

A atualidade de Marx: a possibilidade da revolução¹

Sergio Lessa - Prof. Departamento de Filosofia da UFAL, membro da editoria da revista Crítica Marxista

A atualidade de Marx é um tema vastíssimo, pelo menos tão vasto quanto a sua própria obra. É também um campo cheio de armadilhas e de artimanhas. Quantas vezes sob a forma de um reconhecimento de sua "atualidade" não encontramos uma recusa do que ele tem de mais fundamental? Há não muito tempo atrás, até mesmo um signatário do AI-5, dos anos da ditadura militar, o ex-ministro Antonio Delfin Neto, dizia-se "marxista" como também o seria "cartesiano": o pensador alemão faria parte da herança cultural da humanidade e ser contemporâneo ao mundo de hoje significaria ser marxista assim como cartesiano. Outros, mais à esquerda, postulam ser Marx imprescindível, porém não suficiente para o nosso mundo. E, a partir da tese da insuficiência, assim apresentada, avançam para "atualizar" Marx revogando o essencial de sua proposta revolucionária. Esta é uma polêmica que, estamos convencidos, é infrutífera. Por um lado, porque leva a separar-se o que é "vivo" do que é "morto" em Marx, inevitavelmente rompendo a sua estrutura categorial mais decisiva a partir de um ponto de vista arbitrário escolhido pelo autor da dissecação do pensamento marxiano. Em segundo lugar, porque retira o foco da questão mais decisiva: qual a contribuição de Marx que o torna atual? Se Lukács estiver correto (e nossa aposta é que está), esta contribuição está em ter descoberto e sistematizado uma nova concepção da essência humana, sob a qual repousa não apenas toda a sua crítica do sistema do capital, como também sua proposta da superação revolucionária da "pré-história" da humanidade.

Vamos procurar argumentar, nesse artigo, esta tese: a atualidade de Marx se funda em uma nova concepção de mundo, radical e absolutamente histórica, que incorpora como uma sua parte "móvida e movente" (Lukács) a essência humana.

Vivemos hoje o período contra-revolucionário mais extenso e intenso desde, provavelmente, a Revolução Francesa. Pela primeira vez em muito tempo, a nossa cotidianidade não convive com um movimento revolucionário digno do nome, que tenha efetivo peso histórico. Após a Revolução Chinesa, que terminou em 1949, e a Guerra do Vietnã, que terminou em 1973, pouco ou nada tivemos de significativo nessa área. A crise contra-revolucionária do sistema internacional estruturado após a II Guerra Mundial se desdobra em três eixos: 1) a derrocada da URSS, o primeiro império a se dissolver sem ser invadido ou ameaçado do exterior; 2) a decadência dos grandes impérios articulados ao redor das potências européias; 3) e a crise do império norte-americano. Tal crise -- acelerada e globalizante -- é o pano de fundo do predomínio avassalador das ideologias conservadoras -- desde as pós-modernas com todas as suas variações até as de fundo liberal ilustrado, como um Bobbio ou um Habermas.

¹ Publicado em Pinheiro, M.; Ferreira, M.; Moreno, R. (orgs) *Marx: intérprete da contemporaneidade*. Quarteto Editora/UNEB, 2009.

Nesse contexto, retomar o exame da historicidade da essência pode auxiliar na crítica de fundo de todas as vertentes do pensamento conservador. E, para terminar essa introdução, apenas assinalar que faremos essa investigação partindo da obra de maturidade de Lukács, a *Ontologia do Ser Social*, o que já se tornou para nós um dever de ofício, depois de algumas décadas debruçadas sobre o texto póstumo de Lukács.

Se minha compreensão de Lukács estiver correta, e se o filósofo húngaro não estiver equivocado, a grande descoberta de Marx, que estaria na base de todas as suas obras desde a juventude até a maturidade, seria uma nova, revolucionária e inovadora concepção da relação entre essência, fenômeno e continuidade – fundamentalmente para o mundo dos homens, mas também com ressonâncias e indicações decisivas para a esfera da natureza. Seria de Marx a descoberta da substância como radicalmente histórica – a historicidade passa a ser a categoria ontológica decisiva. Com isso, a substância humana, particularizada e generalizada pela evolução das formações sociais ao longo do tempo, passa a ser fruto exclusivo da síntese, em tendências históricas genéricas, da ação dos indivíduos concretos, historicamente determinados. O caráter revolucionário do pensamento marxiano se afirmaria, antes de tudo, por esse reconhecimento de que os homens são os únicos e exclusivos demiurgos de sua história; os únicos responsáveis pelo seu destino.

A tradição superada por Marx

Para começar pelo princípio – e tentando ser breve – tudo teve início com os gregos. Eles estabeleceram um padrão incrivelmente durador, capaz de sobreviver às profundas mudanças históricas entre a Antiguidade clássica e os pensadores iluministas: a essência como a-histórica, como eternidade e perfeição. Ser, eternidade e essência são identificados, de tal modo que a verdadeira realidade, o verdadeiro ser seria imutável, perfeito e eterno. O efêmero, o fenomênico, corresponderia a uma forma menos nobre do ser (Aristóteles) ou mesmo a uma degradação do verdadeiro ser (Parmênides, Platão).

Essa diferenciação entre essência e fenômeno a partir da maior ou menor realidade, do menor ou menor quantum de ser de cada um, tem, no mundo grego, dois papéis decisivos. Por um lado, possibilitou o reconhecimento do real, na sua imediaticidade, enquanto processo. Por outro lado, possibilitou a afirmação de que o caráter processual da realidade imediata não é antagônico à existência do ser enquanto cosmos, enquanto uma totalidade ordenada segundo uma hierarquia fixa e imutável. Hierarquia fixa, ordem do cosmos, sem os quais nenhuma ciência seria possível para os gregos, é compatibilizada com o reconhecimento do caráter mutável, efêmero, fenomênico do imediatamente dado. Desvelar (a verdade como *aletheia*) a ordem por trás da fluidez e da efemeridade dos fenômenos, revelar o que é em contraposição ao que é agora, mas não será em seguida, é a tarefa da razão em contraposição aos sentidos; é a tarefa da *episteme* em contraposição a *doxa*. Conquistar a essência oculta pelo caos dos fenômenos, esta a verdadeira tarefa dos sábios.

A grande contribuição da Idade Média para o desenvolvimento das investigações nessa área foi o enrijecimento ainda maior da relação entre ser e essência. A essência, enquanto o ser por excelência, foi identificada a Deus. A esfera fenomênica foi concebida como criada por Deus e, por isso, como portadora de um quantum inferior de ser. A existência dos

fenômenos não passava de uma concessão da vontade divina, de uma decorrência da existência essencial e, por isso -- por não ter a sua existência fundada em si própria -- corresponderia a uma forma secundária, menos pura, menos autêntica, menos real, enfim, de ser.

Além disso, a Idade Média avançou no sentido de introduzir a categoria da continuidade nesse complexo de questões. Se a existência temporal é uma característica do mundo terreno, se apenas na esfera degradada da existência humana fenômenos sucedem a fenômenos ao longo do tempo, a continuidade é uma categoria pertencente exclusivamente ao mundo humano. Do que decorre, para a concepção de mundo medieval, que a existência divina está fora do tempo e, portanto, fora da continuidade. Decorre que o ser essencial não possui atributos, pois sempre e eternamente é ele próprio; que o ser essencial não possui limites ou definições, não possui heterogeneidade ou determinações já que é eterno, infinito e imutável. Para Santo Agostinho, "(...) ele que é Deus é a única substância imutável ou essência, a quem certamente o ser enquanto tal, de onde vem o nome essência, pertence mais especial e verdadeiramente." (*Da Trindade*, 5.1.1) Nenhuma afirmação seria possível acerca de Deus, pois afirmar algo já seria limitá-lo; conhecê-lo, portanto, apenas através da fé e por obra da sua enorme bondade.

