uma manipulação extraordinariamente forte, a invenção de um novo meio técnico de expressão, pelo próprio fato de que tal meio exista, é considerada como um valor. Veja a crítica alemã de hoje: geralmente os críticos observarão com certa benevolência um monólogo interior e considerarão antiquado o escritor que represente algo sem recorrer a este tipo de monólogo. Mas a questão “*monólogo interior ou não*” é uma questão formal, inteiramente secundária com relação à substância. Por exemplo, *A Longa Viagem* de Semprun²²: é um monólogo interior e, segundo penso, é também um dos produtos mais importantes – o senhor vai me desculpar, sou conservador e uso esta expressão – do realismo socialista. Portanto, monólogo interior e realismo socialista não se excluem, de modo algum.

HOLZ – Neste ponto, podemos esclarecer um equívoco que aparece frequentemente quando se discute o seu conceito de realismo. Normalmente, sua distinção entre arte realista e arte não realista é entendida no sentido de que a arte realista conteria em si mais realidade do que a não realista. Mas, partindo da tese que o senhor enunciou aqui, a de que só sobrevivem as obras de arte ligadas ao desenvolvimento da humanidade por uma relação ampla e profunda, então não posso excluir que também as outras obras de arte tenham apreendido uma realidade bastante profunda, embora se trate de uma realidade sem perspectiva para o futuro, sem uma perspectiva profunda para o desenvolvimento da humanidade. Quer dizer, realismo e não realismo não se referem à realidade refletida hoje, mas à perspectiva do futuro que poderia estar contida nela.

LUKÁCS – Sim, veja, este é um problema no qual, desde o início, oponho-me às posições que hoje prevalecem na história da literatura e na história da arte. É um fenômeno simplíssimo. Dou um

22 À época da tradução destas entrevistas para o português, 1969, o livro de Semprun ainda não havia sido traduzido no Brasil. A sua primeira edição é de 1973, com o título *A grande viagem*, editora Bloch.

exemplo pouco caricatural. Diz-se, por exemplo, *Götz von Berlichingen* é realista e *Ifigênia* não o é, porque é escrita em versos. Existem, naturalmente, concepções deste tipo; e existem seguramente casos em que realismo e não realismo são contrapostos nestes termos; como se pode ver em personalidades importantes como Schiller e Richard Wagner, que se descuidam do realismo em suas concepções, sob a influência de ideias e concepções teatrais idealistas. Pense, por exemplo, em como Schiller modificou totalmente a rainha Elizabete em *Maria Stuart*, por causa de seus princípios moralistas. Por outro lado, e aqui está a verdadeira antítese da qual eu falo, *considero a oposição entre naturalismo e realismo como uma das maiores antíteses da estética*. Nos meus escritos sobre estética, o senhor encontrará continuamente esta contraposição; ao passo que até mesmo importantes historiadores da arte, como aqueles da escola de Riegl, entendem naturalismo e realismo quase como sinônimos. Isso é inteiramente errado. Sabemos que, nos iniciadores e nos precursores do impressionismo alemão, surgiram, por mais que isto possa parecer estranho, muitos elementos naturalistas. No verdadeiro impressionismo, ao contrário, bem como em seus desenvolvimentos, uma tendência semelhante ao naturalismo em geral não existe; não existe em Manet, nem em Monet (no jovem Monet), não existe em Sisley ou em Pissarro e, menos ainda, em Cézanne. A história da arte se descuida de um problema essencial quando identifica simplesmente os conceitos de realismo e naturalismo. Não desço a particularidades porque o senhor conhece meus escritos e sabe o quanto me é caro este problema. Quando, por exemplo, em meu breve trabalho sobre a arte moderna critico o realismo socialista da época stalinista, critico-o enquanto “naturalismo fiscal”. Na minha opinião, o que se costuma apresentar sob a bandeira do “realismo socialista” e que hoje se emprega para comprometer este termo não é realismo socialista, mas um *não realismo* ou um *naturalismo fiscal*. Falando do conceito de realismo, penso em um tipo de literatura que, nos escritos polêmicos sobre a época dos soviets, chamei de *realismo de Homero a Górkí*. Isto deve ser entendido em sentido literal, sem querer comparar Górkí com Homero, mas para fazer sobressair uma tendência comum a ambos, uma tendência que não consiste nas técnicas expressivas, no

estilo, etc., mas numa intenção voltada para a essência humana real e substancial, que é conservada no processo histórico. A esta essência está relacionado o problema do realismo, entendido “realismo” não como um conceito estilístico, mas como a arte de qualquer época; e, o que é essencial, como a arte que liga os problemas imediatos do tempo ao desenvolvimento geral da humanidade, relacionando-os assim indissolúvelmente. Naturalmente, esta conexão pode estar inteiramente oculta ao próprio escritor. Não sabemos, de fato se Homero tinha ou não uma ideia do que fosse a humanidade; mas na cena em que o velho Príamo vai a Aquiles para reaver o cadáver de Heitor, é colocado um grande problema humano, que ninguém, em certo sentido, pode hoje ignorar, quando, por assim dizer, se propõe acertar suas próprias contas com o passado e consigo mesmo. Quando falo das recordações da humanidade, penso neste problema. Entre parênteses, aqui aparece uma referência à filosofia hegeliana. O senhor recorda, naturalmente, a parte final da *Fenomenologia do Espírito*, em que vem tratado o Espírito Absoluto; lembra-se de que este último é descrito como um “recordar interiorizado” (*Er-Innerung*) em contraste com a “alienação” (*Ent-Ausserung*). Em Hegel, porém, o momento do passado resulta absolutamente dominante, enquanto que, segundo minha opinião, o passado, por um lado, é passado e experiência de si mesmo, e por outro, é motivo para tomar posição no presente. E este motivo, até agora, dominou realmente cada sociedade a ponto de fazê-la retornar a certos momentos do passado.

Pense na utilização dos assuntos clássicos na época da Revolução Francesa. Na prática, é indiferente estabelecer se a concepção que Robespierre e Saint-Just tinham da Antiguidade era ou não era correta. Em todo caso, Robespierre e Saint-Just não teriam podido agir como agiram se não tivessem, então, escolhido a Antiguidade como ponto de referência de seu pensamento, à base do impulso decorrente de suas posições teleológicas. A recordação que a humanidade tem de seu passado compreende, assim, também a arte; e eu gostaria de acrescentar que, em alguns momentos, a vida humana conquista um significado semelhante ao da obra de arte. Penso, por exemplo, na vida de Sócrates; e, deste ponto de vista, é inteiramente indiferen-

te que o Jesus dos Evangelhos tenha existido ou não. Há um gesto de Jesus que da crise da economia escravista em dissolução até hoje tem sido (pense apenas no *Grande Inquisidor* de Dostoiévski) uma *força vital*, com o qual, de algum modo, devemos sempre nos relacionar. E não se trata só de Dostoiévski: o paradigma moral reage sobre a própria ciência. Pense no escrito *A Política como Profissão* de Max Weber, onde ele contrapõe a *Realpolitik* ao *Sermão da Montanha* para fornecer um ponto de partida à ação política. Independentemente da verdade histórica, isto mostra que a figura de Jesus teve um certo significado para a humanidade, como as figuras de Antígona, de Hamlet, de Dom Quixote, e assim por diante. Acrescento ainda: essas figuras podem exercer uma forte influência sobre as possibilidades de ação. Basta pensar no século XIX, na figura de Napoleão, que, de Rastignac até Raskolnikov, exerceu uma influência enorme, embora não exista uma só criação de ficção na qual sua figura histórica real apareça descrita de forma adequada. Tudo isto demonstra de fato a existência de uma necessidade ontológica cada vez maior, que é satisfeita nos seus aspectos fundamentais precisamente pela arte. O que acabo de dizer sobre Jesus não contradiz de modo algum essa constatação: mostra apenas como as mesmas tendências, que do desenvolvimento da arte levam à formação dos mitos, podem criar, por sua vez, na arte, uma necessidade específica de atingir os mitos. E, de fato, em Homero podemos constatar a função específica que exerceu sobre o comportamento de seus heróis mais antigos. Nas várias formas de técnica – que, em cada caso, é sempre uma técnica que se atualiza –, mas independentemente dessa técnica em seus efeitos finais, a arte apreende com seus conteúdos a essência do desenvolvimento humano. Daí a constância de sua eficácia.

HOLZ – Quando o senhor fala dos momentos realistas nas obras de arte, refere-se sempre a este conteúdo, a estes momentos estruturados, conteudísticos...

LÚKÁCS – Sim...

HOLZ – Mas não há também um tipo de realismo que consiste em manifestar e tornar perceptível à humanidade determinados momentos formais? Penso, por exemplo, na literatura que trabalha com a linguagem; a conquista de novas possibilidades linguísticas

e a elaboração de novos meios linguísticos para o uso dos homens devem ser compreendidas sob o conceito de *realismo*? Quero dizer: Gôngora, no momento em que conquista com seu trabalho certas figuras e possibilidades da linguagem que virão depois a ser transmitidas às gerações futuras como formas expressivas do pensamento linguístico?

LÚKÁCS – A questão não pode ser colocada formalmente, e creio que uma das maiores desgraças do nosso tempo é a de considerar a arte apenas de um ponto de vista técnico-formal. E, assim como está na moda a discussão sobre a minissaia, assim também se discute sobre a *op-art*, sobre a *pop-art*, e assim por diante, quase ao nível dos desfiles da moda. Esta concepção encontra a sua forma teórica na chamada *Interpretationsschule*²³, na qual os puros problemas formais de renovação linguística são exageradamente ressaltados até se tornarem problemas autônomos. Volto novamente ao que é ontologicamente primário: a língua é um meio de entendimento entre os homens e não de informação. De fato, se digo a uma mulher *eu te amo*, isto não é uma informação, é algo inteiramente diferente de uma informação. O professor Bense pode também elaborar uma teoria sobre o fato de que as declarações de amor têm um coeficiente 448 ou 487, mas isso nada terá a ver com o problema da declaração de amor. O senhor entende o que eu quero dizer. Agora voltamos à sua questão. Esta renovação linguística a que o senhor se referiu traz algo de essencial para a justa e aprofundada *Weltanschauung*²⁴ da humanidade? Em caso afirmativo, a renovação entra na linguagem comum e perde, por assim dizer, sua componente de novidade. Ou se conserva como algo exterior. Por exemplo, nos diálogos dramáticos dos naturalistas alemães do final do século XIX, a reprodução dos acentos silesianos e berlinenses representou, sem dúvida, uma renovação linguística, que teve certa função como meio para superar a artificiosa uniformidade da linguagem teatral. Depois de certo tempo, essa tendência desapareceu completamente e, no lugar dos dialetos, outras possibilidades de caracterização foram sendo inven-

23 Escola de interpretação.

24 Cosmovisão, visão do mundo.

tadas sem o recurso a esta espécie de naturalismo: o senhor pode ver o emprego das novas possibilidades, por exemplo, nos diálogos de Thomas Mann ou em outros escritores. Penso, assim, que o conteúdo seja o principal. Não devemos partir dos fatos técnicos, mas investigar que conteúdo importante de uma determinada época condicionou ou produziu uma determinada técnica da linguagem, da pintura, etc., e o quanto dessa técnica passou ao desenvolvimento posterior. Assim, considero um apaixonante problema técnico de *atelier* investigar que coisa pode produzir um poeta de hoje com a linguagem de Gôngora. De fato, na minha opinião, é muito interessante descobrir e determinar certos fatos técnicos que, depois, nas mãos de outros homens animados por tais descobertas, vêm a tornar-se algo inteiramente diverso do que eram na intenção originária de seus descobridores. Tome, como exemplo, as descobertas da linguagem surrealista. Não há dúvida de que essa linguagem teve grande influência sobre a linguagem de Éluard. Mas também é evidente que as poesias verdadeiramente grandes de Éluard constituem algo inteiramente diverso da linguagem surrealista. Em tais poesias, a linguagem surrealista se torna elemento de um complexo que exprime algo de essencial para a subjetividade contemporânea.



SOCIEDADE E INDIVÍDUO

SEGUNDA CONVERSA

KOFLER – Senhor Lukács, ontem muito me impressionou o fato de que o senhor tenha começado por temas simples para, em seguida, a partir deles, chegar a problemas complicadíssimos. Hoje, gostaria de empregar um método semelhante e começar com algumas questões simples...

LUKÁCS – De acordo...

KOFLER – ... para chegarmos até as mais complicadas. Desde algum tempo, ocupo-me do seguinte problema: tornou-se corrente identificar, de modo unilateral, a ideologia com a falsa consciência e identificar a consciência separada das relações sociais, isto é, aquela que se pretende tal, com a consciência autônoma, para extrair certas conclusões ideológicas que interessam à ideologia burguesa. Surge, assim, a seguinte questão: afirma-se triunfalmente que a massa operária, que continua ainda a formar a metade da população, ter-se-ia aburguesado. Com isto quer-se dizer que o trabalhador teria tido primeiro uma falsa consciência de classe e hoje teria uma consciência correta, na medida em que teria aceitado inteiramente a consciência burguesa. Aqui, há uma contradição, de vez que se atribui à classe operária uma consciência de classe correta quando ela não é

independente, enquanto, ao mesmo tempo, se define a consciência correta como consciência independente. Esta contraditoriedade é necessária ou casual para a ideologia burguesa?

LUKÁCS – Permita que retorne a uma simplificação da questão. Creio que Gramsci tinha toda razão quando observa a este respeito que nós, em geral, usamos a palavra ideologia em dois significados inteiramente diferentes. De um lado, trata-se do dado real, elementar para um marxista, de que na sociedade cada homem existe numa determinada situação de classe à qual naturalmente pertence a inteira cultura de seu tempo; não pode haver nenhum conteúdo de consciência que não seja determinado pelo *bic et nunc* da situação atual. Por outro lado, originam-se desta posição certas deformações, razão pela qual nos habituamos a entender a ideologia também como reação deformada em face da realidade. Creio que devemos manter separadas estas duas coisas quando usamos o termo ideologia; por isso – volto agora à questão ontológica – devemos deduzir disso que o homem é, antes de mais nada, como todo organismo, um ser que responde a seu ambiente. Isto significa que o homem constrói os problemas a serem resolvidos e lhes dá resposta com base na sua realidade. Mas uma consciência pretensamente livre de liames sociais, que trabalha por si mesma, puramente a partir do interior, não existe, e ninguém jamais conseguiu demonstrar sua existência. Creio que os chamados intelectuais desprovidos de vinculações sociais, como também o *slogan*, hoje na moda, do fim da ideologia, sejam uma pura ficção, que não tem propriamente nada a ver com a efetiva situação dos homens reais na sociedade real.

KOFLER – A este propósito, coloca-se o problema: não existem fenômenos ideológicos sem conotações de classe, isto é, fenômenos superestruturais que não são determinados a partir da situação de classe? O senhor mesmo, professor Lukács, sublinhou com muita agudeza nos seus primeiros trabalhos que o problema da ideologia não é absolutamente o problema da referência imediata à classe, mas algo concernente à totalidade da sociedade de classes. Porém poder-se-iam descobrir certos fenômenos ideológicos que são efetivamente indiferentes ao ponto de vista de classe, na medida e no sentido em que esses fenômenos estão relacionados tanto à bur-

guesia quanto à classe operária e à pequena burguesia. No âmbito linguístico, sobretudo no campo da terminologia que deriva do mundo da reificação, temos estes exemplos: “a técnica nos domina”, “a bomba atômica nos ameaça”, “a inflação encarece tudo” ou “a perda de nossa individualidade deriva da sociedade de massa” (Marx diria ironicamente: “a miséria deriva da *pauvreté*”²⁵). Assim, não devemos, com efeito, classificar estas formas reificadas da linguagem como se fossem simplesmente dependentes de uma classe *determinada*; pelo contrário, tais formas são indiferentes às classes, se bem que não sejam independentes da sociedade classista, já que refletem certas formas de comportamento em uma situação social fetichizada e reificada.

LUKÁCS – Irei mesmo um pouco mais além. Dado que a vida humana se funda num intercâmbio material com a natureza, não há dúvida de que algumas verdades, das quais nos apropriamos com a realização desse intercâmbio material, possuem uma validade geral: as verdades da matemática, da geometria, da física e assim por diante. Mas este fato foi fetichizado em sentido burguês, porque estas verdades, em certas circunstâncias, podem relacionar-se muito estreitamente com as lutas de classe. Se dizemos que as verdades da astronomia não se relacionam com as classes, dizemos uma coisa justa; mas, nas discussões sobre Copérnico ou Galileu, tomar partido a favor ou contra Galileu era um dos mais importantes elementos de uma escolha de classe. Desde o momento em que também o intercâmbio material da sociedade com a natureza é um processo social, há sempre a possibilidade de que conceitos adquiridos deste modo reajam sobre as lutas de classe de uma dada sociedade. Uso agora termos um pouco menos exatos, tomando conceitos como “evolução”, “progresso”, etc. Em si e por si, a evolução é um fato que podemos considerar como independente das classes, do mesmo modo que a evolução das espécies em Darwin. Por outro lado, exatamente a questão do darwinismo foi por decênios objeto de discussões sociais. A humanidade tem um desenvolvimento unitário, ou podemos dizer que diversos complexos culturais têm, cada

25 Em francês no original. Pobreza.

um por seu turno, início e fim, tratando-se assim de um processo cíclico? Este não é, evidentemente, um problema ao qual se possa responder independentemente da estratificação em classes de uma sociedade. Creio, então, que aqui existem limites variáveis. Por um lado, o intelecto humano está em situação de estabelecer pontos que, independentemente da valorização das diversas classes, são válidos em relação à sociedade como um todo, eventualmente até mesmo no que toca à inteira concepção da natureza. Por outro lado, porém, cada homem está empenhado na luta social com a sua personalidade inteira, de modo que potencialmente a concordância com ou a recusa de cada teoria particular será algo condicionado pela sua inclusão numa classe. Creio, por isso, que não podemos chegar a uma delimitação precisa: aqui cessa a ideologia e aqui inicia outra coisa. Trata-se, antes, de alguma coisa de variável, que flui, que é determinada pela estrutura atual da sociedade e pelo estágio das lutas de classe relativas a ela; alguma coisa que não se pode identificar com uma teoria abstrata que funda a si mesma. A mesma coisa é verdadeira para as assim chamadas classes privadas de ligações sociais. Nos períodos, digamos, de tranquilidade ou de ausência de tensões existem sem dúvida situações nas quais uma classe pode manter-se completamente neutra diante das lutas dominantes. No entanto, creio poder afirmar com segurança que na sociedade jamais se pode dizer *a priori* que alguém se manterá estranho e indiferente a todos os possíveis conflitos de classe. O fato de que sejam possíveis uma indiferença prática e até mesmo as alianças mais incríveis é um fato que determina exatamente a variedade de cores da história. O senhor se recordará de que em certas reformas sociais, na Inglaterra da primeira metade do século XIX, a aristocracia conservadora tomou posição contra a burguesia e tornou possível uma redução das horas de trabalho. Daqui a tirar a conclusão de que a aristocracia estivesse interessada, como classe, na redução do horário de trabalho, muita distância vai, se bem que este fato tenha sido não só uma realidade indiscutível, mas também uma ação da aristocracia que só pode ser compreendida relacionando-a com as lutas de classe de seu tempo. Penso, assim, que devemos manter em vigor, também no caso da ideologia, um princípio dialético fundamental: *a verdade*

é concreta.

KOFLER – Creio que este esclarecimento é de extrema importância. Gostaria agora de tocar numa questão, pela única razão de que é frequentemente discutida no nosso ambiente. O senhor fala do fluir, do passar, da afirmação dos conceitos, de um processo de generalizações...

LUKÁCS – Sim...

KOFLER – ... por exemplo, do conceito de progresso. Direi mesmo, eventualmente: conceitos abstratos. Perguntam-nos continuamente por que caminho se chega a isso e deparamo-nos com o problema do irracionalismo. Não há dúvida de que o irracionalismo, enquanto disposição da alma humana, não tem por que ser negado. Refiro-me à intuição, às ideias indeterminadas, à criatividade, se quiser. Ora, nos seus trabalhos, o senhor tem continuamente em mira o irracionalismo, do qual mostrou os perigos também no âmbito da formação dos conceitos, da concretização ideológica, na medida em que o fluxo interior no âmbito da vida psíquica é autonomizado e supervalorizado em relação à racionalidade, de modo que a experiência vivida, a experiência vivida interior – estes problemas são muito atuais – é elevada a mundo autêntico. Daí a questão da mitificação, da contraposição entre *ratio* e razão, de um lado, e verdade *interior*, de outro. A isto está também relacionado o fato de que a atitude irracionalista nega o conceito de progresso.

Como última consequência, encontramos o desprezo pelo humanismo, na medida em que ele não é conciliável com a experiência vivida, com a “autêntica plenitude de valores”, com a “peculiaridade do homem interior”. Então, aquilo que é humanista é considerado exterior, e o resto, de modo sutil, é visto como intimamente superior a ele. Ora, ao prescindir da problemática irracionalista na história alemã, a respeito da qual voltarei a falar, me interessaria saber o que o senhor tem a dizer para completar ou para interpretar esta questão.

LUKÁCS – Sim, veja, gostaria de afastar uma ideia bastante difundida, isto é, a contraposição entre intuição e dedução lógica. Como conceito da teoria do conhecimento, ela é completamente falsa e sem fundamento. Como conceito puramente psicológico, a intuição

é alguma coisa de óbvio, que se produz continuamente. Contra a mitologização deste conceito é preciso sublinhar: a intuição aparece sempre que um homem está preso a algum núcleo de pensamento, e depois de tê-lo reelaborado inconscientemente dentro de si, por um certo período, “imprevistamente” – digo imprevistamente entre aspas – chega a um resultado. Pode-se encontrar uma intuição deste gênero até mesmo na matemática, e não é absolutamente verdade que esta intuição esteja ligada assim tão somente à arte; mas – e aqui aparece o aspecto cognoscitivo – não diz absolutamente nada a favor ou contra uma tese o fato de que ela tenha sido encontrada intuitivamente ou não; deve ser verificada independentemente do fato de que tenha sido encontrada intuitivamente ou não. Considero importante esta distinção, porque na filosofia alemã, de Schelling em diante, e em certo sentido já na *Crítica do Juízo* de Kant, atribuiu-se à consciência intuitiva uma certa superioridade em face da consciência não intuitiva. Na minha opinião, porém, nunca se fez a mínima tentativa de criar uma fundamentação teórica qualquer de tal superioridade: a superioridade da intuição foi simplesmente aceita dogmaticamente. Este é, por assim dizer, o aspecto subjetivo. Quanto ao aspecto objetivo, creio que haja, na práxis real da humanidade, uma diferença entre a razão no sentido real e racional e a razão tal como foi supervalorizada por milênios. Penso que é racional aquilo que deriva de nosso trabalho e de nosso confronto com a realidade; por exemplo, é racional uma conexão que funciona efetivamente. Se deixo cair uma pedra da mão, ela cai no chão; repetindo algumas vezes esta experiência, encontro uma conexão racional que Galileu formulou em nível superior na lei da queda dos corpos. Toda racionalidade real que encontramos na vida é sempre uma racionalidade na forma do “se... então”; qualquer situação concreta é ligada a efeitos concretos, e, já que na vida isso acontece com regularidade, chamamos com boas razões de *racional* tal conexão. Mas, por um exagero da lógica e pelo que se pode chegar a fazer nesse terreno, criou-se a ideia de uma racionalidade geral do mundo, que de fato não existe. Com base nas leis naturais hoje dominantes, o fato de que uma pedra caia no chão me parece racional. Num mundo imaginário, no qual a pedra voasse *regularmente*, os homens poderiam

pensar este outro fenômeno como racional; assim – e isso está em relação com esta racionalidade na forma do “se... então” – a queda da pedra não é racional em virtude de certos fundamentos racionais, mas porque neste caso isso é prescrito pelo ser-precisamente-assim da natureza. Ora, na sociedade, no desenvolvimento social, surgem continuamente situações nas quais o que ontem parecia racional subitamente não está mais de acordo com os fatos. É como se, na sociedade, nos encontrássemos diante de uma pedra que voasse. Neste caso, a humanidade pode assumir duas posições diversas. Uma é semelhante àquela que o homem assume regularmente, com o trabalho, diante da natureza: quando um material se mostra refratário, por assim dizer, às leis até agora existentes, procuramos outros tipos de explicação, até que seja descoberta a nova lei normativa. Isso acontece, continuamente, também no desenvolvimento social. Por outro lado, para certas classes – e voltamos outra vez à situação de classe – esta mudança da realidade social é algo de absolutamente incompreensível; do ponto de vista social, essas classes só veem nisto anarquia e desordem. Tome simplesmente a posição das classes na Revolução Francesa, quando os acontecimentos que pareciam muito simples e racionais para a classe revolucionária pareciam caóticos e irracionais para as classes dominantes e seus simpatizantes. Como o nosso pensamento está sempre na dependência da nossa situação social e em conexão com ela, surgiram sempre na história novas situações nas quais algumas classes e importantes pensadores que as representavam reagiram em certos casos de modo tal que chegaram a condenar as novas conexões e o novo curso da sociedade a partir do ponto de vista da velha razão. De fato, o senhor recordará como, na Revolução Francesa, os defensores da classe feudal daquela época colocaram-se várias vezes numa postura irracionalista, enquanto, ao contrário, o feudalismo, no tempo de Tomás de Aquino, não era absolutamente irracional. Tomás de Aquino, com boas razões, compreendeu o feudalismo simplesmente como algo que estava de acordo com a razão, porque ele, na realidade social, expressou muito bem a racionalidade (na forma do “se... então”) do seu tempo. Mas a práxis de Marat e de Robespierre não podia ser acolhida no sistema racional das classes feudais; surge assim, da situação social,

aquilo que chamamos de irracionalismo. Portanto, é característico do desenvolvimento moderno o fato de que os pensadores não se limitam a negar ou a duvidar da nova razão; forma-se, ao invés, um sistema específico de irracionalismo, que depois se difunde amplamente e leva a consequências que os iniciadores de tal sistema, se assim me posso exprimir, não desejavam em absoluto. Esclareço esta ideia com dois exemplos. Tome a sociologia política de Max Weber. Considere, em *A Política como Profissão*, a sua doutrina segundo a qual vários deuses dominam o mundo. Ela esconde o fato de que Max Weber, na sociedade de seu tempo, não podia chegar a um conceito unívoco de razão na forma do “se... então”, e por isso ficou preso à luta entre as diversas forças que não queria racionalizar. De fato, uma racionalização teria conduzido a consequências inaceitáveis para ele. Max Weber recorre, então, por assim dizer, à ideia mítica dos deuses que na realidade lutam uns contra os outros. Poder-se-ia dizer – e creio que podemos dizê-lo tranquilamente – que neste ponto o irracionalismo envolve também o sistema de Max Weber. Ou ainda: observe um sistema conceitual como o do neopositivismo, que reduz o mundo inteiro a uma racionalidade manipulada e recusa tudo o que escapa a seus limites. O neopositivismo teve, no início, entre seus fundadores, um verdadeiro pensador: Wittgenstein. E Wittgenstein, que fundou as teses neopositivistas de modo autenticamente filosófico, viu com bastante clareza que nos seus limites estava, se assim posso dizer, o deserto do irracionalismo, algo que não pode ser expresso com os instrumentos da racionalidade neopositivista. Mas Wittgenstein é muito inteligente para acreditar que este mundo que está além das afirmações neopositivistas não exista. Assim, no limite da sua filosofia, creio que exista – e não se trata de uma observação minha, porque muitos outros já a fizeram – um campo de irracionalidade.

Creio, por isso, que no curso do século XIX e do século XX tenhamos tido a experiência de uma grande onda de irracionalismo nas mais diversas formas. O senhor tem toda razão; de fato, ninguém negará que o fenômeno também tenha se verificado fora da Alemanha; por exemplo: o pragmatismo americano tem aspectos irracionalistas. Bergson está tipicamente inclinado ao irracionalis-

mo; Croce (queira ou não) está cheio de aspectos irracionistas. O irracionismo, pois, não é absolutamente um fenômeno puramente alemão, mas um fenômeno internacional. O fato especificamente alemão é que o irracionismo tornou-se aqui a ideologia das forças reacionárias, e mesmo das forças politicamente mais reacionárias, o que não acontece nas outras nações.

KOFLER – A propósito, o senhor define este irracionismo alemão como fé numa inelutabilidade interior, precisamente como fé naquelas forças interiores que se contrapõem às forças externas, racionais. Essa fé excessiva na interioridade da alma, permanentemente contraposta à exterioridade social, não poderia talvez ser relacionada com a história alemã, como aliás, em certa medida, o senhor já fez? Talvez, também, em relação ao fato de que a história alemã seja infeliz em seu conjunto. Tomemos a derrocada da ordem dos cavaleiros em 1410 e em 1466, depois a partilha de seus territórios em 1561, o desvio dos caminhos comerciais, a guerra dos 30 anos, com todas as suas consequências, toda a triste história da derrota dos camponeses, o isolamento do período clássico, a revolução de 48 e seu fracasso. São todos pontos aos quais o senhor já se referiu, numa ou noutra circunstância. Ora, o que interessa frequentemente aos estudantes nas faculdades é a sua demonstração de que na Alemanha predomina a tendência a buscar irracionalmente a solução no enrijecimento dos problemas não resolvidos e que isto está concretamente relacionado ao fato de que na Alemanha a ideologia irracionista, de um modo específico e anormal, chegou a uma total hegemonia, tornando-se um traço distintivo essencial do povo alemão (considerado naturalmente em sentido histórico).

LUKÁCS – Creio que este fato esteja realmente relacionado com os momentos específicos da história alemã e com o fato de que certas formas científicas, filosóficas e sociais, que podemos englobar agora sob o nome de razão, nas grandes nações ocidentais foram produto dos próprios homens. Creio que o desenvolvimento das nações como unidades políticas esteja estreitamente correlacionado com o surgir da sociedade moderna. Cada francês e cada inglês sentirá naturalmente, sem precisar refletir muito, esta unidade política como uma criação própria. Creio que tenha sido a *razão francesa* a

impelir o povo francês a uma unidade, do absolutismo mais concentrado à revolução e a Napoleão; a atividade particular de cada um, o ser homem e o ser patriota, puderam imediatamente coincidir. Na Alemanha, ao contrário, ocorreu um desenvolvimento no qual o povo alemão foi incapaz de unir-se autonomamente em nação, numa nação moderna. Brotou assim da realidade uma dissidência, por assim dizer, entre o sentimento vivido interiormente do “verdadeiro” alemão que estava ainda no terreno da velha realidade, e o seu convencimento, quando era razoável, de que essa realidade se tinha tornado insustentável, mas que era impossível encontrar uma solução politicamente realizável.

Houve assim uma contradição na Alemanha, que veio à luz no século XVIII com Justus Moser, Herder e o jovem Goethe. Talvez isso pudesse ter sido mudado por uma revolução interna, mas não havia condições internas e externas para ela. E não é um acaso que mesmo um grande adversário do irracionalismo como Hegel tenha visto em Napoleão, por um lado, o espírito do mundo a cavalo e, por outro, a grande encarnação do direito público em Paris, em condição de pôr ordem a qualquer preço nos problemas alemães. Este dualismo sobrevive ao fracasso da revolução de 1848 e, em sua essência, a chamada “revolução pelo alto” é uma solução complexa, na qual a aparência irracionalista de uma exterioridade que se transformou em interioridade, e de uma interioridade que é autenticamente exterioridade, faz com que as forças autônomas do povo alemão não sejam levadas em consideração. Surgem, assim, todos esses dualismos que depois se consolidam sob o influxo de diversas teorias, provindas também em parte do exterior: haveria uma essência originária do homem que se coloca numa posição hostil ao desenvolvimento progressista do mundo exterior. Esta não é apenas a teoria de Hitler; já existe em Klages, na tese do espírito como adversário da alma; substancialmente, há também na ideologia de Heidegger, com o conceito de “derrelicção”. Hitler fez de tudo isso uma imensa demagogia, na qual relacionou essa interioridade aos antigos alemães de raça pura. Como a nação alemã se forma tardiamente, e não por obra básica de forças internas, daí advém uma situação social particular, que não entra em contraste apenas com o

Ocidente, mas também, de modo bastante acentuado, com a evolução da Rússia. Na Rússia, a situação social era mais atrasada, mas a unidade nacional já tinha sido criada desde o absolutismo; por isso, da Revolução Francesa, passando pelos dezembristas, até o ano de 1917, houve uma cadeia incessante de revoltas contra o tzarismo. Nunca houve na Alemanha um movimento semelhante a este. Por isso, continuo a sustentar que houve um passado dos alemães que nunca foi superado, e eles não podem romper com Hitler porque não liquidaram ainda toda essa realidade, pois na Alemanha continua a não existir a consciência de si enquanto história autônoma e progressista. É uma criação puramente alemã apenas o reacionarismo, o Estado bismarckiano, o Estado hitlerista, etc., que em certa medida são reconhecidos como produtos autônomos; não é por acaso que todo o século XX, e isso é amplamente válido ainda hoje, considerou o liberalismo e a democracia como mercadorias importadas do Ocidente para a Alemanha. Não é verdade que isso seja válido apenas para a perspectiva do socialismo. O senhor pode encontrar em grande quantidade teóricos que recusam liberalismo e democracia enquanto mercadorias importadas do Ocidente, porque não estão de acordo com a natureza real da Alemanha. A natureza real da Alemanha é, pois, a do compromisso surgido com a forma bismarckiana do Estado alemão graças à necessidade do desenvolvimento econômico. Os historiadores, porém, não reconhecem, absolutamente, esta necessidade; acredito que entre dez volumes escritos sobre Bismarck, o senhor encontrará no máximo um no qual esteja quando menos constatado que o Estado criado por Bismarck era fundamentalmente um Zollverein²⁶ “prussiano”. Bismarck não uniu o povo alemão num Estado: uniu o Zollverein “prussiano”. Para mim, trata-se de um fato importante, mas a historiografia alemã, em geral, não leva isso muito em conta. É sintomático que Treitschke não o tenha reconhecido; e que mesmo entre os historiadores mais progressistas, Marcks, Meineck, etc., esse reconhecimento também estivesse ausente da maneira mais total. Toda a história alemã vem assim a encontrar-se num tal estado de confusão que, em sua essên-

26 União aduaneira dos Estados Germânicos, criada em 1834 e que antecede à unificação da Alemanha liderada por Bismark a partir de 1864.

cia, só uma solução reacionária e irracionalista é vista como adequada à essência alemã. Esta é uma característica específica do irracionalismo alemão, que não se pode encontrar de forma tão aguda nem mesmo no fascismo italiano.

KOFLER – Senhor Lukács, aproveito esta rara oportunidade de estar com o senhor aqui em Budapeste para colocar ainda uma questão ligada ao problema do irracionalismo. Embora tal questão seja discutida pelos intelectuais, e se refira também a toda filosofia ocidental, não está em relação com os problemas de sociologia, de filosofia, de ciência e de poesia, mas com o irracionalismo espontâneo das massas na sociedade altamente industrializada. Trata-se de um irracionalismo de tipo especial que preocupa muitas pessoas importantes de origem semimarxista ou burgueses de esquerda: um irracionalismo que é muito difícil de esclarecer e que talvez por isso não seja ainda conhecido na sua essência; por outro lado, como representa um fenômeno da sociedade ocidental, completamente novo, mal é referido em seus escritos. Prometi a meus alunos obter do senhor uma tomada de posição sobre este problema. Desejo formulá-lo da melhor maneira para esclarecer o que quero significar com esse termo. Trata-se aqui também de conceitos e representações que se afirmam quase que independentemente das classes, ainda que não das sociedades classistas. Talvez, hoje, “integração voluntária” não signifique mais para a consciência espontânea e ingênua, como significava originariamente, “participar essencialmente das reflexões e das conclusões racionais”, mas “participar essencialmente de uma educação irracional, de um consenso cego”. “Satisfação”, hoje, não significa mais um acordo racional com o destino, ou contentar-se com um sucesso palpável, mas implica uma representação manipulada que se orienta segundo o motivo condutor da técnica do consumo, que por sua vez depende da manipulação. É evidente que estamos aqui na presença de processos completamente irracionais de limitação, ideologicamente manipulada, das exigências de consumo mediante um certo grau de renúncia ascética. A tarefa desta última é a de produzir um equilíbrio provisório entre a imposição de uma mentalidade voltada para o consumo e a capacidade efetiva material de satisfazê-lo. Há ainda um outro conceito, de extremo interesse

no estudo do mundo das representações irracionais das massas de hoje: o de “privado”. “Privado” não é mais contraposto a público, como outrora, mas compreende aquele espaço da vida do indivíduo que, por obra da ideologia e com o esforço do próprio indivíduo, está totalmente ocupado pelas influências do mundo exterior. Ou, ainda, tomemos o conceito de oposição. “Oposição” não significa mais recusa à participação, mas, ao contrário (penso na social-democracia), reivindicação de participação na práxis estabelecida. É isto o que se compreende por oposição. “Liberdade” não significa mais, por exemplo, direito de fazer o contrário daquilo que fazem, dizem, ou desejam todos ou a maior parte, mas o direito de escolher no âmbito daquilo que já foi declarado livre pela ordem repressiva. Ainda, então, a ordem repressiva! Poderíamos continuar com outros exemplos, mas não vim a Budapeste para fazer discursos e sim para pedir-lhe que tome posição, detalhadamente, se possível, sobre estas questões. Considero este um problema difícil, visto que, no marxismo tradicional, com exceção de umas poucas contribuições e se imodestamente prescindindo do meu novo livro, que será brevemente publicado, ele praticamente ainda não foi levado em consideração.

