

LUKÁCS: ONTOLOGIA E HISTORICIDADE

Sergio LESSA¹

- RESUMO: O artigo argumenta que um dos principais momentos de ruptura de Lukács com as ontologias anteriores reside na sua inovadora distinção entre essência e fenômeno, a partir da peculiar relação de cada um com a categoria da continuidade. Assim procedendo, Lukács pôde resgatar a radical historicidade do mundo dos homens.
- PALAVRAS-CHAVE: Ontologia; marxismo; Lukács.

Em 1996, completam-se 25 anos do falecimento de G. Lukács. Contudo, seus escritos póstumos, em especial o conjunto que veio a ser conhecido como sua *Ontologia*, revestem-se de uma impressionante atualidade. Como em nenhum outro pensador do século XX, em Lukács a historicidade é elevada à categoria ontológica universal.

Em que pese o fato de séculos terem se passado desde a derrocada do mundo antigo e a crítica do teocentrismo medieval pelo pensamento moderno, alguns traços da velha metafísica continuam a se fazer presentes. Pensamos, em especial, no que ocorre com as categorias de essência e fenômeno. Tal como outrora, salvo raros pensadores – e Lukács é um deles –, a essência hoje também é concebida a-historicamente.

Certamente, a permanência de uma concepção “velha e ultrapassada” é, sempre, um fenômeno social que lança raízes no presente. Quando isto ocorre, por motivos que variam a cada caso, as concepções antigas se revelam como as expressões mais adequadas, e historicamente disponíveis, das necessidades do presente. Como expressões dessas necessidades, as antigas concepções terminam por adquirir conteúdos e significados teóricos e ideológicos distintos – no caso que examinaremos neste artigo, muito distintos – do seu conteúdo e sentido originais. Tal como, ao vestir um manto romano, Napoleão não se transformou em Júlio César, a sobrevivência hoje de formulações metafísicas tradicionais tem um sentido social em tudo distinto do passado.

1 Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Alagoas – UFAL – 57072-970 – Maceió – AL.

Não examinaremos, aqui, contudo, os fundamentos sociais da atual “sobrevida” de algumas das formulações metafísicas tradicionais, por mais tentador que seja o tema. Nosso objetivo será delinear o percurso pelo qual a característica decisiva da concepção metafísica tradicional acerca do complexo essência-fenômeno (qual seja, a associação absoluta entre essência, necessidade e ser, e entre fenômeno e historicidade), não apenas perpassa o período moderno e Hegel, como também seus ecos podem ser encontrados mesmo em autores contemporâneos como J. Habermas. Argumentaremos que, nesse contexto, as obras de maturidade de Lukács, em especial sua *Ontologia*, oferecem contribuições relevantes e originais. Aqui, mais um recorte se faz necessário: as considerações de Lukács têm por escopo o mundo dos homens, contudo várias das suas concepções ontológicas se referem também à natureza. Examinar a validade e a pertinência, para a esfera da natureza, da historicidade da essência tal como posta por Lukács para o ser social extrapolaria em muito o espaço disponível. Por isso nos limitaremos ao mundo dos homens, sem que isto signifique que as conclusões de Lukács, com os devidos cuidados, não possam ser estendidas também para o ser natural.

I Essência e modernidade

Étienne Gilson, em sua obra *L'être et l'essence*, demonstra como a passagem do mundo grego ao medieval conduziu à cristalização de uma concepção metafísica, já germinal na Antiguidade, que articula de modo rígido e exclusivo a essência à necessidade. O contexto religioso em que se deu esta cristalização (com a qual Gilson, como cristão, compartilha) fez que a identidade entre Ser e Necessidade em Deus conferisse à essência o estatuto de *locus* exclusivo da absoluta necessidade. Em contrapartida inevitável, à esfera fenomênica restou o papel de explicar a evidente historicidade do *hic et nunc*. A essência, por ser Deus, é Ser e é Eternidade; o fenômeno, por ser criatura, é histórico e portador de um *quantum* menor de ser. A esfera essencial é, por fé, divina e eterna; a fenomênica é humana, fugaz, *locus* do pecado. O fato de haver uma sobreposição, ainda que limitadíssima, do divino com o humano, pela mediação da alma humana e do Espírito Santo, instaura a complexa relação entre espírito e corpo, entre a materialidade da hóstia e a sua transubstanciação em Cristo pela eucaristia etc. – dando origem ao núcleo duro das disputas medievais.²

Subjacente às disputas escolásticas, e articuladas às contradições peculiares do Renascimento Comercial e Urbano entre os séculos XI e XV, as revoltas camponesas

2 Sobre estas disputas, de uma perspectiva partidariamente tomista, há duas outras obras de E. Gilson da maior importância. A primeira, *Le Thomisme – introduction à la philosophie de Saint Thomas D'Aquin* (1972) e *A existência na filosofia de S. Tomás* (1962). A relação entre continuidade, essência e fenômeno em Santo Agostinho encontra um tratamento original em Pelikan, 1986. Sobre os estertores do debate da transubstanciação, cf. Rondoni, 1991.

e artesãos não apenas recuperaram o igualitarismo dos primórdios do cristianismo como instrumento ideológico na luta contra a hierarquização da vida e da riqueza do mundo feudal, como ainda elaboraram as formas mais primitivas e germinais do que viria a ser um dos temas marcantes do período moderno: a idéia do contrato social (Kofler, s.d.). Estes primeiros questionamentos da escolástica são ainda fundamentalmente medievais e sua principal forma de expressão foram as seitas. No que nos interessa, a justificativa da necessidade do contrato social tem por fundamento a concepção de que, por serem criações divinas, os homens são essencialmente iguais; por serem todos criados à imagem e semelhança de Deus, são também iguais nas suas essências: “da terra à terra, das cinzas às cinzas”. Os pecados da soberbia e do egoísmo fazem que os homens ignorem este fato e permaneçam em uma vida de pecados e de maldade, construindo na terra um reino demoníaco em que a riqueza é posta acima da virtude e da salvação.