O mundo humano, terreno, por outro lado, seria o exato antípoda do divino. Nada existiria sem possuir uma continuidade, sem possuir atributos que determinam (e, portanto, limitam) a existência ao estatuto de criatura, de ser criado por Deus. A essência dos entes terrenos seria decorrente, portanto secundária, frente à essência divina. Por isso, seria uma essência que traspassaria na efemeridade do fenomênico, pela qual os atributos de cada ente se alteram ao longo do tempo, constituindo o ciclo natural do nascimento, crescimento e morte. A continuidade, nesse contexto, possui uma dimensão claramente negativa: ela é signo de uma existência delegada, de segundo nível, de uma existência carente do verdadeiro e autêntico ser. O tempo, por sua vez, é concebido como medida dessa efemeridade e, portanto, como signo de um ser não essencial.

A enorme rigidez desse construto teórico pode ser mais bem avaliada se nos lembrarmos que essas considerações, de ordem ontológica, eram complementadas por uma concepção moral que opunha o divino ao pecado com igual rigidez a como opunha essência e fenômeno. (Pelikan, 1986:59) Ao fenômeno, por sua vez, coube a ingrata tarefa de ser o *locus* do pecado que, sendo negação absoluta do divino, não poderia ser criação de Deus. O pecado é definido como carência da substância essencial, carência essa posta a existir, pelo menos em Santo Agostinho, pelo pecado original de Adão e Eva. Estes dois primeiros humanos, antes do pecado, eram atemporais e eternos, como Deus; apenas pelo pecado decaíram e deram origem à esfera fenomênica em que vivemos.(Pelikan, 1986:48)

Essência e ser, por um lado, fenômeno, existência secundária, delegada, efêmera, temporal, portadora da continuidade e do pecado, por outro, são os dois pólos entre os quais se debaterá a concepção ontológica medieval.

A continuidade na identificação entre essência e eternidade, e fenômeno e efemeridade, dos gregos aos medievais não deve velar o fato de que estes últimos introduziram novidades que correspondiam às novas condições históricas. Entre elas, é necessário pelo menos assinalar, está o fato de as relações sociais feudais possibilitarem um desenvolvimento das

forças produtivas impensável no mundo grego, com a decorrente necessidade e possibilidade de se aprofundar o conhecimento da natureza. A identificação, absoluta em Santo Agostinho, do mundo terreno ao pecado, terá depois que ser atenuada para possibilitar a assimilação pela moral cristã do crescente interesse pela natureza entre a população em geral, como decorrência das novas possibilidades históricas do desenvolvimento das forças produtivas. São Tomás de Aquino, sem romper com a identificação entre o mundo terreno e o pecado, a atenua afirmando que a natureza é também criação divina. E que, assim como pelo conhecimento de um produto pode-se conhecer o artesão, também pelo conhecimento da natureza poder-se-ia chegar a Deus.

Daqui a importância da distinção tomista entre ser e essência. "São Tomás não diz jamais, afirma Etienne Gilson (Gilson, 1987:380-1) ou pelo menos não é seu costume dizer, que o ser da criatura é distinto da sua essência. Mas, antes, que o ser da criatura está em outro de sua essência, pois a natureza da coisa criada é em estado de possibilidade em relação ao seu ser. Nesse sentido São Tomás (...) jamais concebeu a essência e a existência como duas coisas separadas ou unificáveis na sua realidade". Em *De ente et essentia*, ainda nas pegadas de Gilson, "se existe alguma coisa tal que ela seja seu ser, não pode existir senão uma (...) a saber, a suprema realidade para o pensamento, a saber, Deus." O ser do ente e sua essência estão numa relação necessária, e, nela, o ser da essência pertence a outro, a Deus. Em um outro livro, *The Philosophy of Saint Thomas of Aquina*, Gilson aponta que a distinção entre ato e potência possui uma 'aplicação mais ampla' em S. Tomás que em Aristóteles. Ato seria quase sinônimo a "ser determinado" e, potência, a "ser determinável"; daqui emergindo a distinção entre potência passiva e ato, da esfera das criaturas, e potência ativa que é imediatamente ato (Deus). A potência ativa é a essência das coisas criadas, e o ato a sua existência. Apenas em Deus essência e existência coincidiriam já que Nele existência e essência coincidem.

Se, em Santo Agostinho, o divino e o terreno, a essência e o mundo fenomênico-humano estão separados em duas Cidades, e a relação da essência pecaminosa do homem só pode se relacionar com Deus pela graça da sua extrema bondade, -- em São Tomás o ser da essência humana é decorrente do ser divino. Se, no primeiro, há a afirmação de uma rígida antinomia ontológica entre o divino e o humano, no segundo há o reconhecimento de que há algo de divino na limitada e pecaminosa existência terrena, pois o ser da essência humana reside em Deus. É evidente a valorização do terreno e da imediaticidade, da existência fenomênica, em São Tomás se comparado a Santo Agostinho. A natureza, agora, é uma das vias de acesso possíveis a Deus, ainda que a menos digna e privilegiada, e não apenas o locus do pecado, como afirmara Santo Agostinho. (Kofler, 1997)

Claro que, para São Tomás, a via privilegiada de acesso a Deus continuava a ser as Sagradas Escrituras, os milagres e a Igreja. O conhecimento da natureza seria apenas uma via secundária e menos nobre; por isso, toda vez que a investigação da natureza produzir um conhecimento contraditório aos dogmas cristãos, esse conhecimento deve ser abandonado como fruto do demoníaco que há tanto na natureza como nos próprios homens. Entre o conhecimento empírico e a interpretação da Bíblia, cabe à última sempre a primazia; pois seria ela a mediação privilegiada entre Deus e os homens.

No contexto de tal concepção de mundo, a história dos homens poderia ser tudo menos obra dos próprios homens. Na melhor das hipóteses, aquela de São Tomás, sequer o ser dos

homens é humano. Na pior, a de Santo Agostinho, a história humana é signo do pecado e da queda em desgraça por obra do pecado original. Ainda que a Igreja chegasse, como é corrente hoje em dia, a afirmar que os homens fazem a sua história porque a infinita bondade de Deus permite que os homens tenham a mais completa liberdade para fazê-la -- ainda nessa formulação extremada a liberdade humana continua sendo mera decorrência e concessão divinas. Tal como na Idade Média, também hoje a essência é identificada, pela teologia cristã, ao verdadeiro ser, a Deus, enquanto define o fenomênico como locus dos atributos, da continuidade, da temporalidade e do pecado. Se os homens fazem a história, o fazem como Deus o quer e previu -- essa é a formulação mais radical, extremada, que a concepção medieval-cristã pode chegar na afirmação da liberdade humana. O que corresponde, sem mais nem menos, numa forma engenhosa de negá-la.

É conhecido, e lembrado com freqüência, o fato de a passagem da Idade Média ao Período Moderno ser marcada, entre outras coisas, pelo abandono da preocupação ontológica, e pela adoção de um duplo critério de verdade (Belarmino). De um lado, teríamos as verdades de caráter ontológico, que se preocupariam com o porquê das coisas. Essa seria a esfera exclusiva da religião e da Igreja. De outro lado, teríamos a angulação tipicamente moderna, que buscaria explicar como as coisas funcionam, não se preocupando em explicar os fundamentos últimos do porquê as coisas serem como são. A postura tipicamente ontológico-medieval seria substituída por uma outra postura, científica, empírica, moderna; muito mais preocupada em descobrir como utilizar as forças da natureza na produção de mercadorias do que em descobrir os velados desígnios de Deus nos entes terrenos.