LUKÁCS – Isso é muito justo e, na minha opinião, relaciona-se com a transformação de alguns aspectos fundamentais do capitalismo ocorrida depois da grande crise de 1929. Não no sentido de que o capitalismo tenha deixado de ser capitalismo ou se tenha tornado uma espécie de capitalismo popular; mas, a meu ver, de um modo bastante simples, que gostaria de explicar em poucas palavras.

Se recuarmos oitenta ou cem anos, ao tempo que Marx trabalhava, vemos que a indústria dos meios de produção estava, em sua essência, largamente organizada em uma escala capitalista; podemos observá-lo na indústria têxtil, na indústria de moagem, na indústria do açúcar, que formavam quase todos os setores econômicos da grande indústria capitalista. Ora, nos oitenta anos seguintes, o consumo inteiro foi absorvido pelo processo capitalista. Não falo somente da indústria de sapatos, confecções, etc.; é muito interessante o fato de que com todas essas geladeiras, máquinas de lavar, etc., até mesmo o âmbito doméstico começa a ser dominado pela indústria. Mesmo o setor dos assim chamados serviços torna-se par-

te da grande indústria capitalista. A figura semifeudal do empregado doméstico dos tempos de Marx torna-se cada vez mais anacrônica e surge um sistema de serviços capitalistas. Quero, por ora, levar em consideração um aspecto superficial do problema. Tomemos um grande fabricante de máquinas ou qualquer outro industrial da época de Marx. É claro que sua clientela era extremamente limitada, de modo que podia distribuir seus produtos sem pôr em funcionamento um aparato de maior envergadura. Mas, com os meios da grande indústria, surge um produto destinado ao consumo de massa (basta pensar em produtos tais como lâminas de barbear) que torna necessário um aparato especial para levar milhões de lâminas de barbear aos consumidores particulares. Estou convencido de que todo o sistema de manipulação, do qual estamos falando surgiu desta necessidade e depois se estendeu também à sociedade e à política. Agora este mecanismo domina todas as expressões da vida social, desde as eleições do presidente até o consumo de gravatas e cigarros. Basta folhear algumas revistas para encontrar exemplos suficientes deste fenômeno. Mas encontramos aqui uma consequência posterior e diversa: a exploração da classe operária passa cada vez mais da exploração através da mais-valia absoluta para a quês e opera através da mais-valia relativa. Isto significa que é possível um aumento da exploração ao lado de um aumento do nível de vida do trabalhador. No tempo de Marx havia algo semelhante, mas apenas em forma embrionária; não digo que não existisse absolutamente. Marx reconheceu, no terreno da economia, e creio que foi ele quem o fez em primeiro lugar, a mais-valia relativa; mas ele mesmo fez certa vez, numa parte de *O Capital* não publicada, uma observação muito interessante; isto é: que através da mais-valia absoluta a produção é apenas formalmente subsumida ao capital, de modo que a subsunção da produção sob as categorias do capitalismo só surge com a mais-valia relativa, coisa que constitui uma característica específica da nossa época. Todos esses problemas dos quais o senhor tratou agora nascem em conexão com este fato. O inteiro problema da alienação adquire uma fisionomia inteiramente nova. No tempo em que Marx escrevia os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, a alienação da classe operária significava imediatamente um trabalho opressivo

em um nível quase animal. Com efeito, a alienação era, em certo sentido, sinônimo de desumanidade. Exatamente por este motivo a luta de classes teve por objetivo, por decênios, garantir, com reivindicações adequadas sobre o salário e sobre o tempo de trabalho, o mínimo de uma vida humana para o trabalhador. A famosa reivindicação de oito horas de trabalho colocada pela *Segunda Internacional* é um sintoma desta luta de classe. Agora, em certo sentido, a questão se modificou; só em certo sentido, naturalmente.

O senhor se recordará de que quando Erhard apresentou o seu primeiro plano de reforma, o primeiro ponto era constituído pela proposta de prolongamento de uma hora por semana no horário de trabalho. Trata-se de uma medida claramente destinada a aumentar a mais-valia absoluta. Se o senhor, além disso, analisa a política de Wilson na Inglaterra verá a mesma coisa. A mais-valia absoluta não morreu, simplesmente não desempenha mais o papel dominante; aquele papel que desempenhava quando Marx escrevia os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. Ora, o que daí decorre? Que um novo problema surge no horizonte dos trabalhadores, isto é, o problema de uma vida plena de sentido. A luta de classes no tempo da mais-valia absoluta estava voltada para a criação das condições objetivas indispensáveis a uma vida deste gênero. Hoje, com uma semana de cinco dias e um salário adequado, podem já existir as condições indispensáveis para uma vida cheia de sentido. Mas surge um novo problema: aquela manipulação que vai da compra do cigarro às eleições presidenciais ergue uma barreira no interior dos indivíduos entre a sua existência e uma vida rica de sentido. Com efeito, a manipulação do consumo não consiste, como se pretende oficialmente, no fato de querer informar exaustivamente os consumidores sobre qual é o melhor frigorífico ou a melhor lâmina de barbear; o que está em jogo é a questão do controle da consciência. Dou apenas um exemplo, o “tipo” *Gauloises*: apresenta-se um homem de aspecto ativo e másculo, que se distingue porque fuma os cigarros *Gauloises*. Ou ainda, vejo numa foto de publicidade, não sei se de um sabonete ou de um creme de barbear, um jovem assediado por duas belas garotas por causa da atração erótica que determinado perfume exerce sobre elas. O senhor entende o que quero dizer. Por causa desta manipu-

lação, o operário, o homem que trabalha, é afastado do problema de como poderia transformar seu tempo livre em *otium*, porque o consumo lhe é instilado sob a forma de uma superabundância de vida com finalidade em si mesma, assim como na jornada de trabalho de doze horas a vida era ditatorialmente dominada pelo trabalho. A dificuldade está agora no fato de que deve ser organizada uma nova forma de resistência. Se tomamos, não o marxismo vulgar, mas o verdadeiro marxismo, o marxismo de Marx, podemos encontrar lá todos os elementos necessários para combater essas novas formas de alienação. Penso na famosa passagem de Marx no terceiro volume de *O Capital*, sobre o reino da liberdade e sobre o reino da necessidade. É muito importante a afirmação de Marx segundo a qual o trabalho permanece sempre, necessariamente, no reino da necessidade; mas é também importante que ele acrescente uma outra afirmação, segundo a qual o desenvolvimento do socialismo intervém precisamente para dar formas humanamente adequadas ao trabalho e ao desenvolvimento da humanidade. Isto pode ser completado com a afirmação de Marx, contida na *Crítica ao Programa de Gotha*, segundo a qual uma das condições para o comunismo é que o trabalho se torne para o homem uma necessidade vital. Hoje existe uma ciência do trabalho e uma assistência psicológica do trabalhador, mas elas têm como finalidade tornar-lhe aceitável, por meio da manipulação, a tecnologia capitalista existente, e não servem para criar, ao contrário, uma tecnologia capaz de transformar o trabalho numa experiência digna de ser vivida pelo trabalhador. Segundo um preconceito enraizado entre nós, acredita-se que, já que o capitalismo é feito deste modo (ou seja, cada renovação tecnológica tendo por fim o aumento do lucro, enquanto todo o resto é apenas uma consequência secundária), as determinações tecnológicas estariam, por essência ontológica, incondicionadamente ao serviço do capitalismo. Cito apenas um exemplo histórico: a transformação bastante interessante que teve lugar na época medieval tardia, quando estava surgindo o capitalismo, isto é, quando o aperfeiçoamento do artesanato fez com que ele penetrasse no âmbito artístico. Não falo da grande arte, falo dos móveis, mesas, cadeiras, etc., como eram feitos naquele tempo; um desenvolvimento que o capitalismo varreu com-

pletamente, porque precisamente com o capitalismo colocaram-se outros princípios teleológicos para a realização técnica, digamos para a produção de uma mesa. Do mesmo modo como um artesão do século XV sentia certamente os problemas do capitalismo nascente como um fenômeno absolutamente não natural, um técnico de hoje sentirá como algo inteiramente não natural e absurdo o fato de que uma produção seja projetada com o fim de torná-la sensata para o trabalhador. Todavia, este tipo de posição tecnológica não é, em comparação com a técnica atual, mais novo do que era a tecnologia de massa quantificante em face da tecnologia qualitativa e artística do Renascimento.

Em geral, esquecemo-nos de que grande parte da tecnologia é um gênero de posições socialmente condicionadas, terminando-se assim por considerar as posições tecnológicas do capitalismo, em certa medida, como uma coisa em si, ligada à essência do homem. Este é o aspecto da questão que se relaciona com o trabalho. O outro aspecto é a transformação do tempo livre em *otium*, a qual, por ora, não pode ser mais do que um trabalho ideológico feito para tornar cada vez mais claro como esta manipulação é contrária aos interesses propriamente humanos. O senhor deve desculpar-me se escolho novamente um exemplo frívolo, tirado do campo da moda: devo confessar que leio sempre as informações sobre moda com grande interesse sociológico. Há vinte anos, existe uma luta permanente na *haute couture* pelo fato de que ela, enquanto manipulação do traje feminino, quer introduzir de qualquer modo as saias longas. É claro que isto acontece porque o lucro da indústria têxtil seria maior neste caso. A moda – que como se diz, é onipotente – fracassa, porém, neste ponto. Há vinte anos, em Paris, nos grandes desfiles de moda, continua-se a profetizar o encomprimento das saias; porém, neste ponto, as mulheres defendem seus direitos, porque as saias longas não são adequadas ao trabalho ou às subidas em um trem cheio. O senhor compreende o que quero dizer com este exemplo: a manipulação, por princípio, não é onipotente. Naturalmente, é muito difícil despertar no homem as outras necessidades, aquelas necessidades reais do desenvolvimento da personalidade; creio que temos muito a fazer, num processo longo e interminável, mas em um processo

que, em última análise, pode terminar por uma vitória. Além disso, trata-se verdadeiramente de um processo que não tem mais como único ponto de referência a classe operária; sob este aspecto, ou seja, quanto à mais-valia relativa e à manipulação, mesmo a camada intelectual e toda a burguesia estão igualmente sujeitas ao capitalismo e às suas manipulações, não menos do que a classe operária. Trata-se de despertar a verdadeira autonomia da personalidade, e para isso o desenvolvimento econômico realizado até o presente momento criou as condições necessárias. De fato, não há dúvida de que a quantidade de trabalho necessário para a reprodução física do homem deve diminuir constantemente, o que significa que para todos os homens pode ser encontrado o espaço necessário para uma existência socialmente humana. Isto já aconteceu de modo economicamente limitado, como Marx disse uma vez, com os pioneiros da civilização, quando, por exemplo, em Atenas, a escravidão liberou do trabalho uma camada privilegiada, permitindo assim o nascimento da grandiosa cultura ateniense. É inegável que existem camadas para as quais ainda são válidas, quanto ao nível de vida, as velhas categorias do capitalismo, e é naturalmente uma grande tarefa preparar o desaparecimento delas e exigir para o trabalhador um outro nível de vida. Mas não há dúvida de que para uma grande massa de trabalhadores, empenhados intelectualmente ou fisicamente, o trabalho necessário para a reprodução está criando condições capazes de tornar possível uma vida livre e adequada às exigências humanas. Por isso é necessário empreender uma ampla discussão sobre as formas atuais da alienação. Aprovo muito o fato de que hoje se comece a estudar o jovem Marx sob este aspecto. Certamente é uma estupidez historiográfica insistir sobre a contraposição entre o jovem Marx e o Marx da maturidade. *Os Manuscritos Econômicos e Filosóficos* podem nos mostrar o fenômeno da alienação de modo bastante plástico e filosófico, mas o problema atual da alienação tem hoje uma outra fisionomia, diferente daquela que podia ter há 120 anos, no tempo de Marx. A tarefa que se coloca é a de destacar esta nova forma de alienação, mas para fazer isto é necessário esclarecer toda a dialética histórica deste complexo de problemas, porque hoje existem muitíssimas pessoas inteligentes, boas, valentes, pela quais tenho a maior

estima humana e intelectual, e que caem no fetichismo, acreditando que o desenvolvimento técnico seja um Moloch que tudo engole irresistivelmente. Isto é falso, e a falsidade pode ser demonstrada à base dos fundamentos do marxismo. Há quarenta anos polemizei contra a concepção bukhariniana da técnica como força produtiva determinante; hoje este erro é ainda mais difundido em relação às novas grandes invenções, como a utilização da energia atômica. A nossa tarefa, o que nos compete como marxistas seria, neste caso, afastar do cérebro dos homens o fatalismo fetichizado e mostrar que a técnica foi sempre e apenas um meio no desenvolvimento das forças produtivas, que as forças produtivas, em última análise, são sempre os homens e as suas capacidades, e que uma nova fase do marxismo teria início quando uma reforma da humanidade fosse considerada como a tarefa central. Penso não ter dito nada de anti-marxista: o senhor também se lembrará que, na crítica da filosofia hegeliana do direito, é o jovem Marx quem diz que a raiz do homem é o próprio homem. Este aspecto do marxismo deve ser posto em primeiro plano, não de modo inutilmente propagandístico, mas com relação ao capitalismo de hoje; poderá então ser encontrada uma base de luta contra a alienação atual. Isto é o quanto tinha a dizer, em linhas gerais, sobre este problema.

KOFLER: Que a manipulação não é onipotente, prova-o nossa conversa. Mas tornou-se extremamente difícil explicá-lo, de uma maneira ou de outra. Talvez se possa retomar o seu conceito de ateísmo religioso, retirando-o da esfera de sua conexão com o puro modo de pensar intelectual...

LUKÁCS: Sim...

KOFLER: ... e tentar demonstrar que hoje ganha um novo valor para as grandes massas, que colocam no lugar de Deus não o eu espiritual, subjetivamente elevado a mundo autêntico...

LUKÁCS: Sim...

KOFLER: ... mas o consumo, inclusive o do tempo livre, etc., no modo manipulado já discutido antes. Partindo deste princípio, mesmo se a este respeito não podemos tratar especificamente das conexões intermediárias, podemos, entretanto, nos deter momen-

taneamente no fato de que a perda de espiritualidade das massas chega, em ampla medida, a dissolver até a consciência religiosa, de tradições tão profundamente enraizadas, e para as quais Marx chamou a atenção. A consciência religiosa se dissolve antes do que Marx havia previsto; não, evidentemente, na sociedade sem classes, mas em bases opostas a ela. Ainda aqui estamos diante de um tipo de ateísmo religioso cuja manifestação consiste talvez no fato de que hoje as igrejas de vez em quando ficam cheias, mas ficam cheias em parte de ateus. Contemporaneamente observamos de modo bastante concreto recaídas singulares no pensamento mágico. Isto significa que o pensamento mágico toma o lugar que originariamente pertencia à religião; observem-se as tentativas de mudar o destino através da loteria do futebol e da astrologia, que devem ser classificadas, do ponto de vista da moderna racionalização, como mitos mágicos ou quase religiosos. A este âmbito pertencem as tentativas de procurar uma vida digna de ser vivida através da droga. Penso no hoje famoso LSD. Devemos tomar essas coisas mais a sério quando sabemos que foi escrito pelo filósofo Aldous Huxley um livro que exalta a droga.

LUKÁCS: Eu o conheço...

KOFLER: Conhece-o? O que é que o senhor não conhece, senhor Lukács? Pensei dar-lhe uma informação que o senhor desconhecesse. Neste livro, *As Portas da Percepção*, Huxley cria a ideologia mítica de um “novo caminho”, uma mítica redenção do tipo puramente subjetivo, mas intensificada e facilitada pela droga. Algumas pessoas, como o conhecido psicólogo da Universidade de Harvard, Leary, fundam colônias a fim de educar para uma “vida transcendental”; existem efetivamente teólogos, como o professor de religião Clark, que realizam experiências assim com estudantes de teologia (sublinho: estudantes de teologia). O resultado é que estudantes e teólogos afirmam estar mais perto de Deus com o LSD, e o próprio Clark confirma esse juízo. Todos esses fatos são bastante inquietantes.

LUKÁCS: É verdade.

KOFLER: Se prosseguirmos nesta linha de considerações, descobriremos um processo singular, do qual poderemos talvez definir

a dialética como dialética de utilização das formas mágicas, dos êxtases orgiásticos, para a solução dos problemas modernos do homem. Recordemo-nos, por exemplo, dos fenômenos extático-convulsivos dos espetáculos dos Beatles. Quando esta problemática se retira para a *privaticidade* do eu, cria-se um novo Deus, uma nova consciência semirreligiosa, como resultado do fato de que o eu, sendo oprimido, não encontra uma satisfação vital no trabalho, na vida pública e social. Por fim, chocamo-nos com uma nova e moderníssima forma do irracionalismo e do ateísmo religioso que será um objeto de estudo e de análise muito importante para o marxismo moderno, que hoje me parece mais do que nunca em desenvolvimento.

LUKÁCS: Acredito que o senhor tenha toda a razão. Mas deve me desculpar se divido a questão que o senhor tratou de maneira unitária em duas questões distintas. A primeira consistiria em uma história geral das transformações, ocorridas entre lutas contínuas, das formações econômicas nas quais nos encontramos hoje. É ilusão pensar que tenham existido desenvolvimentos retilíneos, especialmente no que concerne à evolução do fator subjetivo. Tenha presente, para tomar apenas o fator religioso, que, na Idade Média mais avançada e no Renascimento, a religião diminuiu de importância e se transformou em um tipo de indiferentismo iluminado, para inflamar-se depois, com a revolução dos camponeses e a Reforma, numa religiosidade que não era de fato imaginável nos séculos anteriores. A este respeito considero o que se segue de extrema importância: no final do século XIX, na segunda metade do século, havia essencialmente uma luta de classes que se intensificava constantemente e que teve seu ponto culminante na Primeira Guerra Mundial e em 1917. Depois da Segunda Guerra Mundial surgiu da nova situação algo inteiramente novo, e os nossos, digamos, jovens impacientes e jovens enraivecidos da esquerda incorrem em certa medida nas tentações chinesas, porque, segundo eles, o desenvolvimento não se faz com suficiente rapidez. Sonham com que amanhã estoure a revolução na América e querem emigrar para a América do Sul para serem guerrilheiros. O nosso dever de marxistas seria o de esclarecer todos os acontecimentos posteriores ao fim do primeiro grande período. Devemos analisar o fato de que a transformação do

capitalismo em um sistema dominado pela mais-valia relativa cria uma situação nova, na qual o movimento operário, o movimento revolucionário, é condenado a um novo início, durante o qual renascerem, em formas muito caricaturais e cômicas, certas ideologias ultrapassadas aparentemente há muito tempo, como o luddismo do fim do século XVIII. Isto talvez pareça um paradoxo. Nesta grande onda de sexo que hoje envolve mulheres e garotas, manifesta-se uma espécie de luddismo na batalha pela emancipação feminina. No primeiro momento isto parece um paradoxo, mas creio que no fundo haja mesmo algo de semelhante. Devemos convencer-nos de que hoje não podemos, em relação ao despertar do fator subjetivo, renovar e continuar os anos vinte, mas devemos recomeçar de um novo ponto de partida, utilizando todas as experiências que são patrimônio do movimento operário, tal como se desenvolveu até hoje, e do marxismo. Devemos dar-nos conta, com clareza, de que estamos em face de um novo início ou, para usar uma analogia, que nós agora não estamos na década dos vinte, mas, em certo sentido, no início do século XIX quando, depois da Revolução Francesa, começava a se formar lentamente o movimento operário. Creio que esta ideia é muito importante para o teórico, porque as pessoas se desesperam muito cedo quando a enunciação de certas verdades produz apenas um eco muito limitado. Não esqueça que as coisas importantes ditas naquele tempo por Saint-Simon e Fourier encontraram uma ressonância limitadíssima, enquanto o avanço real do movimento operário iniciou-se apenas no terceiro ou quarto decênio do século XIX. Naturalmente não se deve exagerar com analogias, e analogias não são paralelismos, mas o senhor compreenderá o que quero dizer quando sustento a necessidade de convencer-mo-nos de que estamos no início de um período novo e que a nossa tarefa de teóricos é a de esclarecer as possibilidades do homem neste período, sendo conscientes de que a ressonância destes conhecimentos na massa será por ora ilimitada. Naturalmente, este fato depende da evolução do stalinismo na União Soviética, da hesitação em superá-lo, bem como do atraso no desenvolvimento do socialismo que dele decorreu. Grandes acontecimentos podem ter influência muito negativa sobre o fator subjetivo. Para dar ainda um exemplo histórico, só a heroica

derrota dos jacobinos de esquerda na Revolução Francesa produziu, com o utopismo, a ideia de que o socialismo não tinha nada a ver com o movimento revolucionário. Penso que, em sua essência, esta ideia se reduzia à desilusão em face da evolução francesa durante os anos de 1793-1794. Não obstante, ela teve efeitos bastante duradouros no movimento operário; em substância, Marx foi o primeiro a tratar com exatidão a teoria revolucionária da vitória da revolução democrática como primeiro passo na conquista do socialismo. Hoje, ainda não temos homens políticos com possibilidades de transformar esses conhecimentos em práxis política. Tratou-se de um caso absolutamente único, ainda que fosse um exemplo fascinante, o de termos tido entre nós, no período de 1917, com a pessoa de Lênin, uma fusão singular de um importante teórico com um grande político. Disto não decorre necessariamente, de nenhum modo, que também no futuro a política consiga realizar por si mesma uma fusão deste gênero. Temos agora esboços de teoria, e seguramente não há ainda no horizonte um homem político que seja capaz de traduzir esta teoria em palavras de ordem políticas; todavia, estou firmemente convencido de que com o fortalecimento do movimento surgirá também um político desse tipo.

Com relação a este assunto, retomo agora a segunda parte da questão, isto é, o aspecto religioso. Trata-se de um problema muito interessante, que em geral ainda não foi abordado por ninguém, menos ainda por nossos marxistas, porque o marxismo dogmático não superou ainda uma ideia da religião que remonta ao quarto decênio do século XIX. Em sua época, foram lidos artigos sobre satélites que voando no espaço não encontraram Deus, e poucos ateus acreditaram que este argumento pudesse convencer alguém, como se existisse hoje apenas uma lavadeira que acreditasse no céu no sentido de Tomás de Aquino, ou naquele céu ilustrado por Dante na *Divina Comédia*. Não há dúvida de que o inteiro fundamento ontológico da antiga religião entrou em colapso, e o fundamento ontológico foi sempre um dos móveis impulsionadores que determinam o agir. Os homens religiosos, não só os de hoje, mas essencialmente a partir da doutrina de Schleiermacher da “dependência não condicionada”, encontram-se, simplesmente, diante da necessidade de pôr de lado a

velha ontologia religiosa e por isso de procurar uma nova ontologia.

É o que na minha *Estética* chamei de exigência religiosa. Ora, o que é propriamente esta exigência religiosa? É o sentimento vago do homem de que a sua vida é uma vida que carece de sentido, e que ele não se pode orientar nela porque a velha ontologia da religião desabou. Tal ontologia realmente desabou, no sentido de que hoje nenhum católico ou protestante poria mais o *Velho* e o *Novo Testamento* como fundamento histórico ou ontológico das suas ações. Assim, essas pessoas hoje estão diante do nada, e essa tendência em direção ao sobrenatural, que, como o senhor disse muito justamente, chega quase à magia, não é outra coisa senão a tentativa de encontrar uma nova base, para utilizá-la em face desta perda de caminho e deste sentir-se num espaço vazio. O que demonstra como o problema da vida significativa, que levantei no sentido marxista em relação ao mundo manipulado do capitalismo, é em sua essência o mesmo problema que se coloca hoje à exigência religiosa: neste ponto devemos procurar a possibilidade de uma comunicação. Dois são os obstáculos que se contrapõem a isso. Um constituído pela concepção dogmática de muitos marxistas que recorrem aos velhos argumentos do ateísmo do passado, já agora privados de qualquer eficácia. Por outro lado, não é por acaso que homens como Garaudy, algumas figuras como Teilhard de Chardin, tentem um encontro ideológico. Naturalmente, não existe nenhuma aproximação real e nós, com a aprovação de suas falsas posições, não podemos trazer nenhuma ajuda a estas pessoas, cuja exigência religiosa é autêntica, mas que para ela procuram apoios ideológicos errados. Para o marxismo, isto é um problema muito complexo, e eu o caracterizarei recordando que não é casual que o jovem Marx tenha escrito a sua dissertação sobre Epicuro: aquele epicurismo segundo o qual, vivendo os deuses nos *intermundia* do universo, Deus, a natureza divina, o princípio transcendente, não têm mais nenhuma influência e não podem ter influência sobre a vida dos homens. O homem deve então resignar-se: o único que pode dar-lhe uma existência sensata é ele mesmo; nessa luta por uma vida mais sensata, como diz a Internacional, nenhum Deus o pode ajudar. Dando maior ênfase a este ponto, devemos procurar transformar o ateísmo religioso num verdadeiro

ateísmo. Daqui surge uma série de problemas filosóficos, e eu gostaria de chamar a atenção para o fato de que, nesta como em muitas outras questões, é grande o mérito de Nicolai Hartmann, que, em seu pequeno volume sobre teleologia, chamou a atenção para o fato de que os homens vivem os acontecimentos de sua vida cotidiana como se fossem dirigidos por uma teleologia independente deles. Se, digamos, morre o amigo de uma pessoa, a referida pessoa se colocará o problema de porque isto aconteceu, como se a morte de X fosse um fato teleológico tal que mudasse a vida moral de Z; isto, na minha opinião, é o ponto decisivo, dialético-epicurista, na construção do marxismo, aquele através do qual poderemos ajudar, com um trabalho de esclarecimento, tais ateus religiosos.

Sem dúvida, todas as Igrejas atravessam uma crise ideológica que poderia ser comparada à grande crise ideológica que se sucedeu à Reforma. Direi que a crise reformadora no campo católico surge do fato de que a Igreja Católica estava apenas empenhada em sustentar o feudalismo: depois da crise, afirmou-se a grande ação de Loyola, cujo mérito está em ter compreendido que a Igreja Católica podia conservar-se e desenvolver-se tão somente aliando-se ao capitalismo que surgia. Ora, encontramos-nos numa crise na qual a Igreja Católica e as outras Igrejas começam a compreender que a aliança de vida e morte com o capitalismo é uma coisa perigosa. Hoje, isto acontece com maior diplomacia; o Papa João XXIII viu com muita clareza que esta orientação unilateral na direção de uma sustentação religiosa do capitalismo pode ser abandonada e pode ser procurada uma nova orientação. Falo a este respeito de uma analogia com a ação de Loyola no século XVI.

Para responder à segunda questão, não deveremos fazer uma análise dogmática ou ideologicamente condescendente das exigências religiosas de hoje, porque para aqueles que se encontram hoje nesta crise religiosa só pode ser trazida uma ajuda com o primeiro caminho: isto é, combatendo sob as mais variadas formas para que seja possível uma vida cheia de sentido, e para que surja uma aliança na qual possam entrar, como terceiro aliado, também aqueles marxistas que estão procurando liquidar o stalinismo nos países socialistas. De fato, só através da liquidação do stalinismo podem ser realizadas

hoje nos países socialistas aquelas tendências vitais que tornam a vida significativa e que, em si e por si, no socialismo, poderiam abrir caminho mais rápida e claramente do que no capitalismo. Mas elas foram sufocadas pelo sistema stalinista e pela forma até agora stalinista de sua superação. Não sei se lhe parece claro que numerosas forças agem juntas e de modo bastante complexo, razão pela qual esperar algum resultado espetacular da luta contra a manipulação é uma ilusão. O mais importante no momento seria alcançar uma maior clareza teórica sobre aquilo que hoje significa o marxismo e sobre os resultados a que este último pode levar.

KOFLER: Da sua exposição ampla e complexa, três pontos me chamaram a atenção. Na realidade, gostaria de pôr em discussão um único problema, mas não gostaria de deixar de mencionar, pelo menos, outros dois. A sua, diria quase, dedução da religião a partir da teoria do conhecimento e da antropologia deveria ser colocada também em relação com a definição marxista da religião como “suspiro da criatura oprimida”. Chocou-me o fato de que o senhor, tanto no primeiro como no segundo volume da *Estética*, analise com muita profundidade o problema religioso, mas não faça nada para esclarecer esta referência. Não creio, porém, que seja o caso de discutir aqui este problema. Gostaria também de chamar a atenção sobre o fato de que o luddismo das moças e mulheres, ao qual o senhor aludiu, é tolerado de maneira verdadeiramente excessiva e é até mesmo favorecido, e eu pergunto a razão disso. E aqui surge a suspeita de que esta forma, esta rebelião contra a aceitação dos tabus tradicionais, constitua igualmente um impulso à integração nesta dialética singularmente complicada.

LUKÁCS: Veja, creio que o senhor tenha toda a razão. Se comparamos, sob este aspecto, a sexualidade ao luddismo, o paralelo se refere à motivação humana de fundo e não ao movimento enquanto tal. O luddismo não podia ser integrado ao capitalismo da época, mas talvez estes movimentos ideológicos não totalmente claros possam ser bastante bem integrados.

Para dar um exemplo interessante, tome o famoso livro de Mannheim: ele é muito severo em sua crítica contra a ideologia, mas nutre um certa fraqueza conciliadora e uma amável tolerância pela

utopia. Com efeito, entre essas duas coisas desaparece a práxis revolucionária. Uma utopia, como utopia, pode ser muito bem integrada, como disse o senhor. Na realidade, uma oposição que tenha objetivos tão vastos que tornem impossível, por princípio, sua realização pode muito bem ser integrada por um capitalismo como o atual. Sei muito bem por que alguns pontos são aceitáveis e outros não. Se, para dar exemplo de um filósofo sério, Ernst Bloch diz que com o socialismo também a natureza será transformada, ninguém tem nada a objetar contra esta afirmação. E Bloch continua a ser um filósofo importante e apreciado, se bem que seu socialismo seja tão radical a ponto de transformar até mesmo a natureza. Se, ao contrário, eu digo que entre Nietzsche e Hitler existe uma relação, eis que de repente me transformo em “Conselheiro de Estado” e coisas desse tipo, em alguém que destrói as mais sagradas tradições do espírito alemão, porque uma crítica a Nietzsche atinge vivamente o nacionalismo alemão de hoje. O senhor deve desculpar-me se dei um exemplo pessoal, mas ele mostra (e isso é essencial para o desenvolvimento da luta contra a manipulação) que, por vezes, no momento atual, coisas extremamente radicais podem ser reconhecidas como princípios interessantes, enquanto outras mais simples, que até podem parecer prosaicas, são condenadas como limitadas, dogmáticas, envelhecidas, e merecedoras de outros tantos apodos. Hoje devemos ver esta situação de modo absolutamente claro.

KOFLER: Naturalmente, poder-se-iam fazer também outras alusões pessoais, e não só a Bloch.

LUKÁCS: Posso dizer que citei Bloch porque o considero um dos melhores homens que conheço. Em outros autores, poder-se-iam encontrar muitas outras coisas, bem mais fortes. Não se pode duvidar da honestidade de Bloch, nem do seu talento. Mas chegarei a dizer que mesmo nele podemos encontrar coisas desse tipo. Nos outros, obviamente, em medida bem maior.

KOFLER: Existem, porém, escolas que geram um grande número de jovens enraivecidos, como dizia o senhor, que não querem ir combater no Vietnã, mas que em sua raiva assumem uma atitude meio revolucionária e iluministicamente anticapitalista e meio resignada. Para falar com franqueza, é este o caminho da escola de

Frankfurt. E aqui chego a um outro problema, que é também um problema tratado em suas obras, ou seja, não se trata apenas do problema das pessoas simplesmente enraivecidas, ou daquelas que, mesmo criticando, adaptam-se mediante uma forma qualquer de resignação, mas sim do problema dos “modelos humanos”. No seu livro *Realistas alemães*²⁷, quando fala de Gottfried Keller, o senhor diz que algumas tendências de sua arte têm uma grande importância para o futuro, porque nos mostram figuras exemplares e verdadeiras da vida numa sociedade democrática: as tendências realmente humanas e democráticas de toda democracia autêntica conquistam para nós uma forma ideal sem perda de seu caráter realista. Isto acontece de modo verdadeiramente singular, mas não é o caso de discuti-lo aqui; entretanto, o senhor sublinha expressamente: “sem perder o caráter realista”. Trata-se então de verdadeiros modelos, sobre os quais eu gostaria particularmente de insistir. “Sem perda de seu caráter realista”, isto é, sem cair numa utopia abstrusa! Mas isso significa também que devemos encontrar modelos exemplares de uma democracia verdadeiramente humana mesmo na vida de hoje? Mais precisamente: é possível encontrar essas figuras na vida totalmente deformada e fetichizada que caracteriza o nosso tempo? E se, em certa medida – o senhor me permita – ...

LUKÁCS: Sim...

KOFLER: ... permanece dominante o método traiçoeiro da integração repressiva, nós então não discutimos a doutrina de uma ideologia utópica que, para dizer a verdade, também pode realizar suas tarefas, mas que talvez se situe acima do processo global e acabe por lhe ser infiel? Gostaria de sublinhar expressamente que este não é meu pensamento. São apenas perguntas que gostaria de lhe fazer.

LUKÁCS: Direi que a formação de uma minoria consciente é o pressuposto de um movimento de massa. Isto, na minha opinião, vem muito bem expresso no *Que Fazer?* de Lênin. Volto ao exemplo de Keller e não escolho um motivo central, mas um pequeno episódio no qual este fato está claramente caracterizado. Tomo a novela

27 *Deutsche Realisten des XIX. Jahrhunderts*, 1951.

*Frau Regel Amrein*²⁸ para exemplificar o problema da educação. O que há de notável é que Frau Amrein mostra, ao analisar seu filho, a maior indulgência diante de todas as depravações e maldades deste último, e só intervém energicamente quando se manifesta nele alguma baixa de caráter. Esta novela aborda então o problema da exemplaridade, e pouco importa se Frau Regel Amrein pertence a uma sociedade suíça hoje superada. O realismo é sempre representação, e aqui está descrita aquela sociedade superada; não obstante isso, este problema moral da luta contra a baixa é válido e é um problema que tem uma importante função e exemplo na nossa luta contra a manipulação. Também hoje isto é inteiramente possível, e demonstra-o um exemplo atual: penso no romance de Jorge Semprun *A Longa Viagem*, no qual existem muitos exemplos significativos. O senhor fala da situação de hoje e da literatura que a descreve. Eu considero um tanto humilhante, ao examinar a literatura dos últimos vinte anos, que um livro maravilhoso como aquele que reúne as últimas cartas dos antifascistas condenados à morte (publicado nestes últimos 15 anos), um livro tão cheio de grandeza humana, de valor e força de resistência, não tenha estimulado nenhum escritor. O livro de Semprun é na realidade um dos primeiros no qual a literatura começa a aproximar-se do nível humano a que se chegou na vida real e que é testemunhado por estas cartas. Não estou dizendo que não exista nada similar; há, por exemplo, alguns belos relatos breves, como *Die Berliner Antigone*²⁹, de Hochhuth, ou o *Billard um halb zehn*³⁰, de Böll. Veja, agora não estou falando no plano artístico, falo da vida. Em Böll, aquela velha que é internada no manicômio e que, no final, tomada por um acesso de fúria, acerta um tiro às cegas sobre os soldados, representa uma autêntica forma de protesto contra o fascismo eu m gesto pela sua liquidação interior, em oposição à vida que se desenvolve na Alemanha.

