

História da essência

Sergio Lessa - Prof. Departamento de Filosofia da UFAL, membro das editorias das revistas *Crítica Marxista* e *Praxis*

A relação entre Iluminismo e Marxismo não é um tema inexplorado. As mais diversas correntes teóricas já se debruçaram sobre ele. Os clássicos do marxismo, incluindo aí seus fundadores, sempre reivindicaram a herança revolucionária iluminista - ao mesmo tempo em que assinalavam as diferenças que consideravam essenciais entre marxismo e Iluminismo. A Escola de Frankfurt, a seu modo e com a enorme variedade de posições no seu interior, propôs com frequência um resgate do racionalismo iluminista. Mais recentemente, o autodenominado «marxismo analítico», através de Roemer e Elster, sugeriram um retorno a um certo individualismo mecanicista semelhante ao que pode ser encontrado em alguns pensadores modernos, o chamado «individualismo metodológico».

Todas essas polêmicas são bastante conhecidas, e ocuparam um lugar importante no debate filosófico deste século - incluindo aí as polêmicas particulares no interior do movimento comunista. Neste, o debate evoluiu, dos anos vinte, quando *História e Consciência de Classe*, do jovem Lukács, e *Marxismo e Filosofia* de Karl Korsch, delinearam a linha de frente do confronto com a maré montante da ideologia que se cristalizaria, alguns anos após, como stalinismo, até a aguda disputa nos anos trinta e quarenta acerca da relação entre Hegel e Marx.

O exame da relação entre Iluminismo e Marxismo, em que pese não mais ser um tema original, continua instigante e atual. Em primeiro

lugar, tanto o Marxismo como o Iluminismo se propõem uma tarefa transformadora da realidade, verdadeiras ideologias revolucionárias que são. Ambos, *mutatis mutandis*, afirmam a possibilidade da construção de uma sociedade livre e feliz pelos mesmos homens que vivem em uma situação social degradada e desumana. Tanto um como o outro chamam os homens à ação para a instituição de uma ordem mais justa. Ambos desprezam os poderes vigentes e pregam a revolta contra os mesmos. E, para finalizar uma lista que poderia se estender muito mais, ambos combatem o misticismo como um obstáculo à liberdade e propõem uma concepção racionalista de mundo como a mais adequada à felicidade humana.

Vivemos hoje o período contra-revolucionário mais extenso e intenso desde, provavelmente, a Revolução Francesa do século XVIII. Pela primeira vez em muito tempo, a nossa cotidianidade não convive com um movimento revolucionário digno do nome, nem sequer com uma revolução 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) com a decadência dos grandes impérios articulados ao redor das potências européias; 3) e, em seguida, com a crise do império norte-americano. Tal crise -- acelerada e globalizante -- é o pano de fundo desse predomínio avassalador das ideologias contra-revolucionárias, conservadoras. E, nesse contexto, retomar o exame da relação entre Iluminismo e Marxismo, as mais

significativas ideologias revolucionárias produzidas na história humana, não apenas é da máxima importância, como ainda de extrema atualidade. Por isso, gostaria de iniciar essa palestra com uma congratulação ao Departamento de Filosofia, professor Walter Matias à frente, pela realização desse semana e pela escolha desse tema.

Como vocês sabem, venho estudando há alguns anos as obras de maturidade de Georg Lukács, e tenho nos últimos tempos concentrado minha investigação naquilo que me parece ser o núcleo decisivo de toda ontologia: a concepção de substância que se explicita pela relação entre os complexos categoriais da essência, do fenômeno e da continuidade. 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 as de juventude até as da 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. Como argumentarei a seguir, segundo Lukács, Marx teria, pela primeira vez no pensamento humano, concebido a substância como radicalmente histórica -- a historicidade passa a ser a categoria ontológica decisiva. Com isso, a substância humana, particularizada e generalizada pelo movimento concreto da humanidade em direção à formações sociais crescentemente sociabilizadas, passaria a ser fruto exclusivo da síntese, em tendências históricas genéricas, da ação dos indivíduos em situações concretas e historicamente determinadas. 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, por isso, responsáveis pelo seu destino.

O que procurarei fazer hoje é desenvolver algumas indicações envolvendo esse conjunto de questões que me parecem pertinentes à relação entre Iluminismo e Marxismo. Argumentar, seguindo algumas pistas deixadas por Lukács, a tese segundo a qual, por um lado, há traços de continuidade entre a concepção ontológica escolástica-medieval e a concepção de natureza humana no Iluminismo; e, por outro lado, que com Marx se teria a crítica mais radical dessas concepções. Nessas críticas estaria o momento decisivo da ruptura entre o Iluminismo e o Marxismo, sem prejuízo dos vários momentos outros que os aproximam.

Escolástica: a essência não-humana do humano

No que diz respeito à relação entre essência, fenômeno e continuidade, o mundo grego, Platão e Aristóteles ...

Aristóteles: #1) movimento e transformação eram equivalentes (*Phys.* VIII, 5 e IV, 4, apud Gilson II¹ pp. 69 e 70, inclusive notas), de tal forma que uma parte dos corpos tinham a causa indireta do seu movimento no seu lugar natural, como as coisas leves e as pesadas que se moviam em direção ao seu lugar natural. Do mesmo modo, a alma dos animais é que provoca seus movimentos, e assim sucessivamente.

¹ Gilson II = The Philosophy of S. Tomas

... à frente, estabeleceu um padrão incrivelmente durador, capaz de sobreviver à profundas mudanças históricas. 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 maior 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, pode ser associada, pela mediação dessa concepção, ao reconhecimento do caráter mutável, efêmero, fenomênico do imediatamente dado.

Desvelar 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.

O padrão grego propunha uma rígida e absoluta identificação entre essência e ser, e entre fenômeno e um ser menor. O primeiro seria o ser por excelência, o segundo um ser de segunda categoria, pois sua

existência era dependente, ou conseqüente, da existência do ser essencial.

A grande contribuição da Idade Média para o desenvolvimento das investigações nessa área foi o enriquecimento ainda maior da relação entre ser e essência. A essência, enquanto o ser por excelência, foi identificado 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.

Diferente do mundo grego, a Idade Média avançou no sentido de introduzir explicitamente a categoria da continuidade nesse complexo de questões. E isto se deu, por um lado, porque a defesa do dogma de que Jesus Cristo seria a encarnação terrena, temporal, portanto fenomênica, da essência divina, trazia (como trás até hoje) graves dificuldades no plano teórico. Pois, sendo a essência o verdadeiro ser, e por isso, sendo ela eterna, jamais poderia uma sua encarnação dar origem à uma forma degradada, causada, efêmera, de si mesma. Conceber Jesus como homem e como Deus e, concomitantemente, afirmar que entre a esfera terrena e a divina há um autêntico abismo ontológico, é um paradoxo que não pode ser resolvido senão recorrendo à fé. A crença na bondade divina, aliada à

crença na incapacidade de os homens compreenderem a existência, pois incapazes de compreender os desígnios divinos, foram (e são) as mediações teóricas mais freqüentes para tentar superar o paradoxo de uma essência que se torna fenomênica sem deixar de ser essência.

Diferentemente do mundo grego, tempo e continuidade possuem, agora, papel de primeiro plano. 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, e 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 melhor avaliada se nos lembrar 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. O autêntico ser essencial, Deus, não possuía sequer atributos, continuidade ou temporalidade. «No pensamento de Santo Agostinho, portanto, a continuidade do ser divino era uma continuidade ontológica. Como Ser enquanto tal, Deus era imutável.»(Pelikan, 59) Por isso «A continuidade metafísica do Ser divino significava a continuidade da 'essência' e 'atributos' no ser de Deus, enquanto nas criaturas eles eram distintos um do outro.» (Pelikan, 60). Na sua eternidade, como poderia ser o *LOCUS* do pecado? Ao fenômeno, portanto, coube essa ingrata tarefa -- ser o *LOCUS* do pecado. O pecado, por sua vez, sequer foi criado por Deus, pois sendo negação absoluta do divino não poderia ser criação divina. 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, 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. De algum modo semelhante, o mundo grego, a contradição entre o caráter processual e de totalidade do real, foi enfrentado pela cisão radical entre a temporalidade dos fenômenos e a permanência eterna da essência.