Entre um São Tomás, entre um Cardeal Belarmino, e pensadores como Bacon, como Hobbes, como Newton, Rousseau e Diderot, indubitavelmente há significativas rupturas. Trata-se, ao fim e ao cabo, da transição no plano ideológico a um novo modo de produção. Não apenas na reprodução social a presença da mercadoria tende a ser crescentemente predominante, como também abre novos espaços para os processos de individuação, lançando as individualidades em um inédito processo de desenvolvimento de que são testemunhas a trajetória que se inicia no Renascimento italiano e que se generaliza até Romeu e Julieta de Sheakespeare. A coletividade se reduz a instrumento a serviço do enriquecimento privado, o indivíduo torna-se o centro de si próprio. O utilitarismo substitui o que Marx, em *A questão judaica*, vai denominar "feudalidade".

Se em seguida procuraremos salientar alguns traços de continuidade entre a concepção ontológico-medieval e o pensamento moderno, não desejamos causar a impressão que menosprezamos a ruptura essencial entre as duas concepções de mundo -- ainda que, certamente, não compartilhemos com aqueles liberais que tendem a negar os traços de continuidade entre o moderno e o medieval.

Iluminismo e essência a-histórica dos homens

Se o período moderno, Iluminismo incluso, é capaz de romper com o mundo medieval, isto não significa que ele tenha superado os impasses teóricos deixados pela Escolástica. No que diz respeito à discussão ontológica, em particular à investigação da relação entre os complexos da essência, do fenômeno e da continuidade, ao invés de resolvê-la, a postura moderna foi antes colocá-la em suspensão. De Bacon, passando por Locke e Rousseau, Diderot e d'Alambert, até o materialismo iluminista de Holbach e Helvétio, para ficarmos apenas com os mais significativos, as preocupações estavam tão distantes da temática medieval que a questão ontológica sequer comparecia em suas reflexões². O resultado dessa trajetória, sabemos, foi o interdito a toda ontologia por Kant, ponto culminante e, por isso mesmo, beco sem saída, desses pensadores.

Evidentemente seria um absurdo imaginar que o fato de não terem alcançado uma solução à questão ontológica tal como deixada pela escolástica medieval tenha significado que o pensamento moderno em geral, e os iluministas em particular, dela tenham se apropriado de modo direto e simples. A apropriação se deu, todavia pela mediação do novo mundo que surgia com o mercado mundial e com a acumulação primitiva. O fato de ocorrer em situação histórica tão distinta fez com que as próprias questões ontológicas passassem por profundas modificações. Em poucas palavras, a distinção é brutal: a natureza, e não mais o divino, é o fundamento ontológico dos homens. Mas a proximidade é também surpreendente: tal como para os escolásticos, a essência humana não é decorrente dos atos humanos. Tal como para os escolásticos, por não ser a essência humana construído dos homens, não pode ser ela transformada pelos atos humanos. Por isso, tal como para os escolásticos, ao fim e ao cabo o demiurgo da história humana são forças extra-sociais (o ser divino, em um caso, a natureza, em outro) e não os próprios homens.

O fundamento natural da essência humana nos modernos está relacionada com a concepção segundo a qual haveria uma continuidade entre o social e o natural. Certamente as diferenças entre os pensadores são aqui marcantes. Se a concepção mecanicista dos processos naturais, a relação direta e simples de causa e efeito a que se resumiria a natureza, em Hobbes é utilizada diretamente para explicar a dinâmica social e a necessidade de um Estado absolutista e, em Leibniz, se expressa na sua concepção monádica da sociedade -- em Rousseau e em Locke essa relação já não é mais tão direta, nem é tematizada de forma tão explícita. Para estes pensadores, é suficiente a afirmação da existência de uma natureza humana, verdadeira demiurga dos destinos dos homens. Já no Iluminismo, a continuidade entre os homens e a natureza é afirmada com ênfase. Diderot, numa frase célebre, afirmou que "Todo animal é, mais ou menos, um homem; todo mineral é, mais ou menos, uma planta; toda planta é, mais ou menos, um animal." Notável, nesse empreendimento, é o esforço do materialismo de Holbach e Helvétio em afirmar "a unidade de tipo de todos os fenômenos observáveis: físicos, vitais, morais, sociais, humanos ou animais (...)." (apud Brehier, s/d: 113-4) A matéria repousa em si mesma, é sua própria causa, essência e forma. Deus não é mais necessário, sequer como primeiro motor para colocar o mecanismo do

² Ainda que em relação a Hobbes e Leibniz essa afirmação tenha que ser atenuada, mesmo assim trata-se de uma reflexão insuficiente para sequer encaminhar a resolução das questões deixadas em aberto pela Idade Média. Isso porque, também para eles, o campo resolutivo da filosofia deixara de ser a metafísica.

cosmos em movimento e a religião não passaria de uma artimanha para os padres manterem seu poder.

Rousseau, por sua vez, é o mais radical dos pensadores sociais do período pré-revolucionário, e forte inspirador dos revolucionários jacobinos. "Os homens nasceram livres, e em toda a parte se encontram a ferros", joga o nosso filósofo na cara de todos os tiranos de seu tempo. A tese da soberania popular como fonte de todo poder legítimo é por ele desenvolvida como por nenhum outro do seu tempo. Mesmo hoje, tanto tempo e tantos acontecimentos após, o espírito libertário de alguns de seus escritos não deixam emocionar.

O fato de ser um pensador pré-revolucionário, contudo, deixou nele suas marcas. O complexo problema, que até hoje assombra os revolucionários, da transição entre o velho e o novo, entre a sociedade a ser destruída e aquela a ser construída, recebeu dele uma solução surpreendentemente conservadora se comparada à radicalidade de sua doutrina da soberania da vontade geral: cabe ao legislador conduzir a sociedade degenerada à sociedade livre³. A substituição do povo pelo legislador parece indicar o reconhecimento, por Rousseau, da impossibilidade real, historicamente determinada, -- ainda que em via de superação -- de o povo fazer a história com suas próprias mãos -- a não ser, como quando das revoltas camponesas, para aprofundar a decadência e a degenerescência da vida social. Algumas décadas após, essa possibilidade seria convertida em ato pelas jornadas de julho de 1789. Contudo, para Rousseau, essa possibilidade não existia sequer no plano teórico.

Diferenças à parte -- e, com esse à parte deixamos de lado eventos decisivos da história -- a concepção do real enquanto reino da razão, e da natureza humana enquanto essência a-histórica dos homens, exprimem o limite histórico do período moderno em alcançar uma concepção ontológica radical e verdadeiramente histórica. Em outras palavras, a concepção da natureza enquanto expressão imutável de leis universais e eternas -- naturais, matemáticas, etc. -- postas pela mão de Deus é a expressão laica, tipicamente moderna, da sobrevivência da concepção teleológica da existência humana típica do medievo. E, ainda que não insignificante, tem para o nosso tema pouca importância se este Deus é reduzido à mola que dá o impulso necessário ao mecanismo do cosmos ou, como em Espinosa, é um Deus cuja substância se funde com a do universo. Tal como para os gregos, o cosmos, em todos os seus momentos e particularizações, é fundado numa determinação essencial dada de uma vez para sempre já com a fundação do universo. Se, antes, era o desígnio divino que fundava essas determinações essenciais, agora são as leis universais da natureza, postas a existir por Deus. Houve mudanças, é evidente, mas as linhas de continuidade são ainda mais impressionantes.