Em Semprun, existem pontos sobre os quais me deterei com

28 Publicado em 1965. Nunca traduzido para o português.

29 Obra de 1963. Nunca publicada em português.

30 Livro de 1959. Há uma tradução portuguesa com o título, *Brilbar às nove e meia*. Editora Ulisseia, 2011 .

prazer porque se referem a um aspecto daquele fenômeno terrível do fascismo, a questão judaica, que se revela mesmo como exemplo inexaurível de manipulação brutal. Entretanto, acho errada a tendência que existe hoje na Alemanha no sentido de reduzir a superação do fascismo à questão judaica. Trata-se na verdade de apenas um aspecto, e Semprun descreve muito bem a situação, com grande coragem, também no plano de uma autocrítica do judaísmo. Isto é, existe neste romance um judeu alemão comunista que vai para a França, combate com os guerrilheiros franceses, morre como guerrilheiro, e Semprun escreve a respeito dele: “não quero morrer como judeu”. “Morrer como judeu” queria dizer ser caçado e levado para as câmaras de gás sem esboçar a menor tentativa de resistência, como centenas de milhares e mesmo milhões de indivíduos. A revolta do gueto de Varsóvia foi algo semelhante. Mas penso que, se o senhor compara a realidade com a literatura, mesmo a propósito do judaísmo, perceberá como este guerrilheiro judeu e comunista que morre na França é o primeiro que, no plano literário, está à altura daquilo que foi a revolta de Varsóvia no plano da vida. Não sei se ficou claro o que quis dizer, e de como isto constitui uma grande tarefa para a literatura. Eu, por exemplo, num âmbito inteiramente diverso, chamei a atenção para o fato de que, se se comparar o romance *Um Dia na Vida de Ivan Denissovitch*, de soljenítsin, com os outros romances sobre campos de concentração, pode-se ver a diferença que existe nele. De um lado, temos a descrição naturalista das atrocidades; de outro, o problema das formas – a astúcia e tudo o mais – mediante as quais um homem pode conservar em um *Lager*³¹ sua própria integridade humana. Por isso, o romance de soljenítsin é alguma coisa nova e revolucionária. Este é o terreno sobre o qual a literatura poderia contribuir muitíssimo na luta contra a manipulação, se não capitulasse literariamente diante dela, considerando-a como um destino. Dei esses exemplos para mostrar que é possível, no plano literário, dar forma àquela revolta real que o senhor encontra nas últimas cartas dos antifascistas condenados à morte, de um modo exemplar para a ação dos homens de hoje na luta contra

31 Depósito.

a manipulação. E isto pode ser feito quer usando os métodos modernos e tratando de acontecimentos atuais, quer retornando aos acontecimentos de um tempo passado. Não há dúvida de que tal literatura exista. Há, por exemplo, o romance muito interessante do americano William Styron – *Set this House on fire*³² – que, à maneira de Dostoiévski, liga a manipulação a uma grande e explosiva tragédia humana. Em primeiro lugar, o autor mostra como o rico transforma-se inevitavelmente em tirano manipulador e o pobre é sacrificado em holocausto à manipulação, e, descrita esta situação, representa um delito cometido no final como protesto pessoal e fruto da revolta do pobre contra a própria condição de objeto manipulado; e é ainda muito interessante que, graças a esta ampla concepção, ele possa evitar as consequências do delito por causa de circunstâncias favoráveis e possa depois levar uma vida sensata e feliz. Naturalmente, poderia continuar com tais exemplos, se bem que sejam raras obras deste gênero. Creio, entretanto, que não devemos cair no pessimismo por causa da fraqueza do movimento que se desenvolve contra a manipulação. Temos possibilidades, temos alianças, há, na minha opinião, muito mais gente interiormente infeliz do que se possa imaginar; e agora chegamos a esclarecer, do ponto de vista teórico e artístico, de que modo e em que medida estamos em condições de fazer um trabalho com possibilidades de despertar as consciências para este problema.

KOFLER: A sua referência à capitulação frente a manipulação me lembra aquela parte de sua análise de Thomas Mann, com relação a Raabe, onde o senhor fala dos heróis periféricos...

LUKÁCS: Sim...

KOFLER: Heróis periféricos ou figuras periféricas que em suas lutas procuram inutilmente um caminho de acesso ao grande mundo.

LUKÁCS: Sim...

KOFLER: A consequência é uma deformação particular do homem, e, no mundo de hoje, direi que é a figura do sectário. Temos

32 Obra de 1960, nunca publicada em português.

uma grande quantidade de figuras deste tipo, no nosso tempo, que muito se esforçam para chegar a esta via de acesso...

LUKÁCS: Sim...

KOFLER: Mas ou eles se detêm em seus sonhos...

LUKÁCS: Sim. . .

KOFLER: ... porque, em seu dogmatismo, não entendem as transformações históricas e acusam os outros de cometerem traições...

LUKÁCS: Sim...

KOFLER: ... ou então, ao contrário, tentam obter para si mesmos, a partir da situação da vida burguesa e capitalista, migalhas de uma vida humana, de uma democracia humana...

LUKÁCS: Sim...

KOFLER: ... e finalmente resignam-se e apresentam então o mesmo aspecto caricatural dos seus presumíveis adversários.

LUKÁCS: Sim...

KOFLER: Agora, coloca-se a questão: o sectarismo não é a manifestação de um período de crise no qual, entretanto, faz-se alguma coisa de novo? Em primeiro lugar, o fracionamento destas forças progressistas, ou assim chamadas, de origem burguesa ou socialista, não é uma necessidade que se pode esclarecer apenas se se leva em conta a situação de crise das forças progressistas? Em segundo lugar, o sectarismo não poderia ser historicamente eficaz no futuro, isto é, não poderia trazer alguma coisa que seria talvez possível definir encarando-se a questão numa perspectiva histórico-teórica? Parece-me que o problema dos heróis periféricos na época presente deva ser colocado nestes termos.

LUKÁCS: Quanto menos se desenvolva um movimento real, verdadeiramente importante, tanto mais positivo pode ser o valor de uma evolução que se produza também através de erros. Hoje, vemos com muita clareza que a concepção de Fourier, segundo a qual o trabalho estava destinado a transformar-se em uma espécie de jogo, estava inteiramente errada. E, não obstante, diante da glorificação cega do trabalho capitalista, típica daqueles anos, esta represen-

tação utópica de Fourier (que, aliás, já tinha aparecido na estética de Schiller) teve um significado positivo. Ela só assumiu um significado negativo depois de Marx ter descoberto o caminho justo. Naturalmente, as diversas tentativas que realmente se voltaram contra a manipulação (e eu não considero todas como tais) podem ter hoje um valor positivo. Eu ainda não li este ensaio, mas é muito interessante o fato de que no último número de *Temps Modernes* seja colocado em discussão um texto no qual Teilhard de Chardin é criticado enquanto ideólogo da manipulação. Efetivamente, entre a concepção de Teilhard de Chardin e, digamos, a *Weltanschauung* neopositivista da manipulação existe uma relação muito estreita. Direi novamente, como Hegel, que a verdade é concreta, e que podem existir sectários que, em certo sentido, indicam positivamente o futuro, ao lado de outros sectários que exercem uma influência negativa mesmo hoje.

KOFLER: Senhor Lukács, não gostaria de cansá-lo muito, mas talvez possa fazer-lhe uma pergunta, ligada também a uma questão sobre a qual muito se discutiu, em um seminário dirigido por mim. Na primeira parte do primeiro volume de sua *Estética*, a respeito do problema do reflexo, o senhor fala da unidade do real.

LUKÁCS: Sim...

KOFLER: A questão já foi discutida ontem. Hoje se coloca o seguinte problema: no seu livro *História e Consciência de Classe*, de 1923, vem demonstrado como a filosofia clássica fazia depender a cognoscibilidade do real da “produção” deste mesmo real. Na sua crítica a esta filosofia, o senhor sustenta com razão que o problema da cognoscibilidade do real só pode ser resolvido no terreno do conceito de práxis histórica. Sem levar em conta o conceito de práxis, este problema permanece insolúvel. Então a pergunta é esta: não serão talvez os dois conceitos de “produção”, isto é, um relativo à teoria do conhecimento e outro relativo à sociedade, dois conceitos que se referem a dois campos diferentes da realidade, isto é, um ao âmbito da assim chamada produção material, o outro relativo ao objeto da ciência da natureza e da matemática? A sua demonstração leva à interpretação de que não exista nenhuma ruptura, mas na realidade pode-se talvez observar criticamente, com relação a este fenômeno, que nos defrontamos com dois conceitos diversos de

produção.

LUKÁCS: Devo logo começar afirmando que eu, como o senhor provavelmente sabe, considero *História e Consciência de Classe* um livro superado. A definição que se encontra neste livro, portanto, nada tem a ver com os problemas desenvolvidos na *Estética*. Ora, a unidade de realidade e produção significa isto: a realidade é unitária no sentido de que todos os fenômenos da realidade (sejam eles inorgânicos ou sociais) desenvolvem-se segundo certos nexos causais em certos complexos, com ações recíprocas em seu interior e ações recíprocas de um complexo com relação ao outro. Esta identidade existe. Mas creio, como procurei demonstrar em meu livro sobre Hegel³³, que uma das mais importantes renovações trazidas por Hegel à dialética consiste no fato de que a tese fundamental da dialética não é a unidade dos contrários, mas o que Hegel chama de identidade da identidade e da não identidade. Ora, eu penso que existe uma realidade unitária, uma identidade no sentido de um curso causal da realidade independentemente de qualquer posição humana, e sobre este ponto pretendo retornar. Daí decorre, então, antes de mais nada, que esta unidade se explicita em formas diversas nas três formas diversas da realidade. No trabalho, naturalmente, a produção ocorre no sentido de que o trabalhador coloca-se um fim teleológico que ele pensa realizar. Assim, pode surgir algo inteiramente novo. Para isso, não é necessário recorrer à ciência nuclear. Em sua essência, na natureza que conhecemos não existe nenhuma roda, ao passo que os homens chegaram a construí-la já num estágio relativamente primitivo de seu desenvolvimento, criando assim um composto novo em relação à natureza. Uma das características essenciais da posição teleológica consiste na sua capacidade de deixar interagir, com a ajuda do conhecimento dos ordenamentos causais, estes mesmos ordenamentos causais da natureza numa outra combinação, diversa daquela que se realizaria caso não existisse a posição teleológica: os nexos causais, porém, só podem ser conhecidos e utilizados, mas não mudados. Nos seus primeiros escritos, Hegel diz com muita razão que o trabalho do homem com seus instrumentos

33 *Der junge Hegel - Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. Concluído em 1938, mas só publicado em 1948.

faz com que a natureza se esgote por si mesma. Assim, nesta produção, o homem introduz uma identidade de identidade e de não identidade, na medida em que a roda é algo novo, um produto do homem e, apesar disso, na roda não existe nada que não corresponda precisamente às séries causais independentes do homem e que dominam na natureza. O homem não poderia ter criado uma roda se de certo modo não a tivesse reconhecido, de modo que esta produção é um processo complexo, que não contradiz a unidade da realidade. E se agora eu me refiro às mais altas formas de unidade do real, volto a tudo o que dissemos antes sobre a questão religiosa; isto é, ao fato de que, por exemplo, a natureza (tanto a natureza orgânica quanto a inorgânica) se desenvolve segundo a sua própria dialética e se realiza independentemente das posições teleológicas do homem. Assim, a construção fisiológica do homem e também o seu destino psicológico dependem, socialmente falando, do acaso. Marx observa justamente, em relação a isso, que depende precisamente do acaso que uma determinada situação revolucionária encontre à frente da classe operária um determinado indivíduo e não outro (se bem que isto já não seja uma circunstância meramente fisiológica ou psicológica). Em qualquer caso, resta um resíduo ineliminável de casualidade, que decorre, porém, do curso meramente causal dos acontecimentos naturais. Sob este aspecto, a práxis humana se contrapõe a uma natureza unitária e, se eu exerço uma atividade social, esta entra no âmbito de qualquer ciência natural, psicológica, etc.; neste complexo, portanto, operam leis que não podem ser abolidas por mim. Com base nas coisas que conheço, posso exercer certa influência modificadora sobre a realidade externa, cujas leis agem independentemente de mim, de modo que, deste ponto de vista, enquanto produtor na economia, artista ou filósofo, encontro-me em oposição a uma realidade unitária, a qual, por sua vez, deve ser compreendida no sentido de uma identidade de identidade e não identidade.

KOFLER: Que relação tem o que o senhor disse com a afirmação de Marx nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, segundo a qual a

natureza sem o homem não seria nada.³⁴

LUKÁCS: Dizendo que a natureza – da qual, graças a diversas casualidades, desenvolveu-se o homem – não seria nada, deste ponto de vista, sem o próprio homem, nada mais faço do que transformar um belo aforismo numa banalidade. Mas Marx não pensou que a Terra fosse um ente realmente existente só porque o homem nela age, e que se em Vênus e em Marte não vive nenhum homem, então Vênus e Marte não existem. Penso que aqui nos defrontamos com uma afirmação do jovem Marx, que continua a pensar na ideia epicurista da necessidade. Desde que os deuses vivem nos *intermundia*, isto significa que os homens podem desenvolver uma ação transformadora sobre a natureza apenas no quadro da práxis humana, e que, fora isso, a natureza se desenvolve independentemente do homem. Não penso que Marx tenha querido dizer algo diferente disso.

KOFLER: Certo; a afirmação deve ser assim interpretada. Gostaria agora de retornar à origem da questão, para fazer uma última observação. Hegel coloca a produção da realidade por parte de um espírito absoluto em relação com o problema da produção na sociedade, como se estes momentos estivessem num mesmo plano. Não é preciso fazer aqui uma distinção para evitar confusões e equívocos?

LUKÁCS: Veja, direi que sou muito cético em relação à importância das formulações da teoria do conhecimento. Receio que as questões da teoria do conhecimento, se não são consideradas como *um momento das formulações ontológicas*, deformem o problema e coloquem uniformidade onde há diferença e, ao contrário, diferença onde há uniformidade. É preciso ter muita cautela em relação à teoria do conhecimento. Limito-me a citar aqui um exemplo muito im-

34 A citação que Kofler atribui a Marx é: “*die Natur ohne den Menschen nichts sei?*”. A frase correta presente nos Manuscritos econômico-filosóficos é: “*Die Natur, abstrakt genommen, für sich, in den Trennung vom Menschen fixiert, ist für den Menschen nichts?*”. (MEW. Vol. 40, p. 587). “A natureza, considerada em termos abstratos, para si, e severamente separada do homem, *nada* é para o homem.” (Manuscritos econômico-filosóficos. p. 191. São Paulo, Martin Claret, 2002). A variação da citação do texto marxiano por Kofler reduz o seu conteúdo a um aforismo que não encontra respaldo em Marx. Lukács, na sua resposta, recompõe o verdadeiro sentido da frase.

portante: para Kant, na realidade que para nós é propriamente real, desaparece a distinção entre fenômeno e essência, porque, segundo a teoria kantiana, o mundo que nos é dado é apenas fenômeno, ao lado de uma coisa em si transcendente e incognoscível; para Hegel, ao contrário, a realidade subsiste como essência realmente existente e como mundo fenomênico, o qual, por sua vez, é, também ele, realidade. Basta esta diferença para nos fazer constatar como, neste caso, a tradição se limite à teoria do conhecimento. Quando falo da produção em sentido marxiano, naturalmente sob esta expressão devo compreender apenas os produtos do trabalho no sentido mais amplo. O produzir surge como...

KOFLER: ... produção da sociedade...

LUKÁCS: ... também, mas a produção da sociedade tem origem na ampliação da divisão do trabalho, como resultado do aparecimento de posições teleológicas cada vez mais complexas, que se sobrepõem às posições teleológicas primárias, constituindo um maravilhoso sistema de posições teleológicas. Se analisássemos realmente a sociedade, creio que chegaríamos à conclusão de que seu átomo constitutivo é a posição teleológica singular. E, entretanto, a síntese da sociedade não é mais uma formulação teleológica. Devemos insistir aqui no fato de que cada ato singular de venda ou de aquisição de uma mercadoria é uma posição teleológica. Se uma mulher vai ao mercado e compra cinco peras, esta é uma posição teleológica. Porém, no mercado, das mil posições teleológicas surge uma causalidade do mercado que se articula com outras causalidades de outros mercados. Desse modo, só são eficazes as consequências causais das posições teleológicas singulares. Um momento ineliminável da objetividade e da normatividade das leis sociais é que o resultado das posições teleológicas singulares, que constituem a essência da sociedade, representa algo inteiramente diverso daquilo que era proposto através delas.

KOFLER: Disso já falamos ontem.

LUKÁCS: Por exemplo, a taxa média de lucro surge da tendência ao superlucro; a procura do superlucro se realiza nas posições singulares, que no plano imediato podem até chegar a consegui-lo, mas no desenvolvimento global, apesar de tudo, o sistema da taxa mé-

dia de lucro aparece como resultado de um processo de conjunto. O problema da liberdade e da necessidade social deveria ser reexaminado filosoficamente, precisamente a partir disso. Portanto, sou levado a atribuir grande importância a um problema que nunca foi levado suficientemente em consideração pela filosofia: causalidade e teleologia devem ser tratadas como duas formas de determinabilidade coexistentes e independente uma da outra. Houve um período no qual a teleologia foi simplesmente negada, enquanto se afirmava que em si e para si só existia a causalidade; no ser social, contudo, há também a posição teleológica, que só pode existir, porém, em um mundo causalmente determinado. O senhor entenderá o que pretendi dizer antes, quando afirmei a possibilidade de analisar, em termos gnosiológicos, causalidade e teleologia como relações independentes uma da outra. Se, ao invés, parto de uma análise ontológica, vejo duas coisas que só aparentemente se contradizem entre si. Por um lado, constato que a teleologia é submetida ao domínio da causalidade; por outro, devo reconhecer que na sociedade, os novos objetos, as formas e as relações só podem surgir como consequência de posições teleológicas. Do ponto de vista da teoria do conhecimento, isto pode parecer paradoxal; mas, de um ponto de vista ontológico, é uma simples análise da posição do trabalho.

KOFLER – Muito justo. Eu o interrompi apenas para evitar novos equívocos sobre o conceito de produção...

LUKÁCS – Sim, sim...

KOFLER – ... como se o senhor entendesse sob este termo apenas o trabalho, mas...

LUKÁCS – Penso que a posição do trabalho é...

KOFLER – ... é o fator primário.

LUKÁCS – Veja, a partir da posição do trabalho se desenvolve, por exemplo, o conceito da coordenação do trabalho, o do trabalho intelectual que precede o trabalho físico, etc. Se este processo se desenvolve posteriormente como divisão social do trabalho, surge uma tradição específica e tudo o que dela possa derivar. Em uma etapa posterior surge o direito, e toda posição jurídica é também uma posição teleológica. Toda posição jurídica se reduz a isso: se

Franz Müller roubou duas caixas de rapé, eu quero que ele seja preso por três meses. Não há proposição jurídica que não seja também uma posição teleológica ou que não contenha o pressuposto de posições teleológicas. Penso, por isso, que não podemos prescindir do problema das posições teleológicas até mesmo nas formas mais elevadas da ciência e da arte.

KOFLER – Quando o senhor fala de “ontologia”, não pensa realmente em “antropologia”?

LUKÁCS – Não, porque penso que certas constelações ontológicas existem totalmente independentes do fato de que exista o homem. Se, por exemplo, estudo os diversos planetas do nosso sistema solar para verificar se neles existe vida orgânica, isso não tem, em geral, relação alguma com os homens. De fato, se a vida se desenvolveu num planeta, daí não se deduz necessariamente que a vida deva levar ao homem. Existe, aqui, um segundo salto que, por falta de material, não podemos analisar, se bem que eu esteja plenamente convencido a esse respeito de que, através de uma análise posterior, serão descobertas coisas muito complexas. Marx observou com muita justeza que o darwinismo é o ajuste de contas com a teleologia. Hoje em dia, na evolução dos seres vivos, já podemos ver que existem becos sem saída, e precisamente num estágio relativamente superior de desenvolvimento. A forma mais desenvolvida da chamada sociedade animal é encontrada entre os insetos e não entre os animais superiores. E, nos insetos, precisamente a socialidade aparece como um limite para uma evolução posterior. De fato, a divisão do trabalho, por exemplo, entre as abelhas, é uma divisão do trabalho biológica, e a colmeia pode se renovar apenas biologicamente, mas não pode evoluir no sentido da substituição da subjugação ao poder soberano da rainha pela democracia. Repito aqui, intencionalmente, um velho absurdo. Com efeito, um desenvolvimento social posterior só é possível partindo da constelação que aparece exclusivamente com o homem, na qual a divisão do trabalho tem um caráter social e não um caráter biológico.

KOFLER – Exatamente, mas esses problemas não são diferentes na filosofia tradicional? O que se poderia aceitar neste ponto, aparece no campo humano-social como algo inteiramente diferente,

isto é, como antropologia. Por exemplo, o conceito de teleologia: se fizermos desse conceito uma filosofia, estaremos talvez trazendo a filosofia para um terreno no qual ela nos conduz a problemas aparentes e provoca soluções aparentes.

LUKÁCS – Hoje há, naturalmente, uma tendência muito forte para reduzir esta questão ao campo antropológico. Mas esta redução exclui todo o passado da natureza, exclui o fato de que certos fenômenos, mesmo nos homens, provêm unicamente das leis necessárias do mundo inorgânico. Uma vez, um homem cheio de espírito fez-me notar um fato muito interessante, isto é, que não existe um único ser vivo no qual os órgãos do movimento tenham número ímpar. Números ímpares apresentam-se em nós: temos um nariz e uma boca. Mas temos dois pés, e o senhor não poderá citar um único ser vivo que tenha três ou cinco pés; terá dois, quatro, oito, dez pés etc., o que depende simplesmente das leis físicas do movimento, que são realizadas deste modo nos seres vivos. Posso chamar a isso de antropologia? Acho que talvez seja uma ampliação um tanto abusiva. Creio que a acentuação da antropologia derive de uma orientação que acho justa e progressista; ou seja, os homens chegaram a pôr em dúvida a chamada ciência psicológica. A psicologia isolou certos modos de expressão do homem e por isso não percebeu que todo modo de expressão do homem é o resultado de uma dupla causalidade: por um lado, é condicionado pela constituição fisiológica do homem e pela ação das forças fisiológicas; por outro lado, é condicionado pela reação aos acontecimentos sociais. Na psicologia, prevalece uma expressão unitária. Se eu, por exemplo, digo que um perfume não me agrada, isso já não é mais um fato meramente fisiológico, porque o senhor sabe o quanto os perfumes dependem da moda, e sabe que o modo pelo qual os homens reagem aos perfumes é um fato social. Este talvez não seja um bom exemplo. Mas com ele desejo mostrar que não há uma só das chamadas reações psicológicas que não seja simultânea e inseparavelmente fisiológica e social. Não quero, com isso, negar que se tenha formado, com o tempo, uma ciência antropológica concentrada sobre ações recíprocas destas duas componentes. Mas é uma ilusão pensar que com isto se resolvam problemas essenciais do desenvolvimento social,

Georg Lukács

porque o desenvolvimento social se realiza (se bem que esteja ligado aos homens) sobre a base de uma específica normatividade econômica. Tenho muita curiosidade em ver de que modo, para voltar a um exemplo anterior, poder-se-ia deduzir antropologicamente o aumento da taxa de lucro.

KOFLER – Penso que sobre isto poderemos discutir infinitamente. Agradeço-lhe muito, senhor Lukács, por sua paciência.



**ELEMENTOS PARA UMA POLÍTICA
CIENTÍFICA
TERCEIRA CONVERSA**

ABENDROTH – Senhor Lukács, ontem o senhor nos explicou que, no desenvolvimento da moderna sociedade industrial ao nível do capitalismo maduro, a diferença essencial em relação ao período precedente consistiria no fato de que o problema central do contraste de classe hoje não mais se refere à mais-valia absoluta, mas à mais-valia relativa. Em suas linhas fundamentais, a coisa é clara. O senhor extraiu também a consequência disso, ou seja, a de que, desse modo, o problema da luta por melhorias se transforma no problema da luta por um tempo livre, verdadeiramente livre, não mais manipulado, isto é, na questão de como utilizar a redução do horário de trabalho. O que me parece plenamente justo e convincente, se bem que nos países de capitalismo maduro, naturalmente, o problema da luta pelos aumentos salariais tenha ainda uma função e possa passar ao primeiro plano nos períodos de recesso. Ora, daí deriva uma série de problemas, aos quais não creio que atribua-

mos uma avaliação diversa, mas que seria interessante formular com maior clareza. O senhor sabe que a ciência burguesa dominante, compreendida a sociologia neopositivista, extrai, da observação de fenômenos exteriores desta problemática, em substância, a conclusão de que o problema da luta de classe em geral tenha terminado, e que, de qualquer modo, não mais exista como problema efetivo. Com efeito, para a ciência burguesa, a luta de classes era somente uma luta pela mais-valia absoluta. Consequentemente se conclui que a classe operária – envolvendo largas camadas e, sobretudo, os empregados – não mais seja o sujeito da luta pelo progresso. O senhor concorda com esta opinião?

LUKÁCS – Evidentemente, não. Antes de mais nada, creio que – se se toma a situação da atual classe operária – a análise objetiva mostre que este modo de ver os problemas é totalmente incorreto. Na classe operária de todo o mundo, pode-se certamente observar um indubitável retrocesso na consciência. Este retrocesso da consciência, isto é, a decadência do fator subjetivo, manteve sua expressão mais exata naquele parâmetro mundial que é a social-democracia; esta não se colocou apenas contra o socialismo, como em 1917, mas está agora tão inteiramente no terreno da democracia manipulada que dificilmente se pode distinguir o discurso de um social-democrata alemão daquele de um homem do Partido Democrata-Cristão (CDU). Para a social-democracia atual, não se trata apenas de uma rejeição do socialismo, mas também da democracia entendida seriamente. Os problemas de uma democratização real, isto é, social, de um desenvolvimento democrático, não desempenham mais para o Partido Social-Democrata Alemão (SPD) o menor papel. Isso pode ser visto, com precisão, desde as leis de emergência até os debates sobre a situação militar. Os problemas da democracia real, aqueles que alguns velhos social-democratas tinham enfrentado com a maior energia (pensemos, para dar um exemplo, na atitude assumida por Jaurès no tempo do processo Dreyfus), não têm mais para a social-democracia importância alguma e estão quase que inteiramente esquecidos. É, entretanto, também evidente que, com tudo isso, a luta de classes no setor econômico não cessou; e é um sintoma interessante o fato de que em geral os sindicatos, ou uma

parte dos sindicatos, se coloquem à esquerda do partido social-democrata, o que nunca tinha acontecido antes. A ideia de que a luta dos trabalhadores tenha deixado de ser um veículo da luta contra as formas capitalistas de exploração, portanto, é falsa. Podemos apenas dizer que chegamos a um rebaixamento da consciência em relação a este problema e que a situação apresenta sempre novos aspectos. Não há dúvida, porém, de que com o problema do tempo livre e do *otium* apareceram novas questões no primeiro plano do movimento. As lutas anteriores pelo tempo livre conseguiram obter tão somente um horário que só de modo precário permitia uma vida efetivamente humana para o trabalhador. Trata-se, hoje, de muito mais. Da redução do horário de trabalho deriva um espaço no qual o tempo livre pode ser transformado em *otium*. O capitalismo moderno, entretanto, faz tudo para impedi-lo. Não em bases ideológicas, mas simplesmente porque o comércio manipulado da indústria dos bens de consumo está ligado, necessariamente, a uma ideologia conformista do desfrute. Daqui nascem, na minha opinião, problemas completamente novos, que surgem da estrutura econômica mundial não apenas em sentido imediato. Pelo contrário, são eles uma indicação da necessidade da passagem ao socialismo e representam algo novo no desenvolvimento histórico. As condições fundamentais de todo movimento econômico e social são sempre e apenas as posições teleológicas dos homens. Neste nível, não faz nenhuma diferença que sejam posições econômicas, científicas ou morais. Trata-se sempre de uma posição teleológica ideal, pensada, que só se torna uma posição real quando se experimenta transformá-la em realidade material no âmbito da práxis. Mas a estrutura geral da sociedade, como Marx diz muito bem, origina-se independentemente da vontade dos homens. Assim, as formas da vida humana, sejam elas as formas da vida da *polis*, do feudalismo ou do capitalismo, foram ditadas pelo desenvolvimento econômico. Posteriormente, elas reagiram sobre as respectivas posições teleológicas. Na questão que se refere à transformação do tempo livre, da qual nos ocupamos hoje, aparece pela primeira vez uma situação na qual a economia não está em condições de ditar o conteúdo das posições teleológicas; são os próprios homens que devem decidi-lo. Dou um exemplo: surge

uma grande indústria de discos para difusão da música. Para o manipulador, porém, é indiferente que se compre jazz ou uma sonata de Beethoven; ele não conseguirá fazer com que se compre apenas jazz, e as estatísticas mostram, com efeito, que mesmo os clássicos têm os seus *best-sellers*. Aqui cessa a manipulação direta e não há uma orientação definida na direção de uma cultura deteriorada. Aqui, em certa medida, os homens devem chegar a decisões independentes. Para a economia, em sentido lato, isto tem um grande significado; o socialismo representa um salto em relação às sociedades divididas em classe, às sociedades existentes até agora, na medida em que o socialismo pretende submeter toda a economia a humanamente conscientes posições teleológicas. Este é um momento inteiramente novo na história e não é de espantar que os homens, que há séculos estão habituados a um outro modo de ser, avancem com bastante esforço no caminho deste novo desenvolvimento; tanto mais que ocorrem formas de transição deformadas e, economicamente falando, muito produtivas. Enquanto permanecer a mais-valia absoluta, exceção feita às ameaças revolucionárias diretas à sociedade capitalista, a exploração é imediatamente reconhecida como o princípio orientador dos capitalistas individualmente considerados e dos grupos de capitalistas. Quando o consumo de massa, como consequência da mais-valia relativa, se torna um problema central da reprodução capitalista, o capitalismo passa a se interessar por este consumo de massa e, de certa maneira, o capital global acaba por ter um interesse imediato num aumento relativo do nível de vida das massas. Não digo que o consiga sem maiores problemas. Se tomarmos, por exemplo, uma figura como Roosevelt, ou em menor escala, Kennedy, o senhor pode ver o que os distingue dos outros. Eles não representam apenas determinados ambientes capitalistas particulares, mas tentam realizar os interesses do capitalismo em seu todo. Naturalmente, isto não é elevado ao nível da teoria, nem realizado de maneira praticamente consequente. Gostaria apenas de dizer que, em relação a todas essas questões, isto é, no que concerne à relação dos homens singulares com sua base econômica e com as consequências ideológicas que derivam desta situação, encontramos ainda num período de transição. O desenvolvimento do marxismo,

por causa do longo período de predomínio stalinista e por causa dos efeitos que este desenvolvimento provocou também no mundo capitalista, não está ainda em condições de dar a essas novas perguntas respostas claras e cientificamente fundadas. Hoje, nós, marxistas, estamos colocados diante da tarefa de analisar teoricamente estes novos problemas da sociedade e de tentar encontrar, a partir desse trabalho teórico, novos pontos de apoio para fornecer respostas.

ABENDROTH – Estou de acordo com o senhor. Devemos apenas, me parece, chamar a atenção para uma característica deste processo que torna extremamente mais difícil nossa situação. Até aqui, o problema da luta de classes se concentrava na luta pela mais-valia absoluta, baseava-se na identidade de interesse da classe operária em face da luta contra o capitalismo; e a transformação do capitalismo numa nova sociedade era, para todos, um fato de evidência quase imediata. Na nova situação, ao que parece, esta identidade não é mais imediata e a formação da consciência de classe torna-se muitíssimo mais difícil, sobretudo em virtude do fato de que a indústria dos bens de consumo, que manipula a liberdade no campo da literatura, por exemplo, conduz a uma permanente redução das potencialidades espirituais da grande maioria da população. Mesmo sem recorrer à consciência política dos *managers* do capitalismo desenvolvido, empenhada diretamente na manipulação, o fundamento simplíssimo do fenômeno a que nos referimos está no fato de que o aumento das aquisições conduz a lucros maiores. A busca do lucro, que em sua essência guia toda sociedade capitalista, mesmo a sociedade capitalista desenvolvida, obriga-a continuamente a adaptar-se ao mais baixo nível espiritual possível, para chegar à estabilização e depois a uma posterior redução ainda maior deste nível. A *Bild Zeitung* de Springer Verlag³⁵ é um exemplo típico deste fenômeno. A atividade espiritual acaba, então, por estabilizar-se num nível extremamente baixo e, de fato, o nível espiritual das amplas massas é sempre o mais reduzido. A atitude de reflexão que leva à descoberta da necessidade de refazer a sociedade pressupõe a autonomia espiri-

35 Hoje, simplesmente *Bild*, diário alemão fundado em 1952. Springer Verlag é uma editora, também alemã, responsável pela publicação do *Bild Zeitung*, ambos fundados por Axel Springer.

tual. Não há dúvida de que o trabalhador, no final do século passado e no início do século XX, não estava ainda submetido, em escala tão ampla, à pressão de uma indústria dos bens de consumo.

Ele tinha, por isso, maior possibilidade de pensar de maneira autônoma do que tem o trabalhador de hoje. A aquisição de uma consciência de classe era, desta maneira, mais fácil. Se, porém, os sindicatos querem existir, devem manter um mínimo resíduo de pensamento de classe. Devem compreender que a luta sindical só é possível se é também uma luta cultural e se se transforma, quando necessário, em luta política pela conquista da liberdade cultural. Daqui provém a interessante tendência presente em todos os países capitalistas, que leva geralmente o movimento sindical a posições mais radicais do que a dos correspondentes partidos políticos. Estes últimos, no passado, defenderam os interesses dos trabalhadores, mas nesse meio tempo se integraram no sistema, degenerando em instituições que querem dispor das largas massas para manipulá-las e administrar politicamente o seu potencial de votos. Também eles tentam, da mesma forma que a indústria dos bens de consumo, apelar ao nível espiritual mais baixo possível, estabilizá-lo no interesse da manipulação. Esclarece-se assim a degenerescência dos partidos social-democratas, da social-democracia alemã, que deriva não de uma traição imediatamente consciente da direção, mas desta situação. Em consequência disso, o problema central se torna o de saber como podemos desenvolver uma consciência crítica numa situação complexa como esta. Podemos chegar, porém, a uma clareza conceitual sobre esta complicada situação, não através da experiência imediata dos trabalhadores, mas apenas através de especialistas habituados ao pensamento abstrato. Daí surge um outro problema, digno de estudo. Nos países industrialmente avançados, cresce a importância de verdadeiros e adequados movimentos de intelectuais que tentam defender a tradição democrática e humanista em oposição crítica aos poderes constituídos do Estado, cada vez mais autoritários, e à direção da política imperialista e neocolonialista, mas também e principalmente, em conflito com a manipulação da vida espiritual. Nos Estados Unidos, estes movimentos se expressam na rebelião de estudantes e jovens universitários que vão à luta em fa-

vor dos direitos civis dos negros e contra a política que é adotada em relação ao Vietnã. Na República Federal Alemã, que muito se aproxima dos Estados Unidos quanto à estrutura econômica, os estudantes socialistas, os escritores e os professores de formação democrática assumiram uma função análoga. Mas a aliança com a única classe que realmente tem força para mudar a situação, isto é, a aliança com os trabalhadores, inexistiu inteiramente. Os intelectuais críticos só poderão vir a realizar algo de positivo quando conseguirem novamente mobilizar esta classe, que compreende a grande maioria da população, contra a poderosa aliança dos *managers* da economia com os do Estado. Da solução deste problema decidir-se-á se o chamado “mundo ocidental” terá ou não um futuro humano. Poderão, no entanto, os intelectuais críticos resolver este problema? A classe operária dos Estados Unidos e da República Federal Alemã está ainda, em grande parte, num estado letárgico; sua consciência é manipulada. Enquanto uma estagnação ou uma recessão na vida econômica não romper o encantamento de uma prosperidade aparente, não terá origem na consciência dos trabalhadores nenhuma disposição espontânea para novas formas de luta de classe, de luta contra a manipulação espiritual e contra a desumanidade. Os intelectuais isolados ameaçam, assim, muito frequentemente, tornarem-se impacientes e se isolarem inteiramente num subjetivismo aparentemente radical, antes que análises corretas da situação possam lhes possibilitar a maturidade espiritual (e que mutações da situação econômica possam fornecer a oportunidade histórica) para poderem ganhar novamente os trabalhadores na batalha em favor das tarefas históricas próprias. Não é possível, pois, chegar-se a uma situação sem esperanças?