Não menos verdadeiro, porém, é que se o pensamento medieval se debruçou sobre questões semelhantes àquelas do mundo grego, o fez de forma inovadora, que de algum modo 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 logo que ser atenuada para possibilitar a assimilação, pela moral cristã, do crescente interesse pela natureza entre a população em geral, como decorrência e possibilidade 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 que o fez, também pelo conhecimento da natureza poder-se-ia chegar a Deus.

Daqui a importância da distinção tomista entre ser e essência, pela

qual a relação entre as duas categorias tem um insuperável caráter de alteridade. «São Tomás não diz jamais, afirma Etienne Gilson², 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, continua Gilson, 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, há a afirmação explícita segundo a qual «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, mas nela, o ser da essência pertence a outro, a Deus.

(Desenvolver: Em *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Barnes and Noble, New York, 1993, pp. 78-9, argumenta 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

²*L'Être e l'essence*, Vrin, Paris, 19 , pgs. 380 e 381.

fenomênico-humano estão separados em duas *Cidades*, e a relação da essência pecaminosa do homem só pode se relacionar com Deus pela graça da extrema bondade deste, em São Tomás o ser da essência humana é decorrente do ser divino. Se, no primeiro caso, há a afirmação de um 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.³

Claro que, para São Tomás, a via privilegiada de acesso à 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 produzisse 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.

³Cf. Kofler, Leo. *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Ed. Amorrurtu, Buenos Aires, ---.

As provas da existência de Deus, atributos divinos e a concepção teleológica do ser em S. Tomás.

A cristianização do estagirita por S. Tomás termina conferindo um novo significado para a dialética ato/potência. Enquanto em Aristóteles a potência era potência de ser e de não-ser (portanto a casualidade e o contingente eram dimensões inerentes à potência), em S. Tomás potência se converte e, "ser determinável" e ato em "ser determinado". Com isto, há uma potência passiva, a da criatura e uma potência ativa (Deus, que é puro ato como veremos a seguir); o que equivale à distinção entre essência da criatura enquanto "ser determinável" e existência da criatura como "potência em ato" ((Gilson II p. 78)

A 1ª prova da existência de Deus, a mais importante e decisiva segundo Gilson (Gilson II p.66), assim aparece na *Summa Theologica*: "Nada é posto em movimento por si próprio.(Gilson II p.66) Ora, como há movimento no mundo, e como tudo o que se movimenta o faz na direção daquilo que já é "em potência" (Gilson II p.67), e uma potência só pode se transpassar a ato em virtude da ação de um outro ato -- e como a mesma coisa não pode ser ao mesmo tempo ato e potência em relação ao mesmo referencial -- segue-se que "tudo que é movido é movido por algo" distinto dele (Gilson II p.67).

Assim, para que surja o movimento há que haver um primeiro motor,

pois o movimento não pode gerar a si próprio.

Próximo passo: Há, agora, que inviabilizar uma cadeia infinita de motores/movidos. A cadeia *ad infinitum* é uma impossibilidade "porque neste caso não haveria primeiro motor ...(Gilson II p.67) e portanto não haveria movimento. "Para explicar o movimento é necessário regressar a um primeiro motor que em si mesmo não é colocado em movimento por nada, i.e., Deus".(Gilson II p.67).

Na *Summa Contra Gentiles* esta mesma prova aparece em duas formas, a direta e a indireta. A direta: Como não há movimento não causado, e como o infinito é uma impossibilidade senão não haveria movimento, devemos "assumir a existência de um primeiro motor imóvel".(Gilson II p.68). "... deve existir um motor que não é posto em movimento do exterior/.../ há um primeiro motor que não está em movimento". (Gilson II p.74-5)

É evidente que a 'A prova do primeiro motor exhibe seu pleno significado apenas na assunção de um universo hierarquicamente organizado".(Gilson II p.77-8)

A 2ª prova da existência de Deus: a prova da causa eficiente (agente externo por cuja ação algo vem a ser: o pai é a causa eficiente do filho).

Ponto de partida: No mundo sensível, "a causa é necessariamente anterior ao seu efeito" (Gilson II p.81). Como há movimento causado por um motor -- causa eficiente -- "devemos pôr uma primeira causa eficiente - que todos denominam Deus". (Summ. Theol. I,2,3 ad Resp. apud Gilson II

p.81).

Tal como a primeira prova, esta também se baseia na impossibilidade da série causal infinita. Diferente da primeira estabelece Deus como Causa Eficiente de todo o existente.

Do ponto de vista de uma série causal hierarquicamente ordenada, se impõe a "necessidade de um primeiro termo" de modo "inevitável" e "o primeiro termo conterá virtualmente a causalidade de toda série assim como de cada termo que a compõe.(Gilson II p.83)".

A 3ª prova: distinção entre o Possível e o Necessário.

Parte de duas premissas:

1) o "Possível é contingente": pode ser ou não-ser

2) o "Possível tem sua existência não em si-próprio, ou seja, de sua essência, mas de uma causa eficiente que comunica existência ao Possível".(Gilson II p.83)

Daqui a "oposição [do Possível] ao Necessário".(Gilson II p.83) esta oposição, no fundo, "assume a distinção entre a essência e a existência das coisas criadas" (Gilson II p.83), tese aceita por S. Agostinho e lugar comum na época de S. Tomás (Gilson II p.84)

Posta esta oposição, a prova pode se desenrolar a partir de várias das premissas já estabelecidas pelas provas anteriores:

a) "o que não existe não pode vir à existência sem a intervenção de algo que é";

b) como "não pode haver uma regressão infinita de causas eficientes"

c) é "necessário colocar um ser o qual, necessário em si mesmo, não receba a causa de sua necessidade de um outro, mas é, ao contrário, a causa de necessidade de todos os outros, e tal ser denominados Deus". (Gilson II p.85)

A 3ª prova demonstra, segundo Gilson, a "necessidade" da Primeira Causa motora e eficiente de tudo. (Gilson II p.86)

A 4ª prova parte do grau das coisas: se há um mais ou menos, deve haver uma referência absoluta, "o mais alto grau de ser". Ora o "mais alto grau de ser" é a causa de tudo o que existe -- "e é isso precisamente o que denominamos Deus". (Gilson II p.87).

Atenção aqui: a idéia da gradação enquanto fundada por um ser absoluto "não pode ser levada avante sem a intervenção da idéia platônica e agostiniana da participação".⁴ (Gilson II p.91)!!!!!!! Pois:

a) "os graus inferiores de perfeição e ser" "pressupõem uma essência" na qual "as perfeições o e ser são encontrados no seu grau supremo". (Gilson II p.91)

b) "possuir uma perfeição incompletamente" é "sinônimo" de "receber de alguma outra coisa" (Gilson II p.91-2) -- e, como não há regressão ao infinito, devem receber de Deus.

⁴ "é por isso -- continua Gilson -- que a concepção de um universo hierarquicamente ordenado segundo os graus de perfeição e ser está subjacente a todas as provas" e é "um empréstimo da filosofia platônica à sua [de S. Tomás] concepção da participação das coisas em Deus por similitude". (Gilson II p.92).

A 5ª prova é a "síntese" de todas as anteriores:

Como o "acidente" é "antípoda à ordem" (Gilson II p.93), há a "necessidade" da existência de uma "inteligência" que a tudo ordena! (Gilson II p.91-2). E esta ordem não pode advir da forma do universo, pois se a forma das coisas "explica a função particular daquele corpo, /.../ de modo algum explica porque os diferentes corpos e suas diferentes funções se arranjam em um todo harmônico.(Gilson II p.93)".

Em outras palavras, como não pode haver efeito sem causa, a causa de ordem deve ser uma finalidade e não o acaso, a contingência, e esta requer uma inteligência, Deus.

Claro que há problemas de metodologia aqui envolvidos. De um lado, a concepção de um certo inatismo à natureza humana, da razão humana, quase como ser humano é perceber a existência de Deus. Deixaremos isto de lado. De outro lado temos uma concepção segundo a qual o resultado da investigação prova a veracidade do pressuposto (Gilson II p.57 e 75). Também não trataremos disso. O que nos interessa é a prova de como Deus é esta suprema inteligência que põe a finalidade de toda ordem. Vamos aos atributos divinos, pois!