Nessa perspectiva, a natureza humana é concebida como a natureza burguesa do homem. O homem, "naturalmente" é ruim (Hobbes) ou bom (Rousseau). Contudo, em ambos os casos, o estado de natureza degenera para o estado de guerra, exigindo a superação dessa situação através da instituição de uma ordem que recupere a harmonia perdida. Nessa recuperação, tanto em Hobbes como em Rousseau, a natureza humana será reafirmada no que ela tem de mais essencial: o seu individualismo de proprietário privado.

³ Salinas, R. *Rousseau, da teoria à prática*. Ed. Ática, São Paulo.

Propriedade privada e ser humano são sinônimos: Locke expressa essa noção, presente também em Hobbes e Rousseau, com todas as letras.

O Iluminismo compartilhará dessa concepção de mundo. Os homens são essencialmente proprietários privados, individualistas; e, a história, nada mais é que o desdobramento de leis da natureza postas a existir com a própria natureza. E, impressionante, é perceber como a enorme derrota revolucionária que foi o século XX, na imediaticidade justifica, e dessa forma faz reviver, tal concepção do desenvolvimento humano. Hoje o futuro nos aparece como uma enorme ameaça, como se um destino cruel, desumano, houvesse imposto, de uma vez para sempre, um futuro crescentemente desumanizado às nossas portas. A fatalidade de um futuro pior, ainda mais desumano, surge como o corolário necessário da história que vivemos. Por essa via, a concepção liberal-iluminista de uma natureza humana a-histórica, da qual a existência concreta dos homens é apenas uma fatal decorrência, ganha sua sobrevivência. Tal como para os iluministas, a nossa vida tem sua forma determinada pela ação de uma natureza humana individualista e proprietária que não pode ser ultrapassada. Contudo, diferente dos iluministas -- e essa diferença é fundamental -- a natureza humana é hoje a justificativa do porquê não se pode construir um mundo verdadeiramente livre, enquanto que para Diderot e Marat, Robespierre e Rousseau a grande garantia da possibilidade de uma sociedade livre repousava justamente na existência dessa mesma natureza humana. Entre o pessimismo de nossos dias, e o otimismo dos iluministas, ambos centrados em concepções a-históricas da natureza humana, se interpõe a transformação da burguesia de classe revolucionária em classe contra-revolucionária (Lukács, 1981a).

Segundo Lukács, a crítica de Marx ao Iluminismo aponta uma ambigüidade inerente à sua concepção de mundo. Por um lado, reconhece-se a natureza como uma pura objetividade, ontologicamente independente do sujeito. Na lei da gravitação de Newton, a natureza comparece como pura causalidade, desprovida de toda e qualquer teleologia -- ainda que, aos olhos do cientista inglês, isso não tenha por corolário uma concepção ontológica atéia. A concepção iluminista de que leis unitárias regeriam o desenvolvimento da natureza, da qual o mundo dos homens faria parte de modo direto, ao mesmo tempo que descortina horizontes impossíveis na concepção de mundo medieval e possibilita grandes descobertas científicas e tecnológicas, é portadora de um grave problema. Dos princípios mecanicistas que regem a concepção de mundo iluminista "não é possível derivar diretamente (...) uma ontologia da vida social." O resultado é que, quando "o Iluminismo (...) quer afirmar a qualquer preço uma ontologia unitária da natureza (...) transforma-a subitamente num conceito de valor." Por essa via, vem a ser aquele traço marcante do pensamento iluminista, qual seja, a justaposição de uma "visão materialista da natureza" como uma "visão idealista da sociedade e da história" (Lukács, 1978:13-4).

Se essa nossa interpretação se revelar minimamente correta em seus traços mais gerais, o Iluminismo é a expressão madura de uma contraditória e complexa relação com a ontologia medieval caracterizada pela manutenção, em novas bases e formas, da concepção a-histórica da essência humana. Tal como para a concepção de mundo grega e escolástica, a essência continua sendo identificada à eternidade, à imutabilidade. Continua a não poder ser transformada pelas ações humanas. Tal como as leis da natureza continuam imunes e se mantêm para além dos limites da capacidade humana de transformação do mundo natural, a

"natureza" dos indivíduos, sua essência, não pode ser alterada pelos atos humanos, pela história.

Não há dúvidas de que as concepções da objetividade natural e da natureza humana presentes no Iluminismo representam um forte avanço e exibem rupturas decisivas com o mundo medieval. É uma concepção fundamentalmente laica e antropocêntrica, com marcantes traços materialistas. Repetimos: o Iluminismo é a expressão ideal da ruptura ontológica que marca a passagem do feudalismo ao mundo burguês. Contudo, a forma como se deu essa ruptura na esfera ideológica, pelo abandono -- e não pela resolução -- da questão ontológica em favor de uma postura "científica", empírica, que privilegia o como em detrimento do porquê, teve como resultado a afirmação de uma ontologia espontânea, nunca explicitada e, por isso, nunca elaborada em seus pressupostos e conseqüências, que toma o conceito de natureza ao mesmo tempo como essência e paradigma valorativo. A natureza humana é a explicação final, o fundante não fundado, a causa não causada, da história humana. Aos homens caberia, na melhor das hipóteses, realizar com plenitude as determinações imanentes de sua natureza -- ou então, viver em constante desarmonia e infelicidade.

A solução hegeliana

A herança iluminista de Hegel é reconhecidamente enorme. A polêmica que se pode travar em se tratando da relação entre Hegel e o Iluminismo é se o pensador alemão pertence ou não a ele. Qualquer que seja a solução aventada para essa questão, não há dúvidas da enorme dívida do autor da Fenomenologia do Espírito para com o Iluminismo.

Deteremos-nos em um único e, para nós, decisivo ponto: a a-historicidade da concepção da essência em Hegel. Sua concepção teleológica da história, com o desdobramento no tempo das determinações categoriais do Absoluto já presentes no Espírito em-si, requer com rígida necessidade a afirmação da essência como a-histórica, ou seja, como não sendo construído dos homens. O fazer a história pelos homens é apenas a mediação necessária à cadeia de objetivação/alienação (*Verdinglichung/Entfremdung*) que possibilita o Ser (o indeterminado absoluto, o Nada) a se assumir alienadamente como sua própria alteridade para (pela mediação da conversão do Nada de negação ontológica, em ser-outro, em negação lógica – Lukács, 1978:47 e ss.; Lessa, 1989) superar sua mudez inicial e se converter em Espírito Absoluto.

Nesse universo teórico, não apenas os conceitos de objetivação, exteriorização e alienação são identificados, convertendo toda objetivação necessariamente na perda do Espírito de si próprio, como também o papel decisivo da categoria trabalho no mundo dos homens apenas pode ser parcialmente reconhecido e, ainda assim, pela redução do trabalho ao momento da prévia-ideação.

A a-historicidade da essência em Hegel comunga de muitos elementos das concepções ontológicas anteriores. Também aqui a essência é identificada à permanência, em contraste com a fluidez e fugacidade do fenômeno; também nela o verdadeiro Ser, pré-existente ao processo, é a essência. Novamente, a distinção entre essência e fenômeno é dada pelo menor

quantum de ser do fenômeno frente à essência. A distinção entre essência e existência (*Wesen* e *Dasein*), entre essência e aparência (*Schein*), conduz o filósofo alemão à peculiar afirmação de que a essência é o ser que é passado, mas "um passado sem tempo". (*Ciência da Lógica*).