LUKÁCS – Permita-me que comece a responder-lhe, porque tantas questões se acumularam que se torna muito difícil reagrupá-las. Em geral, não tenho grande encanto pelas analogias; existem, entretanto, certas situações sociais nas quais se repetem fatos conhecidos, se não nos detalhes, com certeza pelo menos nos problemas estratégicos. Num desses últimos dias, na minha opinião, eu disse que o momento no qual nos encontramos não nos permite corrigir os prováveis ou efetivos erros dos últimos vinte anos, para

depois, então, passarmos a construir alguma coisa. Estamos, ainda, pelo contrário, num ponto de partida muito primitivo, no qual se apresentam, *mutatis mutandis*, movimentos de rebelião que têm certa analogia, do ponto de vista social, com fenômenos como, por exemplo, o luddismo. O que há aqui de notável, do ângulo teórico? O senhor diz, e com todo o direito, que a tendência da classe operária à revolução era muito maior no tempo da mais-valia absoluta do que hoje. E é justo. Entretanto, as teorias revolucionárias até Marx não surgiram, mesmo naquela época, diretamente da luta da classe operária, e Lênin não errou ao constatar, retomando um ponto de vista de Kautsky, que *a teoria da revolução deve ser levada de fora ao movimento operário*. Parece-me que hoje, levando-se em conta que a situação objetiva, sob vários aspectos, é muito mais desfavorável do que era no capitalismo anterior, o significado deste “de fora” é extraordinariamente mais importante. Não existe outra alternativa senão aquela de levar de fora a consciência de classe ao movimento operário, e creio que *para os intelectuais de hoje, para os radicais, esteja colocada a grande tarefa de elaborar os princípios e os métodos* (no momento falo de princípios, e não ainda das palavras de ordem que emanarão daqueles). Creio que a estas considerações se deva acrescentar outro ponto importante, talvez ainda hoje subvalorizado em virtude de notórios resíduos: precisamente a separação entre proletários e trabalhadores de colarinho branco está, do ponto de vista econômico objetivo, em via de desaparecer. Creio que em relação a este problema seja interessante o fato de que o capitalismo de outrora, o das grandes crises, o das guerras mundiais, tinha uma base extraordinariamente ampla numa camada de possuidores com um patrimônio, digamos, de duzentos a setecentos mil marcos. Naquele tempo havia uma ampla camada de intelectuais, especialmente de universitários, que pertenciam a esta camada, em virtude da própria autonomia material decorrente de rendimentos do gênero. Era esta a situação social real da “*intelligentzia* sem ligações sociais” teorizada por Mannheim, se a consideramos de um ponto de vista econômico. Agora chegamos a uma nova situação segundo a qual, em parte por causa da desvalorização geral da moeda, em parte por causa do papel cada vez mais importante dos intelectuais no capitalismo manipulado, largas ca-

madam renunciam à capitalização de uma renda e empregam este dinheiro na instrução de seus filhos: assim, esta camada de *rentiers*³⁶ está em vias de extinção. Não digo que não exista mais, mas um homem que tinha anteriormente condições de economizar, digamos, quinhentos mil marcos, acha agora mais importante empregar o conjunto de suas economias, em parte para o consumo pessoal, em parte para os estudos universitários dos filhos. Creio que um efeito colateral muito importante dessa situação seja o fato de que, com esta mudança, tornou-se moda na França o sistema de limitar os nascimentos a um só filho. Naquele país existe hoje um incremento de população muito mais forte do que o que havia antes, e talvez isto tenha tido como consequência a extinção, já agora na prática, do típico *rentier* de Maupassant. Isto significa que, mesmo se hoje este fenômeno não tem ainda manifestações muito claramente visíveis no ser social, existe um certo parentesco entre trabalhadores assalariados e empregados que vivem do próprio trabalho. No plano econômico, a distinção, que era importante no capitalismo anterior, está desaparecendo cada vez mais, e minha firme convicção é a de que o desaparecimento de uma distinção no ser social deve conduzir cedo ou tarde a uma transformação da consciência. Quero apenas lembrar com isto que na estrutura global estão presentes diferenças bastante grandes. Há muito tempo Marx já havia constatado que é necessário um certo valor mínimo para que o capital financeiro possa ter origem. Estes limites do capital, porém, estão em constante aumento. Por isso, a questão de se tal ou qual pessoa vive do capital ou do trabalho assalariado, tomando estes termos no sentido mais amplo possível, assume agora uma forma diferente daquela que tinha no passado. Este estado de coisas é também constatado por alguns economistas e sociólogos burgueses, mas está ligado à ideia – que serve, em minha opinião, a um sonho capitalista – de que os operários estão se transformando em empregados. Creio que se conseguirá fazer prevalecer um desenvolvimento alternativo precisamente se não nos concentramos mais no tempo de trabalho e nas questões salariais, porém no problema do tempo livre e do *otium*.

36 Rentista.

Além disso, em “primeiro lugar, a distinção objetiva entre empregado e operário se torna, de fato, cada vez menor. Hoje, do ponto de vista subjetivo, nem todas as consequências disso podem ser percebidas, mas gostaria de lembrar ainda, em relação a este fato, que um desenvolvimento objetivo não pode deixar, a longo prazo, de ter consequências subjetivas. Este é um ponto importante, que deve ficar bem estabelecido. De um ponto de vista puramente ideológico, poder-se-ia supor uma situação inteiramente sem saída se a massa manipulada, compreendendo-se por massa manipulada tanto os operários como os empregados, se sentisse inteiramente feliz no estado de manipulação. Se o capitalismo conseguisse fazer com que as pessoas não só comprassem automóveis, geladeiras e televisões, mas também conseguisse torná-las inteiramente satisfeitas com o modo pelo qual atualmente vivem, então nada mais poderia ser feito. Mas isso não acontece. Com efeito, mesmo a literatura não socialista e documentos (relatórios, etc.) mostram como até nas camadas mais favorecidas manifesta-se uma crescente e profunda insatisfação diante desse *otium* manipulado. Grande parte da literatura e da arte moderna se esforça por representar esta insatisfação em face do atual tempo livre manipulado e em face do vazio interior da existência humana. A popularidade de um escritor como Beckett se deve, na minha opinião, ao fato de que ele representa a total falta de sentido da vida humana como um destino fatal do homem. Isto mostra, porém, por onde se deve começar a pôr em funcionamento a luta contra a manipulação do mundo. Devemos aprender a nos referir a esta insatisfação existente, nas suas diversas formas. Permita-me uma outra analogia com o passado. Exatamente nos velhos tempos heroicos da velha classe operária, digamos, no tempo da luta contra as leis antissocialistas na Alemanha, havia amplos setores de trabalhadores que tinham lido a *Gartenlaube*³⁷, tinham ido à igreja e não estavam absolutamente interessados na luta de classes. Seria uma ilusão pensar que naquele período heroico toda a classe operária tomava parte nessa luta heroica. Evidentemente, não foi assim. Pense, por isso, que as camadas que ainda hoje leem o *Bild Zeitung*, e,

37 Periódico alemão que circulou entre 1853 e 1944.

como uma vez escreveu espirituosamente o *Spiegel*³⁸, têm no jardim anõezinhos de pedra, não estão certamente em condições de preparar, de imediato, o salto dos anões de pedra para a luta contra a manipulação. Por isso, não está afastada, de nenhum modo, a possibilidade de que as camadas relativamente amplas, entre as quais começa a se difundir esta insatisfação, possam se tornar disponíveis para uma forma qualquer de movimento de massas contra a manipulação. Não posso dizer quais sejam estas formas. Infelizmente sou apenas um filósofo e não um político; *temos hoje necessidade de um Lênin, que tivesse a capacidade de traduzir o estado atual da teoria marxista em práxis política*. Quanto a mim, neste ponto, devo depor as armas: e declarar que estes problemas estão fora de minha competência. Foi realmente um feliz acontecimento, mas raro, para o movimento operário ter tido, um após outro, homens como Marx, Engels, Lênin, que reuniram em si as duas coisas. Hoje, entretanto, infelizmente todo primeiro-secretário de um partido qualquer acredita ser um legítimo sucessor de Marx e de Lênin. Devemos ver com bastante clareza que aquele foi um caso extraordinariamente bem-sucedido para o movimento operário e que muito dificilmente se repetirá hoje. Darei um exemplo bastante significativo: acredito que Togliatti tenha sido um dos dirigentes mais bem dotados, em matéria de capacidade tática, que o movimento operário gerou. Entretanto, devo dizer que, do ponto de vista teórico, as visões de conjunto que Togliatti nos deu não me parecem uma grande coisa. Togliatti era um tático extraordinário, mas não era de maneira nenhuma um Lênin do movimento operário atual. Não podemos neste momento citar um nome equivalente ao de Lênin. Por outro lado, porém, não podemos ficar esperando que surja um Lênin; devemos, ao contrário, tentar, na medida das nossas possibilidades, desfazer nós mesmos o nó dos nossos problemas. Como primeiro passo, a teoria pode apenas mostrar o que é social e economicamente novo; e me parece que isto já é uma grande coisa. Já este tipo de considerações mostra que, de fato, a realidade econômica é diversa de como vem apresentada pela economia burguesa. Em segundo lugar, podem ser

38 Semanário alemão fundado em 1947.

tirados dos ensinamentos da história consequências que podemos aproveitar criticamente, com boas probabilidades de êxito, para um novo movimento. Gostaria de chamar a atenção para a palavra “movimento”: hoje em dia, parece-me na verdade ilusória a probabilidade de que num breve período de tempo se forme, em qualquer lugar do Ocidente, um partido socialista radical. É importante, então, criar um movimento que coloque permanentemente estas questões na ordem do dia e que mobilize continuamente setores cada vez mais amplos para a luta contra a manipulação. Não se pode excluir a possibilidade de que quem hoje lê Beckett se transforme amanhã em alguém que luta contra a manipulação. Isto não significa, porém, que devamos olhar Beckett como um aliado. Ao contrário; e com isso não me refiro à pessoa ou à sinceridade da arte de Beckett. A transformação do caráter social da manipulação em uma *condition humaine* é uma falsificação, é uma forma de ideologia que se traduz em apoio à pior realidade. Nas fases anteriores do capitalismo, já estava continuamente presente a tentativa de seus ideólogos no sentido de representar como dado genericamente humano aqueles elementos que impulsionaram, de um ponto de vista objetivamente econômico, à luta de classes. Refiro-me novamente a um exemplo; e, quando se fala em alguma coisa que causa dano, termino sempre por citar Nietzsche. Nietzsche achou que toda a consciência de classe do proletariado é um ressentimento de escravos. E esta ideologia, que conheço bastante bem desde o tempo de minha juventude, impediu no passado muitos intelectuais honestos de aderirem ao movimento operário. Conscientemente, eles não podiam, com efeito, aprovar em um homem de moral elevada qualquer ressentimento, qualquer apoio a formas de ressentimento. É tarefa nossa romper com obstáculos de tal gênero. Não no sentido de que devamos mostrar às pessoas a insensatez da manipulação apenas num plano abstrato; pelo contrário, com nosso apelo, devemos alcançar as camadas bastante amplas que experimentam, num nível sentimental, uma espécie de desconforto, alguma coisa de desagradável, de opressivo em relação à condição da manipulação. Creio que, a esse respeito, já se possa falar hoje de uma sensibilidade coletiva. Não saberia dizer o quanto são amplas estas massas; certamente são muito mais nume-

rosas do que aquelas a que nos temos dirigido até agora; e permanece de pé, então, a grande tarefa de mobilizá-las. Quando explode o descontentamento, ele se estende a milhões de homens. Tomemos apenas, como exemplo, a República Federal da Alemanha. Lembrou-me ainda muito bem do tempo em que o movimento contra o rearmamento, a *Obne-mich-Bewegung*³⁹, havia empolgado milhões de homens. Como não recebeu nenhum auxílio interno, diluiu-se em pouco tempo. Houve depois, novamente, uma explosão democrática, no tempo do caso do *Spiegel*⁴⁰, uma explosão que se diluiu da mesma forma. A tarefa de um movimento consiste em infundir uma dinâmica permanente à força explosiva destes movimentos de oposição. Pelo que posso ver, esse me parece o problema central: uma fixação deste gênero só pode ser levada a cabo na forma de um movimento específico. Não quero dizer que tal movimento deva continuar sem exercer influência. Se começo a sonhar com a possibilidade de se fundar imediatamente um quarto partido na Alemanha, caio naturalmente na utopia e na ilusão. Mas, depois de um certo tempo, o movimento poderia também conseguir exercer uma influência sobre as pessoas, orientando suas escolhas para certos deputados, em algumas circunscrições. Esta não é mais uma ilusão. Não esqueça que na América os grandes partidos, em certas situações, são obrigados frequentemente a fazer algo no gênero.

Penso que decididamente devemos criticar as ilusões e não contar com a possibilidade de criarmos uma ruptura num breve espaço de tempo; por outro lado, não devemos cair na visão pessimista segundo a qual é absolutamente impossível exercer uma influência, por menor que seja. Está fora de discussão que na América existem

39 Movimento social ocorrido na Alemanha Ocidental. O nome “movimento sem mim” ou “movimento deixe-me de fora” expressa a oposição da massa em participar do rearmamento alemão no contexto da guerra da Coreia e do enfrentamento com o bloco soviético.

40 O Spiegel-Affäre foi um escândalo político ocorrido em 1962. A revista foi acusada pelo governo da República Federal da Alemanha de alta traição por haver publicado um artigo que tratava da segurança do Estado. A acusação motivou movimentos populares que acabaram derrubando o primeiro ministro Adenauer e do ministro da defesa Strauss.

círculos que estariam dispostos a levar a *escalation*⁴¹ no Vietnã até o uso da bomba atômica. Mas os círculos que cultivam estas ideias não ousam apresentar-se abertamente; e esta é uma consequência do fato de que, neste terreno, já existe um movimento, embora ele permaneça a bem dizer completamente informal e sem nenhuma coordenação. Existe, entretanto, e exerce sua influência, uma certa influência: não podemos ser metafísicos e exigir um “sim” ou um “não”, sem uma certa matização. Trata-se de indicar a movimentos do gênero a perspectiva da luta contra a manipulação, com a consciência de que não se pode fazer desenvolver a ideologia a partir do interior do movimento, mas, ao contrário, é preciso levá-la do exterior. “Do exterior”, porém, não quer dizer que nós não nos devamos ligar aos problemas concretos em questão, desde o momento em que estes movimentos, estou certo, terão sucesso, ainda que não numa perspectiva de três meses, mas numa perspectiva de algumas décadas.

ABENDROTH – Senhor Lukács, estou de acordo com seu juízo estratégico e sua visão de conjunto, inclusive no que se refere às questões econômicas de fundo e às questões do processo em seu conjunto. Particularmente, também penso que os intelectuais que têm cultura universitária e a camada superior de empregados ligada intelectualmente a estes intelectuais estão na realidade inserindo-se numa situação social correspondente àquela da classe operária.

LUKÁCS – Sim.

ABENDROTH – Devo, neste ponto, fazer uma observação crítica. A contradição que surge dessa situação é, nos dois casos extremos dos países altamente industrializados em regime de capitalismo desenvolvido, isto é, nos Estados Unidos e na República Federal da Alemanha, bem mais acentuada, me parece, do que o senhor imagina. A contradição está no fato de que, em virtude da transformação econômica da qual falamos e em conformidade com o ponto de partida das camadas intelectuais que estão objetivamente ligadas aos interesses dos trabalhadores, apresentam-se continuamente movimentos que empreendem a luta contra a manipulação fora daquilo

41 Em inglês no original. Escalada

que atualmente é o ponto estratégico central. Mas, por outro lado, mais ainda na República Federal da Alemanha do que nos Estados Unidos, por causa da peculiar tradição social alemã (da qual já falamos), processam-se reações espontâneas, que influem sobre as camadas intelectuais, provocam uma inversão ideológica, criam uma consciência trágica e fazem com que a oposição apareça sem esperança em face de potências espantosamente fortes. Cada tentativa falida, cada fracasso de uma ação espontânea significa para uma geração inteira, se por brevidade falamos em termos de gerações, a mudança da consciência trágica em letargia. Na história da República Federal da Alemanha já temos podido acompanhar muito bem este fenômeno, precisamente nos acontecimentos da *Ohne-mich-Bewegung* e, talvez em medida menos importante, da *Anti-Atom-Bewegung*⁴². Do ponto de vista puramente ideológico (e sem dar a este termo o sentido de ideologia necessariamente falsa, como faz a escola de Frankfurt), a luta contra as alienações que desemboca na consciência trágica e leva, infelizmente, a direções sociológicas que menosprezam a dialética, é um problema central e urgente na luta ideológica contra o pessimismo e a educação para a inatividade, produzidos pela escola de Frankfurt.

LUKÁCS – Estou inteiramente de acordo e gostaria de acrescentar que isto que indicamos genericamente como início da crise da manipulação explicita-se obviamente no plano nacional em formas peculiares, e que este desenvolvimento assume na Alemanha uma forma inteiramente específica. Exatamente por este motivo tornei a publicar na editora Fischer uma parte de meu livro *A Destruição da Razão* e escrevi um prefácio com o título de *A Superação do Passado* (*Bewältigung der Vergangenheit*), porque entendo que a grande massa dos intelectuais alemães não pode analisar corretamente a questão da manipulação e de certo modo nem mesmo pode aferir seus efeitos se não procurar a superação do passado, isto é, se os alemães não compreenderem que devem repensar seu desenvolvimento. Não estou aconselhando a voltarmos à guerra dos camponeses, como disse Humboldt em seu tempo: quero apenas que se considere o fato de

42 Movimento antinuclear alemão.

que, em 1848, o caminho foi perdido. Como o senhor disse, esta ideologia trágica não é uma invenção da escola de Frankfurt, mas é o produto de um dualismo singular no desenvolvimento alemão, que se apresentou já depois de 1848. Vamos dar apenas um exemplo literário. Dizemos continuamente nas nossas histórias da literatura, e com justa razão, que os problemas apresentados por Hebbel em *Herodes e Marianna* e em *Gige e o seu Anel*⁴³ representam o início da problemática desenvolvida por Ibsen em *Nora*⁴⁴. Com a grande diferença de que Hebbel apresenta este problema como um problema genericamente trágico, e por isso permanece um conservador que se voltou contra a revolução de 1848, enquanto, em Ibsen, Nora foi um veículo da liberdade real da mulher. A este núcleo de problemas, portanto, é também inerente uma crítica cultural do passado alemão e de todas estas questões. Dei, aqui, apenas um exemplo, por assim dizer, periférico, mas este exemplo mostra que, mesmo onde o desenvolvimento alemão apresenta pontos altos e progressistas, está sempre mesclado a um conservadorismo que idolatra o Estado, com a aprovação do fracasso da revolução de 1848. Isto hoje deve ser compreendido, e na minha opinião os intelectuais alemães radicais, em face da evolução alemã, têm se limitado a uma crítica na realidade muito tênue, muito benévola. Se o senhor compara o livro tão útil de Jaspers com meu pequeno ensaio, pode ver em muitos casos estas pequenas diferenças: Jaspers arrasta consigo, em toda a sua crítica, alguns momentos fatalmente trágicos, conservadores.

ABENDROTH – E no entanto o livro de Jaspers é...

LUKÁCS – ... muito útil, muito útil. Antecipo que a crítica que devemos fazer aqui deve ser aplicada também onde encontramos coisas úteis. Direi mesmo que, com este ensaio, devemos considerar Jaspers um aliado.

ABENDROTH – Sem dúvida...

LUKÁCS – Entretanto, é justa a tática leninista da qual me parece que já falamos. Desde 1905, Lênin considerava os socialistas re-

43 Publicada no Brasil com o título de *Giges e seu anel*, In: Friedrich Hebbel, *Tragédias*, Editora Melhoramentos, 1964.

44 Encenada e publicada no Brasil com o título de *Casa de bonecas*.

volucionários como aliados; entretanto, criticou ininterruptamente suas concepções da sociedade, precisamente na perspectiva dialética que um movimento do tipo que agora desejamos deve ter, ou seja, não devemos estar nem cem por cento de acordo nem cem por cento em desacordo. Isto vale igualmente para a tendência à tragédia, porque penso que é disso que se trata quando digo que fenômenos sociais são apresentados como *condição humana*. Um movimento contra a manipulação deve empreender uma luta intransigente contra esta tendência, que compreende um arco que vai desde a ideologia da inelutabilidade da técnica e por isso da inevitabilidade da guerra atômica até os nossos sutilíssimos problemas éticos. Deve ser elaborada uma linha preliminar ainda puramente teórica que, de um lado, esteja em condições de considerar todos aqueles que se empenham neste movimento como aliados, e, de outro lado, de criticar estes aliados de modo conveniente. Assim, podemos formar um núcleo capaz de empreender esta luta ideológica contra a manipulação e, ao mesmo tempo, mobilizar aquelas camadas que, sob forma de um obscuro mal-estar e dos modos mais variados, recusam o presente nos seus aspectos mais essenciais, camadas nas quais está presente o sentimento de que esta felicidade manipulada não é absolutamente uma verdadeira felicidade.

ABENDROTH – Estou inteiramente de acordo, também em relação a este último ponto. É nossa tarefa desenvolver, a partir da análise marxista, uma consciência estratégica, e por esta razão, em primeiro lugar, aceitar como aliados aquelas forças que confusamente protestam contra a manipulação, mesmo partindo de posições ideológicas completamente diferentes das nossas. Em segundo lugar, devemos criticá-las de um modo inteiramente amigável. Coloca-se neste ponto um problema posterior, sobre o qual tenho, concretamente, uma opinião diferente da de Lênin. O senhor conhece a tese com a qual, parece-me que no volume sobre o imperialismo, Lênin identifica de modo bastante acrítico a aristocracia operária com a parte mais bem paga da classe operária, parte que teria sido, por assim dizer, a base da irrupção da ideologia burguesa no movimento operário. Nos países da Europa Ocidental, a realidade já mostrou outrora um aspecto diferente, e exatamente com relação

ao problema da conquista por parte da classe operária de uma plena consciência. Com efeito, se nós investigamos concretamente, por exemplo, na situação alemã, que parcela da classe operária começou a luta contra a Primeira Guerra Mundial, vemos que foram exatamente os operários qualificados e, na verdade, pela razão bastante simples de que eram também qualificados espiritualmente, sendo por isso os que melhor estavam em condições de desmascarar a aparência enganosa da guerra defensiva, da guerra nacional defensiva. Aqui surge o problema de levar uma justa consciência às massas. Para que alguma coisa possa ser “levada” é necessário um núcleo que seja portador dela. Um núcleo que, na situação concreta da República Federal Alemã, a bem dizer, não se deixa organizar partidariamente. Um núcleo que, entretanto, sabe ser uma unidade: a sua consciência unitária se desenvolve numa discussão permanente e isto significa que ele é um núcleo organizado.

LUKÁCS – A organização não é, talvez, necessariamente, algo partidário?

ABENDROTH – Ao contrário, nós não temos até agora encontrado as formas concretas; se o senhor preferir, direi que elas ainda são as formas ideológicas normais.

LUKÁCS – Desculpe-me se o interrompo. Até agora, tenho pensado frequentemente que se poderia até introduzir no movimento uma forma de organização inteiramente reacionária. Os estudantes são muito radicais e, terminados os estudos universitários, se dispersam. Poder-se-ia, talvez, introduzir no movimento estudantil radical alguma coisa semelhante ao que eram os *Alten Herren*⁴⁵ nas corporações estudantis. Por este meio, poderíamos, pelo menos, conservar no movimento a elite dos estudantes que têm um passado radical. Esta é, digamos, uma sugestão à qual não atribuo importância excessiva e principalmente não dou significado especial à expressão *Alten Herren*, mas o senhor talvez compreenda...

ABENDROTH – Na Alemanha, tentamos inclusive realizar esta

45 Literalmente: senhores velhos. Estudantes formados, membros de corporações ou fraternidades estudantis tradicionais alemãs.

experiência em analogia com o *Sozialistischer Deutscher Studentenbund*⁴⁶, que é o mais amplo, mas não o único movimento de oposição estudantil, embora seja o núcleo mais consciente, entre todos os ultraradicalismos que inevitavelmente aparecem e continuamente se reproduzem. Paralelamente a este *Sozialistischer Deutscher Studentenbund*, formamos um *Sozialistischer Bund*⁴⁷, como organização lateral, com o resultado de sermos expulsos do partido social-democrático. Esta forma possui naturalmente os seus limites, o problema ainda não está resolvido, e, além disso, assim formulado, é um problema específico da Alemanha Federal. Atrás de tudo isto existe, porém, uma questão que não é apenas nossa: a sociedade da República Federal é na realidade apenas um dos problemas da organização social do capitalismo tardio. Em outros países, soluções deste gênero podem ser possíveis e vemos numa série de países a constituição de organismos, inclusive de tipo partidário, com todas as contradições com que aparecem necessariamente...

LUKÁCS – A possibilidade de um partido se apresenta na França e na Itália de um modo inteiramente diferente do que na Alemanha, na Inglaterra ou nos Estados Unidos.

ABENDROTH – Podemos ver aqui, se quisermos empregar o termo policentrismo, falso porque terminologicamente contraditório, a verdadeira face do problema. Isto é, devemos encontrar as formas concretas, a partir dos dados nacionais, mas não podemos nos esquecer...

LUKÁCS – Creio que este é um fato muito importante. Volto à minha paixão hegeliana pela identidade, já que, por um lado, há um problema mundial da manipulação, razão pela qual os traços mais gerais são comuns a todos os países.

ABENDROTH – Porém a verdade é concreta.

LUKÁCS – Mas em cada país singular apresentam-se problemas inteiramente novos. Tomemos os Estados Unidos: aqui se desfez a ilusão de 1945 de uma marcha triunfal no mundo do *american way of*

46 SDS - Liga Socialista dos Estudantes Alemães, fundada em 1946.

47 União socialista que tentou uma aproximação com a SDS; existiu de 1962 até 1969.

life e com ela toda a política do *roll back*⁴⁸, pelo que hoje, na América, apesar de toda a sua potência econômica, política e militar, todo o mundo de ilusões derivado da vitória de 45 ficou reduzido a pedaços e devemos nos defrontar com uma situação inteiramente nova. Alguns jornalistas americanos e alguns senadores como Mansfield, Fullbright, etc. não exprimem nada mais do que as consequências desta profunda crise que, por um lado, tem suas raízes na crise da manipulação, mas que possui, por outro lado, a sua forma especificamente americana. No momento, não quero aprofundar-me no exame dos pormenores. As formas inglesas atuais têm suas causas específicas, como também as formas francesas e todas as outras.

ABENDROTH – Sim, participo plenamente da opinião de que se deva ver a diferença, mas também a unidade da conexão. Uma palavra, ainda, sobre o problema geral. O senhor disse, com razão, que o movimento operário internacional teve a sorte de ter primeiro um Marx e depois um Lênin. Acentuou, assim, a função da personalidade na história, função que não deve ser evidentemente subvalorizada. Parece-me, porém, por outro lado, que não se deva tampouco ignorar o fato de que o processo histórico, em ambos os casos, valorizou estas personalidades, se assim quisermos chamá-las, quase *post-festum*. O Lênin dos anos situados entre o *Que Fazer?* e a revolução de 1917 – do ponto de vista do movimento operário internacional de então e de seu nível de consciência – era um entre muitos, era um dirigente discutido...

LUKÁCS – É verdade, só que naquele tempo certas coisas sobre Lênin não foram compreendidas, mas se tivessem sido teriam sido bastante úteis. Isto é, penso que a tática leninista, que consiste em “aliança + crítica”, teria sido extraordinariamente útil para o partido socialista francês no tempo do caso Dreyfus, época na qual ocorreu uma falsa polarização que causou bastante dano à força de penetração do partido.

ABENDROTH – Sobre os anos que se seguiram, existe agora, além do mais, uma nova pesquisa, um ensaio de Czempiel que julgo muito interessante, mesmo para o senhor. Mas sua observação

48 Em inglês no original. Reversão.

também é válida para o movimento operário alemão e na realidade para todo o movimento operário. Entretanto, não subsiste o mínimo fundamento para cultivar o pessimismo só porque, como disse o senhor, não vemos o Lênin de hoje. Devemos, porém, levar em conta um problema estratégico e creio que se trate de um problema geral, mesmo fora da República Federal da Alemanha: isto é, em nenhum país de capitalismo desenvolvido foi resolvido o problema da comunicação entre o movimento operário do velho estilo e o movimento sindical, bem como todos aqueles humores intelectuais que têm por alvo a manipulação e que confluem nos movimentos sem terem encontrado um fator próprio de estabilização. Sem comunicação com as grandes organizações dos trabalhadores, as massas não têm a força necessária para se fazerem valer.

LUKÁCS – Justíssimo. Gostaria apenas de voltar à questão colocada por Lênin, exatamente quando propõe um problema organizativo de tipo inteiramente novo, problema que adquire uma atualidade crescente no capitalismo, tão logo uma tendência demonstra representar não interesses capitalistas singulares, mas o capitalismo em seu conjunto. Penso naquilo que no Ocidente se costuma indicar com a expressão *brain trust*⁴⁹. Kennedy sabia bem que não era um teórico ou um cientista, mas, ao contrário do que sucede na Europa e principalmente na Alemanha, não identificou o *expert* com o alto burocrata. Sabia de fato que deste gênero de especialistas burocráticos não podia receber substancialmente nada; e que ao invés, deveria fazer uma seleção de intelectuais e de teóricos, independentemente do fato de que os tenha escolhido mal ou bem, coisa que aqui não nos interessa. Estes teóricos não devem fazer mais do que empregar seu saber e sua reflexão na investigação, de problemas gerais; deste material, o político retira depois as palavras de ordem para o movimento. Ora, acredito que a consideração particular do caso de Marx e de Lênin nos países socialistas os tenha levado à fantástica supervalorização das virtudes teóricas dos primeiros-secretários dos diversos partidos. Por exemplo: Rakosi, que entre nós se apresenta-

49 Literalmente: “inteligência de confiança”. Reunião de grupo de trabalho de especialistas em determinadas áreas para definição e orientação de estratégias políticas.

va como herdeiro de Lênin, tinha traços bastante cômicos.

ABENDROTH – Mas também, infelizmente, muitos traços trágicos...

LUKÁCS – Sim, com relação a este problema há um importante problema organizativo, também para o movimento operário futuro. Se não podemos esperar que o grande líder político, que pode ser também um político importante (basta pensar numa figura como a de Togliatti), seja também um grande teórico, há então necessidade de introduzir uma forma nova no movimento radical e no movimento operário. Por isso, uso o termo *brain trust*; sem dar excessiva importância à palavra, quero apenas dizer que com isto aparece um novo princípio organizativo que consiste numa duplicidade e numa colaboração entre teoria e práxis política. No momento em que elas não estão mais unidas na mesma pessoa, ou que isso só possa acontecer de maneira inteiramente casual (também por causa da extraordinária extensão das tarefas atuais), a questão só pode ser resolvida através dessa forma dúplice. Damos outra vez o exemplo de Lênin. No início da década de vinte, o que Lênin conhecia do movimento colonial bastava amplamente para fixar corretamente as posições que os partidos comunistas deviam então assumir na propaganda em relação ao movimento anticolonialista. Hoje, quando na luta de libertação se apresentam problemas políticos e econômicos específicos para cada pequeno país, seja ele Gana, Zâmbia ou qualquer outro, não há um só indivíduo, mesmo que fosse da estatura de um Marx, ou de um Lênin, capaz de dominar todos esses problemas. Deve compreender agora porque dou tanta importância ao problema dos *brain trust* como forma organizativa. Gostaria também de sublinhar o fato de que, se há uma camada inadaptada para esta tarefa, esta é exatamente a da burocracia de Estado ou das organizações dos operários. Exatamente porque estão habituadas à manipulação, estas entidades não conseguem, no momento, considerar de modo imparcial e científico tudo aquilo que não está sujeito à manipulação. Para o aspecto intelectual daquele movimento que os trabalhadores desejam isso tem uma enorme importância. Este movimento intelectual pode, por um lado, ser o ponto de irrupção “do exterior” do novo movimento revolucionário no movimento operário; por outro

lado, pode formar um amplo pessoal para o *brain trust*, enquanto atualmente o *brain trust* pode existir apenas se alguém, por conta própria, escreve algum bom livro sobre o Egito ou a Síria, exercendo assim uma influência indireta sobre a política anticolonianista do partido inglês ou do partido francês. Não sei se o senhor repara que para mim os intelectuais têm hoje diante deles uma grande tarefa. E, se o nosso movimento começa a compreender que uma polêmica justa, suponhamos, contra a teoria manipuladora do conhecimento, típica do neopositivismo, pode ser algo que nos próximos vinte anos terá grandes consequências políticas, poderemos conduzir uma parte – a melhor parte – dos intelectuais para fora do academicismo. Quero me referir ao academicismo do qual o senhor falava quando disse, com muita razão, que a escola de Frankfurt gera um tipo interessante de academicismo; se assim me posso expressar, um academicismo de oposição.

ABENDROTH – Não gostaria de ser mal interpretado; penso que talvez para os jovens intelectuais da República Federal da Alemanha, apesar de toda a sua contraditoriedade...

LUKÁCS – Contraditoriedade no sentido de que aqui se pode aprender alguma coisa, mas se se quer realmente aprender é preciso romper com a escola de Frankfurt.

ABENDROTH – Sim. Entretanto, no início dos estudos universitários, com muita frequência, se vai a Frankfurt. Para toda uma geração de estudantes socialistas, Frankfurt foi uma etapa de transição, uma das mais importantes.

LUKÁCS – É certo e não vou negá-lo; além do mais, hoje não me desagrada ter aprendido os primeiros elementos das ciências sociais com Simmel e Max Weber e não com Kautsky. E não sei se hoje não se poderia dizer que para minha evolução essa foi uma circunstância favorável.

ABENDROTH – Sim, mas não devemos esquecer que para o senhor foi decisivo o último Kautsky. E o primeiro Kautsky tinha uma posição ainda mais vigorosa.

LUKÁCS – Está certo, não tenho qualquer intenção de fazer de minha biografia uma lei geral de desenvolvimento. Quero apenas

confirmar o que o senhor disse, isto é, que os estudantes passam os primeiros anos em Frankfurt e depois devem afastar-se dela.

ABENDROTH – Estou inteiramente de acordo, mas o problema estratégico permanece. A sua ideia do *brain trust* é, também na minha opinião, um dos termos decisivos do problema, e talvez pensemos do mesmo modo em relação às forças progressistas socialistas da Alemanha Federal. Mas para nós, na República Federal, há uma enorme dificuldade, que não ocorre em idêntica medida nos outros países do mundo ocidental, onde existem movimentos operários que realmente funcionam. E não citarei apenas o partido comunista italiano, ou mesmo, apesar de certas contradições, o francês; mas também, se se quiser, o partido socialista popular dinamarquês e outros semelhantes. Na Alemanha, pelo contrário, se fossem formados esses *brain trust*, não poderíamos, num primeiro tempo, fazer mais do que cozinhar na própria panela; enquanto o problema estratégico decisivo seria o de pôr um *brain trust* que se formasse, digamos, espontaneamente, em comunicação com as organizações dos trabalhadores que sempre existiram, isto é, com os sindicatos.

LUKÁCS – Sou do parecer de que, se na Alemanha surge um movimento deste gênero, ele não deve se esquecer de liquidar espiritualmente a velha Alemanha, compreendida na velha Alemanha a social-democracia que dela faz parte. Parece-me que na Alemanha existe uma ininterrupta crítica ao comunismo, mas que pouco se tenha dito a respeito da problemática da social-democracia alemã anterior a 1914 e seus precedentes, que geraram (e não foi por acaso) a guerra de 14.

ABENDROTH – Não, porém, tão pouco quanto o senhor pensa. Na realidade até mesmo os intelectuais burgueses começam hoje a saber alguma coisa a mais a este respeito. É verdade que começam por um estudo puramente positivista dos documentos. Penso em Fritz Fischer e em sua história...

LUKÁCS – Sim, ele é um antecipador e mostra que nos movemos num terreno real, que absolutamente não inventamos uma falsa ideologia qualquer da velha social-democracia, e que, ao contrário, existe um movimento real. Penso, porém, que devemos chamar a atenção – e procuro sempre fazê-lo – para o fato de que, na crítica

do programa de Erfurt de 1890, Engels já havia visto e criticado com muita agudeza esta situação, quando dizia que no meio do socialismo teria crescido a “vigorosa, piedosa, alegre e livre” sujeira⁵⁰. Assim, Engels equacionou este problema já em 1890 e, se procuramos uma ligação com o movimento operário, é preciso ter continuamente presente esta problemática.