Os atributos divinos, essência e concepção teleológica

Partindo da 1ª Prova da existência de Deus (a existência do movimento, a impossibilidade de o movimento causar a si próprio e a impossibilidade de uma cadeia causal infinita prova a existência do

Primeiro Motor), segundo Gilson, S. Tomás argumenta que os atributos divinos são:

1) sendo imóvel, é imutável e, portanto, eterno (Gilson II p.100);

2) Sendo eterno, Deus não pode vir a ser o que não é atualmente, logo nada Nele é potência, Deus é Puro Ato;

3) Como matéria é aquilo que "é em potência", sendo puro ato Deus "deve /.../ ser imaterial".(Gilson II p.100);

4) Se não é nem matéria nem potência, se é puro ato, é absolutamente simples, "sua essência não contém qualquer composição".(Gilson II p.101); desta absoluta simplicidade, seguem alguns corolários:

4.1) nada possui que seja estranho à sua natureza (Gilson II p.101);

4.2) como um "corpo é contínuo e portanto contém partes", "Deus não é um corpo" (Gilson II p.101)

4.3) "Deus é sua própria essência", caso contrário seria composto (Gilson II p.101)

4.4) sendo sua própria essência, "Deus é seu próprio ser" (Gilson II p.102);

4.5) sendo seu próprio ser, "a substância divina não pode conter qualquer acidente" (Gilson II p.102-3);

4.6) como ele não pode ser determinado por qualquer diferença, senão não seria seu próprio ser nem seria a 1ª causa, ele não pode ser definido (Gilson II p.103)

5) em sua simplicidade absoluta, Deus não é parte de um compósito:

por isso não é a "alma do mundo", como queria S. Agostinho, nem é parte de nada: Deus é o "próprio ser", o ser enquanto tal (Gilson II p.104);

Que "ser" é este?

"um oceano infinito de substância" (Gilson II p.108,), "Aquele que é" (Gilson II p.107), a plenitude e a perfeição absolutas -- indefinível porque absolutamente "livre de não-ser" (Gilson II p.106-7). Disto decorrem mais alguns atributos de Deus:

6) Como ele não pode ser determinado e não possui limite, "ele é infinito" (Gilson II p.113). E, visto que

6.1) "Toda coisa produtiva produz naturalmente seu semelhante, já que cada coisa produz ou age enquanto o que é em ato" (Gilson II p.109), "a criatura /.../ assemelha ao seu criador" (Gilson II p.110)

6.2) E que das perfeições encontradas nas criaturas três são as mais "elevadas": "inteligência, vontade e vida"

Segue-se que Deus é inteligente, tem vontade e é vivo.

7) Demonstração da inteligência:

7.1) "Pode ser argumentada diretamente da Sua perfeição infinita". (Gilson II p.114)

7.2) Como é "apenas a matéria que limita e restringe a extensão da forma", quanto mais imaterial um corpo mais se "aproxima de um tipo de infinitude". (Gilson II p.114);

7.3) Quanto mais imaterial, mais poderá um corpo se tornar um grande número de outras formas. A inteligência é tanto maior quanto maior

quantidade de formas for capaz de se tornar. Disto segue-se que quanto mais imaterial, mais inteligente e, sendo Deus absolutamente imaterial Ele é "supremamente inteligente".(Gilson II p.115)

7.4) Como Deus é seu próprio ser, e Ele é "supremamente inteligente", segue-se que a "inteligência de Deus é idêntica à Sua essência".(Gilson II p.115)

8) Deus é o "supremamente inteligível" -- é seu próprio objeto, pois

8.1) premissa: "Uma coisa material se torna inteligível apenas se separada da matéria e das condições materiais pela luz do intelecto ativo".(Gilson II p.115.) Em outras palavras, "o imaterial é em si e por si mesmo inteligível".(Gilson II p.115)

8.2) Sendo Deus absolutamente imaterial, "Nele o grau supremo do conhecimento se junta ao grau supremo da cognoscibilidade". (Gilson II p.116)

Ora, sendo Deus a Causa Eficiente de tudo, 'ao conhecer a Si próprio necessariamente conhece a tudo o mais". (Gilson II p.116)

8.3) De que modo Deus conhece aquilo que "não é ele", isto é, as criaturas?(Gilson II p.117)

8.3.1) Se conhecer os universais apenas, não pode reger a esfera dos particulares. Portanto, como a causalidade divina se estende à totalidade do existente, Ele conhece tanto o universal como cada singularidade (Gilson II p.118-9)

8.3.2) Conhece tanto os entes reais quanto os possíveis, pois "o que pode existir" não é "nada", e "já possui um certo grau de

existência". Como Deus conhece todo o existente ... (Gilson II p.119).

8.3.3) O mesmo se aplica às contingências futuras: o possível de alguma forma não é o nada, portanto em algum grau existe (ainda que enquanto possibilidade apenas), se existe Deus conhece. Além disso, como Deus é "fora do tempo", seu padrão de Ser e de Conhecimento é a "eternidade": "conhece portanto as contingências futuras como atualmente presentes e realizadas." (Gilson II p.120)

***9) Demonstração da Vontade

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. 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, certamente indícios muito fortes da diferenciação acima assinalada podem ser encontrados. Ao fim e ao cabo, essas diferenças correspondem à enorme distância que opõe a concepção medieval à concepção burguesa de mundo. A cotidianidade medieval marcada pela permanência e pela reclusão é substituída pela

mobilidade e rápido desenvolvimento do mundo mercantil burguês. O *status* tende a ser substituído pelo *contrato* como matriz das relações sociais em todos os níveis e esferas, inclusive do indivíduo consigo próprio. A expansão e intensificação da presença e importância das mercadorias na vida social abre espaço para o desenvolvimento da propriedade privada e da individualidade humana numa escala e intensidade absolutamente inéditas. Shakespeare pode fazer Julieta exigir de Romeu que largue o seu sobrenome, isto é, suas raízes sociais, para ganhar em troca o seu amor. Indivíduo e sociedade são concebidos, agora, como duas coisas distintas e diversas, de tal modo que a realização pessoal de um indivíduo (isto é, acima de tudo, seu enriquecimento) pode ocorrer mesmo em uma situação de miséria crescente da coletividade. As relações sociais (e, conseqüentemente, a relação dos homens com a natureza) se convertem e se reduzem a meros instrumentos à disposição dos indivíduos para a acumulação privada de riqueza, sob a forma burguesa. Um espírito utilitarista substitui o espírito místico-ontológico do medievo tanto nas relações dos indivíduos entre si, como na relação com a natureza.

Há, efetivamente, uma ruptura essencial entre a materialidade e a subjetividade do mundo medieval e a materialidade e a subjetividade do período moderno. Trata-se de duas particularizações ontologicamente distintas do processo de sociabilização do ser social. Por isso, se em seguida procuraremos salientar alguns traços de continuidade entre a concepção ontológico-medieval e o pensamento moderno, não desejamos causar a impressão que neguemos ou desprezamos, seja de que forma for, a ruptura essencial entre as duas concepções de mundo. Entre o mundo

burguês e o período medieval há uma diferenciação ontológica muito mais acentuada que aquela existente entre o mundo grego e o feudalismo. Não fosse por outra razão, porque, ao contrário de todas as formações precedentes, o capitalismo dá origem à primeira classe revolucionária da história humana e, com ela, introduz no desenvolvimento social um fenômeno até então inédito: as revoluções.

Iluminismo e essência a-histórica dos homens

Antes de apresentarmos nosso ponto de vista -- que, ao lado da afirmação da ruptura entre o medieval e o moderno, assinala traços de continuidade na concepção ontológica peculiar a cada um -- é necessário ao menos apontar nossas divergências em relação ao procedimento de Etienne Gilson. Ele, em um texto que fez história, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, assinalou os traços de continuidade que articulam Descartes ao mundo medieval e, por essa via, argumentou que nos fundamentos do pensamento moderno há muito mais de escolástica do que normalmente se reconhece. Certamente a sua concepção de mundo tomista, e seu desejo em demonstrar a fertilidade da herança intelectual que ele representou de forma maior neste século, jogaram um papel não desprezível nessa sua investigação, terminando, a nosso ver, por exagerar os laços de continuidade entre o autor do *Discurso do Método* e a herança medieval. Se esses traços existem, eles se referem muito mais a aspectos formais da apresentação do pensamento e do encaminhamento do raciocínio do que do conteúdo que eles expressam. Descartes, tal como Bacon, ainda não podia se desfazer totalmente de Deus

(tal como nem Newton nem os Iluministas em geral o puderam fazer), mas sua reflexão é fundamentalmente antropocêntrica e cabe ao intelecto humano um papel ativo e central na descoberta do que é a natureza e os homens. O critério de verdade apenas formalmente se apóia em Deus, na realidade se apóia no modelo geométrico-matemático fruto exclusivo do intelecto humano. Se sua distinção entre *res extensa* e *res cogito* se assemelha na forma às formulações medievais, seu conteúdo é radicalmente moderno: afirma a existência do intelecto humano em-si, e não como existência degradada da substância divina.