Em que pese tudo isso, Hegel introduz uma novidade da maior importância quando, no Primeiro Capítulo da Doutrina da Essência, na *Ciência da Lógica*, afirma que:

"Essência, que se origina do Ser e parece se encontrar em oposição com ele; este ser imediato é em primeiro lugar o inessencial.

Mas, em segundo lugar, é algo mais que simplesmente inessencial, é ser carente de essência, é aparência.

Em terceiro lugar, essa aparência não é algo extrínseco, ou diferente da essência, senão que é sua própria aparência." (Hegel, 1968)

Ao afirmar a aparência, o ser imediato e inessencial, como a "aparência da essência", Hegel dava um passo decisivo na superação do abismo intransponível que separava essência e fenômeno na concepção greco-medieval e, *mutatis mutandis*, na Iluminista. Agora, no processo de objetivação/alienação do Espírito em-si, processo esse absolutamente necessário para a constituição do seu para-si, a aparência, a esfera fenomênica, o inessencial, não é a negação absoluta e completa da essência, não é antípoda das determinações essenciais, mas sim a essencialidade que se mostra. Se mostrar sob a forma fenomênica, portanto sob uma forma inessencial, é um dos atributos sem os quais a essência não pode ser. Apenas se mostrando, ainda que de forma alienada/objetivada pelas determinações do processo de elevação do em-si ao para-si, é que a essência pode assumir a sua função no processo que conduz ao Absoluto.

A importância desse passo de Hegel dificilmente poderia ser exagerada: a forma de ser da essência está em sua objetivação a cada momento da história, de tal modo que, se a essência é o ser por excelência, se a essência determina teleologicamente o processo histórico global, não menos verdade que essa mesma essência apenas pode se fazer presente e atuar no processo histórico ao se apresentar sob sua forma fenomênica, inessencial. Não há essência que não se mostre enquanto tal sob a forma determinada, particularizada, objetivada, de fenômeno. Diferente do mundo medieval, a essência transpassa no fenômeno, tem nesse uma mediação decisiva da sua afirmação na consubstanciação do Absoluto.

O limite dessa relação entre essência e fenômeno em Hegel já se faz evidente ao definir a aparência como o "inessencial". Ao atingir o Absoluto, a essência se identifica a si mesma, desaparecendo assim a necessidade da mediação do fenômeno para a afirmação do Espírito. No fim da história, a essência coincide com a aparência, cessando assim toda essa rica dialética pelo desaparecimento da esfera fenomênica. Esse limite, por sua vez, expressa uma enorme dívida da concepção hegeliana para com a concepção tradicional da essência enquanto a-historicidade. É essa dívida que permite a Etienne Gilson, no livro já citado, com razão argüir que ao definir o existente como *Dasein* e não como *Existenz*, Hegel se filia "à noção da existência familiar aos teólogos dos séculos XII e XIII bem mais que ao esse da ontologia tomista: o existir, ex-sistere, é 'um ser surgido de outra coisa'(...)" (Gilson, 1987:223-4). A realidade do fenômeno repousa no ser da essência, por isso o ser imediato é o ser determinado (já que o Ser, enquanto absoluto, é indeterminação absoluta), é *Dasein*. A

determinação ontológica do fenômeno, em Hegel tal como para a tradição a ele anterior, continua a ser uma existência que decorre da existência da essência. Ainda que Hegel reconheça que a essência só pode ser essência ao se mostrar enquanto fenômeno, pelo menos até atingir o Absoluto; ainda que, por isso, a fenômeno possua uma relevância decisiva no processo de elevação ao Absoluto, relevância essa que é uma completa novidade se compararmos com a concepção medieval onde o fenomênico é o locus da temporalidade e do pecado -- ainda assim, o ser do fenômeno é decorrente, é delegado, é consequência do ser da essência.

Nesse contexto, tal como ocorria com o mundo medieval, a pura sociabilidade do mundo dos homens não pode ser, ainda, afirmada. Se os indivíduos estão imersos no Dasein, se os atos cotidianos e singulares possuem uma dimensão fenomênica decisiva, jamais poderão ser eles algo mais do que mediações para a afirmação do Absoluto no seu processo de elevação para o seu para-si. Enquanto a consubstanciação dos fenômenos não for capaz de abolir até mesmo a essência, o agir humano continuará submetido a determinações que não decorrem, nem são geradas, pelos próprios atos humanos. Os homens continuarão a ser qualquer coisa menos demiurgos de seu próprio destino, senhores de seu próprio futuro.

Será papel de Marx dar o passo decisivo de afirmar a completa historicidade da essência -- ou seja, afirmar o gênero humano como demiurgo de seu próprio destino. E, para isso, entre outras coisas, terá que superar a concepção, estabelecida pelos gregos, segundo a qual o fenômeno se distingue da essência por um quantum menor de ser.

Marx: essência, continuidade e fenômeno

Independente das avaliações que se faça acerca da obra de Marx, e elas são muitas e variadas, há um ponto que tem permanecido em larga medida consensual: o trabalho é a categoria social pela qual os homens se constituem enquanto seres humanos, enquanto esfera ontológica distinta do, e simultaneamente articulada ao, conjunto da natureza. E é nesse contexto que, tanto nos Manuscritos de 1844, na Sagrada Família, como ainda em O Capital, para ficarmos apenas com algumas de seus textos tanto de juventude como da maturidade, que a categoria trabalho é a

"condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as formas sociais." (Marx, 1983:153)

O trabalho é uma categorial social pela qual "o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza" (Marx, 1983:149). Enquanto categoria rigorosamente universal da vida social, é partícipe das determinações que particularizam o ser homem -- sem, contudo, ser anterior ou posterior à gênese da sociabilidade. Como isso é possível? Se o trabalho funda o ser social, como não é a ele anterior?

Para as concepções ontológicas anteriores, incluso a de Hegel, uma tal formulação seria impensável. A essência seria sempre e necessariamente anterior para poder ser determinante do processo, ou do ente, da qual é essência. A anterioridade da essência, enquanto causa

ontológica, é determinada pelo axioma da maior concentração de ser nela que na esfera fenomênica. O ser do fenômeno é decorrente do ser da essência, por isso esta deve ser anterior àquele. Necessariamente.

Para Marx, o trabalho é uma determinação "eterna" do ser humano, corresponde a uma determinação essencial que o distingue do restante dos entes; contudo, justamente por ser uma determinação essencial do ser homem, não pode ser nem a ele anterior nem posterior: a gênese do trabalho necessariamente deve ser partícipe da gênese do ser social. Ou, em outras palavras, o salto ontológico para fora da natureza que marca a gênese do ser social implica na consubstanciação de um complexo de complexos do qual o trabalho é uma categoria essencial. Ou, ainda, a gênese do ser social é também a gênese da sua essência; o salto ontológico para além da natureza é o momento pelo qual a sociabilidade (o conjunto das relações sociais) se afirma como essência da nova esfera ontológica.

O papel fundante do trabalho para o mundo dos homens -- muitas vezes equivocadamente confundida com a centralidade política dos trabalhadores ao longo de toda a história -- é um tema que já abordamos em outras ocasiões e que, por isso, não nos estenderemos aqui. A nós interessa agora o seguinte aspecto dessa problemática: qual a concepção ontológica de Marx que permite a ele afirmar ser o trabalho uma determinação essencial do ser social sem ser a ele anterior?