ABENDROTH – Sim, mas com a nossa ideia do *brain trust* enfocamos, a bem dizer, apenas o programa estratégico geral; ainda não encontramos, porém, uma solução. Porque aqui existe ainda outro obstáculo, que se coloca do modo mais agudo e constitui, por assim dizer, um problema sério na situação da República Federal, mas que também existe de modo paralelo, mesmo se se manifesta de forma mais débil, nos outros países capitalistas europeus. Com justeza, o senhor há pouco chamou a atenção para o sentimento anticomunista, que na verdade está em retrocesso, mas que ainda permanece dominante e central na República Federal da Alemanha. Não se deve esquecer, com relação a este problema, que os aspectos negativos da ditadura stalinista, que degenerou numa barbárie brutal, agiram fortemente sobre a situação do movimento operário dos países capitalistas e tiveram naturalmente um efeito ainda maior na República Federal, por coexistirem, um ao lado do outro, os dois Estados alemães. Esta situação constitui um problema material que concerne às grandes massas do movimento operário alemão e também aos intelectuais que trabalham nas universidades. Em resumo, o problema é o seguinte: através do mecanismo da reconstrução e da conjuntura (e do desenvolvimento sindical, não absolutamente por concessão voluntária dos capitalistas) pôde ser oferecido aos trabalhadores das diversas categorias da República Federal, apesar de todas as diferenças entre as diversas camadas, um nível de vida imensamente superior àquele que desfrutavam os grupos correspondentes na República Democrática. Este é um problema que se vai atenuando, mas que ainda não está resolvido, se bem que esteja perdendo terreno desde o momento em que a República Democrá-

50 *Frisch, fromm, fröhlich, frei* eram as palavras de ordem das associações ginásticas alemãs da época, ironicamente retomadas por Engels a propósito da “sujeira” social-democrata. (N da T.I).

tica Alemã se beneficia de um novo impulso econômico. Por parte dos capitalistas este problema foi, naturalmente, transformado em ideologia, falsa, porém eficaz; serviu para que se invocasse a pretensa superioridade da economia capitalista sobre a economia socialista, sem levar em consideração as mediações concretas históricas deste problema na Alemanha. Combater esta situação é uma das nossas tarefas ideológicas.

LUKÁCS – Sim, e gostaria ainda de tornar a sublinhar, com relação ao que foi dito, o imenso significado que poderia ter para os países capitalistas a liquidação real do stalinismo nos países socialistas.

O que houve até agora foi o início do processo – para dizê-lo de um modo brusco – de desaparecimento do stalinismo na forma do stalinismo. Eu digo sempre que, por ora, devemos destruir o stalinismo nas suas formas stalinistas e que, depois, então, seguir-se-á uma destruição real se rompermos radicalmente com os *métodos* stalinistas. Gostaria apenas de acrescentar que também este é um processo para o qual não chamamos suficientemente a atenção. Tomemos dois exemplos: a polícia política como Estado dentro do Estado foi liquidada na União Soviética em 1953 e Beria precisou ser executado para que esta liquidação pudesse seguir seu curso. Em 1966, na Jugoslávia, Rankovic foi simplesmente removido e a autonomia de sua organização foi anulada. Só quando este início for levado adiante com energia em todos os Estados socialistas é que poderemos falar de uma verdadeira liquidação do stalinismo sob esse aspecto. Evidentemente, deve-se observar que, mesmo no Ocidente, a organização secreta da polícia tem sido bastante tolerada como Estado dentro do Estado; chega inclusive a ser exaltado, nos filmes policiais, o Estado dentro do Estado dos Estados Unidos, e este fenômeno me parece que sob muitos aspectos está se ampliando; a polícia política dos EUA não tem a potência, digamos, da NKVD no tempo dos processos de Moscou, nos anos 30, mas muitos fatos ocorridos na América do Sul, como, por exemplo, os acontecimentos de São Domingos, são empreendimentos autônomos dos Serviços Secretos, assim como os grandes processos foram o produto de uma ação autônoma das organizações secretas stalinistas...

ABENDROTH – E podemos dizer que, em São Domingos e

bem que em escala reduzida, foi cometido, pelo menos, um ato de barbárie igual...

LUKÁCS – Sim; e, diga-se de passagem, que no problema da luta contra a manipulação, não se trata apenas da manipulação dos consumos, mas também da forma de manipulação da política pela qual, por exemplo, a democraticidade da política externa dos Estados Unidos se transforma frequentemente numa política antidemocrática. Podemos ver isso muito bem na questão de Cuba, no tempo de Kennedy, que apesar de tudo travou uma batalha ininterrupta contra as intromissões ilegais dos Serviços Secretos, ao passo que hoje sua influência e a da burocracia militar no regime de Johnson cresceram extraordinariamente. Aqui se pode ver como o problema da manipulação opera também no terreno da grande política. Creio, a este respeito, que os intelectuais ocidentais tenham não só atarefa de continuar a tradição de luta contra a NKVD na União Soviética, à maneira de Kostler, para falar de um modo esquemático, mas também a de demonstrar que o fenômeno não existe apenas nessa forma, mas, em outras formas, existe também em outros países. Que este sistema não se tenha ainda desenvolvido a tal ponto na Alemanha Federal é coisa que tem dependido, em parte, de certas explosões da opinião pública. Creio que se a opinião pública não se tivesse manifestado ao tempo do caso do Spiegel e não tivesse levado à queda de Strauss, politicamente ter-se-ia tido na Alemanha um sistema macartista moderado.

ABENDROTH – Acho que não teria sido assim tão moderado...

LUKÁCS – Creio, e acho que o senhor me entende, que seria importante chamar a atenção para alguns traços do sistema da manipulação e para os perigos que daí podem surgir. Chegamos assim a algumas consequências que se relacionam também com a vida em geral na República Federal da Alemanha. Penso agora, por exemplo, em uma questão que só conheço através de certos casos particulares e sobre a qual não posso emitir um juízo completo. Faço alusão à prática judiciária na República Federal. Ali se faz um fetiche do veredito de um juiz e da perícia de um especialista, pelo que se torna muito difícil a revisão de um julgamento evidentemente injusto. Creio que o senhor conhece muito bem esta matéria, com certeza

melhor do que eu. Tenho, porém, a impressão de que será necessário travar uma batalha contra este tipo de comportamento. Em sua essência, ela é hoje travada apenas pelo *Spiegel*, pelo menos em certos casos, e nem sempre extraindo deles as consequências necessárias. Por exemplo, toquemos aqui num ponto que tem ligação imediata com a vida de tantos homens. O senhor tem aqui um problema destinado a suscitar movimentos de massa; não por acaso, na sociedade burguesa, já no passado, erros judiciários evidentes foram a causa de movimentos de massa: basta pensar no caso Dreyfus como o caso mais clamoroso. Temos um exemplo literário da eficácia de um movimento deste gênero no romance de Arnold Zweig sobre o sargento Grisca, que no final das contas me parece útil e bom; nele chegamos de modo mais do que evidente a um juízo sobre certos aspectos do aparato administrativo alemão. Creio que, para uma melhor conscientização dos aspectos apenas aparentemente democráticos da República Federal da Alemanha, também possam ser úteis as análises de certos vereditos, recusas de revisão de processos, etc., mais do que as digressões sobre as questões políticas; e tenho a impressão de que na República Federal há muito mais podridões e erros do que nos dizem os jornais ou do que seja do conhecimento da opinião pública. Não sei sua opinião a este respeito...

ABENDROTH – Concordo inteiramente com o senhor; é verdade que acontecem mesmo muitas coisas erradas, coisas que muitas vezes nem chegam ao público. O senhor sabe que o primeiro elemento a incentivar a crítica foi proporcionado pelos processos políticos, mas verossimilmente poderíamos tornar mais evidente o problema para as massas se outros processos fossem também compreendidos. Aqui, porém, se coloca um problema bastante geral que me parece ser importante mesmo fora da República Federal da Alemanha, um problema importante para todas as sociedades do mesmo tipo. O problema, em suma, de que a defesa, na maioria das vezes, é apenas formalmente democrática. O ponto decisivo é o de passar do uso dos instrumentos defensivos do direito democrático, principalmente do direito democrático-burguês, à ação ofensiva contra a manipulação.

LUKÁCS – Estou inteiramente de acordo. Gostaria apenas de

sublinhar a característica especificamente alemã de que o especialista nomeado pelo juiz para fornecer uma perícia representa, desde o início, a autoridade do Estado e não emite um parecer científico sobre o qual se possa discutir; nasce assim uma decisão autoritária; e quem protesta contra ela aparece logo como um mau cidadão. Não sei, tenho péssima memória para nomes, mas em algum lugar da Renânia houve, não faz muito tempo, um processo contra um cidadão, que segundo creio tinha fama de ser um desordeiro. Esse homem foi simplesmente encerrado num manicômio por um certo tempo por estar implicado em um caso de morte; soube-se mais tarde que as autoridades tinham conduzido muito superficialmente a investigação sobre o delito. Direi que é um fenômeno tipicamente alemão de autoritarismo por parte do Estado o fato de que um procurador ou um juiz que erra, apesar de tudo, continue a representar mesmo nos seus erros o caráter sagrado do Estado, o caráter sagrado da autoridade; e existe uma certa tendência no sentido de encobrir fenômenos deste gênero, não deixar que eles cheguem ao conhecimento público. Creio que, na Alemanha, um movimento contra a manipulação possa desempenhar um grande papel neste terreno, pois se trata de problemas nos quais todos estão interessados. Não acredito que a este respeito sejam mais interessantes os casos singulares do que o desmascaramento do modo de proceder do aparato judiciário. Isto é, quero dizer que *o terreno da luta contra a manipulação é muito mais amplo do que se pode perceber à primeira vista.*

ABENDROTH – Estou inteiramente de acordo com o senhor. Creio, porém, que não se trata de um problema especificamente alemão, se bem que se apresente de modo particularmente agudo na Alemanha, por duas razões: a tradição do pensamento estatolátrico, de um lado, e a permanência dos quadros do aparelho judiciário do Terceiro Reich na República Federal, de outro. Mas esse tipo de problema existe em todas as sociedades burguesas.

LUKÁCS – Disso estou plenamente convencido, mas não é evidentemente por acaso que o maior escândalo deste gênero tenha explodido no caso Dreyfus, na França, enquanto estou certo de que na Alemanha daquele tempo aconteceram vinte casos Dreyfus, mas ninguém se preocupou com isso. O caso Dreyfus é, por assim dizer,

um caso generalizável, mas a eclosão do caso Dreyfus evidencia a diferença entre a França e a Alemanha.

ABENDROTH – Pense na situação dos Estados Unidos; lá, nos grandes processos sobre questões deste gênero, acentua-se mais fortemente o aspecto político imediato; temos então problemas em tudo semelhantes, sem que, porém, tenhamos chegado a algum resultado através de movimentos de oposição.

LUKÁCS – Não contesto este fato, evidentemente. Creio apenas que não devemos limitar o terreno da luta contra a manipulação ao problema do tempo livre em sentido estrito, nem reduzir a manipulação unicamente ao plano econômico. Devemos, ao contrário, dar-mo-nos conta de que a técnica da manipulação – que em parte já é uma herança dos tempos precedentes e só recebeu, agora, uma forma nova – invade realmente a totalidade da vida de cada indivíduo; e por isto, então, nasce o problema de atingirmos o mais rapidamente possível as camadas sociais nas quais já se manifestam uma certa insatisfação e um certo mal-estar.

ABENDROTH – Mas a este respeito permanece um problema fundamental (e agrada-me que cheguemos às mesmas conclusões): na luta contra a estrutura social do capitalismo tardio, está em jogo a defesa e a construção dos direitos do indivíduo como singularidade, enquanto garantia de defesa do singular, isto é, de direitos democráticos. E aqui aparece novamente o problema geral: é preciso compreender que, apesar de a legalidade do Estado burguês capitalista enquanto legalidade democrática revelar-se amplamente manipulada, a construção, a ampliação e o impulso sobre a base desses direitos democráticos podem, eventualmente, se tornar, mesmo no Estado burguês, o ponto de virada imediato para a transformação da sociedade burguesa em sociedade socialista. E isto também pelo fato de que a sociedade burguesa, a sociedade capitalista, mesmo aquela do capitalismo tardio, concede decerto os direitos individuais para usá-los como meios de integração dos indivíduos em seu próprio proveito, mas depois, com o aguçamento de tais problemas, não só torna tais direitos inoperantes, ao manipulá-los, mas chega mesmo a anulá-los quando a situação se torna séria.

LUKÁCS – Sim, este é um problema que surge continuamente

também da liquidação do stalinismo; ou seja, o problema da distinção entre situações revolucionárias e situações que exprimem uma sociedade consolidada. Não há dúvida de que, para uma situação revolucionária, é válida a frase pronunciada em certa ocasião por Lênin contra Górkí; quando este se lamentava de uma injustiça ocorrida em um lugar qualquer da província, Lênin lhe dissera, rindo: “Quando há uma briga num restaurante, como fazer para distinguir quais os tapas necessários e quais os que não o são?”. Pode soar como um pensamento um pouco cínico, mas creio que Lênin não pretendeu sê-lo. Quando se trata de uma luta de vida ou de morte, em que está em jogo a existência ou o aniquilamento, certas coisas que numa situação normal são absolutamente necessárias, como a forma legal do *habeas corpus* na Inglaterra, podem ser conscientemente postas de lado por uma classe que luta por sua existência. Porém é um outro caso que Stalin os tenha posto de lado num período no qual isso não era necessário. Os trotskistas e os bucharinistas já estavam politicamente eliminados quando começaram os grandes processos, e a estes processos poder-se-ia aplicar a frase de Talleyrand: **é mais do que um crime, é um erro**. No momento, estamos numa situação relativamente estável e por isso é plenamente válido o que o senhor disse. Devemos apenas compreender que, obviamente, quando surge um perigo para a vida, as situações mudam. A tarefa deste movimento contra a manipulação deve, no momento, ser sublinhada com ênfase, tanto mais que a burguesia, principalmente a alemã, mas também a americana, usando a palavra de ordem “*A pátria está em perigo*”, tende a transformar situações nas quais a pátria não corre perigo algum em períodos de opressão. Antes, quando eu falava da práxis jurídica, é preciso notar que não se trata tanto de estabelecer a maneira pela qual os fatos se desenvolveram, realmente, como de experimentar a firmeza da autoridade da corte. Aqui, aparecem novamente problemas com os quais, através de um tratamento historicamente concreto, podemos nos aproximar dos problemas gerais dos homens...

ABENDROTH – ... sim, e com isso se torna mais clara para nós a atualidade na República Federal de hoje (mas os problemas, de modo paralelo, se manifestam em toda uma série de outros Estados)

da luta pela defesa da lei constitucional contra as leis de emergência. Nesta luta poder-se-ia criar com sucesso uma ampla frente única.

LUKÁCS – Na realidade, a existência destas leis não é mais do que a preparação jurídica da completa supressão dos direitos e das liberdades democráticas almejada pela burguesia. Sim, não esqueça um traço muito importante do desenvolvimento alemão: Bismarck assimilou muito habilmente certas formas democráticas do Ocidente.

ABENDROTH – O próprio direito de voto de 1867 para o *Reichstag* da Alemanha Setentrional. . .

LUKÁCS – ... O próprio direito de voto, mas o fez de modo com que na Alemanha estas formas permanecessem inteiramente ineficazes. Voltemos agora ao aspecto principal da questão, isto é, ao fato de que se trata de lutar por uma democracia efetiva e não apenas por uma democracia fictícia. De fato, hoje, em todo o mundo, poderíamos dizer que reina uma democracia fictícia. Mesmo na época stalinista havia no papel um misterioso direito devoto e mais uma série de coisas. Hoje, uma palavra de ordem eficaz e um ponto de união de todas as forças deve ser a transformação da democracia fictícia, que existe em todos os lugares, em uma democracia efetiva.

ABENDROTH – Justo! E aqui está novamente colocada concretamente para a República Federal a necessidade de ligar a nossa luta em defesa da Constituição e contra a lei de emergência com a luta sindical pela participação nas decisões e com a luta pela ampliação da democracia na vida econômica. Evidentemente, e as duas coisas estão ligadas. É tarefa nossa trazê-las a um mesmo denominador, formando, por este caminho, um núcleo que torne estável a ligação entre o problema relativamente popular da defesa da lei constitucional, o problema geral da democratização da sociedade e, junto a isto, o da transição para o socialismo.

LUKÁCS – Sim, veja agora em que termos estão colocadas as coisas: uma democracia efetiva só pode ser defendida em casos concretos. De fato, com a palavra de ordem geral da “democracia efetiva” todos estarão de acordo: de Adenauer a Wehner, não creio que exista alguém que afirme claramente querer abolir a democracia

efetiva. Poderiam até dizer que querem salvar a democracia efetiva mediante leis de emergência. Deste modo a questão não está na palavra de ordem, porém em mostrar esta contradição na vida de cada homem.

ABENDROTH – Aqui também aparece um outro lado do problema. Na realidade, esta luta pela transformação da democracia fictícia, gerada, ao que parece, pela sociedade burguesa, numa democracia efetiva, que torne vivos os direitos democráticos para todos e emancipe as massas, também culturalmente, tornando-as assim capazes de autogoverno, não é nada mais que a luta pela transformação das formas sociais do capitalismo superdesenvolvido em relações de tipo socialista.

LUKÁCS – Certo. E aqui encontramos um problema interessante, que a ciência social pode ajudar muito a esclarecer. De fato, na minha opinião, a Revolução Francesa introduziu o contraste entre sociedade liberal-capitalista e sociedade democrática, que antes podia ser apenas pressentido. No início do século XIX, revela-se que o ideal da burguesia, o capitalismo liberal, estava cada vez mais ameaçado pela democracia; e se difundiu um pessimismo que bem pode ser estudado em teóricos importantes como Tocqueville e John Stuart Mill. Do outro lado – e isto na minha opinião tem um significado internacional – surge a crítica democrática russa: Bielinski, Tchernicheviski e Dobroliubov. Estes representaram com grande força a alternativa democrática. Atualmente, esta batalha, em certo sentido, perdeu seu caráter agudo. A social-democracia sustentou de modo inteiramente insuficiente, no plano prático, a necessidade de uma democracia real como pressuposto do socialismo. Sob esse ponto de vista, creio que o lado positivo da influência de Jaurès seja hoje subvalorizado. Com o desenvolvimento da sociologia moderna torna-se possível uma técnica da manipulação em seus diversos aspectos e uma reconciliação entre liberalismo e democracia na ideologia burguesa sobre a base da manipulação. Esta reconciliação desaparece no momento em que a democracia cessa de ser uma democracia manipulada. E creio que a este propósito uma visão historicamente correta do problema em relação com as lutas de classe do século XIX possa ser muito útil para convencer certos setores

de intelectuais. Devemos destruir o desprezo pelo século XIX, que esteve muito em moda por um longo período. Marx também pertence a este século, e *sem uma história do século XIX as nossas questões ficam suspensas no ar*. Se dissermos que a manipulação apareceu em consequência do desenvolvimento técnico, então, para combater a manipulação, deveremos nos transformar numa espécie de luddistas em luta contra o desenvolvimento técnico. Se, ao invés disso, vemos que este desenvolvimento representa a conclusão de uma grande evolução global da sociedade, evolução que tem como pontos de partida as contradições da Revolução Francesa, chegamos a uma posição completamente diversa sobre este problema. Um tratamento deste tipo do movimento social e da história das ciências sociais constituiria uma tarefa muito importante.

ABENDROTH – Sim. Não é por acaso que as tendências neopositivistas da sociologia, bem como as correntes paralelas em economia, são hoje utilizadas para *desistoricizar* e, portanto, para ocultar os verdadeiros problemas.

LUKÁCS: – Obviamente!

ABENDROTH – Este é o aspecto metodológico do problema. Estou plenamente de acordo com o senhor quanto ao fato de que esta seja uma das nossas tarefas principais como cientistas e como mediadores entre o resultado do trabalho científico e sua aplicação à sociedade. Porém o problema tem também um aspecto de atualidade política. O bárbaro atraso da sociedade russa antes da grande revolução fez com que a revolução russa atravessasse, e não por acaso durante o primeiro período do stalinismo, uma fase certamente evitável, porém determinada por condições objetivas, determinada pela necessidade de resolver o problema da acumulação primitiva sem o capitalismo.

LUKÁCS – No essencial, estou de acordo com o que o senhor disse. Permanece, porém, uma questão: independentemente do fato de que a liquidação do stalinismo ajudará, em parte, os movimentos revolucionários europeus e americanos, originou-se a partir daquela base uma deformação teórica. Por isso, os movimentos marxistas ocidentais devem esclarecer corretamente este estado de coisas, do ponto de vista teórico e histórico; de fato, com mínimos retoques,

já se estava antes em condições de deformar completamente os problemas. Permita-me extrair um pequeno exemplo da práxis de Marx. Marx criticou James Mill. Em certa medida, Mill tinha visto na troca o movimento elementar do capitalismo, e, tomando a fórmula M-D como fórmula isolada, daí extrai a correta conclusão de que toda compra é uma venda e vice-versa, e que então deve haver necessariamente uma harmonia entre compra e venda. Polemizando contra ele, Marx pôs no lugar do M-D um M-D-M, esclarecendo a desagradável conclusão de que se alguém recebe dinheiro por uma mercadoria, daí não se depreende necessariamente que deva comprar uma outra mercadoria. M-D dá lugar, então, a uma conclusão na forma da identidade; M-D-M dá lugar a uma conclusão dialética. Ora, este é um exemplo puramente metodológico. Estou convencido de que, se emprendermos uma análise real das verdades atuais, consideradas como “estabelecidas”, sejam elas de natureza sociológica ou econômica, etc., chegaremos a uma série completa de fatos, aos quais pode, *mutatis mutandis*, ser aplicado este esquema. Um movimento capaz de fundamentar as tarefas práticas, tal como nós dois as entendemos, tem um grande trabalho teórico a desempenhar aqui. Pense só como no stalinismo a concepção do “partidarismo” se transformou em caricatura. Em lugar da ligação ontologicamente necessária entre a superação da realidade no pensamento e a práxis, que em Lênin não significa apenas um aumento da responsabilidade humana, mas também um aumento da objetividade no conhecimento, estabeleceu-se a manipulação burocrática de cada afirmação. Não é caso para nos espantarmos se a fé dos homens insatisfeitos com o capitalismo na capacidade de orientação da teoria marxista, da práxis socialista, sofreu repentinamente profundos abalos. Só uma ruptura radical e universal, tanto prática como teórica, com todos os métodos stalinistas pode restaurar a confiança. Não estou em contradição comigo mesmo porque disse antes que devemos fazer um apelo aos homens para a superação da manipulação, mas este apelo só se tornará realmente operante quando estivermos em condições de mostrar teoricamente que não estamos diante de um curso inexorável do processo econômico ou tecnológico. Ao contrário, é preciso mostrar que o que está em desenvolvimento é um proces-

so manipulado por uma classe determinada, de um modo bastante preciso, e que a manipulação parte de certos pretensos axiomas que são incapazes de resistir a uma observação mais atenta. Citei antes o caso de Mill porque nele o problema se apresenta de uma maneira mais fácil de ser compreendida. Estou convencido de que a nossa economia e a nossa sociologia estão cheias de casos deste gênero e que aqui a crítica teórica e a análise histórica podem prestar grandes serviços.

ABENDROTH – Sim, devemos-nos colocar problemas bem concretos, como, por exemplo, o da democracia. Conhecemos a importância da análise teórica no tratamento da ideologia do totalitarismo, que as classes dominantes, sem nenhuma consideração pelo conteúdo histórico, alargaram até chegar a identificar, de acordo com seus interesses, stalinismo e fascismo. Mas a este respeito devemos observar também um outro aspecto: a teoria, que formulamos e devemos analisar científica e historicamente, torna-se uma força capaz de empolgar as massas quando corresponde a uma necessidade prática e também à sua capacidade prática de conhecimento. Neste ponto encontramos um novo aspecto do problema da democracia. Uma fórmula que conseguisse ser traduzida corretamente em realidade seria uma das contribuições mais importantes para a nossa batalha atual.

LUKÁCS – Estou inteiramente de acordo com o senhor; gostaria apenas de chamar a sua atenção para uma conexão estrutural entre teoria e prática. Isto é, se procuramos um caso particular que mova imediatamente as massas, não o encontraremos. Se nos dedicamos a uma ampla pesquisa científica, entretanto, encontraremos trinta, quarenta, cinquenta problemas do mesmo gênero, e entre cinquenta haverá *um* através do qual poderemos chegar às massas. A ideia de que através de uma análise da economia chegaremos ao problema que transforma em práxis o mal-estar das massas é, na minha opinião, inteiramente ilusória. Devemos desenvolver um grande e vasto trabalho científico, a fim de que o dirigente político que emerge das nossa fileiras, ou qualquer outro, possa perceber que determinada crítica está apta a pôr as massas em movimento e também em condições de arrancar delas um comportamento prati-

camente político. A palavra de ordem que leva ao movimento deve ser produzida através de uma cooperação entre ciência e vida, isto é, entre ciência e processo econômico. Não se esqueça que, de fato, *nenhuma das palavras de ordem com as quais Lênin subverteu o capitalismo russo era uma palavra de ordem socialista*. O fim imediato da guerra não era uma palavra de ordem socialista, assim como não o era a distribuição da terra. Mas Lênin era um teórico extraordinariamente arguto para encontrar estes elementos adequados entre os fatores de uma crítica da sociedade capitalista semifeudal. A teoria é muito necessária também nesse sentido, pois sobre o seu terreno acontecem mais fatos e a história demonstra continuamente que qualquer setor do trabalho teórico chega a um ponto que provoca uma ruptura. É muito interessante notar como teorias puramente científicas como a de Galileu ou, alguns séculos depois, a de Darwin conduziram – por assim dizer – a uma explosão “semipolítica”. Por isso, penso que um trabalho teórico excepcionalmente amplo e profundo seja o pressuposto indispensável da práxis. Nenhum de nós, refletindo sobre este problema, pode saber qual será a palavra de ordem que levará a posição antimaniplulação a um ponto explosivo. Podemos apenas fazer tentativas e devemos procurar levar às massas os resultados da nossa pesquisa. É impossível determinar, sobretudo *a priori*, que palavra de ordem virá depois a prevalecer.

ABENDROTH – Estou inteiramente de acordo com sua opinião, mas a esta problemática está ligada uma grande dificuldade. Apesar da fase de degenerescência stalinista, existe nos países socialistas uma base *social* para um grande trabalho intelectual, se bem que ainda deformado. Os dotes intelectuais podem ser postos à disposição de um trabalho crítico, teórico. Mas precisamente nos países socialistas, por causa dos resíduos stalinistas e de sua tendência a interessar-se somente pelos seus próprios problemas, falta a base *intelectual* para a solução das questões. O contrário acontece nos países capitalistas, e de novo o fato é particularmente agudo na República Federal da Alemanha. A base *social* para um comportamento intelectual crítico, enquanto comportamento puramente teórico, é extraordinariamente restrita e só casualmente pode ser adquirida. Na República Federal esta situação é ainda pior do que nos Estados

Unidos.

LUKÁCS – Concordo plenamente; apenas não se esqueça de que em certo sentido esta situação é característica de todos os tipos de capitalismo. Tome, por exemplo, a representação da França do tempo de Balzac, que inspirou as *Ilusões Perdidas*: nela, um pequeno grupo que se reúne à volta da figura do próprio Balzac é um grupo isolado, para o qual a corrupção descrita magistral e amplamente por Balzac é um fato de literatura. Assim, um gênero de manipulação se cria sobre o fundamento do capitalismo daquele tempo que é naturalmente diferente da manipulação moderna, Pense nos três artigos que Lucien de Rubempré escreveu sobre o mesmo romance em diferentes jornais...

ABENDROTH – Conheço exemplos tirados da situação da República Federal...

LUKÁCS – Certo... Creio que não devemos nos esquecer de que o capitalismo manipulatório é uma nova forma específica de capitalismo, mas é sempre uma forma capitalista. Evidentemente é tolice imaginar que nos encontramos em uma situação inteiramente nova e representar então o século XIX como um idílico reino da liberdade ou não sei do que mais. Não pense que sou um fanático da ciência se acredito que o desenvolvimento das pesquisas científicas é seguramente o pressuposto de um desenvolvimento anticapitalista. Dever-se-ia trabalhar na Alemanha, como em parte já se faz, no sentido de serem conhecidos os resultados já obtidos em outros países. Penso, por exemplo, nas pesquisas excepcionalmente interessantes feitas pelo falecido C. Wright Mills, que em vários lugares forneceu uma notável crítica da manipulação americana.

ABENDROTH – E no que se refere a Wright Mills é muito interessante que ele inicie sua crítica conhecendo Max Weber, mas desconhecendo a análise de Marx, para depois, no fim, defrontar-se com o problema real através dos resultados da sua própria crítica.

LUKÁCS – Sim, na minha opinião parece formar-se de modo espontâneo na América, nos Estados Unidos, um interesse pelo marxismo. Portanto, é muito importante que os movimentos da renovação, que em cada país são bastante débeis, aspirem a uma união

internacional. Por isto, deviam ser traduzidos em alemão os melhores trabalhos que aparecem em todo o mundo, quer nos países socialistas, quer nos países capitalistas. Quando falei antes de um *brain trust*, quis precisamente dizer que a ajuda geral ao movimento por parte de uma ciência que queira descobrir a realidade como ela é constitui um pressuposto imprescindível. O movimento não pode romper seu isolamento atual sem apoiar-se numa nova ciência e sem uma crítica às velhas ciências, da filosofia às outras disciplinas.

ABENDROTH – Estou plenamente de acordo com o senhor, devemos porém ver as dificuldades que existem. A necessidade da internacionalização, por assim dizer, dos contatos intelectuais de todos os que se orientam nessa direção, creio, é tanto mais forte quanto maiores são as dificuldades para consegui-la. As dificuldades hoje são maiores do que as que se apresentavam aos intelectuais que estavam próximos de Marx e Engels e, no início da Segunda Internacional, organizados em torno do movimento operário. De fato, hoje estamos diante de um problema muito mais complicado e devemos nos defrontar com uma matéria muito mais ampla do que aquela cujo exame era necessário em outros tempos.

LUKÁCS – Isto é extremamente verdadeiro, mas não compararia a situação atual com a de Marx e de Engels, porque o senhor não deve se esquecer de que, quando Marx e Engels surgiram, já tinha havido grandes greves na França e, na Inglaterra, já se tinha iniciado o movimento cartista. Ao contrário, devemos comparar essencialmente a nossa situação com aquela na qual, no início do século XIX, se encontraram Fourier, Sismondi e outros. Nós, realmente, só poderemos agir se compreendermos que nos encontramos numa situação assim e que, em certa medida, (creio que o senhor compreenderá o que quero dizer), o caminho que conduz de Fourier a Marx – quer do ponto de vista teórico, quer do ponto de vista da atividade prática – ainda é uma tarefa do futuro. No 18 Brumário, Marx, depois de ter comparado o ápice da revolução burguesa com as revoluções proletárias, prossegue dizendo a este respeito que a autocrítica é a essência da revolução proletária e que as revoluções proletárias criticam os erros das épocas passadas e retornam aos seus estágios precedentes com uma desapiadada autocrítica de fundo. Parece-nos

muito interessante notar que o stalinismo fez grande uso da autocrítica, mas que na sua teoria da autocrítica falta, e não poderia deixar de faltar, aquilo que Marx disse sobre ela. O senhor entende aonde quero chegar: penso que devemos chegar a ver sem ilusões qual é a nossa atual posição; desse modo podemos realizar, na verdade, aquilo que hoje deve realmente ser feito. Portanto, hoje (e sublinho a palavra hoje) não se deve subvalorizar a eventual importância para o futuro de resultados teóricos que atualmente não podem ser logo assimilados pelas massas. Creio que não há contradição se digo que para um similar movimento contra a manipulação, para um movimento no sentido de uma democracia real, a queda num excessivo praticismo pode significar a condenação à inatividade. A eficácia potencial dos conhecimentos teóricos pode efetivamente não ser valorizada de modo adequado. Por exemplo, a propósito da influência dos movimentos religiosos ainda hoje existentes, dissemos anteriormente que é inteiramente necessário um esclarecimento teórico realmente filosófico, teórico, e que – de um ângulo teórico – não se pode simplesmente assumir em palavras os atuais fenômenos de crise. Reporto-me novamente ao caso Garaudy-Teilhard de Chardin. Emanam dele um complexo de ilusões que nada produz, enquanto é altamente provável que, através de uma crítica correta e de uma análise filosófica daquilo que, por exemplo, na Igreja protestante se apresenta como desmitificação, possa ser exercida uma ação imensa inicialmente sobre indivíduos singulares, depois sobre camadas inteiras da população. Nós, hoje, temos a tarefa de preparar exatamente um movimento deste gênero. Não me entenda mal. Com isto quero apenas dizer que devemos aproveitar qualquer ocasião, mas, por outro lado, também não podemos subvalorizar a importância da pesquisa puramente teórica para o movimento que desejamos. E não podemos cair no erro de considerar essa questão como apenas uma *quantité négligeable*⁵¹. Obviamente, nem todos os trabalhadores socialistas alemães leram todo o Marx e compreenderam a teoria da mais-valia em sua totalidade, mas creio que o movimento francês, alemão e italiano, sem *O Capital*, nunca teria existido. Existem com-

51 Em francês do original. Quantidade insignificante.

plicadas conexões a este respeito. Para o movimento com o qual o senhor e eu (juntos, eu diria) sonhamos, a fundamentação teórica terá uma função extraordinária.

ABENDROTH – Sou-lhe muito grato por esta sua conclusão. Por este caminho chegaremos mesmo a transpor para a vida real o puro sonho.

LUKÁCS – Certo, certo...

ABENDROTH – E isto requer um trabalho intelectual extraordinário. Um trabalho intelectual, entretanto, com base em Marx, Engels e Lênin. Devemos criar uma consciência histórica da peculiar identidade mesmo na diversidade.

LUKÁCS – E devemos, e naturalmente isso é muito difícil, suscitar nos intelectuais e nas grandes massas uma nova consciência histórica, porque, como o senhor demonstrou com muita razão falando da consciência trágica e dos fenômenos do gênero, a manipulação leva continuamente a ver nos *estados* uma forma de existência ontologicamente irreduzível, quando a real forma ontológica da existência é o *processo*. Se o senhor estuda a análise do fenômeno e da essência em Marx, vê que a característica essencial do fenômeno é que nele o processo desapareceu. A propósito do dinheiro e de outros problemas, Marx chama repetidas vezes a atenção para o fato de que os homens sabem manipular muito bem essas coisas, para usar a expressão hoje corrente, mesmo tendo transformado o processo real num estado reificado. Uma grande tarefa, na direção da qual devemos dirigir nossos esforços, consiste em demonstrar, antes de tudo no plano teórico, que *todas estas condições estáticas e reificadas são apenas formas fenomênicas de processos reais*. Assim, tornaremos, pouco a pouco, os homens conscientes da necessidade de viverem suas próprias vidas como um processo histórico. Esta é uma tarefa terrivelmente difícil, mas creio que como perspectiva de futuro não é impossível.



BALANÇO PROVISÓRIO

QUARTA CONVERSA

HOLZ – Senhor Lukács, nos dias anteriores examinamos de diversos ângulos vários problemas ligados à essência das suas concepções filosóficas que estão em relação com uma gama de interesses bastante vastos: da fundação geral de uma *ontologia do ser social* até os problemas de atualidade colocados pela história que se realiza no presente político.

Foram assim abordadas muitas questões fundamentais. Hoje, que estamos juntos pela última vez, ficam talvez ainda por precisar alguns temas que já foram tratados nos dias anteriores sem chegarmos a um completo esclarecimento. Nesta série de conversas, achei bastante importante a questão (na qual continuei depois a pensar) da liberdade no plano subjetivo, isto é, da problemática das possibilidades, do ponto de vista da organização social. Como se pode considerar este problema, partindo de uma visão marxista da história, isto é, de uma visão que considera o processo histórico sob o signo da necessidade? Creio que nas suas posições se encontram algumas

perspectivas e linhas indicadoras no sentido de uma resposta a esta pergunta.