Nossa diferença com Gilson, nesse particular, não se refere apenas a esta interpretação de Descartes. Tem, ainda, uma raiz mais profunda, e que se refere a uma divergência na própria concepção de mundo. Ao contrário do genial pensador francês, não pretendemos demonstrar a perenidade da vertente tomista, mas sim a importância das contribuições de Marx para a discussão ontológica, em especial para o delineamento de uma ontologia do ser social. Isso, naturalmente, nos leva a enfatizar as rupturas efetivamente-existentes entre a concepção escolástica de mundo e os pensadores modernos, entre eles os iluministas -- enquanto o tomismo de Gilson o leva a buscar no mundo contemporâneo os ecos do período medieval.

Contudo, se o período moderno, Iluminismo incluso, é capaz de romper com o mundo medieval, isto não significa que ele tenha sido capaz de resolver todos os problemas 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. Já em Bacon essas questões são tratadas como um dos ídolos que enfeitiçam o intelecto e impedem o conhecimento da realidade. Locke, Hobbes e Rousseau possuíam uma perspectiva tão distinta, e tratavam de objetos tão distantes da discussão ontológica, que esta nem aparece -- nem sequer parece fazer falta. Os iluministas, H, H, Diderot e d'Alembert, para ficarmos apenas com os mais significativos, se preocupam em combater a superstição presente na ideologia do *Ancien Régime* por meio do avanço das Luzes, não restando entre eles qualquer espaço para a questão ontológica enquanto tal. O resultado dessa trajetória, sabemos, foi o interdito à toda ontologia por Kant, ponto culminante e, por isso mesmo, beco sem saída, dessa tendência de desenvolvimento.

Com isso não desejamos sugerir que o fato de não terem alcançado uma solução à questão ontológica tal como deixada pela escolástica medieval, não significa que o pensamento moderno e os iluministas dela tenham se apropriado de modo direto e simples. Pelo contrário, entre os séculos XVI e XVIII esse complexo de questões passou por uma profunda transformação e assumiu uma forma completamente nova. Sendo breve: o ser divino da essência humana se converteu na essência natural, a-histórica, dos homens. 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 construto 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 extras-sociais (o ser divino, em um caso, a natureza, em outro), e não os próprios homens.

A relação entre o ser humano e a natureza é reconhecida, no período moderno, como uma relação de continuidade. Certamente as diferenças entre os pensadores são aqui marcante, e não desejamos fazer tábula rasa delas. Se é mais evidente em um Hobbes e em um Leibniz, é mais mediada e sutil em um Locke e um Rousseau. Se a concepção mecanicista dos processos naturais, se a relação direta e simples de causa e efeito a que imaginam se resumir a natureza, em Hobbes é traspassada 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 esses pensadores, basta a afirmação da existência de uma natureza humana, verdadeira demiurga dos destinos dos homens.

No Iluminismo, em particular, a continuidade ontológica 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.»⁵Entre os iluministas, o materialismo de Holbach e Helvecio realiza o esforço mais concentrado de afirmar «a unidade de tipo de todos os fenômenos observáveis: físicos, vitais, morais, sociais, humanos ou animais, e busca o seu enlace comum em relação com a entidade que denomina[m]

⁵Apud. Bréhier, *Historia de la filosofia*, tomo III, Ed. Sudamerica, Buenos Aires, s/d, pg. 113.

natureza.»⁶Afirma-se a absoluta separação entre a filosofia e a ciência das coisas. Filosofia e religião nada mais têm a dizer acerca da nova problemática concebida como central, definida por La Mettrie com estas palavras: «Admita-se apenas que a matéria organizada está dotada de um princípio motor, única coisa que a diferencia da que não o é, e que tudo depende nos animais da diversidade da organização: isto basta para compreender a energia das substâncias e do homem.»⁷

Holbach é ainda mais explícito: «O movimento é um modo de ser necessariamente derivam**** da essência da matéria.»⁸Deus não é mais necessário, sequer como primeiro motor para colocar o mecanismo do cosmos em movimento! A matéria repousa em si mesmo, é sua própria causa, essência e forma. Para ele, a religião não passa de uma artimanha através da qual os padres mantêm seu poder sobre os homens.

Helvecio não fica atrás na sua crítica à religião: é mérito da filosofia ter levado adiante a civilização humana, superando os prejuízos e preconceitos que atrapalham o desenvolvimento humano, entre eles a religião.

Numa raia particular corre Voltaire. Para ele a essência humana é imutável, pois decorrente do lugar que ocupa na hierarquia dos seres. Traspassada por paixões e egoísmos, o homem nunca poderá ser muito

⁶Idem, pg. 114.

⁷*L'homme machine*, pg. 68, apud, Brehier op. cit.

⁸*Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, apud Brehier, op. cit.

diferente do que já é. Mas isso, não necessariamente é mal. Para ele, é a ignorância e a intolerância dela decorrente que fazem com que as paixões e o egoísmo imanentemente humanos adquiram uma coloração negativa, ruim. Sem provocar uma transformação no interior dos indivíduos, a instrução pode levar os homens à descobrir o valor da tolerância, abandonando assim os prejuízos oriundo da ignorância.

Ao contrário do que afirmava a Igreja, Voltaire prega que os homens não precisam ser salvos por Deus, pois jamais estiveram em perigo. Ao invés da religião católica -- já que, para ele, a religião era indispensável para controlar o populacho -- propõe uma religião natural, na qual Deus aparece apenas como fiador da estabilidade do universo e o autor de uma natureza útil ao homem. A crítica à intolerância do *Ancien Régime* e as virtudes do conhecimento serão as marcas de sua presença.

Rousseau, por sua vez, cumpre o papel do 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 de nos 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, não pôde receber dele senão uma

solução conservadora se comparada à radicalidade de sua doutrina da soberania da vontade geral: cabe ao legislador conduzir a sociedade degenera à sociedade livre⁹. 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 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 do pensamento -- a concepção do real enquanto reino da razão, e da natureza humana enquanto essência a-histórica dos homens e da sociedade, exprimem a incapacidade do período moderno alcançar uma concepção ontológica radical e verdadeiramente histórica. A concepção da natureza enquanto expressão concreta de leis mais profundas -- matemáticas ou não -- as quais, por sua vez, deveriam ter sido postas a agir pela mão de Deus, agora reduzido a uma mola que impulsiona o mecanismo de relojoaria que é o cosmos, é a expressão laica, tipicamente moderna, da sobrevivência da concepção teleológica da existência humana típica do medievo. A objetividade tem sua existência fundada, em todos os

⁹Salinas, R. *Rousseau, da teoria à prática*. Ed. Ática, São Paulo,

seus momentos e particularizações, 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.

A natureza humana, por sua vez, 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 e sua essência de proprietário. Propriedade privada e ser humano são sinônimos: Locke expressa essa noção, presente em Hobbes e Rousseau, com todas as letras.

O Iluminismo compartilhará dessa concepção de mundo. Para ele, os homens são essencialmente proprietários privados, individualistas, por que assim é a natureza humana; e, a história, nada mais é que o desdobramento de leis da natureza postas a existir com a própria natureza.

Antes de nos voltarmos às antinomias decorrentes de tal concepção de mundo, talvez valha à pena assinalar, à guisa de polêmica, a aparente atualidade que ainda hoje reveste esse núcleo conceitual iluminista. Pois os desdobramentos históricos do século XX, em particular a enorme derrota revolucionária que eles consubstanciam, na imediaticidade justifica, e dessa forma faz reviver, uma concepção trágica e pessimista do

desenvolvimento humano. Hoje o futuro nos aparece como uma enorme ameaça de tempos piores, 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.

Nesse contexto, a concepção de que há uma natureza humana a-histórica, da qual a existência concreta dos homens é apenas uma fatal decorrência, ganha uma sobrevida histórica. Tal como para os iluministas, a nossa vida tem sua forma determinada pela existência 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 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, numa temática já muito explorada e que aqui apenas mencionamos.