Apenas a título de registro, vale assinalar que não têm consistência as tentativas de resolver esta questão assentando-a em um plano diretamente lógico pela contraposição entre anterioridade cronológica e anterioridade lógica. As críticas de Marx aos "críticos críticos" em A Sagrada Família deveriam bastar para refutar as tentativas típicas, mas não exclusivas de Althusser, de resolver problemas ontológicos por operações lógico-abstratas. A anterioridade do trabalho para o ser social não é, em Marx, nem cronológica nem lógica -- muito menos ontológica. O trabalho é uma determinação fundante do ser dos homens sem ser, nem lógica nem cronologicamente, anterior a ele. Pois, a essência humana surge no mesmo instante em que ocorre a gênese do gênero humano pelo salto ontológico para fora da natureza -- seja esse instante um longo processo histórico, ou uma processualidade mais abrupta de ruptura. Fixemos esse ponto, para podermos nele assentar o desenvolvimento da nossa exposição: em Marx, o trabalho, enquanto uma determinação essencial do mundo dos homens não é a ele anterior.

Essa não anterioridade da essência coloca uma outra questão: a primeira forma que assumiu a sociabilidade -- a forma primordial do comunismo primitivo -- é historicamente determinada, com uma existência precisamente datada. Ou seja, é uma forma fenomênica que de modo algum pode ser identificada "à condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza", como o faz Marx ao falar do trabalho. Isso significa que a primeira forma historicamente concreta, efetivamente existente, da essência humana corresponde a uma formação social específica, historicamente determinada e pertencente, sem mais, à esfera fenomênica, particular.

Percebam: a essência humana tem sua existência concreta em uma dada consubstanciação da esfera fenomênica. O trabalho, "condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida", vem a ser pela mediação de formas

historicamente determinadas da esfera fenomênica. Duas conseqüências de enormes repercussões emergem dessa "constatação ontológica" (Lukács, 1990:292-3; 1981:754-5):

1) A primeira delas é que o fenômeno e a essência são igualmente reais: "o fenômeno é sempre algo que é, e não algo contraposto ao ser" (Lukács, 1979)⁴.

Não há a determinação essencial, no caso o trabalho, sem a sociabilidade -- e esta vem a ser pela mediação de formações sociais determinadas, pertencentes, nesse nível de generalização que estamos tratando, à esfera fenomênica.

Essência e fenômeno são, para Marx, distintos níveis reais da processualidade imanente de todo e qualquer ente. Logo mais veremos como, no interior da processualidade imanente aos entes, se articulam e se distinguem essência e fenômeno. Agora, o que desejamos é salientar esse primeiro momento da ruptura de Marx com as concepções ontológicas tradicionais: essência e fenômeno são igualmente reais, são igualmente portadores de ser, para utilizarmos uma expressão da antiga ontologia.

2) A segunda é que o trabalho, ainda que seja uma "condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana", de modo que é "igualmente comum a todas as formas sociais", só pode vir a ser pela mediação das formas historicamente concretas pela qual se desenvolve o ser social. Ele existe em todas as formações sociais e, por isso, é "independente de qualquer forma dessa vida [social]". Contudo, como demonstram à sociedade as teorizações de Marx, essas formas sociais possuem uma ação de retorno determinante sobre a essência humana. Ainda que toda formação social tenha por determinação essencial o trabalho, a forma historicamente determinada do trabalho varia enormemente de uma formação social para outra. Tanto é assim, por exemplo, que a forma abstrata do trabalho só se torna predominante no capitalismo⁵.

O trabalho, por ser uma determinação essencial do mundo dos homens, não é a ele anterior nem lógica nem cronologicamente. Por ser uma condição "universal" e "eterna" da vida humana, é "comum" á todas as formações sociais. Contudo, justamente por ser uma determinação essencial do mundo dos homens, o trabalho apenas pode existir através da sucessão histórica das formações sociais particulares; ou seja, do mundo fenomênico. O fenômeno, portanto, é uma mediação decisiva no ser da essência; de tal modo que o desenvolvimento da esfera fenomênica traz consigo o desenvolvimento da essência, a tal ponto que o desaparecimento dos fenômenos implica, necessariamente, no desaparecimento da essência. E, por isso, nem o fenomênico é apenas a essência que se mostra, nem a essência é inatingível pelo desenrolar dos fenômenos. Marx não abole a distinção ontológica entre o fenomênico e o essencial – antes, afirma ser essa distinção um dos fundamentos da

⁴ Exatamente no mesmo sentido, repete no segundo volume de *Per una Ontologia...* que "... o mundo fenomênico é parte existente da realidade social."(Lukács, 1981:92. Tb. 405, 330 e 106-7).

⁵ A relação entre o trabalho e o trabalho abstrato foi nosso objeto direto de investigação em dois textos, Lessa 2007 e 2007a.

historicidade do ser. Todavia, de modo algum, essa diferenciação se refere a uma distinção do estatuto ontológico de cada uma: ambos, repetimos, são existentes, são reais.

Para irmos direto ao nódulo da questão, a ruptura decisiva operada por Marx está em conceber a essência humana como radicalmente social e histórica; como produto exclusivo da ação dos indivíduos humanos concretos, historicamente determinados, com todas as mediações sociais (como classes sociais, complexos sociais como a fala, o direito, a arte, o capital, etc.) pertinentes a cada momento da história.

Para que essa concepção fosse possível, Marx teve que romper com dois pontos decisivos das concepções ontológicas anteriores. O primeiro, a concepção segundo a qual o verdadeiro ser é a essência, o fenômeno seria uma degenerescência, ou possuiria uma existência delegada, portanto de segunda ordem. E, segundo, com a concepção de que como o fenomênico teria uma existência delegada, de segunda ordem, seria determinado pela essência sem poder, por seu lado, determiná-la. Para Marx o desdobramento da esfera fenomênica exerce um efeito de retorno – por vezes decisivo, por vezes mesmo predominante -- sobre o desenvolvimento da essência.

Em suma, para Marx o verdadeiro ser é uma síntese das esferas fenomênicas e essenciais.

"Contrariamente às vulgarizações de seus pretensos discípulos, diz Lukács, Marx via nesta contraditoriedade entre essência e fenômeno um traço do desenvolvimento objetivo em geral, que de modo diverso nas diversas épocas e nos diversos campos continuamente volta a se manifestar."(Lukács, 1981:319).

O que nada mais significa senão repetir, novamente, que o fenômeno e a essência são dimensões distintas, mas igualmente reais, do ser. Não há, entre essas esferas, uma diferenciação que perpassasse por uma maior concentração de ser, um maior quantum de ser: ambas as esferas são igualmente reais. Com isso, é bom frisar, não afirmava Marx que as duas esferas sejam idênticas, mas apenas que ambas participam do ser enquanto momentos diferenciados da processualidade a ele imanente.

Essa concepção de Marx, de modo imediato, permite a superação do intransponível abismo ontológico entre as determinações essenciais e as fenomênicas. Enquanto a essência era identificada ao ser (e, quase sempre, a Deus), não poderia caber ao fenômeno nenhum papel ativo no desenvolvimento histórico.

Todavia, além disso, a concepção marxiana tem ainda uma outra consequência decisiva, que aqui apenas mencionaremos: permite introduzir a temporalidade como uma determinação decisiva tanto do fenômeno (como já ocorria com as ontologias tradicionais) como da essência. Mészáros, em *Para além do capital* (2002), explora esse aspecto de modo ainda mais rico que Lukács o faz na *Ontologia*. Sua demonstração de como a temporalidade apenas pode ser inserida na concepção de mundo burguesa contemporânea pelo cancelamento do futuro é, sem dúvida, um passo avante em relação ao seu mestre húngaro. Abre-se aqui um novo e fascinante campo de investigações que estão, no momento, dando seus primeiros passos.

Fenômeno e essência, após Marx, passam a ser esferas que têm na temporalidade uma sua determinação decisiva.