LUKÁCS – Sim; acredito apenas que a este respeito se deva reinterpretar Marx de uma maneira mais correta e fiel. Na minha opinião, a grande dificuldade está no fato de que, de um lado, o marxismo descreve determinadas linhas fundamentais do processo histórico considerando-as como operantes independentemente do que os homens querem ou se propõem ao atuarem. Por outro lado, faz igualmente parte da essência do marxismo a afirmação de que as *escolhas* das classes, dos povos, e em certas circunstâncias até mesmo dos homens singulares, têm uma função determinante na história. Disto pode decorrer: de um lado, um certo *voluntarismo*, do voluntarismo anárquico ao voluntarismo burocrático (que dominou no período stalinista); de outro lado, pode decorrer o *culto mecanicista da necessidade* (bastante difundido, por exemplo, na Segunda Internacional). Ora, contrariamente aos teóricos desse período, no qual (como o demonstram os textos de Plekhanov, por exemplo) encontramos em certa medida um *dualismo* de necessidade no plano econômico e decisões com alternativas no plano ideológico, creio que podemos observar um duplo movimento na própria economia.

Como o senhor certamente deduziu de todo o que eu disse anteriormente, penso que a economia se constitui a partir das posições teleológicas dos indivíduos e que isto forma o conteúdo objetivo das decisões em cada ato econômico; a explicação pode então versar sobre decisões tecnológicas no processo produtivo ou sobre o fato de que alguém compre esta ou aquela mercadoria. O espaço no qual jogam as decisões se estende a toda a economia. Ora, creio também poder afirmar, com base no estudo deste assunto e no estudo de Marx, que na economia existem, podemos dizer, três grandes complexos dinâmicos desenvolvendo-se ininterruptamente no curso da evolução da humanidade, independentemente daquilo que querem ou quiseram os portadores desse desenvolvimento. Estes complexos dinâmicos podem parecer, a uma primeira vista, muito simples e elementares.

O primeiro fator é que a quantidade de trabalho necessário à reprodução física do homem tende continuamente a diminuir. O

homem primitivo estava inteiramente ocupado no curso de sua vida em reproduzir-se fisicamente. É evidente que hoje a reprodução da pura existência física representa, ao contrário, uma parte mínima da atividade laborativa de uma sociedade. Se, porém, examinamos a história, vemos que neste processo ocorreram reviravoltas muito importantes: por exemplo, a escravidão começa a surgir, em substituição à morte dos prisioneiros de guerra ou até mesmo ao canibalismo, quando o escravo está em condições de produzir mais do que é necessário à sua manutenção. Antes não teria tido nenhum sentido manter os escravos, e de fato, naturalmente, eles não existiam. Ora, creio que houve um desenvolvimento dinâmico ininterrupto neste sentido, da idade da pedra até os nossos dias. Deixemos de lado a questão de saber se este desenvolvimento foi ou não linear. Na minha opinião, este é um fato que cabe aos historiadores determinar.

O segundo fator é que, obviamente, no trabalho domina em sua origem o dado natural. Se penso nos tempos primitivos, as pedras, tais como eram encontradas, eram o ponto de partida do trabalho. Daí em diante, teve lugar um desenvolvimento no qual o trabalho, a conseqüente divisão do trabalho e todo o resto, tornam-se cada vez mais socializados. Isto significa que as categorias sociais formam uma trama de nexos que se eleva sobre a existência humana fisiologicamente considerada e chega mesmo a modificá-la. O senhor se lembrará de que uma vez Marx disse, muito bem, que a fome é a fome, ressaltando porém que a fome que é satisfeita mediante um almoço à base de carne cozida, garfo e faca, é muito diferente da fome que se satisfaz no ato de devorar carne crua. Estudando a satisfação das mais profundas necessidades fisiológicas, isto é, o alimento e o sexo, pode-se observar melhor como estas funções humanas são, em certa medida, cada vez mais fortemente *socializadas*. Marx chama a este processo um recuo dos limites naturais. E a palavra “recuo” é necessária, porque o limite natural – considerado o simples fato de que o homem é um ser vivente fisiologicamente determinado – nunca é inteiramente abolido. Entretanto, ninguém negará que um tal desenvolvimento ocorra; basta pensar na passagem da locomoção originária do homem, ou seja, do caminhar, aos modernos aviões. Assim, torna-se claro que uma evolução deste gê-

nero ocorre na humanidade independentemente do fato de tal movimento ter sido querido ou não. De fato, existiram importantíssimos períodos nos quais muitos homens, principalmente das classes dominantes, quiseram deter este desenvolvimento, como na Atenas do último período, em certos períodos da Idade Média, no tempo da Restauração, depois da Revolução Francesa, etc. Mas, exatamente aqui, é importante mostrar como é impossível deter o desenvolvimento, como teve lugar um desenvolvimento ininterrupto, se não nos problemas ideológicos da superestrutura, certamente nesta efetiva *socialização da sociedade*.

O terceiro fator, que está muito estreitamente ligado a esses outros dois, é a integração cada vez maior das sociedades que se encontram em relação recíproca. Acredito que as tribos originalmente fossem muito pequenas, mesmo porque de outra maneira não poderiam existir. A partir deste estágio, através da Grécia, de Roma, da Idade Média e assim por diante, tem lugar um desenvolvimento no qual, com o mercado mundial, se criaram os fundamentos econômicos para a unificação da humanidade. O senhor deve pensar apenas no fato de que se tomamos a Antiguidade como exemplo, vemos uma grande civilização mediterrânea que se estende do Oriente helenístico até Roma. No mesmo período houve na China uma civilização muito importante. Poderíamos dizer, ademais, que estas civilizações não tiveram nada em comum, enquanto o que hoje acontece no mais remoto lugar da África não pode deixar de exercer certa influência, digamos, na vida do trabalhador alemão, mesmo que esta influência nem sempre seja imediatamente perceptível.

Deve, então, ficar claro que este processo de integração ocorre *necessariamente* e que as reações humanas em face dele não estão em relação direta com o comportamento *consciente* dos homens. Isto é, não se trata de que os homens tenham querido conscientemente tal desenvolvimento; por exemplo, a relativa e apenas inicial unidade da Grécia manifestou-se na luta encarniçada entre as cidades-Estados particulares. E é notório que as mais recentes integrações (pense na constituição das nações modernas, que foi conquistada através de uma luta encarniçada contra o feudalismo e seu particularismo) tornaram-se uma empresa consciente relativamente tarde. Ainda hoje

é um fator de fraqueza para a Alemanha o fato de que esta luta não tenha sido conduzida com a energia com que foi conduzida na França ou na Inglaterra. E, se o senhor pensar na atual unidade mundial, perceberá que ela está emergindo de uma soma de revoluções e contrarrevoluções; pense, por exemplo, na revolta dos brancos contra os negros e dos negros contra os brancos nos Estados Unidos. É preciso não esquecer em relação a este ponto que, quando a integração era menor, como na época da escravidão imperante no sul dos Estados Unidos, estes contrastes eram muito menos agudos do que hoje. Mas, com o aguçamento das contradições, seu reflexo ideológico se torna, ele também, um processo de integração que não pode ser detido. Em todos esses pontos, devo sublinhar que não se trata do produto de uma atividade unitária dos homens, na qual estes tenham tido sempre clara consciência de querer uma humanidade unida, como, por exemplo, acontece em certos movimentos da época romana, graças a algumas correntes estoicas. O que se realiza é, antes, um processo contínuo de integração, que naturalmente também tem seus portadores ideológicos. Trata-se, porém, de um processo que se realiza não obstante agudos contrastes (que se tornam ainda mais agudos com o aumento da integração) e se concretiza até mesmo contra a vontade dos homens. Creio que, do ponto de vista objetivo, ou seja, do ponto de vista econômico, podemos constatar estas três grandes tendências e que podemos considerá-las como necessárias. Não estou querendo fazer uma dedução lógica ou qualquer coisa do gênero: o processo histórico torna possível a constatação simplesmente empírica destas necessidades, desde que as tomemos como necessidades econômicas. Ora, existe uma relação dialética entre esta essência do desenvolvimento econômico e o mundo fenomênico, tomando-se esta expressão em seu significado hegeliano, segundo o qual o fenômeno é um certo tipo de realidade, e não no sentido kantiano, para o qual o fenômeno seria um produto do homem que se contrapõe à *coisa em si*. Neste mundo fenomênico, há um contínuo vaivém de influências que se contrapõem: quando falei de essência, desprezei as diversas formas nas quais a coisa se manifesta e que fazem com que o fenômeno, inclusive no interior do mesmo processo, possa ser uma coisa tão variada. Pense, apenas

para dar um exemplo simples, no contraste entre Atenas e Esparta, na Antiguidade; e pense nas contradições do desenvolvimento do capitalismo inglês e francês. Do ponto de vista econômico, é claro que o desenvolvimento do capitalismo é algo unitário; entretanto, tendo sempre em vista que permanecemos no campo econômico, o capitalismo inglês levou um século para eliminar a forma parcelada da propriedade da terra expressa pela *Yeomanry*⁵², cujos representantes tinham combatido a favor da revolução inglesa, enquanto que a revolução francesa colocou os fundamentos de uma propriedade camponesa que, em suas linhas essenciais, existe ainda hoje. Penso, então, que a lei da inexorabilidade do desenvolvimento capitalista, economicamente falando (e sublinho o termo economicamente), assume formas fenomênicas inteiramente diversas em dois países tão importantes quanto a Inglaterra e a França, para não falarmos das formas ideológicas.

HOLZ – De qualquer modo, essas diversas formas fenomênicas têm sempre uma necessária fundamentação.

LUKÁCS – Ambas são fundadas sobre o mesmo desenvolvimento essencial, porém cada desenvolvimento essencial é um acontecimento concreto e único na história e assume, por isso, no mesmo período e nas mesmas fases de desenvolvimento, traços fenomênicos muito variados. Acho que em relação a este aspecto devemos distinguir ontologicamente, no interior da economia, entre a parte constituída pelas leis essenciais e o mundo dos fenômenos. Hegel disse muito bem que *a essência é uma forma em repouso do fenômeno*. Parece-me, porém, que nesta formulação hegeliana, enquanto expressa em termos da teoria do conhecimento, esteja escondido, no fundo, muito no fundo, ainda algo do motor imóvel de Aristóteles. Para exprimir esta questão na nova terminologia radical da ontologia, deveríamos dizer que se trata, ao contrário, da progressiva incontrastabilidade do próprio processo, em contraposição à variada diversidade de significados de suas formas fenomênicas.

HOLZ – No interior das formas fenomênicas aflora também o contingente.

52 Camponeses independentes

LUKÁCS – Sim, naturalmente, e aqui, na minha opinião, colocam-se em primeiro plano as complicadas operações de intercâmbio com a natureza, nas quais, obviamente, o momento econômico-social é novamente dominante; de fato, a economia decide se uma força natural ou um elemento da natureza servem de ajuda ou são obstáculos. Depende da produção e não do carvão o fato de o carvão ter ou não uma importância central para a riqueza de um país. Para se estabelecer se um país é rico ou pobre, não se recorre à presença ou à ausência do carvão; pelo contrário, a sua importância é definida pelo nível de desenvolvimento econômico e social no qual o país se encontra. E, hoje, isto pode ser mais bem observado porque o carvão saiu de moda.

HOLZ – Sim...

LUKÁCS – Depois de ter representado por dois ou três séculos o fato dominante, a disponibilidade de carvão deixa de ser um dado positivo para uma economia e antes mesmo set orna um entrave, como o senhor pode constatar agora na região do Ruhr.

ABENDROTH – Gostaria, em relação a este problema, de retornar a uma objeção que, mesmo pela metade, é também um esclarecimento. No início do processo de socialização da humanidade os fatores naturais podem ter uma grande importância para a atividade produtiva. Mas, assim como, em sentido geral, o trabalho produtivo dos homens faz com que recuem os limites naturais, assim também diminui a dependência de uma economia de certos dados naturais, por exemplo, neste caso, da existência de jazidas carboníferas a serem exploradas. A existência de uma reserva natural (por exemplo, de carvão) podia e pode fornecer o impulso para o desenvolvimento de um processo concreto a partir das formas fenomênicas do processo global mediante o qual a *socialização* da humanidade se desenvolve a partir do trabalho produtivo...

LUKÁCS – Certamente...

ABENDROTH – ... para, mais tarde, perder progressivamente qualquer importância. O predomínio da economia neste processo é assim, no início, mais escasso do que no fim.

LUKÁCS – Sim, é possível. Por outro lado, eram certos funda-

mentos econômicos que davam importância ao carvão. E são ainda fundamentos econômicos (e tão econômicos que essencialmente não se trata de um mero problema tecnológico, mas da maior conveniência dos óleos combustíveis) que fizeram o carvão perder sua importância. Do ponto de vista tecnológico, poder-se-ia ainda fazer funcionar muito bem todas as fábricas com carvão, mas, mesmo que não me seja possível aqui fornecer as cifras, certamente os óleos combustíveis são mais convenientes nas atuais condições econômicas e por isso suplantam o carvão. Assim, substancialmente, não se verifica uma luta entre as forças da natureza; elas são, pelo contrário, peças de xadrez que a economia de mercado manobra numa ou noutra direção, segundo suas conveniências.

ABENDROTH – Sem dúvida, mas aqui também tem importância o fato de que a *socialização* do processo produtivo faz recuar em medida cada vez maior o elemento natural, enquanto condição deste processo.

LUKÁCS – Creio, porém, que se analisássemos, suponhamos, a passagem da idade do bronze para a idade do ferro, em última análise encontraríamos o mesmo predomínio da economia que existe hoje. Somente que, e aqui estou inteiramente de acordo com o senhor, o predomínio da economia é quantitativamente cada vez mais maciço. Podemos observar o mesmo fenômeno no terreno social das ideologias: aqui também os limites naturais são cada vez mais afastados e então assumem formas fantásticas que levam certos filósofos a acreditar haja o espaço se tenha tornado mais estreito e o tempo mais veloz, e assim por diante; isso não é nada mais do que uma pura interpretação ideológica deste processo. Gostaria, agora, de retornar ao fato de que este irresistível processo se reflete no mundo fenomênico de diversas maneiras e que, em consequência do princípio da *socialização*, estratifica-se uma supraestrutura cada vez maior sobre a base econômica. É facilmente compreensível que, enquanto um pequeno grupo humano consome o que ele mesmo produz, tenha podido permanecer de acordo com a tradição, respeitando a memória dos antigos, etc. Porém, tão logo na periferia das pequenas comunidades, graças a um simples crescimento quantitativo, surge uma forma de comércio, que depois acaba por permear

toda a comunidade, dela advém necessariamente o nascimento de um sistema jurídico. Parece-me que este seja apenas um exemplo de como a complicação do mundo fenomênico, que deriva necessariamente daqueles três princípios, envolve também a supraestrutura. Sobre aquela essência em repouso, para dizer como Hegel (que na realidade é apenas um movimento unívoco da essência), constrói-se um mundo fenomênico complicadíssimo, multilateral e multiforme. Neste ponto, as posições teleológicas singulares não são facilmente distinguíveis, mas apesar de tudo exercem uma enorme função. Assim, por exemplo, era absolutamente inevitável que, em decorrência do desenvolvimento das forças produtivas, a escravidão desaparecesse e fosse substituída pelo trabalho feudal dos servos da gleba. Mas, sem entrarmos em particulares, as formas que a servidão da gleba assumiu nos diversos países foram uma consequência das diversas formas de atividades dos homens em cada região. Quando chegamos a tal variedade, chegamos a uma constatação muito bem observada por Marx: os homens fazem eles mesmos a sua história, mas em circunstâncias que não foram escolhidas por eles. Às circunstâncias não escolhidas livremente, no fundamental, pertencem aquelas leis econômicas, aquela essência da economia da qual falamos anteriormente. É por isso que nós, para o desenvolvimento da sociedade, podemos traçar este grande quadro geral sobre a base de um único polo, isto é, sobre a base de um desenvolvimento social essencial que é incontrastável. Os diversos povos podem então construir as formas mais variadas. Fazem também o *apartheid* na África do Sul: entretanto, é mais do que certo que um dia chegaremos à integração de toda a humanidade, se bem que não seja predeterminada (e aqui volto à questão de fundo) a forma que esta integração assumirá. Ora, aqui tem origem a importante pergunta que na minha opinião é decisiva para a concepção marxista: o socialismo deve ser visto como uma consequência necessária e inevitável da essência das coisas? Ou acreditamos que o desenvolvimento essencial delineie apenas as tendências de fundo através das quais é dada a possibilidade econômica do socialismo? Neste ponto, creio interpretar corretamente Marx, porque mesmo nos escritos políticos como o *Manifesto*, o êxito da luta de classe é sempre visto como

uma *alternativa*. Assim, *acredito que o desenvolvimento econômico crie apenas as condições para a vitória do socialismo*. Além do mais, penso que não se trata, no que diz respeito a Marx, de uma observação incidental do *Manifesto*; podemos ver que na crítica marxiana do programa de Gotha é mencionado entre as condições do comunismo o fato de que o trabalho deva deixar de ser uma obrigação para se tornar a principal necessidade da vida. O desenvolvimento puramente objetivo do trabalho faz, na realidade, com que a quantidade de trabalho socialmente necessária seja cada vez menor, ao passo que, no plano ontológico, o desenvolvimento objetivo não está em condições de transformar o trabalho numa necessidade vital. Num certo grau do desenvolvimento, os homens devem, pelo contrário, trabalhar para as necessidades da vida.

HOLZ – E há também um trecho do terceiro volume de *O Capital*...

LUKÁCS – Sim, também ali...

HOLZ – ... onde o momento da coerção é definido como insuprimível, mesmo para o trabalho.

LUKÁCS – Veja, Marx se exprime ainda mais concretamente quando diz que o socialismo tem a tarefa de tornar o trabalho cada vez mais digno do homem, mas isso não será um produto automático do trabalho e sim o resultado da atividade dos homens.

ABENDROTH – Por sua vez, naquele trecho, Marx diz uma coisa muito razoável e concreta quando coloca a redução do tempo de trabalho socialmente necessário como condição desta *humanização* do trabalho.

LUKÁCS – Certamente... mas esta redução do tempo de trabalho é um processo que tem um curso espontâneo.

ABENDROTH – Mas tem também altos e baixos, senhor Lukács, porque sobre este assunto permanece válida esta ideia de Marx: quando em tais processos, sobretudo através dos reveses das classes progressistas oprimidas, surgem tendências hostis à explicitação da essência do processo, passa a ser obstaculizada, também, a ampliação do processo de reduções estáveis do tempo de trabalho socialmente necessário e a civilização pode recuar vários degraus.

LUKÁCS – Não excludo esta possibilidade; creio que a irresistibilidade de que falamos deve ser concebida num período muito longo e torno a dizer que, quanto mais alto é o grau de complexidade social de uma comunidade, tanto mais forte é o caráter necessário do seu movimento. O senhor deve desculpar-me, mas é uma boa tradição marxista apelar continuamente ao exemplo de Balzac quando se fala de realidade. Este grande historiador da Restauração que foi Balzac mostrou que na vida pública a aristocracia tinha se tornado uma força hegemônica, demonstrando ao mesmo tempo como esta aristocracia tinha agora assumido traços inteiramente capitalistas e como naquele período os representantes da aristocracia eram capitalistas agrários capazes de tirar a maior rentabilidade possível da Restauração. Precisamente em Balzac, os poucos personagens do *cabinet antique* (os velhos senhores feudais que retornaram ou permaneceram presos às suas características feudais) não são mais do que Dom Quixotes, cômicas figuras na época da Restauração. Recordei tudo isso pelo seguinte motivo: nos romances de Balzac aparece a contradição entre a pretensão de restaurar na França as condições existente antes de 1789 e a degradação a cômicos Dom Quixotes dos partidários desta tendência. Sob este aspecto, considero Balzac um grande historiador que, sem ter entrado uma única vez em contato com o pensamento de Marx, percebeu o dualismo contraditório existente entre a irresistibilidade do desenvolvimento econômico e a vontade, os desejos, os pensamentos dos homens que produzem este desenvolvimento. Balzac retrata numa belíssima forma exatamente esta contradição. Creio que, na história, revivemos continuamente fenômenos deste gênero, embora devamos levar sempre em conta períodos de retrocesso, que muitas vezes duram por decênios. Se isolamos dados singulares, chegamos naturalmente a representações inteiramente erradas. Creio que neste nível se coloca o problema da história e da possibilidade de alternativas no interior do espaço estabelecido pelas grandes leis do desenvolvimento. Uma liberdade em sentido absoluto, portanto, não pode existir: tal liberdade é simplesmente uma ideia de professores e na realidade nunca existiu. *A liberdade existe no sentido de que a vida dos homens coloca alternativas concretas.* Creio, e parece-me já ter usado esta expressão, que o

homem é um ser que dá respostas, e sua liberdade consiste no fato de que deve e pode fazer uma certa escolha no interior das possibilidades oferecidas dentro de uma certa margem. Acrescentarei, ainda, que na complexa continuidade do desenvolvimento humano, ele pode escolher em certas circunstâncias uma alternativa que, em si, de certo modo, está implícita nas relações existentes, mas a longo prazo e com mediações não claras, torna-se uma alternativa real, plenamente consciente, apenas em épocas muito posteriores. Penso, por exemplo, nas interessantíssimas tomadas de posição da filosofia estoica e epicurista na Antiguidade do último período; o que os estoicos e os epicuristas queriam não era absolutamente uma alternativa real para a vida efetiva daquele momento, mas uma alternativa no desenvolvimento geral da humanidade e isso explica por que as ideias estoicas tiveram eficácia e vitalidade até a Revolução Francesa e mesmo posteriormente.

HOLZ – Neste ponto, gostaria de voltar à origem da alternativa e ao lugar que ela ocupa num sistema ontológico realista da história. Se compreendi bem o que o senhor disse, a possibilidade que torna uma alternativa objeto de escolha consciente por parte dos homens é produzida quando as posições teleológicas se fundam no curso objetivamente necessário do processo histórico e, por isso, podem reagir sobre ele. Ora, é preciso antes de mais nada sublinhar que a reação ativa de uma posição teleológica põe por sua vez uma nova relação objetiva de condicionamento. Isso significa que as relações de condicionamento se tornam cada vez mais complicadas. É preciso deduzir daí, então, um aumento progressivo da complexidade das relações de condicionamento. Isso significa que um aumento quantitativo destas relações produz, em certo ponto, uma mudança que torna possível um salto qualitativo imprevisto.

LUKÁCS – Engels escreveu numa carta que o desenvolvimento é um desenvolvimento social, mas que seria um erro reduzir a zero os fenômenos individuais. Se o senhor me permite, darei novamente um exemplo bastante banal. Suponhamos que em algum lugar esteja havendo uma reunião. O orador fala. As pessoas que estão reunidas divergem e contestam as alternativas propostas pelo orador. Entretanto, a reunião é calma, não há vaías ou assobios, as pessoas

estão sentadas e quietas. O orador sabe, entretanto, muito bem que suas teses não serão acolhidas. Creio que falo de uma experiência comum, de algo que cotidianamente qualquer musicista pode experimentar durante um concerto e cada ator pode viver no teatro, porque eles podem sentir perfeitamente se sua atividade é aceita ou se é recusada. A grande fraqueza dos *mass media*⁵³ está no fato de que eles tornam impossível este efeito imediato da recepção. Mas, com meu exemplo, queria dizer-lhe que a decisão alternativa do indivíduo não se reduz a zero. Mesmo que não esteja em condições de externar-se numa atividade, o complicadíssimo desenvolvimento da sociedade repousa exatamente no fato de que as decisões dos indivíduos singulares, mesmo sem se reduzirem a zero, não são de modo algum onipotentes e que a sua eficácia é extraordinariamente variável, conforme estejam integradas numa ação histórica eventualmente importante ou não. De fato, por exemplo, o descontentamento da população parisiense antes da Revolução Francesa era enorme, tanto é verdade que um belo dia as pessoas se decidiram a destruir a Bastilha. Tem pouca importância se isto está ou não de acordo com a lenda de Camille Desmoulins, etc. A tomada da Bastilha ocorre, então, no dia em que as posições dos indivíduos se integraram em alguma coisa de extraordinariamente importante do ponto de vista social.

HOLZ – Um dia os homens se decidiram... Isso assume um ar terrivelmente existencialista.

LUKÁCS – Veja, direi que obviamente no existencialismo há qualquer coisa de justo. No meu livro anterior contra o existencialismo, afirmei inclusive que nós marxistas tínhamos feito mal em subvalorizar, apesar da advertência de Engels, a importância das decisões individuais. Não sei se o senhor se recorda de que naquele livro eu dava este exemplo: se numa fábrica os operários decidem fazer uma greve, isso quer dizer que existiram quarenta mil decisões individuais. Na verdade, não há uma decisão coletiva de quarenta mil, porque as decisões foram tomadas por quarenta mil homens singulares e foram depois integradas na decisão de toda a comu-

53 Em inglês no original. Meios de comunicação.

nidade operária. Por isso, Engels tem razão quando diz que não podem ser reduzidas a zero as decisões individuais. Pode tratar-se de um número tão pequeno que, em determinadas circunstâncias, praticamente não conte, mas isso em nada altera a questão do ponto de vista ontológico. O senhor compreende...

HOLZ – Mas os críticos marxistas de Sartre sempre opuseram uma nítida recusa ao esquema sartriano da decisão individual: Garaudy, na França, e também os soviéticos...

LUKÁCS – Olhe, devo dizer que isso me interessa muito pouco. É evidente que as pessoas tendem a ver regularidades mecânicas onde a necessidade se desdobra em múltiplos matizes. Os matizes são tais que é difícil saber se em 1917, caso Lênin não tivesse lutado com tanta energia e obstinação pela insurreição a 7 de novembro, teria mesmo ocorrido uma insurreição...

ABENDROTH – ... pelo menos uma insurreição vitoriosa...

LUKÁCS – ... e se dois meses depois uma insurreição teria o sucesso que teve. O problema se coloca novamente nestes termos: um desenvolvimento das forças sociais de produção da Rússia que ultrapassasse o nível conseguido em 1914 era absolutamente necessário. Este é um efetivo dado econômico. É, porém, um resultado da escolha dos homens o fato de que este desenvolvimento tenha assumido uma forma socialista. Naturalmente é de todo estranho às minhas intenções fetichizar a importância da *decisão* de Lênin. Sem os movimentos revolucionários, sem a formação do Partido Bolchevique, sem as guerras mundiais, e assim por diante, não se teria produzido uma situação na qual uma decisão como a de Lênin pudesse ter uma importância tão grande. Volto, assim, ao conceito marxiano segundo o qual os homens fazem eles mesmos a história, mas em circunstâncias que não escolheram. Eu o expressei agora com a fórmula: *o homem é um ser que dá respostas*. Um ser que dá respostas é um ser que reage somente às alternativas que lhe são colocadas pela realidade objetiva. Mas, fazendo isso, este ser abstrai certas tendências contidas no processo espontâneo para transformá-las em perguntas e encontrar para elas uma resposta. Por isso, esta reação não é puramente espontânea. Um leão, ao devorar um antílope, constitui um processo puramente biológico, no qual não está presente qualquer

alternativa. Quando, ao contrário, o homem, através de seu trabalho, eleva à abstração sua relação de intercâmbio com o ambiente para fazer dela um problema ao qual deve ser dada uma resposta, esta *alternativa* é inserida no processo histórico. A contraposição metafísica entre liberdade e necessidade pertence àquele gênero de coisas que herdamos do passado, mas que não devem ser mantidas na forma como o passado as transmitiu, do mesmo modo como, por exemplo, não se pode continuar a achar possível uma teleologia independente da causalidade, admitindo-se que existam de um lado conexões teleológicas e, do outro, conexões causais. Na realidade, existem conexões causais que operam de modo espontaneamente causal, e existem conexões causais que são postas em movimento, de um modo particular, sobre a base de uma iniciativa teleológica, sem com isso perder seu caráter de necessidade causal. Ora, creio que, a partir destas conexões causais, *a relação entre liberdade e necessidade deva também ser colocada em uma nova forma concreta, que não anule a liberdade, mas a concretize*. Creio que já dissemos que, se se formula o problema da liberdade de modo puramente abstrato, chega-se ao asno de Buridan,⁵⁴ que está diante de uma falsa alternativa, à qual não é possível dar resposta alguma. Tais “alternativas” não existem na realidade; nesta existem sempre alternativas concretas de vários gêneros, objeto de decisões concretas. Por isso é inteiramente natural que subsista uma enorme gama de matizes, desde a decisão do indivíduo na vida normal (que não é redutível a zero) até aqueles grandes momentos históricos nos quais a tomada de posição de um indivíduo singular tem uma importância decisiva. Nisso reside, exatamente, o fundamento da inevitável desigualdade do desenvolvimento histórico. De fato, nas alternativas e nas decisões a elas relativas interagem sempre componentes heterogêneos que, por causa desta heterogeneidade, têm um insuprimível caráter de *casualidade*. Gostaria de sublinhar, a este respeito, como foi precisamente Marx a fazer notar a *casualidade* da presença ou não de um determinado tipo

54 Para provar a existência do livre-arbítrio e desvincular a liberdade de sua conexão com a necessidade, Buridan concebeu a seguinte situação: um asno com fome, situado entre dois montes de feno iguais, colocados a igual distância em direções opostas, que razão (necessidade) teria para escolher um deles? (N. da T.)

de personalidade à frente de um movimento revolucionário. Parece-me que Marx se recusou a tirar daí deduções, mesmo se, do ponto de vista social, não pode certamente ser considerado casual o fato de que a Revolução Francesa tenha encontrado uma camada tão vasta de intelectuais de talento, não integrados na sociedade em que viviam. Dentro de certos limites, então, podemos determinar sociologicamente os fenômenos desse gênero. Mas a tentativa de deduzir sociologicamente personalidades concretas como Danton, Marat, Robespierre, Saint-Just, etc., e de estabelecer detalhadamente de que modo as características gerais do campo de ação real agem sobre eles, seria uma loucura. Aqui, existe uma insuprimível *casualidade* na história, que é, também, um fator de desigualdade do desenvolvimento, como o são as variadas heterogeneidades e discrepâncias no mundo fenomênico da economia. Estes fatores da casualidade e da desigualdade crescem de importância à medida que os problemas passam do plano efetivo ao plano da ideologia. Seria, de fato, inteiramente errado ver a ideologia, nas formas concretas que assume, como um produto necessário do desenvolvimento econômico. Está fora de dúvida que a economia capitalista tem necessidade de uma regulamentação jurídica racional do movimento diferente daquela, suponhamos, de que teve necessidade o feudalismo primitivo. Mas que este processo tenha acontecido em certos países mediante a assimilação do direito romano, enquanto na Inglaterra os fatos ocorreram de maneira diversa, é algo que mostra que, mesmo em casos deste gênero, a satisfação ideológica das necessidades não é absolutamente unívoca. Não se pode dizer que o capitalismo inglês, pelo fato de não ter assimilado o direito romano, não se tenha tornado um verdadeiro capitalismo ou que tenha deixado de funcionar. Neste caso, a desigualdade de desenvolvimento aparece de maneira particularmente evidente. Para um desenvolvimento da religiosidade feudal, através do Renascimento, até a época moderna, temos dois magníficos exemplos ideológicos: a pintura florentina e a pintura veneziana, que reagiram de maneira inteiramente diferente a este desenvolvimento, sem que ambas deixassem de expressá-lo. Em certo sentido a pintura veneziana e a florentina pertencem ao mesmo âmbito, mas precisamente em consequência de sua diversi-

dade. Naturalmente, podem ser encontradas as razões mais diversas para este fenômeno; podemos dar-lhe uma explicação precisa aprofundando nossa análise do real espaço social que se vai configurando em Florença e em Veneza.

HOLZ – Mas, naturalmente, também os dados paisagísticos da Toscana operaram sobre a sensibilidade visual de modo diferente dos de Veneza.

LUKÁCS – Sim, porém acredito que o estímulo visual que existia mesmo anteriormente só se transforma em arte no interior de determinadas condições sociais.

HOLZ – Naturalmente.

LUKÁCS – O senhor não acredita que as condições de luz existentes na Holanda do século XIII fossem exatamente iguais às do tempo de Rembrandt? Mas foi necessária a revolução holandesa para que elas pudessem exercer sua influência sobre Rembrandt, Vermeer, etc. Assim, também em face desse problema, direi que, quanto mais se desenvolve a sociedade, tanto mais claro aparece o “recuo” dos limites naturais.

HOLZ – Mas o senhor pode constatar a preexistência de uma mesma forma de *disegno*⁵⁵ nos etruscos, na pintura florentina do Renascimento e, em minha opinião, até em Magnelli.

LUKÁCS – Gostaria de fazê-lo, mas no momento não posso aprofundar-me numa discussão sobre este assunto. Creio que a tese segundo a qual o objeto da figuração é sempre o mesmo se baseia numa abstração muito grande. Obviamente, em certo sentido, existe uma continuidade no desenvolvimento humano. E é óbvio que há uma síntese gramatical das palavras em frases significativas, uma síntese que no essencial é a mesma em Homero e em nós. Neste sentido, não nego que exista uma constância. Mas creio que vale a pena refletir sobre o fato muito interessante de que, no interior desta permanência, cada caso singular (e, para permanecer no nosso terreno, cada fenômeno artístico) fornece *uma resposta concreta a uma alternativa concreta*, mesmo que estejam presentes elementos de continuidade.

55 Em italiano no original. (N.T.I.)

Nós possuímos uma literatura excepcionalmente rica e multiforme, mas hoje, em todos os casos, acentua-se sempre a “modernidade”, sem que realmente as três formas da épica, lírica e drama tenham sido destruídas: este continua a ser o problema mais importante. De fato, não conheço nenhum exemplo de ruptura dessas três formas. Até mesmo os atuais literatos “modernos” escrevem “antirromances” e “antidramas”, reconhecendo tacitamente com isto que existe uma continuidade da forma romanesca e dramática. Creio que Beckett pode escrever um “antidrama”, mas trata-se de um “anti” com relação a certo desenvolvimento que vem de Sófocles até os nossos dias, que não deve ser confundido com o desenvolvimento que vem de Homero até os nossos dias. De fato, em outra ocasião, um outro colega de Beckett escreverá um “antirromance”. Creio que, aqui, revela-se claramente como a imensa transformação das determinações sociais e, por isso, das alternativas não é um fluxo sem direção e sem margens; ao contrário, é um fluxo que, depois de ter produzido certas determinações muito precisas, continua a manter-se em seu leito. Chego agora a um outro problema profundamente ontológico do desenvolvimento social, problema a ser posto em relação com a estrutura da sociedade, isto é, com a sua característica de ser um complexo de complexos extraordinariamente rico e dotado de dois polos em relação recíproca: de um lado, a totalidade da sociedade, que em última análise determina a ação recíproca dos complexos singulares; de outro lado, o complexo constituído pelo indivíduo humano, que forma a unidade mínima irredutível do processo. E ambos os polos, através de sua ação recíproca, determinam o processo no qual se realiza a *humanização* do homem. Engels descreve muito bem este desenvolvimento, em seu início, quando fala do trabalho e da origem da linguagem. O “reco” dos limites naturais, do ponto de vista do homem, significa uma progressiva humanização da vida. Uma consequência da desigualdade do desenvolvimento é que a humanização cada vez maior da vida produz, do outro lado, formas cada vez mais desenvolvidas de desumanidade. Nunca pude admitir que o horror gerado, por exemplo, pelo fascismo tenha sido apenas uma espécie de recaída na idade da pedra ou qualquer coisa do gênero. O fascismo é a atrocidade, a desumanidade, de uma for-

ma de capitalismo altamente desenvolvido. Um fenômeno humano como Eichmann nunca existiu no tempo dos canibais, no qual, acredito, não teria podido surgir um homem em condições de fazer do aniquilamento em massa dos homens uma operação tranquilamente burocrática. Trata-se de um produto da época imperialista, como nunca existiu antes; nem mesmo a Inquisição produziu figuras semelhantes: somente fanáticos e políticos. O senhor compreende o que pretendo dizer quando procuro definir esta característica: o processo de humanização do homem é um processo cheio de contradições, que produz continuamente, e que deve mesmo produzir, o seu polo oposto, até o seu êxito final. Mas, desde que em certo sentido este processo nunca é um processo *acabado*, creio que Marx faz bem em considerar a economia, o processo de humanização do homem, como domínio da necessidade. Mas, para lá desse dado efetivo, nasce um complexo de problemas que se relacionam ao homem que chegou à humanidade e a partir do qual se desenvolvem as mais altas formas ideológicas. Entretanto, estes dois processos estão em conexão recíproca e só podem se tornar problemas geralmente sociais no comunismo desenvolvido. Marx chamou continuamente a nossa atenção para o fato de que nos processos anteriores são possíveis resultados limitados, ou, como ocasionalmente ele se exprimiu, relativos, e em certa medida contraditórios com relação a um maior grau de desenvolvimento social: resultados que, porém, também são antecipações. Penso em Atenas, em Florença, em Veneza, na Holanda do século XVII. Pode-se perguntar, nesse ponto, quando é possível nascer, de tais momentos, algo universalmente social. A resposta é: somente no comunismo. Mas o desenvolvimento social pode criar tão somente as condições objetivas do comunismo: se, depois, dessas condições, surgirá um coroamento da humanidade ou o máximo de anti-humanidade, isso vai depender de nós, dos homens, e não do desenvolvimento econômico em si mesmo. Quando nego que o desenvolvimento econômico produza automaticamente o socialismo, creio estar reproduzindo corretamente, sob este aspecto, a concepção do socialismo como *alternativa* contida no *Manifesto*. As pessoas inteligentes nunca pensaram o contrário.