Voltando ao nosso tema, segundo Lukács a crítica de Marx ao Iluminismo conduz à descoberta de uma ambigüidade inerente à sua concepção de mundo. Por um lado, reconhece-se a natureza em seu ser-precisamente-assim, como uma pura objetividade ontologicamente independente do sujeito. Na lei da gravitação de Newton, a natureza comparece como pura

causalidade, desprovida de de toda e qualquer teleologia -- ainda que, aos olhos do cientista inglês, isso não tenha por corolário uma concepção ontológica atéia. A concepção iluminista, que tem suas origens já nos grandes pensadores que de Bacon a Descartes moldaram o pensamento moderno, de que leis unitária regiriam o desenvolvimento da natureza, da qual o mundo dos homens faria parte de modo direto, ao mesmo tempo que descortina horizontes inéditos frente ao mundo medieval, permitindo grandes descobertas científicas e tecnológicas, é portadora de um grave problema. Nos referimos ao fato, assinalado por Lukács, pelo qual 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.»(13) 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»(14).

Se essa nossa interpretação se revelar minimamente correta em seus traços mais gerais, o Iluminismo, uma contraditória e complexa relação com a ontologia medieval caracterizada pela manutenção, em novas bases e formas, da concepção a-histórica da essencialidade humana. Tal como para a concepção de mundo grega e escolástica, a essência continua sendo identificada à eternidade, à imutabilidade e a ser uma esfera de determinações que não pode ser transformada pelas ações humanas. Tanto as

leis da natureza continuam imunes e se mantêm para além dos limites da capacidade humana de transformação do mundo natural, como também a natureza dos indivíduos, sua essência mais profunda, é um dado que não pode ser alterado pelos atos humanos, pela história, enfim.

Não há dúvidas que a concepção 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 -- ao contrário da concepção de mundo escolástica. Repetimos: a 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 a *COMO* ao invés do *PORQUÊ*, teve como resultado a afirmação de uma ontologia espontânea, nunca explicitada e, por isso, nunca examinada cuidadosamente, que toma o conceito de natureza ao mesmo tempo como essência do ser e paradigma valorativo. Assim, 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.

Nos deteremos em um único e, para nós, decisivo ponto: a a-historicidade da concepção da essência em Hegel. Sua concepção teleológica da história, como o desdobramento no tempo das determinações categorias do Absoluto já presentes no Espírito Em-si, requer com rígida necessidade a afirmação da dimensão essencial como a-histórica, ou seja, como não sendo construído da história dos homens. O fazer a história dos homens nada mais é senão a mediação necessária à cadeia de objetivação/estranhamento que possibilita o *Ser* (o indeterminado absoluto, o *Nada*) a se assumir alienadamente como sua própria auteridade para (pela mediação da conversão do *Nada*, de negação ontológica, em ser-outro, em negação lógica) superar sua mudez inicial e se converter em Espírito Absoluto.

Nesse universo teórico, não apenas os conceitos de objetivação, exteriorização e alienação/estranhamento 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. Sobre esse complexo de questões já tratamos em outro momento e, para poupar tempo, não nos alongaremos nesse particular.

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).

Contudo, Hegel introduz nessa discussão uma novidade da maior importância, que pode ser percebida de forma direta 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.»¹⁰

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, de algum modo, na Iluminista. Agora, no processo de objetivação/estranhamento do Espírito Em-si, processo esse absolutamente

¹⁰Hegel, G.W.F. *La ciencia de la lógica*. Ed. Solar, Argentina, 1968.

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 o 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 estranhada/objetivada pelas determinações do processo de elevação do em-si ao para-si, é que a essência pode assumir a sua função na processualidade 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, se 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 traspassa no fenômeno, e 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 dialética pelo desaparecimento da esfera fenomênica.

Esse limite expressa uma enorme dívida da concepção hegeliana para com a concepção tradicional da essência enquanto a-historicidade. E essa dívida é resgatada por inteiro por Etienne Gilson, no livro já citado. Argumenta nosso tomista, não sem alguma razão, que ao definir o existente como *Dasein* e não como *Existenz*, Hegel se filia «à noção da existência familiar ao 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' /.../»¹¹. 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, *mutatis mutandis*, continua a ser uma existência decorrente, uma existência que decorre da existência da essência. Ainda que Hegel reconheça que a essência só pode ser essência se se mostrar enquanto fenômeno, ao 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

¹¹Gilson, E. op. cit., pg. 223-4.

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. Se a consubstanciação dos fenômenos não pode até mesmo abolir a essência, o agir humano continuará submetido a determinações que não decorrem, nem são geradas, pelos próprios atos humanos. Os homens continuarão a ser tudo menos demiurgos de seu próprio destino, senhores de seu próprio futuro.

Será papel de Marx, na história desse debate, 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, como sabemos, há um ponto que tem permanecido como consensual: para nosso pensador, o trabalho é a categoria social pela qual os homens se constituem enquanto seres humanos, enquanto entidade distinta, porém sempre articulada, do conjunto da natureza.

A centralidade do trabalho tem, em Marx, ao menos, esse conteúdo: é pelo trabalho que o mundo dos homens se destaca da natureza enquanto forma de ser específica. E é nesse contexto que, tanto nos *Manuscritos de 1844*, como 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 relacionada com 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.»¹²

Para irmos direto ao aspecto da questão que agora nos interessa, permitam-me recorrer a um jogo de palavras, a uma figura paradoxal que, na sua falsidade, evidenciará o nosso ponto de vista.

Se o trabalho é a mediação «universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana», das duas uma:

1) Ou ele é anterior à sociedade humana, e por isso pode ser ele «comum a todas as formas sociais» -- com o que teremos a necessária afirmação de ser o trabalho *anterior* à sociedade e, portanto, não podendo ser ele uma *categoria social*, com o que estaríamos em flagrante contradição com os textos marxianos;

2) ou ele é *posterior* à primeira «forma social», com o que teríamos uma sociabilidade, ao menos a primeira, que não teria no trabalho sua «condição natural eterna da vida humana» -- com o que nos colocaríamos também em aberta oposição ao texto ora citado.

Como é possível que o trabalho seja afirmado como «condição natural eterna da vida humana», cuja existência independe das «formas sociais»,

¹²Marx, K. *O Capital*, vol I, tomo I, Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1983, pg.153.

se ele não pode ser nem anterior nem posterior à sociabilidade? A universalidade da presença do trabalho na vida social -- independente das suas formas historicamente determinadas -- faz dele uma categoria pertencente às determinações essenciais do ser homem, sem contudo que essa essencialidade possa ser anterior ou posterior ao próprio surgimento da sociabilidade. Como isso é possível?

Para as concepções ontológicas anteriores, incluso a de Hegel, uma tal formulação seria absolutamente impensável. A essência seria sempre e necessariamente anterior e 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 dos ser da essência, por isso esta deve ser anterior àquele, necessariamente.

Para Marx, o trabalho é uma determinação «eterna» do ser homem, corresponde a uma determinação essencial que o distingue do resto dos entes existentes; contudo, justamente por ser uma determinação essencial do ser homem, não pode ser nem a ele anterior nem posterior: de algum modo, a gênese do trabalho tem que 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.

O papel fundante do trabalho para o mundo dos homens, a centralidade ontológica do trabalho na processualidade social -- muitas vezes equivocadamente confundida com a centralidade política da classe operária -- são temas 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 recusamos *in limine* todas as tentativas idealistas de resolver esta questão retirando-a do plano ontológico e 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 de Althusser e seus seguidores, de resolver problemas claramente referentes ao ser com operações lógico-abstratas. A anterioridade do trabalho para o ser social não é, em Marx, nem cronológica nem lógica. O trabalho é uma determinação fundante do ser dos homens sem ser, nem lógica nem cronologicamente, anterior a ele.

Em suma, 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 ruptra.

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 -- digamos, a forma primordial do comunismo primitivo -- é uma forma historicamente determinada, com uma

existência precisamente datada e que, hoje, apenas existe de forma residual aqui e ali no globo terrestre. 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 essencialidade humana corresponde a uma formação social específica, historicamente determinada, pertencente, nesse nível que estamos tratando, sem mais à esfera fenomênica.

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 concepção:

1) A primeira delas é que o fenômeno e a essência são igualmente reais. Não há a determinação essencial, no caso o trabalho, sem que exista 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 velha 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 demonstra à sociedade as teorizações de Marx acerca do trabalho abstrato e trabalho concreto, essas formas sociais possuem uma ação de retorno determinante sobre a forma de ser do trabalho enquanto 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 capitalismo.