Essência, continuidade e fenômeno

Se não há uma distinção de graus de ser entre essência e fenômeno, o que os distinguiria em Marx?

Novamente, se Lukács estiver correto, para Marx a distinção fundamental entre a essência e o fenômeno estaria na tendência de a essência concentrar em si própria os traços de continuidade do processo, enquanto o fenomênico concentra as singularizações responsáveis pelo fato de que os momentos não se repetem jamais. (Lukács, 1990: 293-4, Lukács, 1981:365-70).

Isso não significa, para o filósofo húngaro, que as coisas sejam idênticas entre o mundo dos homens e a natureza. Naquele,

"o mundo fenomênico do ser social constitui o fator através do qual é colocado em movimento a maior parte das posições teleológicas que dele determinam imediatamente a estrutura e o desenvolvimento, assumindo assim [o mundo fenomênico] também uma parte importante na dialética objetiva de fenômeno e essência". (Lukács, 1981:474)

Por esse complexo de mediações, o "período de conseqüências" (Lukács, 1981:44, 113) aberto por toda objetivação tem na sua capacidade de alterar a essência um dos elementos decisivos de como irá interferir na reprodução social. E isto apenas é possível -- novamente -- devido ao fato de que ambos, essência e fenômeno, são históricos.

Na natureza, de modo diverso, a relação essência-fenômeno é muito menos complexa. A inexistência de atos teleologicamente postos faz com que sua processualidade seja incapaz de desdobrar formas crescentemente desenvolvidas de qualquer consciência para-si. Com isso, a ação de retorno do fenômeno sobre a essência é muito mais pontual, limitada e possui uma significação muito menor para o seu desenvolvimento do que ocorre no mundo dos homens (Lukács, 1981:355). Predomina na natureza -- ao contrário do que sucede no ser social -- esta "indiferença" para com a forma com que sua essência traspassa em fenômeno em cada momento particular. Mesmo assim, contudo, para o desenvolvimento das processualidades inorgânicas ou biológicas, não é completamente indiferente as particularidades fenomênicas que se consubstanciam ao longo do tempo.

Ao conceber a essência como o "conjunto das relações sociais" e, portanto, enquanto horizonte histórico de possibilidades para o agir humano é evidente a ruptura de Marx, segundo Lukács, com as ontologias tradicionais. Se "a necessidade da essência assume obrigatoriamente(.) para a práxis dos homens singulares(.) a forma da possibilidade" (Lukács, 1981:475), evidencia-se de modo imediato a radical historicidade dessa concepção. As necessidades essenciais

"contribuem a determinar o como daquele mundo fenomênico sem cuja encarnação a essência não poderia jamais chegar à sua realidade plena, existente-por-si. E já que, como vimos, esta forma fenomênica é não apenas realidade

geral, mas realidade histórica extremamente concreta, as posições teleológicas assim efetuadas agem também sobre o concreto caminho evolutivo da própria essência. (...) elas intervêm sobre sua (da essência) forma fenomênica concreta, conferindo a esse caminho evolutivo um caráter de desigualdade. (...) O desenvolvimento da essência determina, portanto, os traços fundamentais, ontologicamente decisivos, da história da humanidade. A forma ontologicamente concreta, ao contrário, ela deriva destas modificações do mundo fenomênico (economia e superestrutura), que contudo se realizam somente como efeito das posições teleológicas dos homens (...). (Lukács, 1981:475-6)

Nesta exata medida e sentido, em Lukács, "(...) a essência se apresenta ontologicamente como o momento predominante da interação" (Lukács, 1981:364) com o fenômeno, a essência consubstancia o horizonte de possibilidades a cada momento histórico. Contudo, se as potencialidades não forem atualizadas, se elas continuarem meras possibilidades, não haveria processualidade histórica. Neste sentido, a essência tem que traspasar em fenômeno, ou não haveria história (Lukács, 1981:364-5). Ou, o que significa exatamente o mesmo, as possibilidades genéricas de um dado momento histórico se particularizam e se concretizam com a efetivação de algumas dessas potencialidades e conseqüente negação de outras. E a mediação indispensável a esta efetivação é a síntese dos atos teleologicamente postos dos indivíduos em tendências histórico-universais que Lukács denominou reprodução social⁶. Exatamente por isso pode Lukács afirmar que

"é impossível que as leis da essência determinem de modo direto, com causalidade retilínea, os momentos singulares do mundo fenomênico e as suas concatenações causais imanentes. Nas suas interações com o mundo fenomênico, a essência produz neste último campos 'livres', cuja liberdade é possível apenas no interior da legalidade do campo". (Lukács, 1981:376)⁷

Isto permite ao filósofo húngaro concluir, em evidente diálogo com a metafísica tradicional, que,

"Em sentido ontológico rigoroso, o fenômeno não é a forma da essência, assim como esta última não é simplesmente seu conteúdo. Quaisquer desses complexos é, no plano ontológico, por sua natureza a forma do próprio conteúdo e, conseqüentemente, a sua ligação é aquela de duas relações forma-conteúdo homogêneas."(Lukács, 1981:365)

Analogamente, duas outras relações são tratadas por Lukács.

Uma delas, a relação do complexo essência-fenômeno com a categoria da necessidade. O que afirmamos até aqui os permite assinalar que, ainda que haja um quantum maior de necessidade na essência que na esfera fenomênica, ambas são "necessárias". Não apenas são

⁶ Sobre a categoria da reprodução na *Ontologia* de Lukács, Cf. Lessa, 1995.

⁷ As possibilidades desta concepção para a superação do marxismo vulgar, e da forma como este entende as determinações histórico-genéricas que emanam do desenvolvimento das forças produtivas, são enormes. Infelizmente não há espaço para nos alongarmos nesse aspecto da questão, e por isso apenas chamamos a atenção do leitor.

fundadas pelo mesmo por teleológico, como ainda se efetivam enquanto nexos causais que se desdobram ao longo da história. A conexão exclusiva entre essência e necessidade, tão característica da metafísica tradicional, aqui está definitivamente superada.

A outra é a relação do complexo essência-fenômeno com a generalidade. Há na essência "um predomínio da generalidade, enquanto no fenômeno se verifica um movimento para a singularidade e a particularidade". Contudo, continua Lukács, seria "superficial tirar a conclusão que em tal relação estaria claramente expressa a verdadeira relação da essência com o seu fenômeno". "Acima de tudo" porque também a generalidade e singularidade são determinações reflexivas, o que quer dizer que elas comparecem em toda constelação concreta de modo simultâneo e bipolar: todo objeto é sempre concomitantemente um objeto geral e singular. "Por isso o mundo fenomênico (...) não pode deixar de produzir no plano do ser sua própria generalidade, do mesmo modo como a generalidade da essência se apresenta continuamente também em quanto singularidade." (Lukács, 1981:370-1). Lembremos que, para nosso autor, universalidade, particularidade e singularidade são momentos da máxima universalidade do ser -- e, portanto, são igualmente existentes.

Se essência e fenômeno formam um complexo indissolúvel de determinações reflexivas do real, se são igualmente existentes, se têm suas gêneses no mesmo pôr teleológico, se ambos são necessários, genéricos e se particularizam na processualidade concreta, se um não é a forma do conteúdo do outro -- o que, então, distinguiria essência do fenômeno? A sua peculiar relação com a categoria da continuidade.

"Aquilo que ontologicamente (...) faz de um a essência e de outro o fenômeno, é o modo de se relacionar com o processo, por uma parte na sua continuidade complexiva e por outra no seu concreto *hic et nunc* histórico-social." (Lukács, 1981:370).