HOLZ – Para voltarmos a um conceito hegeliano, poderíamos

formular esta questão dizendo que a relação entre necessidade e liberdade ou entre necessidade e possibilidade equivale à relação de identidade entre identidade e não-identidade.

LUKÁCS – Por isso, parece-me que o fator liberdade adquiriu um significado cada vez maior, cada vez mais amplo, que abarca a humanidade inteira. Quanto às formas ideológicas mais altas (em certo sentido não só a arte e a ciência, mas inclusive a ética) chegou-se a pensar, numa certa ocasião, que seu significado estivesse limitado à apreciação de uma pequena minoria. As antigas éticas eram aristocráticas, não no que se refere às suas origens, mas no sentido de que não era possível a cada homem ser um estoico, um sábio estoico ou epicurista. A enorme importância ética de Goethe pode ser colhida, na minha opinião, no aforismo segundo o qual o homem mais limitado tem, entretanto, a possibilidade de se completar, de se realizar. Do que se conclui: a inteireza ética do homem não depende de sua capacidade intelectual, de seu talento.

ABENDROTH – Porém, esta tese não tem ainda um valor prático para o tempo de Goethe; a época capitalista não pode produzir ainda esta possibilidade para todos os homens.

LUKÁCS – Não, mas na minha opinião, Goethe já coloca poeticamente esta exigência; e a grande importância de figuras como a de Klärchen do *Egmont*, a *Doroteia* de *Armínio e Doroteia*, a Philine de *Wilhelm Meister*, demonstra como tal inteireza moral e humana é possível para seres bastante simples em condições muito limitadas, inclusive em choque com os preconceitos morais da comunidade, como é o caso de Philine. Sob este aspecto, considero Goethe uma figura exemplar, porque pela primeira vez esta atitude geral democrática torna-se evidente em todo o seu trabalho, conquistando assim um valor também para o futuro. Antes de Goethe, isto nunca se tinha verificado, nem em escritores singulares nem em qualquer sistema ético. Creio que, para o desenvolvimento dessa ideia, Goethe teve uma importância semelhante à dos maiores moralistas do passado. Com isto quero mostrar como todos esses problemas tenham se tornado possíveis sobre a base da economia, mas como depois só podem ser efetivamente resolvidos através das opções humanas.

ABENDROTH – Eventualmente na forma de antecipações no

pensamento; a realidade econômica oferece apenas alguns elementos que tornam possíveis tais antecipações.

LUKÁCS – É certo. As antecipações no pensamento são muito frequentes na humanidade. A continuidade do desenvolvimento espiritual da humanidade repousa no fato de que existem, na verdade, tais antecipações; e, por esta razão, cada período escolhe o que lhe serve em todo o passado seguindo o princípio de Molière: “*Je prends mon bien où je le trouve*”. A continuidade não significa, então, imortalidade permanente. Creio que basta pensar no caso de Homero ou de Shakespeare para nos darmos conta de que certas posições podem entrar em declínio por séculos. E, não obstante, esta recordação da humanidade existe objetivamente, em sentido análogo ao que havíamos dito antes; na sala de reuniões e no teatro existe um sentimento, ainda que ninguém o externe. Penso que esta *presença potencial de certas tendências* seja algo que caracteriza em altíssimo grau a evolução da humanidade.

ABENDROTH – Esta consideração é o segredo de toda recepção que se torna possível mediante a retomada de uma antecipação no pensamento, reatualizada através dos paralelos relativos entre os problemas socialmente objetivos de um período precedente do desenvolvimento histórico e as questões do presente. Frequentemente, desenvolvem-se – a partir dessas recepções – novas respostas, com as quais se cai na ilusão de prosseguir os processos dos pensamentos precedentes na velha forma que tinham na antecipação, ou seja, retomando-se a antecipação de um modo literal e dogmático.

LUKÁCS – Para voltar ao que eu disse antes, acredito não existir no homem qualquer órgão capaz de garantir funcionalmente a continuidade, órgão que deveria existir caso fosse ele um ser que produz originariamente e não um ser que fornece respostas. Diante dos problemas reais colocados pela vida, aquilo que é especificamente necessário para as alternativas atuais é selecionado no fluxo da continuidade ideológica, através de atividade dos homens individuais.

HOLZ – Creio que não devemos nos descuidar também de uma outra conclusão, que se deve extrair daquilo que o senhor disse. O senhor se referiu à forma desigual do processo histórico. Mas, ao lado desta forma genericamente desigual, produz-se também uma

desigualdade temporal que é objetiva, social. Tomemos fenômenos formalmente sincrônicos, como, por exemplo, a existência, um ao lado do outro, de estágios de desenvolvimento social temporalmente diferentes em países diferentes, países que devem, entretanto, ter também contatos recíprocos, como acontece atualmente com os países subdesenvolvidos e os países altamente industrializados. Ou, então, tomemos o exemplo de um país no qual se tenham conservado resíduos de modos de produção e de instituições sociais anteriores ao capitalismo, a despeito de sua já dominante estrutura industrial. Fenômenos deste gênero levam a complexas contradições, seja no processo ideológico, seja no processo da história real, aumentando assim a importância do momento da casualidade e da imprevisibilidade do desenvolvimento.

LUKÁCS – Estou inteiramente de acordo com o senhor; protestaria apenas contra a terminologia, creio que introduzida por Bloch, da *desigualdade temporal*, porque a essência do tempo é tal que, mesmo passando, permanece no presente. Os estágios sociais mais diversos e contrastantes, presentes num país ou no mundo, são interessantes exatamente pelo fato de serem contemporâneos.

HOLZ – Não creio, porém, que com isso possa ser refutada a importância do fenômeno.

LUKÁCS – Não; refiro-me apenas ao termo. Só protesto contra o termo porque, de Einstein em diante, tornou-se grande moda trabalhar com um tempo subjetivo e subjetivamente animado, quando o “tempo”, na verdade, é uma categoria ontológica inteiramente geral, que não se relaciona absolutamente com o desenvolvimento da sociedade. Nós trabalhamos no tempo, mas a ideia de que o tempo passa mais rapidamente hoje e mais lentamente nas épocas primitivas, ou algo assim, é manifestação de um einsteinianismo vulgar que o próprio Einstein, acredito, teria recusado com desgosto. Todo o problema das culturas subdesenvolvidas nasce, aliás, do confronto; enquanto não havia uma economia mundial e, por isso, não havia surgido ainda um confronto efetivo, ambos os tipos de cultura tinham vivido pacificamente um ao lado do outro, não tendo surgido nenhum problema para os países mais atrasados. O problema surgiu quando o desenvolvimento autóctone desses últimos foi interrom-

pido pela colonização. O confronto se apresentou como uma nova questão, nascida com o início do capitalismo.

ABENDROTH – Como Marx escreveu com muita razão em seu Manifesto, este fato nos permite compreender como e por que os países atrasados, numa primeira etapa, parecem transformar-se em puro objeto do mercado mundial capitalista, dominado por uns poucos países industrialmente desenvolvidos. Mas, ao mesmo tempo, estes países atrasados, que numa primeira etapa foram passivos, transformam-se, através do próprio confronto, em *sujeitos* do processo. Neste ponto, o problema do confronto assume imediatamente formas novas e complexas.

LUKÁCS – Sim; trata-se apenas de recolocar um problema histórico ontológico, que foi colocado até agora por nós, na Europa, de uma maneira errada. Na Europa tivemos sem dúvida um desenvolvimento histórico que, visto de longe, parece linear: Grécia, Roma, cristianismo, invasões bárbaras, feudalismo, capitalismo, socialismo, etc. É muito fácil imaginar, à base deste desenvolvimento, uma *razão teleológica*, como de fato sucedeu na filosofia da história de Hegel. Ora, as outras formas de desenvolvimento são ricas em ensinamentos para nós porque nos permitem ver como, já na diferenciação do estágio mais primitivo (penso na origem e na dissolução das *gens*), existiam *alternativas objetivas*. Por isso, o desenvolvimento da Europa não obedeceu a uma necessidade teleológica, por exemplo, à necessidade das diferenciações do trabalho na sociedade fundada sobre as *gens*; o que ocorreu foi que, em certas condições (que a ciência deve ainda determinar em seus pormenores), surgiu uma certa forma de dissolução dessa sociedade que, entre nós, levou a esse desenvolvimento. Em outras circunstâncias, porém, chega-se àquilo que Marx disse a propósito das chamadas relações asiáticas de produção, isto é, à não dissolução da sociedade gentílica, sobre a qual pode elevar-se uma superestrutura estatal. A análise de Marx é sempre fundada no fato de que esta base, quando desaba a superestrutura, reproduz-se sempre no mesmo nível e, em certa medida, por si mesma. Falo agora de um modo inteiramente genético, exatamente para mostrar como a tendência que caracteriza o desenvolvimento típico da civilização mediterrânea resulta certamente de posições teleológicas,

mas enquanto totalidade não tem características teleológicas. Marx atribuiu a Darwin o grande mérito de ter libertado a origem das espécies da teleologia. Devemos estender este tipo de consideração ao processo histórico. E disso surge agora uma outra categoria muito interessante. Creio que, observando a origem das espécies, poderemos ver nela, claramente, o caráter não teleológico do surgimento dos becos sem saída na evolução. Há um beco sem saída, por exemplo, na sociedade dos insetos, onde vários insetos demonstram em geral um grau evolutivo maravilhosamente combinado com paralisação em certo estágio. Negar a conotação teleológica de um processo evolutivo equivale a dizer que existem correntes capazes e correntes incapazes de desenvolvimento, isto é, correntes que se reproduzem continuamente sem chegar, porém, àquele desenvolvimento dialético superior a que chegou, por exemplo, a civilização mediterrânea. Devemos constatar esta grande diferença entre nós e os chamados povos atrasados. E isso não tem nada a ver como fato de que estes povos tenham tido em certos períodos uma produção artística, filosófica e científica altamente evoluída. De fato, isto é inerente à essência do desenvolvimento desigual, para voltarmos agora ao ponto do qual partimos. A pintura das cavernas do pescador e do caçador primitivo criou uma arte que foi atingida, aproximativamente, apenas muitos milênios mais tarde. Gordon Childe descreveu muito bem este período como uma época que devia entrar em colapso através de um cataclismo geológico. Por isso, o novo desenvolvimento, em seus inícios, ocorre culturalmente em um estágio muito mais primitivo. Mas, desde que a caça e a pesca eram completadas pela agricultura e pela criação dos animais, este novo impulso se encontrou, do ponto de vista objetivo, econômico, em um estágio superior. Se quiser, temos aqui um grande exemplo do desenvolvimento da nossa cultura já em seus estágios mais primitivos.

HOLZ – Por outro lado, estamos em condições de apreciar hoje, em outro estágio inteiramente diferente, estes produtos artísticos como arte.

LUKÁCS – E certo; e isto mostra apenas que o desenvolvimento desigual é ao mesmo tempo uma evolução contínua, que tem por objeto o tornar-se homem do homem.

ABENDROTH – Exatamente. Por outro lado, isso nos leva também ao problema atual. De fato, tendo-se em vista que esses chamados becos sem saída do desenvolvimento social (ou seja, a estagnação do desenvolvimento das forças produtivas em todas as culturas possíveis, hoje, em confronto com a civilização técnica do capitalismo industrial) são, de qualquer modo, civilizações humanas, o novo problema do mercado mundial que decorre do nosso desenvolvimento conduz à integração da humanidade em uma nova unidade. Por isso, mesmo para essas civilizações, surge a possibilidade de responder e de se inserir como sujeito em um novo estágio do problema humano em seu todo, isto é, de ser incluídas, com iguais direitos, na mais alta forma representada pela unidade global do processo histórico do desenvolvimento da humanidade.

LUKÁCS – Estou inteiramente de acordo com o senhor. Creio, porém, que precisamente neste ponto a questão deva ser reexaminada, de modo a aparecer claramente a diferença entre um beco sem saída (para continuar a usar esta expressão) de natureza biológica e um beco sem saída de natureza social. Um beco sem saída biológico é insuperável e não pode ser mudado em nenhuma hipótese, enquanto que no desenvolvimento *humano* o fator dominante é o social e, por isso, um beco sem saída de tal tipo é sempre relativo. Se me permite, direi que, se imaginássemos o desenvolvimento greco-romano sem as invasões bárbaras, a escravidão teria sido um beco sem saída na evolução da humanidade.

ABENDROTH – Se bem que outras tendências do desenvolvimento, imanentes a este processo, já nos teriam levado a uma etapa superior à da escravidão, como aparece em muitos aspectos da evolução da Antiguidade tardia.

LUKÁCS – Creio, porém, que a contradição entre a existência econômica das colônias e as tendências centralizadoras da burocracia do Estado romano era insolúvel para este último e que, portanto, as invasões bárbaras e a queda do Império Romano eram necessárias para escapar desse beco sem saída. Com esta explicação fica esclarecido o que defino, do ponto de vista filosófico, como beco sem saída, o qual, do ponto de vista social, é sem saída apenas relativamente. Ora, não diria que a nossa relação com os povos atrasa-

dos seja algo semelhante às invasões bárbaras; ao contrário, é algo inteiramente diverso. Entretanto, aqui está naturalmente presente a possibilidade objetiva de que estes povos saiam do isolamento de seus impasses através do confronto com a nossa cultura. Neste ponto surge a questão mais importante. No prefácio ao primeiro volume de *O Capital*, Marx sublinhou que o desenvolvimento é necessário, mas acentuou que através do conhecimento científico o desenvolvimento pode ser abreviado e podem ser mitigadas as dores da transformação. Creio que esta tese de Marx é extraordinariamente importante. Marx sublinha que o conhecimento científico do processo é um elemento essencial. Ora, adquiri-lo era, na realidade, uma tarefa grande demais para um só homem. Marx esclareceu o desenvolvimento capitalista e, mediante breves observações, o seu passado próximo e até remoto. Marx não pôde ocupar-se a fundo, mas só de modo periférico, das relações asiáticas de produção. Mais tarde, neste campo, foram feitas descobertas da maior importância, mas desconhecemos inteiramente quais foram as relações de produção na África. Devemos confessar abertamente que, em relação a este assunto, somos inteiramente ignorantes e trabalhamos mal com juízos inteiramente provisórios, fundamentados em artigos de jornais. Creio que isso deva ser dito de uma vez por todas, sem rodeios, para chegarmos àquele grau de honestidade recomendado por Sócrates: a distinção entre aquilo que sabemos e aquilo que não sabemos. Neste caso devemos pôr claramente em primeiro lugar o não-saber. E aqui me vejo novamente obrigado a fazer uma severa crítica ao stalinismo. Nas discussões da década dos vinte, creio que nas discussões sobre os sindicatos, Lênin, falando sobre a situação chinesa, dizia nada saber acerca do que acontecia na China meridional. Lênin o disse com brutal franqueza, mas isso não o impediu de definir claramente, nas teses do Segundo Congresso, as tarefas do partido dos trabalhadores diante da revolução chinesa. Entretanto, era dever da ciência marxista descobrir o que realmente acontecia de particular naquelas regiões. E não é ainda muito tarde para se fazer este estudo. Mas devemos constatar que o marxismo stalinista, assim como se descuidou de publicar todos os escritos de Marx, coisa que teria sido extremamente fácil (e ainda hoje só temos à disposi-

ção uma parte reduzida das obras completas de Marx), também não levou avante este trabalho. Os textos não publicados de Marx estão no *Marx-Engels-Institut* e Riazanov disse-me uma vez, na década de trinta, que o manuscrito de *O Capital* enchia por volta de dez grossos volumes. Entretanto, eles nunca foram publicados. Pudemos constatar como a publicação dos chamados rascunhos preparatórios às obras de Marx nos permitiram conhecer tantas coisas novas sobre o marxismo. Pois bem: o stalinismo não assumiu nem mesmo esta tarefa elementar. A constatação nos leva a concluir que, depois da correta definição de Lênin das tarefas dos partidos operários no plano político, depois dos contínuos progressos dos movimentos de libertação nacional anticolonialista, um sistema socialista podia e devia oferecer no mínimo *uma análise historiográfica marxista do desenvolvimento de todos os povos atrasados*. De fato, se nos defrontamos com este problema apenas no plano político, sem conduzirmos esta análise de maneira científica, ficaremos simplesmente no terreno do diletantismo.

Imagine, por um instante, que *O Capital* e os outros escritos de Marx nunca tivessem existido. A nossa política no terreno do trabalho não teria ficado, talvez, num puro diletantismo?

ABENDROTH – Sem dúvida. Mas, na minha opinião, o problema tem também um outro lado, que deveria ser esclarecido. O problema geral do qual partimos conduz à possibilidade objetiva de chegar, mesmo em condições inicialmente não previstas, ao limiar de uma evolução em sentido socialista que se realiza no desenvolvimento prático, mesmo se numa forma no início bárbara e distorcida. Nem o marxismo russo nem o europeu puderam oferecer uma receita estratégica à Revolução Chinesa. Nos países anexados ao capitalismo primeiramente apenas na qualidade de objetos desenvolveu-se uma teoria revolucionária que se tornou uma realidade no plano das ideias. Ela assimila os elementos do marxismo, ainda que numa primeira etapa o faça de forma diletante. Mas estas nações devem dar sua resposta aceitando como um fato consumado que, eventualmente, ela comporte contradições grosseiras e erros, levando também em conta grandes sacrifícios.

LUKÁCS – Justamente. Veja, estou inteiramente de acordo com

o senhor e acrescentarei apenas um elemento à nossa posição. Este elemento se encontra na tese do Segundo Congresso Mundial do Comintern, onde foi definido com muita exatidão. Não se pode dizer que a colonização tenha sido apenas um choque violento de dois sistemas. Pelo contrário, os dois sistemas entraram numa certa relação usando a mesma forma de que já se tinha beneficiado a Companhia Inglesa das Índias Ocidentais, e que consistia no seguinte: a intervenção capitalista contra todas as aspirações de reforma dos povos atrasados, por mais confusas que elas fossem inicialmente, devia apoiar-se nas camadas que queriam manter o antigo estado de coisas, e para isso se dispunham a entrar em acordo com o país colonial. Esta foi, por exemplo, a política realizada por Warren Hastings na Índia. *Se considerarmos a situação atual e a posição dos Estados Unidos da América, não apenas no Vietnã, mas também na América do Sul, veremos que é o prosseguimento atual da política de Warren Hastings.* Este problema, nós bem o conhecemos. E, de fato, pelo menos em relação a ele, podemos tomar uma posição precisa. Quando os democratas europeus dizem “basta com a tradição de Warren Hastings”, exprimem algo importante e cientificamente correto, mesmo se hoje não estão em condições de dizer o que deve ser feito em Zâmbia ou na Somália, no lugar do que foi feito até agora. Nisto consiste, em minha opinião, a grande falta, e muitos jovens desiludidos com esta situação e prontos a oferecer com sincero entusiasmo sua contribuição deveriam ao menos empregar uma parte de seu talento científico para ajudar estes povos atrasados com um trabalho de pesquisa. Creio que se, das amplas camadas de jovens que nos países europeus ficam irritadas com a atual situação existente no Vietnã, aparecessem dez ou quinze boas monografias sobre determinados países, poderíamos falar de uma ajuda extraordinariamente eficaz trazida às forças realmente progressistas em ação nestes países.

ABENDROTH – Estou inteiramente de acordo com o senhor; por isso, no nosso instituto, por exemplo, o trabalho de Kurt Steinhilber sobre o Vietnã representou o início de um pequeno auxílio nesta direção. Mas, pelas escassas possibilidades de uma análise marxista nos países industriais da Europa Ocidental, tais iniciativas permanecem necessariamente como um caso mais ou menos ex-

cepcional, que só pode ter lugar em condições excepcionais, particularmente favoráveis. A situação é a que é; por outro lado, nestes países, é inevitável que continue por enquanto a identificação do capitalismo ainda imperialista das grandes nações com as camadas reacionárias dominantes da burguesia *compradora* dos países atrasados, etc. Enfim, no país atrasado, as forças progressistas *devem* responder por uma reação às intervenções imperialistas, embora possam fazê-lo de modo diletante e com uma assimilação ainda superficial do marxismo. Por todas essas razões, as forças progressistas devem cometer frequentemente grandes erros, que comportam também efeitos secundários desumanos. A diferença entre o desenvolvimento chinês e o indiano depois da Segunda Guerra Mundial mostram-nos que, apesar de todos estes erros, em muitos desses países a alternativa socialista oferece possibilidades de maior progresso do que a alternativa que leva a tolerar posteriormente as posições de força das camadas dominantes e o seu acordo com as novas classes capitalistas mais ou menos abertamente dispostas a deixarem-se guiar pelos Estados ocidentais de capitalismo desenvolvido. A consequência necessária de semelhante situação parece-me ser esta: nós devemos tolerar e não podemos acusar de heresia os erros que as revoluções socialistas que tiveram êxito cometeram nos países em vias de desenvolvimento. Também as atrocidades que acompanham os processos revolucionários deste gênero devem ser criticadas, mas não podem ser tomadas como pretexto para denegri-los.

LUKÁCS – Se o senhor diz que essas revoluções não podem ser desmoralizadas pelos erros que cometeram, estou inteiramente de acordo. Por outro lado, existem erros tão evidentes que devem ser criticados com todo o rigor...

ABENDROTH – Certamente...

LUKÁCS – ... e no interesse do país atrasado em questão...

ABENDROTH – Obviamente...

LUKÁCS – ... mesmo no caso de que a crítica não traga hoje qualquer efeito útil no plano imediato. Retorno ainda uma vez a Lênin, a cuja política exemplar volto sempre a me referir. Desde 1905, Lênin tinha visto no partido camponês dos socialistas revolucionários

rios um aliado potencial; entretanto, não deixou de criticar com a maior severidade sua falsa ideologia. Devemos romper com as ideias erradas que surgiram nas frentes populares stalinistas: por exemplo, com a ideia de que as pessoas que nunca assinaram um manifesto sejam, só por isso, irremediavelmente reacionárias. Uma *frente popular*, querendo empregar este termo, que se refere a este problema, só é possível se os elementos conscientes lutam juntos segundo sua capacidade atual, mas exercendo uma crítica recíproca. A conexão destes dois momentos me parece ser um dos problemas mais importantes do desenvolvimento futuro. Do contrário, origina-se um amálgama sem princípios, cujo aspecto mais deletério não consiste em considerar uma heresia a não participação (o que já seria um mal), mas em não criticar os que participam. Creio que isto nos leva outra vez ao mesmo tema, porque se há um momento no qual o reconhecimento destas conexões é uma necessidade prática irrecusável (visto que mesmo nos países industrialmente desenvolvidos a luta pela transformação das estruturas torna necessárias as alianças), este momento é o nosso momento atual. Trata-se de uma questão tão complexa quanto a da relação com os povos atrasados. Aqui, cada um deve esforçar-se por chegar ao máximo de clareza, e a meu ver o primeiro pressuposto necessário é o de distinguir bem o “isto eu conheço” do “isto eu não conheço”.

ABENDROTH – Estou inteiramente de acordo com o senhor. Mas o ponto de partida do “isto eu não conheço” é provisório. É limitado pelas experiências concretas de cada desenvolvimento. A extensão do “isto eu conheço” e do “hoje quero isto concretamente”, que resulta daquele, traça os limites necessários das alianças que substituem, na luta, as velhas constelações do tipo *frente popular*, mas depois recolocam-se necessariamente novas questões do gênero “isto eu não conheço”, em um nível novo e mais elevado. Por isso, em qualquer *frente popular*, torna-se indispensável uma discussão interna e uma crítica recíproca para depois tornar possível reagrupamentos do mesmo gênero sem mútuas acusações de heresia.

LUKÁCS – Sim, posso dizer, novamente, em relação a este assunto: “não o conheço”. Não me lembro ao certo se tratamos deste tema nas conversações anteriores; tenho a impressão de que

sim. Um dos traços ontológicos gerais de toda decisão parece-me ser este: no curso do desenvolvimento humano nunca foi tomada uma decisão com plena consciência de todos os fatores subjetivos e objetivos. E hoje, com o aumento da complexidade das condições atuais, o percentual dos elementos não dominados conceitualmente é talvez imensamente maior do que antes. Não nos esqueçamos, porém, de que isso absolutamente não é suficiente para produzir uma situação ontologicamente nova. Esta é de fato a condição na qual toda atividade se desenvolve. Além disso, constata-se historicamente que, com frequência, os indivíduos agiram corretamente à base de uma falsa ideologia, a começar pela travessia de Atenas a Alexandria, para dar apenas um exemplo grosseiro, realizada à base da astronomia ptolomaica e entretanto perfeitamente bem-sucedida, tanto na ida quanto na volta, apesar do erro do fundamento teórico de toda a viagem. Devemos ter sempre diante de nós esta estrutura do agir humano e compreender que existem situações nas quais devemos agir necessariamente, independentemente da medida em que as situações são conhecidas. Se me perco num bosque por causa da neve, devo tentar encontrar o caminho de casa. Posso conseguir isso mais ou menos bem, em termos que vão do *ótimo* ao *péssimo*, mas certamente não me sentarei para esperar um bom mapa do local no qual me perdi, senão morreria de fome. Se com as minhas idas e vindas, de um lado a outro, encontrarei ou não o caminho, é uma outra questão, mas andar às apalpadelas para cima e para baixo é sempre melhor do que ficar simplesmente esperando um mapa completo do local. O exemplo é bastante grosseiro, mas creio que o senhor compreende o que eu quero dizer. Com isso não quero afirmar que um jovem, desiludido com o colonialismo e entusiasmado com a revolta dos povos oprimidos, deva partir imediatamente para a Somália, para lá organizar um movimento armado.

ABENDROTH – É preciso sublinhar esta observação porque, na atual estagnação dos conflitos nos países capitalistas altamente desenvolvidos, a atividade da juventude conduz muito facilmente a falsas identificações. Nos países coloniais, ou melhor, neocoloniais, a ação é absolutamente necessária e também a solidariedade em face deles é indispensável; porém a tarefa mais importante para os jovens

intelectuais críticos deve ser desenvolvida nos seus países de origem.

LUKÁCS – Sim. Creio apenas que é tarefa das pessoas mais esclarecidas do Ocidente oferecer a estes jovens impacientes uma linha de conduta razoável e mostrar-lhes que podem ser da maior utilidade ao movimento através de um comportamento que não esteja limitado a um ativismo cego.

Presenciei, no passado, o nascimento do fascismo na Alemanha e sei muito bem como muitos jovens que partiram então de uma indignação honesta contra o sistema capitalista terminaram por aderir ao fascismo. Na verdade, frequentemente, esta impaciência, unida à incapacidade do partido comunista de mudar a sociedade e o desenvolvimento alemão (devido a certas condições históricas), jogou-os no campo do fascismo, a despeito, por vezes, da honestidade deles. Não devemos nos esquecer disto, e devemos fazer todo o possível para canalizar essas energias numa direção em que possam ser de efetiva utilidade. Neste contexto coloca-se, logicamente, um problema que devemos discutir aqui: a utilidade pura ou a pura correção tática de uma revolução não bastam para despertar nos jovens o entusiasmo necessário à ação prática. A fraqueza dos movimentos de esquerda, em geral, consistiu e consiste no fato de que eles têm poucas condições para despertar um entusiasmo deste gênero.

Do praticismo, do neopositivismo, do behaviorismo e assim por diante, origina-se uma tendência praticista que influencia, em certo sentido, até mesmo homens que não participam daquelas orientações. Estes pensam, na realidade, que a atividade prática se esgota em certos aspectos táticos, aspectos que possuem estas ou aquelas características, por certas ou erradas que sejam.

Ao contrário, não há dúvida de que todo movimento que realizou, efetivamente, alguma coisa, atingiu o entusiasmo ao qual deve a sua eficácia graças à sua perspectiva histórica e não a simples frases. É interessante notar como, inclusive examinando o destino do fascismo, verificamos que o entusiasmo suscitado inicialmente por Hitler foi produto não tanto das frases puramente demagógicas quanto das grandes perspectivas (ainda que falsas, de um ponto de vista histórico-objetivo) contidas no fascismo. Assim, não podemos sair do dilema histórico: o despertar do entusiasmo só é possível

se fundado sobre uma *perspectiva*. Só partindo desta perspectiva, um homem pode compreender que, com ela, também a sua vida pessoal será mudada. Para que num homem concreto possa nascer um movimento de entusiasmo, a perspectiva deve ser *ad hominem*. A grande fraqueza dos movimentos de esquerda em todo o mundo atualmente é a incapacidade de desenvolver um entusiasmo deste gênero pelas nossas perspectivas. Isto é válido também para os movimentos de reforma nos países do campo socialista. Em relação a isso, devemos reconhecer nossos limites e nossos erros com muita clareza, para podermos estar em condições de fazer alguma coisa para eliminá-los.

ABENDROTH – Entretanto, a razão disso está em grande parte no fato de que nós mesmos não tenhamos desenvolvido as perspectivas: existe, por isso, o perigo de que no lugar das perspectivas reais apareçam perspectivas aparentes ou a pura e simples resignação. Esta falha transparece claramente do exemplo com o qual iniciamos nossas considerações, o exemplo do confronto hoje em ato no mundo unificado pela indústria capitalista, isto é, do processo mediante o qual as sociedades dos países que já foram colonizados e atrasados se tornaram sujeitos. O processo atual que ora se realiza em todos estes países oferece uma perspectiva imediatamente evidente a grande parte da nova geração, que passa a ter uma visão crítica e tende para a esquerda. Daí a tendência a esquecer muito facilmente a própria identidade subjetiva e a identificar-se a tal ponto com as tarefas subjetivas do movimento revolucionário anticolonialista que se chega mesmo a não ver mais e não mais reconhecer que a tarefa mais urgente dos jovens intelectuais ativos e dos trabalhadores dos países de capitalismo amadurecido deve ser levada a termo no próprio país deles. A pura aclamação às revoluções coloniais por parte dos jovens intelectuais dos países capitalistas ainda não é uma práxis verdadeira e própria; se as relações de força não mudam, ou se a intervenção dos países imperialistas não encontra sérios obstáculos, esta atitude se reduz objetivamente à resignação sob uma aparente atividade. Nisto consiste o lado negativo, que hoje estamos reconhecendo, da grande influência de Fanon sobre as jovens gerações dos Estados Unidos e da República Federal da Alemanha. Devemos ajudar os jo-

vens, esclarecendo às novas gerações que a perspectiva da luta pelo socialismo e pela democracia nos países industriais de capitalismo desenvolvido, nas sociedades altamente industrializadas, serve também aos movimentos; dos países que o capitalismo oprime, porque uma sociedade socialista altamente industrializada poderia ajudar de maneira mais eficaz as nações subdesenvolvidas.

HOLZ – Sim, a situação atual é a seguinte: no trabalho científico do mundo ocidental, predomina uma metodologia científica absolutamente inadaptada para indicar perspectivas e, por isso mesmo, fechada a tudo o que registrou a observação. Este é o problema do neopositivismo, não só no campo lógico e filosófico, mas também no campo das ciências sociais.

LUKÁCS – Falando de modo geral, trata-se fundamentalmente da tentativa de eliminar toda ontologia, de eliminar todo aspecto ontológico da práxis do homem. Ora, como já foi dito, é possível, e o neopositivismo se vale deste fato ao encaminhar uma justa práxis através de uma teoria errada. Quanto mais nos aproximamos, no desenvolvimento da ciência moderna, da prática real, econômica, por exemplo no aperfeiçoamento técnico de um processo de trabalho, tanto menos importante se torna na elaboração das leis físicas e químicas a questão de saber se os seus fundamentos teóricos, no sentido da ciência geral da natureza, são corretos ou não. Para voltar ao exemplo anterior da navegação na Antiguidade, pode ocorrer que com as teorias mais falsas se possa manipular a ciência em sentido tecnicamente justo. O pragmatismo sustenta que o que é eficaz é também verdadeiro, mas esta tese, numa esfera mais ampla do que aquela imediatamente prática, não é verdadeira e pode ser demonstrada como falsa. Se não fosse assim, o sentido teórico da totalidade permaneceria obscuro e não se poderia mais pensar em nada além das relações sociais existentes. Se não fazemos uma ampla crítica da visão neopositivista, aquela divisão manipulatória do trabalho – que em certo sentido é também necessária e que, por assim dizer, separa nas ciências as disciplinas umas das outras – *acaba por transformar esta divisão em disciplinas numa barreira ontológica no interior da realidade*. Se, por exemplo, um biofisiólogo efetiva certas pesquisas biofisiológicas, não se preocupa geralmente com outros aspectos evolutivos

do organismo. É significativo que a cada momento surja um setor novo da medicina, e depois de um breve tempo verificamos que a nova conquista médica exerce, noutros aspectos, efeitos que causam dano ao organismo. Se olho esta situação com olhos neopositivistas, então isto se torna evidentemente inevitável. Na pesquisa X são indagados apenas certos efeitos: depois chega a pesquisa Y, completamente independente da primeira, que esclarece as conseqüências concretamente danosas. Estes efeitos úteis e danosos têm lugar no mesmo organismo, e este organismo morre: esta é uma verdade ontológica, desagradável no caso em questão, que em geral não preocupa absolutamente o nosso neopositivista. Na realidade, segundo seu modo de ver as coisas, uma questão deste gênero não entra nem na pesquisa X nem na pesquisa Y. Para voltar agora ao nosso problema, *isto significa que ontologicamente não se pode separar uma da outra as conclusões políticas, econômicas, pessoais, etc.* Ontologicamente, é sempre o mesmo estudante que se apaixona pelas nações oprimidas, pelos povos atrasados e que parte para a África. O entusiasmo e a partida para a África podem ser separados neopositivisticamente um do outro, mas ontologicamente estão ligados e dizem respeito ao mesmo homem. Este fato se refere ao assunto de que estamos tratando no sentido de que, *por ora, não estamos ainda em condições de estabelecer as conexões entre o problema interior da personalidade humana (que corresponderia, então, ao campo da ética) e a atividade social exterior do homem concreto.* Sob este aspecto, Aristóteles foi um grande gênio da ética; de fato, se o senhor considera o problema aristotélico da mediania ética, trata-se sempre do concreto meio-termo entre determinadas alternativas sociais que têm sempre uma dupla fundamentação; por um lado, determinada coisa é útil para a ação, por outro, isto pode ser uma ajuda ou um obstáculo ao desenvolvimento da personalidade. Quando Aristóteles procura o justo meio-termo entre a temeridade e a covardia ou entre a prodigalidade e a avareza, ele procura sempre o ponto no qual tanto no agir exterior como na evolução interior do homem concreto a superação dos extremos conduz a um desenvolvimento da personalidade. Temos assim, diante de nós, um modelo que deve impedir a divisão incorreta presente no neopositivismo. Pondo nesses termos o problema, podemos impedir, por um lado,

que o neopositivismo seja um obstáculo às correntes realmente de esquerda, verdadeiramente progressistas; por outro lado, podemos oferecer uma ajuda a todas as correntes que querem resolver um problema real no plano meramente ideológico. Tentativas nesta direção estão presentes em todas as correntes que visam à satisfação da necessidade religiosa, por diferentes que sejam, embora sob a forma de solução ilusória, de falsa ideologia. Não é por acaso que o neopositivismo, precisamente com a negação dos problemas ontológicos, venha em auxílio de tal subjetivismo ilusório. De fato, a ontologia típica das velhas religiões desmoronou há séculos. Não há ninguém, hoje, que creia nessa ontologia. A aceitação da nova ontologia, à qual nos referimos há pouco, levaria, ao contrário, a uma redução da necessidade religiosa e à compreensão de que a religião não conduz a nada. Por isso, objetivamente, a negação simples daquela tomada de posição ontológica, pela razão de que seria irracional e não filosófica, é uma grande ajuda a todas estas tendências religiosas ilusórias. Se posso me exprimir um pouco paradoxalmente, assim como Tomás de Aquino conseguiu, em um certo estágio da economia feudal, reunir todas as necessidades ideológicas numa visão sistemática unitária, associando ontologia, religião e ética, assim o neopositivismo – por exemplo, Carnap – representa na cultura moderna o papel de Tomás de Aquino. Aos neopositivistas, é claro, não agrada ouvir uma coisa deste gênero, mas creio que é nosso dever dizê-lo, chegando através desta declaração a uma ruptura efetiva com o neopositivismo.