Vejam, que grau de complexidade e articulação teórica estava Marx operando: 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.

Entre essência e fenômeno, em Marx, se interpõe uma diferenciação decisiva, sobre a qual nos voltaremos em seguida. Contudo, de modo algum, essa diferenciação se refere a uma distinção do estatuto ontológico de cada uma: ambos, repetimos, são igualmente existentes, são igualmente reais.

«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.»¹³

Para irmos direto ao nóculo da questão, a ruptura decisiva entre o Iluminismo e Marx está em conceber a essência humana como radicalmente

¹³Marx, K. *O Capital*, vol I, tomo I, Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1983, pg.153.

social e histórica. Ou, em outras palavras, 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.). Para que essa concepção fosse possível, Marx teve que romper com dois pontos decisivos das concepções ontológicas anteriores. O primeiro, que o verdadeiro ser é a essência, e que o fenômeno é uma degenerescência, ou possui uma existência delegada, portanto de segunda ordem, do ser essencial. Enquanto o ser do fenômeno é determinado pela essência, esta não seria em momento algum determinado pelo fenômeno. Marx afirma, com todas as conseqüências, a concepção segundo a qual o desdobramento da esfera fenomênica exerce um efeito de retorno sobre o desenvolvimento da essência.

Vamos a cada um desses pontos.

Para Marx, ao contrário da concepção ontológica tradicional, o verdadeiro ser é uma síntese das esferas fenomênicas e essenciais. Ou, em outras palavras, o fenômeno e a essência são dimensões distintas, mas igualmente reais, do ser. Não há, entre essas esferas, uma diferenciação que perpassa por uma maior concentração de ser, um maior *quantum* de ser: ambas as esferas são igualmente reais. Com isso, é bom frisar, não estamos afirmando 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 de dois graves problemas das concepções tradicionais. O primeiro deles,

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, tanto da natureza quanto do mundo dos homens. Em segundo lugar, ao lado do reconhecimento da função ativa do fenômeno nos desdobramentos ontológicos, a concepção marxiana permite introduzir a temporalidade como uma determinação decisiva tanto do fenômeno (como já ocorria com as concepções tradicionais) como também da essência.

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

reserva 1:

E ele continua:

«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.» (vol II, pg. 376)

Como demonstra o fato de que a decadência de Atenas, Esparta ou Roma, ou então as particularidades do capitalismo nos diferentes países, se desenvolve com base numa «essência» econômica comum. Contudo, «segundo

Marx, a forma generalíssima da essência se relaciona às próprias realizações concretas no mundo fenomênico /.../ como possibilidade, como campo concreto de possibilidade.»(vol II, pg. 376)

Mais adiante, no estudo dos estranhamentos, o se referir à reprodução das individualidades e às suas essências, afirma Lukács que «/.../ a autêntica substância humana, a substância de uma característica humana, não é um dado da natureza, mas um produto do próprio homem, o resultado global dinâmico dos seus atos de alienação»(vol II, pg. 412), ainda que fatores sociais e biológicos operem neste complexo com maior ou menor intensidade conforme o caso.

«Portanto, a continuidade formada por seus atos de alienação {ou seja, a sua essência} é neste sentido o produto de sua própria atividade, das suas decisões; onde importante é que cada uma dessas decisões, uma vez tomada e traduzida em prática, torna-se para o homem que a executou um fato de sua vida tão imutável como todo outro fato do seu itinerário que seja, ao contrário, determinado do exterior. /.../ A tese geral do marxismo segundo a qual os homens, ainda que em circunstâncias não escolhidas por ele, seja como for fazem por si a própria história, vale portanto não apenas para a humanidade no seu conjunto e não apenas para os complexos sociais que a formam, mas também para a vida de cada indivíduo»(vol II, pg. 412)

Conclusão

reserva

«Isto significa, continua Lukács, que a distinção entre essência e

fenômeno não coincide de fato com aquele que intercorre entre base econômica e superestrutura ideológica, que também ela implica numa distinção entre essência e fenômeno também na economia. E isto não diz respeito somente às categorias singulares da economia, mas à sua totalidade.»(vol II, pg. 473) Por isso, «na realidade social, os confins entre essência e fenômeno freqüentemente tornam-se fluídos, /.../ as diferenças reais podem ser estabelecidas, in qualche misura (???) com precisão, apenas a posteriori, com auxílio de análises conceituais, científicas.»(vol II, pg. 473)

reserva:

«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»(vol II, 319).

natureza

Para elucidarmos o fundamento da função de momento predominante que cabe à essência, é útil um pequeno desvio para abordar uma outra gama de problemas. Nos referimos a que, segundo Lukács, a diferença ontológica entre o ser social e a natureza termina por introduzir no complexo essência-fenômeno determinações que necessitam ser explicitadas ao menos em suas bases mais gerais. Reconhece Lukács que «Há de fato uma especificidade, uma diferença qualitativa» entre o mundo dos homens e a

natureza. Fundamentalmente, esta diferença tem suas raízes no fato de que «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». A natureza, pelo contrário, «se mostra completamente indiferente às reações suscitadas pela sua essência e pelo seu modo de se apresentar». (vol II, 355)

Coisa muito diferente ocorre com a natureza. Nela, a relação essência-fenômeno é muito menos complexa. A inexistência de atos teleologicamente postos em seu interior 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. 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 das mesmas.

reserva: Por isso, na esfera da economia, ao agir -- sempre com finalidades particulares que correspondem às circunstâncias concretas e históricas em que se encontra o indivíduo -- «a parte decisiva {do ato} é

objetivamente sempre orientada por colocar em movimento a essência» (vol II, pg. 474)

«Enquanto, em primeiro lugar, o mundo dos fenômenos sociais apresenta o quadro de uma inexaurível variedade, de uma cadeia de formas sempre únicas, inconfundíveis (inconfundibili???), entre si heterogêneas e contraditórias, de um processo continuamente desigual, enquanto, em segundo lugar, nas suas mudanças ou enrijecimento (irrigidimenti) às atividades humanas, parece jogar uma parte, certamente não onipotente, mas sem dúvida de fato co-determinante,

pelo contrário ,vol II, 367

«Todavia, não é casual que a esfera da essência, a incarnação da duração na mudança, seja exatamente aquela na qual as categorias desta troca orgânica {do homem com a natureza} tem o predomínio em relação àquelas das relações puramente sociais. De fato, apenas nesta esfera o princípio do novo, fundado na essência do trabalho, opera de modo relativamente retilíneo e, de acordo com a situação, com relativa liberdade.»(vol II, pg. 372)

E, atenção:

«Como essência, duração na mudança, por isso, não temos processos com um princípio e um fim ou com retornos cíclicos, /.../ mas ao contrário uma linha de tendência em permanente -- no plano histórico-mundial -- ascensão»(vol II, pg. 373) {Lukács se refere à tendência ao

desenvolvimento das forças produtivas}

A contraposição entre essência e fenômeno a partir da imobilidade da primeira e a fugacidade da segunda, que conduz inevitavelmente à concepções teleológicas da história, se «transforma» «numa visão ontológica não falsificada pelo idealismo»

«na continuidade tendencial última que se realiza no processo global constituído pelo desenvolvimento do ser social, enquanto a autonomia do mundo fenomênico se reduz ao fato de que ele possui uma -- relativa -- autonomia no interior das interações com a essência, isto é, não é seu puro produto mecânico. Esta autonomia, contudovol II, pg. 375)

reserva 2:

No conjunto de escritos de sua Ontologia, Lukács argumenta que Marx teria delineado uma nova ontologia, um novo conceito de substância. A maior e mais radical ruptura com a metafísica tradicional, sempre segundo o filósofo húngaro, estaria na absoluta historicidade do pensamento marxiano. Pela primeira vez a historicidade da essência teria sido assumida em todas as suas conseqüências, e uma nova relação entre essência e fenômeno teria sido descoberta. Para sermos breves, a historicidade da essência requer, de algum modo, que a esfera fenomênica exerça algum papel no desdobramento da essência, ao lado da já reconhecida determinação da essência sobre o fenômeno.