Para sermos breves e diretos, o que distingue a essência do fenômeno é o fato de as determinações essenciais serem os traços de continuidade que consubstanciam a unitariedade última do processo enquanto tal, enquanto seus traços fenomênicos são os responsáveis pela esfera de diferenciação que faz de cada momento no interior do processo um instante único, singular⁸.

A essência e o fenômeno, na acepção lukácsiana, possuem o mesmo estatuto ontológico, são igualmente necessários e, ainda que haja uma tendência à generalidade na essência e à particularidade no fenômeno, generalidade e particularidade são dimensões presentes nas duas esferas. A distinção entre as determinações fenomênicas e as essenciais é dada pela peculiar relação de cada uma delas com a totalidade do processo em questão. Por ser um processo, a totalidade exhibe um inequívoco caráter de unitariedade última, fundado pela suas determinações essenciais. Contudo, exatamente por ser um processo, é composto

⁸ A essência é concebida por Lukács, como a "duração na mudança" (Lukács, 1981:373), como "continuidade tendencial última" (Lukács, 1981:375). Ao se referir à essência da individualidade, utiliza a expressão "a substância que se conserva na continuidade do processo" (Lukács, 1981:412).

por distintos momentos que se sucedem no tempo; e a particularização dos momentos, tornando-os singularidades é dada pelas determinações fenomênicas. Nesta interação, as mediações que promovem esta particularização consubstanciam a esfera fenomênica; e estas mediações, por sua vez, são atualizações das potencialidades inscritas no campo de possibilidades que consubstancia a essência. Nessa exata medida e sentido, na determinação reflexiva que articula essência e fenômeno, cabe à primeira o momento predominante.

Com, Marx, portanto, a essência perde o seu caráter a-histórico. Se mesmo no autor da Fenomenologia do Espírito a historicidade não pode ser elevada à categoria ontológica universal, esta impossibilidade é ainda mais evidente na metafísica anterior a ele. Espírito Absoluto e Deus, em cada um dos casos, é o fundamento último da história dos homens. À essas concepções tradicionais, Lukács contrapõe a tese da historicidade da essência -- ou seja, que a essencialidade humana é construto humano e que, por isso, pode ser alterada pela práxis humano-social. Ela não é nem anterior nem fundante do mundo dos homens, ela não é o locus exclusivo da necessidade nem da universalidade, ela não é portadora de um estatuto ontológico superior ao da esfera fenomênica. Enquanto portadora dos elementos de continuidade que fundam a unidade última dos processos, a essência apenas pode existir em indissolúvel articulação ontológica com os momentos particulares dos processos dos quais é a essência. Em poucas palavras, a existência concreta das determinações essenciais assume sempre a forma particular e concreta do *hic et nunc* histórico-social do qual é a essência e, por isso, na sua imediaticidade, o real é sempre a síntese das suas múltiplas determinações essenciais e fenomênicas.

Não há, portanto, segundo Lukács, em Marx nenhuma essencialidade, nenhuma natureza humana, nenhuma "disposição dos indivíduos", que funde a vida social e que não seja construto da práxis humano social. Nenhuma categoria social é anterior à sociabilidade. O homem é demiurgo de sua própria essência, e os seus horizontes de possibilidade em cada momento histórico são resultados exclusivos de seu próprio passado e presente. Não há nenhuma natureza humana, destino ou fatalidade que imponha à humanidade limites à sua auto-construção, nem esta auto-construção é expressão de qualquer necessidade ou essência não-humanas. Isto permite a Lukács, argumentar a validade, tanto no plano da vida sócio-coletiva, quanto para as individualidades, da "tese geral do marxismo segundo a qual os homens, ainda que em circunstâncias não escolhidas por eles, seja como for fazem por si a própria história" (Lukács, 1981:412).

E, se não há nenhuma essência humana a-histórica, se a essência é parte movida e movente da história, se a essência pode ser alterada ou mesmo superada por outra que represente um patamar superior de sociabilidade (tal como ocorreu na passagem de um modo de produção a outro no passado), está então aberto o campo de possibilidades ontológicas para a revolução para além do capital. Está revogado o argumento liberal da impossibilidade da superação do mercado e da democracia burguesa, com sua típica cisão entre o Estado e a sociedade civil, baseado na existência de uma essência a-histórica do humano (suspeitamente idêntica à essência do homem burguês). E a permanência na história, após tantas décadas da demonstração da historicidade da essência por Marx, é apenas o

signo da permanência por tantos anos das alienações que brotam do capital. É o "falso socialmente necessário" aos homens que vivem rebaixados em sua humanidade pela desumanidade da propriedade privada. Ao contrário do período no qual a burguesia era uma classe revolucionária, hoje esta tese não mais possui solidez teórica e nada mais pode oferecer como contribuição ao desenvolvimento da humanidade.

Portanto, e concluindo, entre tantos outros aspectos, talvez um dos mais importantes da atualidade de Marx esteja na sua demonstração de como os homens são os demiurgos de seus destinos através da sua descoberta da historicidade da essência: este é o fundamento último da possibilidade ontológica da revolução comunista.

Referências bibliográficas

- Bernal, D. *Science in History*. Cameron Associates, Inc., Usa, 1959.
- Bréhier, E. (s/d) *Historia de la filosofía*, tomo III, Ed. Sudamerica, Buenos Aires.
- Giannotti, J. A. "Habermas: mão e contramão", *Novos Estudos Cebrap*, 31, outubro 1991, pgs. 7-23.
- Gilson, E. (1962) *A existência na Filosofia de S. Tomás*, Livraria Duas Cidades, São Paulo.
- Gilson, E. (1972) *Le Thomisme - introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*, Vrin, Paris.
- Gilson, E. (1987) *L'Être et l'essence*. Vrin, Paris.
- Hegel, G.W.F.(1968) *La ciencia de la logica*. Ed. Solar, Argentina.
- Kofler, L. (1997) *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Ed. Amorrutu, Buenos Aires.
- Lessa, S. (1989). "Lukács, Engels e Hegel e a categoria da negação". *Ensaio*, Ed. Ensaio, São Paulo.
- Lessa, S. (1995a) *Sociabilidade e Individuação*, Adufal, Maceió.
- Lessa, S. (1998). "Lukács: um retorno à ontologia medieval?", in Antunes, R. e Rego, W.(orgs) *Lukács: um Galileu no século XX*, Boitempo, São Paulo.
- Lessa, S. (2007). *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. Ed. Cortez, São Paulo.
- Lessa, S. (2007a) *Serviço Social e Trabalho: porque o Serviço Social não é trabalho*. Ed. Edufal, Maceió.
- Lukács, G. (1978) *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Ed. Ciências Humanas, S. Paulo.

- Lukács, G. (1979) *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. S. Paulo, Ciências Humanas.
- Lukács, G. (1981a) *Marx y el problema de la decadencia ideologica*. Siglo XXI Ed., México .
- Lukács, G. (1990) *Prolegomini all' Ontologia dell' Essere Sociale*. Ed. Guerini e Associati, Milão.
- Lukács, G. (Vol I, 1976, Lukács, 1981: 1981) *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Rinuti, Roma.
- Marx, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) *O Capital*. Vol I, Ed. Abril Cultural, São Paulo.
- Mészáros, I. (2002) *Para além do capital*. Boitempo, São Paulo.
- Pelikan, J. (1986) *The mystery of Continuity*, The University Press of Virginia.
- Redondi, P. (1991) *Galileu Herético*, Cia. das Letras, São Paulo.
- Salinas, L. R. (1976). *Rousseau: da teoria à prática*. Ed. Ática, S. Paulo.