HOLZ – Creio que, neste sentido, para o senhor, o neopositivismo atualiza apenas os aspectos negativos da *Summa* de Tomás. Mas Tomás de Aquino não terá tido também aspectos positivos? E realmente Carnap ocupa na ideologia da sociedade industrial do capitalismo tardio, o mesmo papel que Tomás ocupou na alta Idade Média? Para mim, um juízo deste gênero equivale a uma supervalorização de Carnap.

LUKÁCS – Concordo. Eu os comparo não como pensadores, mas tendo em conta a função social que eles desempenham. Não devemos esquecer que todo sistema filosófico grande e eficaz exerceu em algum período determinado uma função social muito im-

portante. Para dar um exemplo positivo, a filosofia de Rousseau teve uma função social realmente importante na Revolução Francesa. Foi apenas neste sentido que comparei a função social de Tomás de Aquino com a de Carnap.

HOLZ – Em relação a este problema é muito interessante notar como, mesmo no campo da filosofia marxista, pode ser encontrada, nos últimos tempos, uma certa influência mediatizada de Carnap sobre a sociologia, a linguística, as ciências da natureza e a teoria do conhecimento de muitos Estados socialistas, bem como outras influências de natureza essencialmente neopositivista, evidentes na teoria cibernética de Georg Klaus. Como do neopositivismo deriva uma perspectiva absolutamente não ontológica, na minha opinião, as influências neopositivistas levam a uma desintegração da teoria marxista na medida em que dissolvem a unidade do processo histórico-social.

LUKÁCS – Estou inteiramente de acordo com o senhor; chamaria, porém, a atenção exatamente para o seguinte: a grande diferença entre Lênin e Stalin consiste exatamente no fato de que na filosofia stalinista, se assim podemos chamá-la, o lugar principal é concedido às escolhas táticas prático-políticas do momento, impondo-se uma degradação da teoria geral, que fica relegada a superestrutura, a embelezamento, e de fato não tem mais nenhuma influência sobre as decisões táticas.

HOLZ – A situação, porém, não melhorou muito no período posterior a Stalin; pelo contrário, eu diria até que, no tempo de Stalin, apesar de todos os fenômenos de alienação, talvez ainda se estivesse mais ligado aos fundamentos teóricos das decisões práticas do que nos tempos mais recentes.

LUKÁCS – Sim, pode acontecer. Gostaria, contudo, de voltar ainda a este problema do stalinismo. Com Stalin, ao contrário do que sucedeu no período de Marx a Lênin, chegou-se a uma orientação manipulatória nas tentativas de fundamentação teórica das opções socialistas. Quanto à superação da época stalinista, estamos ainda em um período no qual os grandes erros do stalinismo vêm sendo eliminados sempre com os métodos stalinistas. *Não chegamos, ainda, à superação desses métodos.* E esta irrupção neopositivista no

marxismo atual deve ser colocada em relação com o predomínio dos princípios táticos sobre os princípios teóricos. Esta irrupção é inevitável enquanto em nossa práxis permanecermos puramente “práticos”. Enquanto permanecerem estes métodos, continuaremos inevitavelmente a nos aproximar, sob alguns aspectos teóricos, do neopositivismo. Não é apenas uma deformação e uma simplificação do marxismo, mas também um obstáculo prático à eficácia ideológica mundial da ideia socialista. Nos tempos mais duros da guerra civil e da carestia, a pura e simples existência de república socialista dos soviets suscitava entusiasmo em amplos círculos ocidentais, porque muitas pessoas sentiam que lá se combatia por alguma coisa que tocava profundamente no problema de sua existência, que se combatia para resolver o problema de sua existência humana sob o capitalismo. A brutal manipulação do período stalinista destruiu estas expectativas. A mitigação e o refinamento técnico do stalinismo não podem trazer o restabelecimento da fé perdida: esta não será restabelecida antes que tenha ocorrido uma ruptura completa com a manipulação, seja ela brutal ou refinada. A perspectiva da criação efetiva de um homem novo pode suscitar entusiasmo em todo o mundo. Por si só, a simples perspectiva do aumento do padrão (cujas importâncias práticas nos países socialistas de nenhum modo minimizo) certamente não basta. Ninguém será conquistado para o socialismo pela perspectiva de possuir um automóvel, principalmente se já o tem sob o capitalismo. Só se a práxis reconquistar a forma que teve no período de Marx a Lênin é que o marxismo poderá exercer sua influência. Pense apenas no fato de que Lênin, quando polemizou com Bukharin no debate sobre os sindicatos, lançou na discussão a categoria da totalidade apesar de saber muito bem e de sublinhar que nós nunca conheceremos a totalidade das determinações. Se agora o senhor faz a comparação com o aforismo significativo de Adorno, segundo o qual *o todo é o falso*⁵⁶, verá então como através da colocação deste problema a escolha prática do momento se torna um termo de comparação absoluto para as nossas tomadas de posição. Se verdadeiramente a única grande questão, digamos,

56 Inversão da fórmula hegeliana “a verdade é o todo”. (N. da T.I)

Georg Lukács

para a Alemanha de hoje, é a de sabermos se Brandt ou Erhard chegarão ou não a uma “grande coalisão”, então jamais encontraremos o modo de convencer os jovens honestos a verem nas questões deste gênero algo que concerne aos seus problemas vitais. Por isso, é necessário colocar de outra maneira a questão do destino alemão; só então, isto é, permanecendo no interior de uma visão sistemática, poderão ser discutidos os argumentos a favor ou contra uma “grande coalisão”. Creio que o senhor compreende o que quero dizer: a propósito deste assunto, defrontamo-nos com um procedimento geral da política, com um procedimento geral da manipulação da economia. Seria estranho que isso não se manifestasse também na ideologia. Em relação a tudo o que dissemos, é muito interessante para o desenvolvimento ideológico mais recente o fato de que esteja crescendo a resistência contra a linha da manipulação e, por isso, hoje, o neopositivismo não tem mais indubitavelmente aquele domínio maciço que ainda tinha há alguns anos.

Budapeste, setembro de 1966.



ÍNDICE ONOMÁSTICO

ADENAUER, Konrad. (1876 - 1967). Político alemão. Chanceler da República Federal da Alemanha de 1949 a 1963. - 107, 126

ADORNO, Theodor. (1903 - 1969). Filósofo alemão. - 174

ANNUNZIO, Gabriele D' (1863 - 1938). Poeta e dramaturgo italiano. - 45

ANTÍGONA. Figura da mitologia grega. Personagem da peça homônima de Sófocles. - 49

AQUILES. Figura da mitologia grega. Personagem da *Iliada* de Homero. - 48

AQUINO, Tomás (1225 - 1274). Teólogo, filósofo e padre dominicano. - 59, 75, 172, 175

ARISTÓTELES. (384 a.C - 322 a.C). Filósofo grego. - 39, 142, 171

ARMÍNIO. Personagem do poema épico *Armínio e Doroteia*, de Goethe. - 156

BALZAC, Honoré de. (1779 - 1850). Escritor francês. - 132, 147

BEATLES. (1960 - 1970). Banda de *rock* inglesa. - 73

BECKETT, Samuel. (1906 - 1989). Dramaturgo e escritor irlandês. - 102, 106, 154

Conversando com Lukács

BEETHOVEN, Ludwig van (1770 - 1827) Compositor alemão.
- 98

BENJAMIN, Walter. (1892 - 1940). Filósofo alemão. - 42, 45

BENSE, Max. (1910 -1990). Filósofo, escritor e ensaísta alemão.
- 50

BERGSON, Henri (1859 - 1941) Filósofo e diplomata francês.
- 60

BERIA, Lavrentiy. (1899 - 1953). Foi chefe da KGB e da NKVD,
e homem forte de Stalin. - 120

BERLICHINGEN, Götz von (1480 - 1562). Cavaleiro e merce-
nário germânico que inspirou a peça homônima de Goethe. - 44, 47

BERNAL, John Desmond (1901 - 1971) Cientista irlandês.- 33

BIELINSKI, Vissarion Grigoryevich, (1811 - 1848). Escritor,
crítico literário e filósofo russo. - 127

BISMARCK, Otto Eduard Leopold von (1865 - 1898). Político
prussiano. Chanceler de alemão de 1871 a 1890. - 63, 126

BLOCH, Ernst. (1885 - 1977). Filósofo alemão. - 79, 158

BÖLL, Heinrich (1917 - 1985). Escritor alemão. - 81

BRANDT, Willy (1913 - 1992). Político social-democrata ale-
mão. De 1969 a 1974 foi chanceler da República Federal da Alema-
nha. Nobel de Paz 1971. - 175

BRUTUS. (81 a.C. - 43 a.C.) Político romano e personagem da
Divina Comédia de Dante Alighieri. - 44

BUKHARIN, Nikolai Ivanovich (1888 - 1938). Revolucionário e
teórico russo. - 174

BURCKHARDT, Carl (1818 - 1897). Historiador da arte suíço.
- 43

BURIDAN, Jean (1300 - 1358). Filósofo e religioso francês, ao
qual é atribuído o paradoxo do asno. - 151

CARNAP, Rudolf (1891 - 1970). Filósofo alemão - 172, 173

CÉZANNE, Paul (1839 - 1906). Pintor francês. - 47

CHILDE, Vere Gordon (1892 - 1957). Filólogo e arqueólogo
australiano. - 160

Georg Lukács

CLARK, Walter. (1902 - 1994). Professor de psicologia da religião americano. - 72

COPÉRNICO, Nicolau (1473 - 1543). Astrônomo e matemático polonês. - 55

CROCE, Benedetto. (1866 - 1952). Filósofo e político italiano. - 61

CUVIER, Georges (1769 - 1832). Naturalista francês. - 32

CZEMPIEL, Ernst-Otto (1927). Cientista político alemão. - 114

DANTE, Alighieri (1265 - 1321). Poeta e político italiano. -44, 75

DANTON, Georges Jacques. (1759 - 1794). Advogado e político revolucionário francês. - 152

DARWIN, Charles, (1809 - 1882). Naturalista inglês. - 31, 55, 131, 160

DENÍSSOVITCH, Ivan. Personagem do livro, *Um Dia na Vida de Ivan Deníssovitch*, de Alexandre Soljenítsin. - 82

DESMOULINS, Camille (1760 - 1794). Advogado, jornalista e revolucionário francês. - 149

DILTHEY, Wilhelm (1833 - 1911). Filósofo e psicólogo alemão. - 27

DOBROLIUBOV, Nikolay Alexandrovich. (1836 - 1861). Crítico literário, poeta e revolucionário russo. - 127

DON QUIXOTE. Personagem do *O Engenboso Fidalgo D. Quixote de La Mancha*, de Miguel de Cervantes. - 49, 147

DOROTEIA. Personagem do poema épico *Armínio e Doroteia*, de Goethe. - 156

DOSTOIÉVSKI, Fiódor (1821 - 1881). Escritor russo. - 49, 83

DREYFUS. Alfred (1859 - 1935). Capitão judeu do exército francês. Vítima do caso que tomou seu nome. - 96, 114, 122-124

EICHMANN, Adolf (1906 - 1962). Nazista alemão, tenente-coronel da SS. - 155

EINSTEIN, Albert (1879 - 1955). Físico alemão. - 158

ELIZABETE, Rainha. (1533 - 1603). Rainha da Inglaterra e da Irlanda de 1558 até 1603. Personagem de *Maria Stuart*, de Schiller.

- 47

ÉLUARD, Paul. (1895 - 1952). Poeta francês. - 51

ENGELS, Friedrich (1820 - 1895). Teórico e revolucionário alemão. - 105, 119, 133, 135, 148-150, 154, 163

EPICURO de Samos (341 a.C - 270 a.C). Filósofo grego. - 76

ERHARD, Ludwig (1897 - 1977). Político alemão. Primeiro-ministro da República Federal da Alemanha de 1963 até 1966. - 67, 175

FANON, Frantz Omar (1925 - 1961). Psiquiatra e ensaísta francês. Teórico da descolonização. - 169

FEUERBACH, Ludwig (1804 - 1872). Filósofo alemão. - 36

FISCHER, Fritz (1908 - 1999). Historiador alemão. - 109, 118

FORD, John (1586 - 1640). Dramaturgo e ator inglês. - 45

FOURIER, Charles (1772 - 1837). Socialista utópico francês. - 74, 84, 85, 133

FULBRIGHT, James William (1905 - 1995). Senador americano de 1945 até 1975. - 114

GALILEU (1564 - 1642). Astrônomo italiano. - 32, 39, 55, 58, 131

GARAUDY, Roger (1913 - 2012). Filósofo francês. - 76, 134, 150

GIGES. Personagem da peça *Gíges e seu anel*, de Hebbel. - 110

GOETHE (1749 - 1832). Escritor alemão. - 32, 35, 44, 62, 156

GÔNGORA, Luis de. (1561 - 1627). Poeta e dramaturgo espanhol. - 50, 54

GORKI, Máximo. (1868 - 1936). Escritor russo. - 47, 125

GRAMSCI, Antonio (1891 - 1937). Filósofo e comunista italiano. - 54

GRISHA. Personagem de *O caso do sargento Grisha*, de Arnold Zweig. - 122

HAMLET. Personagem da peça homônima de Shakespeare. - 49

HARTMANN, Nicolai. (1882 - 1950). Filósofo alemão. - 24, 27, 35, 77

HASTINGS, Warren (1732 - 1818). Político inglês. Primeiro go-

Georg Lukács

vernador-geral de Bengala, de 1772 até 1785. - 164

HAUPTMANN, Gerhart (1862 - 1946). Romancista e dramaturgo alemão. - 46

HEBBEL, Friedrich. (1813 - 1863). Poeta e dramaturgo alemão. - 110

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1770 - 1831). Filósofo alemão. - 48, 62, 85, 88, 89, 142, 145, 159

HEIDEGGER, Martin. (1889 - 1976). Filósofo alemão. - 62

HEITOR. Figura da mitologia grega. Personagem da *Iliada* de Homero. - 43, 48

HERDER, Johann Gottfried von. (1744 - 1803). Filósofo e escritor alemão. - 62

HERODES. Personagem de Herodes e Marianna de Hebbel. - 110

HITLER, Adolf. (1889 - 1945). Político alemão. - 62, 63, 79, 168

HOCHHUTH, Rolf. (1931) Escritor alemão. - 81

HOMERO. (928 a.C - 898 a.C). Poeta grego. - 30, 42-44, 47-49, 153, 154, 157

HUMBOLDT, Friedrich. (1767 - 1835). Ministro prussiano. Filósofo e linguista alemão. - 109

HUSSERL, Edmund. (1859 - 1938). Matemático e filósofo alemão. - 27

HUXLEY, Aldous. (1894 - 1963). Escritor inglês. - 72

IBSEN, Henrik Johan. (1828 - 1906). Dramaturgo norueguês. 110

IFIGÊNIA. Figura da mitologia grega. Personagem de *Ifigénia na Táurida*, de Goethe. - 47

JASPERS, Karl Theodor (1883 - 1969). Filósofo alemão. - 110

JOURNÉE, Jean (1859 - 1914). Político socialista francês. - 96, 127

JESUS de Nazaré. (entre 7 e 2 a.C - entre 30 e 33 d.C). Religioso judeu. - 49

JOÃO XXIII, Papa. (1881 - 1963). Papa de 1958 até 1963. - 77

Conversando com Lukács

JOHNSON, Lyndon. (1908 -1973). Presidente dos EUA de 1963 até 1969. - 121

KANT, Immanuel. (1724 - 1804). Filósofo prussiano. - 58, 89

KAUTSKY, Karl. (1854 - 1938). Teórico e político alemão. - 102, 117

KELLER, Gottfried (1819 - 1890). Escritor alemão. - 80

KELSEN, Hans. (1881 - 1973). Jurista e filósofo austríaco. - 34

KENNEDY, John Fitzgerald (1917 - 1963). Presidente dos EUA de 1961 até 1963. - 98, 115, 121

KEYNES, John Maynard. (1883 - 1946). Economista britânico. - 29

KLAGES, Ludwig (1872 - 1956). Filósofo e psicólogo alemão. - 62

KLÄRCHEN. Personagem do livro *Egmont*, de Goethe. - 156

KLAUS, Georg (1912 - 1974). Filósofo e estudioso da cibernética. - 173

KOSTLER, Arthur (1905 - 1983). Escritor e jornalista nascido na Hungria. - 121

KUGELMANN, Ludwig (1830 - 1902). Cirurgião e ginecologista alemão. Correspondente de Marx. - 34

LAMARCK. (1744 - 1829). Naturalista francês. - 32, 35

LEARY, Timothy. (1920 - 1996). Psicólogo e escritor americano. - 72

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (1646 - 1716). Filósofo alemão. - 35, 36, 41

LÊNIN. (1870 - 1924). Teórico e revolucionário russo. - 36, 75, 80, 102, 105, 110, 111, 114-116, 125, 129, 131, 135, 150, 162, 163, 165, 173, 174

LOYOLA, Inácio. (1491 - 1556). Fundador da Companhia de Jesus. - 77

MAETERLINCK, Maurice Polydore. (1862 - 1949). Dramaturgo e poeta nascido na Bélgica. - 45

MAGNELLI, Alberto. (1888 - 1971). Pintor italiano. - 47

Georg Lukács

MANET, Édouard. (1832 - 1883). Pintor francês. - 47

MANN, Thomas. (1875 - 1955). Escritor alemão. - 51, 83

MANNHEIM, Karl. (1893 - 1947). Sociólogo nascido na Hungria. - 72, 102

MANSFIELD, Michael Joseph. (1903 - 2001). Político americano. Senador de 1953 até 1977. - 114

MARAT, Jean-Paul. (1743 - 1793). Médico, filósofo e revolucionário francês. - 59, 152

MARCKS, Erich. (1861 - 1938). Historiador alemão. - 63

MARIANNA. Personagem de *Herodes e Marianna* de Hebbel. - 110

MARLOWE, Christopher. (1564 - 1593). Dramaturgo e poeta inglês. - 45

MARX, Karl. (1818 - 1883). Teórico e revolucionário alemão. - 30-34, 36, 42, 55, 65, 66, 70-72, 75, 76, 85, 87, 91, 97, 102, 103, 105, 114-116, 128, 129, 132-135, 138, 139, 145-147, 151, 152, 155, 159, 160, 162, 163, 173, 174

MAUPASSANT, Guy de. (1850 - 1893). Escritor e poeta francês. - 103

MEINECK, Friedrich. (1862 -1954). Historiador alemão. - 63

MEISTER, Wilhelm. Personagem de *Os anos de aprendizagem do jovem Wilhelm Meister*, de Goethe. - 156

MILL, James. (1773 - 1836). Economista e filósofo escocês. - 129, 130

MILL, John Stuart. (1806 - 1873). Filósofo e economista inglês. - 127

MILLS, Charles Wright. (1916 - 1962). Sociólogo norte-americano. - 132

MOLIÈRE, Jean-Baptiste. (1622 - 1673). Dramaturgo francês. - 44, 157

MOLOCH. Deus amonita. O demônio na tradição cabalística. - 71

MONET, Oscar-Claude. (1840 - 1926). Pintor francês. - 47

Conversando com Lukács

- MÖSER, Justus (1720 - 1794). Jurista e escritor alemão. - 62
- NAPOLEÃO. (1769 - 1821). Militar. Imperador francês. - 49, 62
- NEWTON, Isaac. (1642 - 1727). Físico inglês. - 32
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. (1844 - 1900). Filósofo alemão. - 79, 106
- OPARIN, Aleksandr. (1894 - 1980). Biólogo e bioquímico russo. - 33
- PHILINE. Personagem de *Os anos de aprendizagem do jovem Wilhelm Meister*, de Goethe. - 156
- PISSARRO, Jacob (1830 - 1903). Pintor francês. - 47
- PLEKHANOV, (1856 - 1918) Revolucionário e teórico marxista russo. - 138
- PRÍAMO. Figura da mitologia grega. Personagem da *Ilíada* de Homero. - 48
- RAABE, Wilhelm. (1831 - 1910). Escritor alemão. - 82
- RAKOSI, Mátyás. (1892 - 1971). Comunista húngaro. Líder do Partido Comunista Húngaro de 1945 até 1956. - 115
- RANKOVIC, Aleksandar. (1909 - 1983). Político iugoslavo. - 120
- RASKOLNIKOV. Personagem do livro *Crime e Castigo* de Dostoiévski. - 49
- RASTIGNAC, Eugène de. Personagem de *A Comédia Humana* de Balzac. - 49
- REGEL Amrein, Frau. Personagem do livro homônimo de Gottfried Keller. - 81
- REMBRANDT, Harmenszoon van Rijn. (1606 - 1669). Pintor holandês. - 153
- RIAZANOV, David. (1870 - 1938). Intelectual ucraniano. Diretor do Instituto Marx-Engels de Moscou. - 163
- RICARDO, David. (1772 - 1823). Economista inglês. - 31
- RIEGL, Alois. (1858 - 1905). Historiador da arte. - 47
- ROBESPIERRE, Maximilien. (1758 - 1794). Advogado e político revolucionário francês. - 48,59, 152

Georg Lukács

ROOSEVELT, Franklin Delano. (1882 - 1945). Presidente dos Estados Unidos de 1933 até 1945. - 88

ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1712 - 1778). Filósofo nascido na Suíça. - 173

RUBEMPRÉ, Lucien de. Personagem de *A Comédia Humana* de Balzac. - 132

SAINT-JUST, Louis-Antoine de. (1767 - 1794). Político revolucionário francês. - 48, 152

SAINT-SIMON, Claude-Henri. (1760 - 1825). Economista e socialista utópico francês. - 74

SARTRE, Jean-Paul. (1905 - 1980). Filósofo francês. - 150

SCHILLER, Friedrich. (1759 - 1805). Escritor alemão. - 47, 85

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel. (1768 - 1834). Filósofo e teólogo alemão.

SCOTT, Walter. (1771 - 1832). Escritor escocês. -44

SEMPRUN, Jorge. (1923 - 2011). Escritor e roteirista nascido na Espanha. - 46, 81, 82

SHAKESPEARE, William. (1564 - 1616). Poeta e dramaturgo inglês. - 43-45, 157

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. (1775 - 1854). Filósofo alemão. - 58

SIMMEL, Georg. (1858 - 1918). Sociólogo alemão. - 117

SISLEY, Alfred. (1839 - 1899). Pintor francês. - 47

SISMONDI, Jean Charles Leonard Simonde de. (1773 - 1842). Economista nascido na Suíça. - 133

SÓCRATES. (469 a.C. - 399 a.C.). Filósofo grego. - 48, 162

SÓFOCLES. (entre 497 e 496 a.C - entre 406 e 405 a.C). Dramaturgo grego. - 30, 42, 154

SOLJENÍTSIN, Alexander. (1918 -2008). Escritor russo. - 82

STEINHAUS, Kurt. (1938 - 1991). Sociólogo alemão. - 164

STRAUSS, Franz Josef (1915 - 1988). Político alemão. Foi ministro da defesa da RFA de 1956 até 1962. - 107, 121

STUART, Maria. (1542 - 1587). Rainha da Escócia. Personagem de Schiller no livro homônimo. - 47

STYRON, William. (1925 - 2006). Escritor americano. - 83

TALLEYRAND, Charles-Maurice de. (1754 - 1838). Político francês. - 125

TCHERNICHEVSKI, Nikolai Gavrilovitch. (1829 - 1889). Revolucionário, ensaísta e nihilista russo. - 127

TEILHARD de CHARDIN, Pierre. (1881 - 1955). Padre jesuíta, teólogo e filósofo francês. - 76, 85, 134

TOCQUEVILLE, Alexis de. (1805 - 1859). Pensador político e escritor. - 127

TOGLIATTI, Palmiro. (1893 - 1964). Político e dirigente do Partido Comunista da Itália. - 105, 116

TREITSCHKE, Heinrich Gotthard von. (1834 - 1896). Historiador alemão. - 63

VERMEER, Johannes. (1632 - 1675). Pintor holandês. - 153

VICO, Giambattista. (1668 - 1744). Filósofo italiano. - 43

VIRGÍLIO, Públio. (70 a.C. - 19 a.C.). Poeta romano. - 43

WAGNER, Richard. (1813 -1883). Compositor alemão. - 47

WEBER, Max. (1864 - 1920). Sociólogo alemão. - 49, 60, 117, 132

WEBSTER, John. (1580 - 1634). Dramaturgo inglês. - 45

WEHNER, Herbert Richard. (1906 - 1990). Político alemão. Assumiu diversos cargos políticos na RFA. - 126

WILSON, James Harold. (1916 - 1995). Político e economista britânico. Primeiro-ministro de 1964 até 1970 e de 1974 até 1976. - 67

WITTGENSTEIN, Ludwig (1889 - 1951). Filósofo austríaco. 60

ZWEIG, Arnold (1887 - 1968). Romancista alemão. - 122

ÍNDICE REMISSIVO

- Acaso - 29, 33, 34, 38, 87
- Alienação - 48, 66, 68, 70, 73, 109, 173
- Alternativa - 147, 155, 157, 158, 171
- Antropologia - 78, 91, 93
- Aparência - 62, 112
- Arte - 36, 37, 40, 50, 58, 68, 89, 91, 104, 106, 153, 156
- Ateísmo - 71, 73, 76, 77
- Brain trust* - 115, 119, 133
- Camadas intelectuais - 70, 102, 108, 109
- Capitalismo - 31, 65, 66, 68, 71, 74, 76, 79, 95, 97, 98, 99, 102-104, 106, 108, 113, 115, 124, 127, 129, 131, 132, 142, 154, 155, 158, 159, 161, 163, 165, 169, 170, 172, 174
- Casualidade - 87, 88, 151, 154, 158
- Causalidade - 33, 34, 89, 90, 92, 151
- Ciência - 24, 27, 29, 30, 36, 39, 43, 45, 49, 64, 68, 85, 87, 91, 92, 96, 127, 131, 133, 156, 159, 162, 170
- Classe operária - 53, 55, 66, 70, 87, 96, 99, 101, 102, 104, 108, 111, 112

Conversando com Lukács

- Comunismo - 68, 118, 146, 155
- Conflitos de classe - 56
- Consciência de classe - 53, 99, 100, 102, 106
- Consumo - 29, 64, 68, 71, 97, 100, 103, 121, 163
- Continuidade - 42, 45, 148, 153, 154, 157
- Cotidiano - 31, 44, 149
- Darwinismo - 35, 55, 91
- Decisão alternativa - 149, 150, 151, 167
- Democracia - 63, 84, 91, 96, 126, 127, 130, 134, 170
- Descontentamento (ver também Insatisfação) - 107, 149
- Desenvolvimento econômico - 63, 70, 97, 141, 143, 146, 147, 152, 155
- Desenvolvimento humano - 45, 49, 148, 153, 161, 167
- Determinabilidade - 90
- Determinação - 30, 154, 174
- Dialética - 36, 70, 73, 78, 86, 87, 109, 111, 129, 141
- Dinheiro - 30, 103, 129, 135
- Divisão do trabalho - 34, 89, 91, 139
- Economia - 24, 29, 49, 66, 87, 97, 98, 101, 103, 105, 120, 128, 130, 138, 142, 145, 152, 155, 156, 158, 172, 173, 175
- Epicurismo - 76
- Epicurista - 77, 88, 148, 156
- Essência - 28, 48, 49, 62, 68, 69, 86, 133, 135, 141, 145, 158, 160, 162.
- Estética - 23, 25, 36, 38, 40, 41, 47, 76, 78, 85, 86
- Ética - 111, 156, 171, 172
- Existencialismo - 149
- Exploração - 66, 97, 98
- Falsas posições - 76
- Falsa representação - 45
- Falsa consciência - 53

Georg Lukács

- Falsa ideologia - 109, 118, 120, 166, 167, 172
- Fascismo - 64, 81, 82, 130, 154, 168
- Fenomênico - 25, 89, 135, 141, 145, 152
- Feudalismo - 59, 77, 97, 140, 152, 159
- Forma de ser - 24, 30
- Gênese - 26, 31, 39, 40, 42
- Horas de trabalho - 56, 67
- Identidade - 86, 87, 99, 113, 129, 135, 156, 169
- Ideologia - 53, 54, 56, 61, 62, 65, 72, 78, 89, 97, 106, 108, 109-111, 118, 120, 127, 130, 152, 166, 172, 175
- Igreja Católica - 77, 104
- Individualidade - 41, 55, 98
- Insatisfação - 104, 105, 124, 129
- Intuição - 57, 58
- Irracionalismo - 57, 59, 62, 64, 73
- Kantiana (Teoria,) - 25, 30, 89, 141
- Kantismo - 34
- Legalidade - 33, 124
- Liberalismo - 63, 127
- Liberdade - 38, 65, 68, 90, 99, 100, 110, 126, 132, 137, 147, 148, 151, 156
- Língua - 46, 50
- Linguagem - 46, 49, 50, 51, 55, 154
- Literatura - 43, 44, 45, 47, 49, 81, 83, 85, 99, 104, 110, 132, 154, 159
- Lógica - 30, 34, 57, 58, 141
- Lucro - 31, 68, 69, 89, 90, 93, 99
- Luddismo - 74, 78, 102, 128
- Lutas de classe - 34, 55, 56, 67, 73, 96, 97, 99, 101, 102, 104, 106, 127, 145
- Mais-valia - 134

Conversando com Lukács

- Mais-valia absoluta - 66, 67, 95, 96, 99, 102
- Mais-valia relativa - 66, 70, 74, 95, 98
- Manipulação - 46, 64, 66, 71, 78, 79, 82, 83, 85, 98, 101, 104, 106, 108, 109, 111, 113, 116, 121, 125, 127-130, 132, 134, 135, 174, 175
- Marxismo - 30, 35, 36, 65, 68, 71, 73, 78, 98, 132, 138, 162, 163, 165, 174
- Massa operária - 53, 55, 66, 70, 87, 96, 99, 101, 102, 104, 108, 111, 112
- Movimento anticolonialista - 117, 163, 169
- Movimento operário - 34, 74, 75, 102, 105, 106, 111, 114, 116, 119, 133
- Nacionalismo - 79
- Natureza - 27, 29, 31, 32, 35, 36, 39, 40, 42, 55, 56, 59, 63, 76, 79, 85, 88, 92, 129, 143, 144, 161, 170, 173
- Naturalismo - 47, 51
- Necessidade - 33, 37, 39, 49, 68, 69, 88, 90, 137, 139, 141, 146, 150, 151, 155, 156, 159, 172
- Ontologia - 23, 26, 27, 30, 31, 33-36, 42, 44, 76, 91, 137, 142, 170, 172
- Otium* - 68, 69, 97, 103, 104
- Passado - 42, 45, 48, 63, 76, 83, 92, 100, 103, 104, 106, 109, 110, 112, 122, 154, 156, 157, 162, 168
- Posição teleológica - 26, 28, 41, 86, 89, 90, 97, 148, 172
- Positivismo - 34, 35, 60, 117, 168, 170-175
- Processo histórico - 31, 39, 41, 43, 48, 114, 135, 137, 138, 141, 148, 151, 157, 160, 161, 173
- Progresso - 29, 46, 55, 57, 96, 163, 165
- Proletariado - 102, 106
- Proletário - 102, 133
- Psicologia - 24, 92
- Questão judaica - 82
- Racionalidade - 33, 157, 160

Georg Lukács

- Real - 24, 26, 27, 85, 87, 89
- Realidade - 24, 27, 35, 37, 39, 41, 46, 54, 58, 59, 62, 82, 85, 89, 97, 106, 111, 129, 130, 133, 141, 147, 150, 163, 170
- Realismo - 46, 50, 81
- Realismo socialista - 46, 47
- Recuo dos limites naturais - 139, 143, 144, 153, 154
- Reflexo - 37, 85, 141
- Reificação - 55
- Religião - 72, 73, 75, 76, 78, 172
- Religiosidade - 73, 152
- Representação - 24, 25, 32, 37, 39, 45, 64, 81, 132
- Reprodução da vida - 25, 32, 42
- Reprodução física - 70, 138
- Revolução - 62, 102, 168
- Revolução burguesa - 133
- Revolução chinesa - 162, 163
- Revolução de 48 (1848) - 61, 62, 110
- Revolução de 1917 - 114
- Revolução do camponeses - 73
- Revolução Francesa - 44, 48, 59, 62, 63, 74, 75, 127, 128, 140, 142, 148, 149, 152, 173
- Revolução holandesa - 153
- Revolução inglesa - 142
- Revolução na América - 73
- Revolução pelo alto - 62
- Revolução proletária - 133
- Salto (Ontológico) - 33, 91
- Se... então - 33, 34, 58, 59, 60
- Sindicato - 96, 97, 100, 118, 162, 174
- Social-democracia - 65, 96, 100, 118, 127

Conversando com Lukács

Socialismo - 63, 68, 74, 75, 78, 79, 96-98, 119, 126, 127, 145, 146, 155, 159, 170, 174

Sociologia - 23, 27, 32, 60, 64, 96, 127, 128, 120, 173

Stalinismo - 74, 77, 120, 125, 128-130, 134, 162, 163, 173, 174

Stalinista - 47, 78, 99, 119, 120, 126, 129, 131, 138, 162, 166, 173, 174

Superestrutura - 140, 159, 173

Técnica - 49, 51, 55, 64, 69, 71, 111, 124, 127, 161, 170

Tecnologia - 68, 69

Teleologia - 27, 77, 90, 92, 151, 160

Tempo (evolução do, passagem do, desenrolar do) - 42, 43, 45, 144, 158

Tempo livre - 68, 69, 71, 95, 97, 103, 104, 124

Teoria da categoria - 30

Totalidade - 37, 41, 54, 124, 134, 154, 160, 170, 174

Trabalho - 26, 28, 30, 34, 38, 41, 58, 59, 66, 68-70, 73, 84, 86, 89-90, 103, 138, 139, 143, 146, 151, 154, 159, 170

Utopia - 79, 80, 107

Valor (sentido econômico) - 103

Valor (sentido ético) - 40, 46, 71, 81, 85, 156

Valor-trabalho - 31

Vida cotidiana - 24, 25, 27, 42, 77

Voluntarismo - 138

LIVROS PUBLICADOS PELO INSTITUTO LUKÁCS

www.institutolukacs.com.br

Abaixo à família monogâmica – Sérgio Lessa

Educação contra o capital – Ivo Tonet

Indivíduo e sociedade: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács
– Gilmaisa Macedo Costa

Marx, Mészáros e o Estado – Edivânia Melo, Maria Cristina Soares Paniago (org) e Mariana Alves de Andrade

Mészáros e a incontrollabilidade do capital – Maria Cristina Soares Paniago

Mundo dos homens: trabalho e ser social – Sérgio Lessa

Proletariado e sujeito revolucionário – Ivo Tonet e Sérgio Lessa

Racismo e alienação: uma aproximação à base ontológica da temática racial, Ulber B. Silva

Serviço social e trabalho: porque o serviço social não é trabalho – Sérgio Lessa

Sobre o socialismo – Ivo Tonet

Trabalho, educação e formação humana frente à necessidade histórica da revolução – Edna Bertoldo, Luciano Accioly Lemos Moreira e Susana Jimenez

Uma “nova questão social”? Raízes materiais e humano-sociais do pauperismo de ontem e hoje – Edlene Pimentel

Sobre el socialismo (espanhol) – Ivo Tonet

Método científico uma abordagem ontológica – Ivo Tonet

“Livro” didático: a simplificação e a vulgarização do conhecimento – Maria Lúcia Paniago

Trabalho e tempo de trabalho na perspectiva marxiana – Artur Bispo dos Santos Neto

Estética e ética na perspectiva materialista – Artur Bispo dos Santos Neto

Capital e Estado de bem-estar: o caráter de classe das políticas públicas – Sérgio Lessa

LANÇAMENTOS 2014

Cadê os operários - Sérgio Lessa

Marx e a divisão do trabalho no capitalismo - Liana Barradas

Universidade, ciência e violência de classe - Artur Bispo dos Santos Neto

Lukács: ontologia e alienação - Norma Alcântara

A necessidade da educação física na escola - Rosângela Mello

O revolucionário e o estudo - Sérgio Lessa

Anuário Lukács - 2014

Conversando com Lukács – Entrevista a Léo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz (Coleção Fundamentos)