Se a interpretação lukácsiana de Marx é pertinente -- e a incompletude das investigações não permite a resolução minimamente fundamentada desta questão, como já mencionamos -- não será nosso objeto

agora. O que nos interessará será o fato de em Lukács haver uma concepção radicalmente histórica da essencialidade, deixando mais para a frente a investigação da validade e correção da sua interpretação de Marx.

Para a investigação que agora nos ocupamos, um ponto de partida possível, entre outros tantos¹⁴, são as considerações de Lukács acerca da relação entre fenômeno e essência na esfera econômica. Inicia ele lembrando que «todo objeto é por sua essência um complexo processual»; contudo, freqüentemente «no mundo fenomênico» ele se apresenta como «um objeto estático, solidamente definitivo». Quando isso ocorre, «o fenômeno /.../ se torna fenômeno exatamente fazendo desaparecer, na imediatez, o processo ao qual deve a sua existência de fenômeno. E é

¹⁴- No *Simpósio Lukács - a propósito de 70 anos de História e Consciência de Classe*, Unicamp, 1993, apresentamos um trabalho que examina esta mesma questão a partir de outras passagens da *Ontologia* de Lukács -- em especial o capítulo «O Trabalho». Uma outra possibilidade seria enfrentá-la a partir das considerações do filósofo húngaro acerca da reprodução social das individualidades e da totalidade social no capítulo «A Reprodução» (ambos os capítulos já traduzidos para o português e disponíveis no Centro de Documentação Lukács, Biblioteca Central da Universidade Federal de Alagoas, Campus A. C. Simões, Maceió, Alagoas, Brasil). Uma quarta possibilidade seria explorar as considerações de Lukács acerca da inerente contraditoriedade do desenvolvimento humano-genérico no capítulo de sua *Ontologia* dedicado a Marx (e também já traduzido para o português por C. N. Coutinho, e publicado sob o título *Os princípios ontológicos...*, op. cit.). Além disso, nos *Prolegômenos...* diversas passagens também poderiam servir de referência a esta investigação. Assinalamos este fato para salientar que nossas considerações, ainda que lancem raízes em uma passagem restrita do texto lukácsiano, se referem à estrutura mais íntima de toda a obra.

de enorme importância social esse modo de se apresentar da essência /.../»¹⁵ pois, entre outras coisas, está na raiz das alienações¹⁶ contemporâneas.

Exemplo típico deste fenômeno é o velamento do trabalho enquanto fonte social de riqueza. Ele constitui «/.../ aquele mundo fenomênico capitalista no qual a mais-valia desaparece completamente por trás do lucro e no qual a conseqüente reificação, que deforma a essência do processo, torna-se a sólida base real de toda *praxis* capitalista.».(vol II,359) Também aqui, nos deparamos «/.../ com um mundo fenomênico criado pela dialética própria da produção econômica, /.../ que/,/ no seu ser-precisamente-assim/,/ é realidade, não aparência».(vol II, 359-60) O processo de alienação, ainda que falsificador e velador das relações essenciais, é um fenômeno social tão real quanto qualquer outro. Ele corresponde a dadas relações sociais historicamente determinadas, e se ele opera uma falsificação das determinações essenciais, através da qual se inverte a relação fundante-fundado, isto ocorre porque a *praxis* sócio-genérica opera uma inversão análoga: o ser humano, de criador do capital, se transfigura em sua criatura. Apenas por ser realidade é que

¹⁵ - Lukács, G. *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*, Ed. Riuniti, Roma, 1976-81, vol II** pg. 357. De agora em diante citado no corpo do texto entre parênteses.

¹⁶Não há uma uniformidade em nosso país na tradução de *Entäusserung* e *Entfremdung*, especialmente entre os estudiosos de Lukács. Numa tentativa de ser menos obscuro, optamos por traduzir o primeiro por exteriorização e o segundo por alienação, mas há quem preferia alienação e estranhamento, respectivamente.

esta esfera fenomênica -- mesmo que alienada-- pode se consubstanciar, na palavras de Lukács, em «base real imediata das posições teleológicas /...//, ou seja,/ a constituição assim dada deste mundo fenomênico é o fundamento real imediato de todas aquelas posições pelas quais a reprodução real de todo o sistema econômico é capaz de se conservar e crescer posteriormente».(vol II, 359-60)

Dito de outro modo, a forma de ser da sociedade burguesa efetua, «de modo necessário// a reificação da objetividade social». Por isso, a sua imediatez cotidiana consubstancia um complexo alienado que submete ao capital as necessidades humano-genéricas. Por efetuar essa inversão, contudo, a cotidianidade não perde qualquer *quantum* de ser, de «realidade». Pelo contrário, invertida ou não, essa dimensão fenomênica é tão real quanto as relações essenciais que estão na sua gênese. E, por isso, é capaz de influenciar as posições teleológicas objetivadas no seu interior. Essa esfera fenomênica reificada constitui tanto um «mundo fenomênico existente», como também é o solo genético do seu «reflexo correspondente /.../ na consciência dos homens que realizam as suas posições práticas neste mundo fenomênico imediato, que vivem neste mundo, e cujas ações são respostas às demandas que dele se elevam».(vol II, 360)

Detenhamo-nos, ainda que brevemente, na exploração de alguns dos aspectos destas considerações de Lukács.

Em primeiro lugar, temos aqui expressa com todas as letras a sua concepção de que «o fenômeno é sempre algo que é, e não algo contraposto

ao ser»¹⁷.

Estas palavras assinalam cristalinamente o primeiro momento da superação da antinomia entre a historicidade do *hic et nunc* e a não historicidade da essência: segundo ele, essência e fenômeno têm *o mesmo* estatuto ontológico. Ambas as esferas, na concepção lukácsiana são portadoras de ser, e a distinção entre elas não tem por fundamento uma diferenciação do estatuto ontológico de cada uma delas. Essência e fenômeno são igualmente reais, são distintos momentos da processualidade do ser-precisamente-assim existente.

Tendo essência e fenômeno a mesma «realidade», o próximo passo de Lukács é apontar que, não apenas há uma esfera de determinações da essência sobre os fenômenos, -- já reconhecida tradicionalmente -- como também há uma outra dos fenômenos sobre o desenvolvimento das determinações essenciais. Citando Marx, Lukács concebe a objetividade enquanto «síntese de múltiplas determinações» na qual todo e qualquer elemento, com as mediações devidas em cada caso, se articula numa relação de determinação reflexiva com a totalidade do ser-precisamente-assim existente. Insiste Lukács em que «no ser social o mundo dos fenômenos não pode de modo algum ser considerado um simples produto passivo do desenvolvimento da essência, mas que, pelo contrário, exatamente tal

17- Lukács, G. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*, trad. Carlos N. Coutinho, Ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1979. Exatamente no mesmo sentido, repete no segundo volume de *Per una Ontologia...* que «... o mundo fenomênico é parte existente da realidade social.» (vol II, pg. 92) Cf. tb. vol II pgs. 405, 330 e 106-7.

inter-relação entre essência e fenômeno constitui um dos mais importantes fundamentos reais da desigualdade e da contraditoriedade no desenvolvimento social.»(vol II, pg. 472) Para ele, é superficialidade extrema não reconhecer que a relação essência-fenômeno exerce um «influxo decisivo sobre o progresso objetivamente necessário da essência»¹⁸.

O fundamento ontológico último da determinação reflexiva que se desdobra entre essência e fenômeno está no fato de que, na realidade imediatamente concreta, historicamente determinada, que consubstancia a causalidade indispensável a todo pôr teleológico, as determinações fenomênicas e as essenciais são sintetizadas em uma realidade por último unitária(vol II, pg. 377). O simples ato de comprar um pé de alface na quitanda da esquina é uma síntese de determinações fenomênicas e essenciais; este ato jamais se repetirá de forma exatamente igual ao longo da história e, contudo, sua essência está na complexa processualidade da reprodução do capital. Na imediaticidade do ato, contudo, estas dimensões estão articuladas de modo indissociável, e apenas analiticamente, e *post festum*, podemos delimitar com precisão as determinações essenciais das fenomênicas. Ao transformarem o real, portanto, os homens desencadeiam nexos causais que se dirigem tanto fenomênico quanto ao essencial. Também sob esse aspecto, a unitariedade última do ser se revela da maior importância para a ontologia de

¹⁸Os *Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*, op. cit., pg. 124-5.

Lukács¹⁹.

Para o nosso filósofo, enfim, essência e fenômeno, são igualmente existentes e, «no plano do ser e da mesma maneira, são produtos das mesmas posições teleológicas. /.../ A dialética ontológica entre essência e fenômeno seria impossível se eles não surgissem de uma tal gênese fundamentalmente unitária e se esta unitariedade não fosse dinamicamente conservada»(vol II, pg, 369).²⁰

Afirmar serem essência e fenômeno esferas «igualmente existentes» é indispensável, porém para Lukács insuficiente, para esclarecer as complexas relações que se desdobram entre elas. Para tanto, é imprescindível, ao menos, esclarecer qual seria, na interação essência-

¹⁹Sobre a unitariedade última do ser e sua importância na *Ontologia* de Lukács, cf. Lessa, S. *Sociabilidade e Individualização*. Edufal, 1995.

²⁰No mesmo sentido: «A unidade dinâmica entre eles /.../ depende do fato de que no ser social ela é fundada sobre a derivação de ambos de posições teleológicas, o que quer dizer que em toda posição singular deste tipo na esfera econômica, essência e fenômeno são objetivamente postos de modo simultâneo, e apenas quando as séries causais postas em movimento se desenvolvem em complexos distintos do ser, com fisionomias específicas e, pela persistência da contínua interação, se distinguem -- no imediato, relativamente -- uma da outra, apenas então se tem uma clara diferenciação» entre essência e fenômeno.(vol II, pg. 364-5)

fenômeno, o momento predominante.²¹

Exatamente por terem as determinações essenciais a mesma gênese que a esfera fenomênica, no processo histórico em sua globalidade, «se evidencia como o movimento da essência /.../ é a base de todo o ser social, mas base aqui quer dizer: possibilidade objetiva». A cada momento histórico, a cada desenvolvimento das forças produtivas, a cada evolução da essência das formações sociais, a reprodução da sua vida material «faz continuamente surgir novas constelações reais das quais deriva o único campo de manobra real a cada vez existente para a praxis»(vol II, pg. 475). Trocando em miúdos, «O âmbito dos conteúdos que os homens nessa praxis podem se pôr como fim é determinado -- enquanto horizonte -- por tal necessidade do desenvolvimento da essência, mas exatamente enquanto horizonte, enquanto campo de manobra para as posições teleológicas reais nele possíveis, não como determinismo geral, inelutável de todo conteúdo prático», jamais como «necessidade fatal, que a tudo determina

²¹Como afirma Lukács no capítulo de sua *Ontologia* dedicado à reprodução, «a simples interação conduz a um conjunto estacionário, definitivamente estático; se desejamos conferir expressão conceitual à dinâmica viva do ser, ao seu desenvolvimento, devemos esclarecer qual seria, na interação da qual se trata, o momento predominante»(vol II, pg. 229). Vale lembrar que, segundo Lukács, após Marx, por uma categoria ser o momento predominante de uma dada processualidade, não implica que, em dadas circunstância atípicas (porém igualmente reais), não possa essa mesma categoria vir a ser determinada por um outra, que assume, atipicamente, a função ontológica de momento predominante daquele momento particular. Sobre o conceito de momento predominante cf. *Per una Ontologia...*, op. cit., vol II pg. 57-9, 79-80, 229 e ss.. Nos *Prolegômenos*, op. cit., cf. pgs. 79-81 e 137-8.

antecipadamente»(vol II, pg. 475)

Ao conceber a essência enquanto horizonte histórico de possibilidades para o agir humano, é evidente a ruptura de Lukács com as ontologias tradicionais -- e não é necessário insistir sobre esse ponto. Se «a necessidade da essência assume obrigatoriamente// para a praxis dos homens singulares// a forma da possibilidade»(vol II, pg. 475), não é preciso mais palavras para se perceber 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 /.../».(vol II, pg. 475-6)

Nesta exata medida e sentido, em Lukács, «/.../ a essência se apresenta ontologicamente como o momento predominante da interação»(vol II, pg. 364) entre ela e o fenômeno: ela 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 (vol II, pg. 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 históricas genéricas de Lukács denominou reprodução social²². 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».(vol II, pg. 376) 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».(vol II,

²²Sobre a categoria da reprodução na Ontologia de Lukács, Cf. Lessa, S. *Sociabilidade e Individualização*, Ed. Ufal, 1995; e tb. «Reprodução e Ontologia em Lukács», Rev. Trans/forma/ação, Unesp, nº17, 1994.

pg. 376)²³

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.»(vol II, pg.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 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. Sem dúvida, reconhece Lukács, há na essência «um predomínio da generalidade, enquanto no fenômeno se verifica um movimento para a

²³As 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.

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.»(vol II, pg. 370-1). Lembremos que, para nosso autor, universalidade, particularidade e singularidade são momentos da máxima universalidade do ser -- e, portanto, são igualmente existentes.²⁴

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

²⁴Lukács tanto se distingue, nesse aspecto, do empirismo ou do naturalismo marxista vulgar, que concebem «os traços de continuidade, gerais, do processo simplesmente como generalizações ideais de uma realidade sempre irrepetível a sua concretude»; como também do idealismo, que confere à generalidade «um ser 'superior' independente da realização, que por força das coisas é sempre irrepetível.»(vol II; pg.370) As diferenças que se interpõem entre o genérico, o singular e o particular são decorrentes das iminentes desigualdades de toda processualidade -- e não de uma distinção de estatuto ontológico entre eles.

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» (vol II, pg. 370). Para sermos breves e diretos, o que distingue a essência do fenômeno é o fato de as determinações essenciais serem os traço de continuidade que consubstanciam a unitarieade 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, singular²⁵.

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, este exhibe um inequívoco caráter de unitariedade última, fundado pela suas determinações essenciais. Contudo, exatamente por ser um processo, é composto por distintos momentos que se

²⁵Nesta exata medida, a essência é concebida por Lukács, como a «duração na mudança» (vol II, pg. 373), como «continuidade tendencial última»(vol II, pg. 375). Ao se referir à essência da individualidade, utiliza a expressão «a substância que se conserva na continuidade do processo»(vol II, pg. 412).

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

A essência, portanto, perde o seu caráter rigidamente a-histórico que, *mutatis mutandis*, encontramos mesmo em Hegel. 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 praxis 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, nenhuma essencialidade, nenhuma natureza humana, nenhuma «disposição dos indivíduos», que funde a vida social e que não seja construto da praxis humano social. Nenhuma categoria social é anterior à sociabilidade²⁶. 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 própria 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, de «A 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»(vol II, pg. 412). Recuperar o caráter do homem enquanto demiurgo de sua própria história, levando avante uma originalíssima investigação ontológica do mundo dos homens, é o que particulariza Lukács no debate contemporâneo.

Referências bibliográficas

Lukács, G. *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale*. Guerini e Associati, Nápoles 1990.

²⁶«Trabalho e linguagem são anteriores ao homem e à sociedade». Habermas, J., *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1990., pg. 118.

Gilson, E. *L'Être et l'essence*. Vrin, Paris, 1987.

Le Thomisme - introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin, Vrin, Paris, 1972 e, também, *A existência na Filosofia de S. Tomás*, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1962.

Pelikan, Jaroslav *The mystery of Continuity*, The University Press of Virginia, 1986

Redondi, P. *Galileu Herético*, Cia. das Letras, São Paulo, 1991

Giannotti, J. A. "Habermas: mão e contramão", *Novos Estudos Cebrap*, 31, outubro 1991, pgs. 7-23.

Kofler, Leo, *Contribución a la Historia de la Sociedad Burguesa*, Ed. Amorrurtu, Argentina, s/d.

Koyré, A. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Ed. Forense-Universitária, São Paulo, 1982.

Koyré, A. *Do mundo fechado ao Universo Finito*. Ed. Forense-Universitária, São Paulo, 1979.

Koyré, A. *Estudos Galileanos*. Publicações D. Quixote, Lisboa, 1986.

Bernal, D. *Science in History*. Cameron Associates, Inc., Usa, 1959.

MacPherson, C. B. *La Teoria Política del Individualismo Positivo*, Barcelona, 1970.

Salinas, L. R., *Rousseau: da teoria à prática*. Ed. Ática, S. Paulo, 1976.

Lukács, G. *A falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel*, Trad. Carlos Nelson Coutinho, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979.

Lukács, G. *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*, Vol II*, Ed. Riuniti, Roma, 1981.

Hartmann, N. *A filosofia do idealismo alemão*, F. Gulbenkinan,
Lisboa, s/d.