Houve seitas e seitas; algumas foram exterminadas até o último fiel como heresias; outras terminaram por ser absorvidas por uma Igreja que prometia se regenerar (os franciscanos, por exemplo); outras foram simplesmente compradas pelos papas. O que nos interessa, contudo, é que, já em seu primeiro momento, a necessidade do contrato social é fundamentada a partir da essencialidade humana, ainda que esta seja compreendida no seu sentido escolástico mais puro.

A vertente crítica das concepções medievais que se inicia com Bacon e Descartes, e se desdobra por inteiro com Hobbes, Locke e Rousseau – para ficarmos tão somente com seus marcos iniciais e seus momentos mais expressivos –, promove uma ruptura completa com a antiga concepção de mundo. Tal como o trio Galileu-Kepler-Newton rompeu o “universo fechado” e descortinou o espaço infinito (Koyré, 1986, 1982, 1979; Bernal, 1954), o trio Hobbes-Locke-Rousseau assentou em bases humanas a reflexão acerca do mundo dos homens. Não é necessário que nos alonguemos sobre este aspecto, já bastante conhecido e explorado (Kofler, s.d.; MacPherson, 1970; Salinas, 1976; Laski, 1953). Contudo, com muito cuidado e precaução, é possível distinguir uma fina e sutil linha de continuidade que perpassa da Idade Média aos contratualistas modernos, no que diz respeito à relação entre essência e historicidade.³ Em poucas palavras, a doutrina do contrato social em Locke, Hobbes e Rousseau tem seu fundamento último nas suas distintas concepções de natureza humana. As diferenças entre cada um deles, em medida significativa, se expressam nas diferentes formas como concebem a natureza humana, e como esta natureza condiciona o ca-

3 A ruptura entre o medieval e o moderno é um fato histórico inquestionável. Isto, contudo, não impossibilita traços de continuidade entre os dois períodos. Cassirer (1986, v.I, p.178 ss.) e Gilson (s.d.) estudaram momentos em que estes traços não são desprezíveis. Tanto o conceito de natureza renascentista, que influenciou Galileu, como também a matriz cartesiana do racionalismo moderno dialogaram com a escolástica. Estes são momentos da gênese do período moderno em que o passado oprimiu “como um pesadelo o cérebro dos vivos”. Kofler (s.d., 1ª parte) demonstra como nas cidades italianas, no período entre a revolta dos Ciompi em Florença e Maquiavel, a reflexão acerca da história e da política evoluiu, a partir da peculiar cultura medieval do norte italiano, para a explicitação do antropocentrismo humanista.

ráter da vida social e do contrato. Em todos eles, contudo, esta natureza humana é tomada como um “dado” da natureza e não como um produto dos atos humanos. Analogamente ao período medieval, aqui também há uma determinação essencial que não é fundada pelos atos humanos, mas é dada de uma vez para sempre (MacPherson, 1970; Salinas, 1976) e possui forte acento a-histórico.

Referindo-se a este complexo de problemas, e às antinomias decorrentes da ambigüidade de se conferir um tratamento histórico-social à evolução humana, ao mesmo tempo em que o conceito de natureza recebe um acentuado tom de dever-ser, Lukács assinala como, para o iluminismo, a natureza humana possui a mesma marca a-histórica de uma “laicizada ‘alma individual’” (1981, p.269; 1979a, p.12 s.). Nos três pensadores, com as devidas diferenças, o indivíduo é o *locus* desta natureza, ela é individual por definição. Em segundo lugar, esta natureza é a-histórica; não apenas ela não é fundada pela história, como também não pode ser por esta abolida: o máximo que a história pode fazer é se conformar à natureza. Em terceiro lugar, é nela que residem as determinações essenciais do ser humano, ela é a essência humana.

Se em Locke, Hobbes e Rousseau está ausente uma discussão metafísica explícita acerca de categorias como essência, necessidade, fenômeno, continuidade etc. – tal como o estivera também em Galileu, Kepler e Newton –, em Hegel esta discussão volta a se pôr em sua plenitude. No contexto da “Era das Revoluções”, o devir (a historicidade) é uma categoria que reentra com uma força estupenda no pensamento humano; e mesmo o irracionalismo do romantismo alemão clássico tem alguma relação com esta reentrada (Lukács, 1979a, p.10 s.).

É bastante conhecida a antinomia gerada pela dedução, por Hegel, do devir a partir da dialética do Ser e do Nada (Lukács, 1979a, p.45 s.; Hartmann, s.d. p.484 s.). O devir apenas pode se originar de um Ser, cuja completa indeterminação o identifica ao Nada, se este mesmo Ser e este mesmo Nada forem portadores de alguma determinação, a qual, para Hegel, após Espinosa, é negação. Este impasse leva Hegel a atenuar o conteúdo ontológico da expressão não-ser, até convertê-la em ser-outro, mera expressão lógica da diferença entre entes, e jamais expressão da inexistência, da negação ontológica do ser (Lessa, 1989). Uma vez introduzido o devir em seu sistema, a contraditoriedade indispensável para a trajetória do Espírito em direção ao seu para-si se desdobra, também, na dialética entre fenômeno e essência. Na *Ciência da Lógica*, Hegel observa que “A essência tem que aparecer”, pois se não o devir seria uma impossibilidade; e esta aparência da essência se realiza ao “se converter em *fenômeno*” (1968, p.421). Para ele, a “aparência contém uma pressuposição imediata, um lado imediato frente à essência” (p.347), contudo, como “*A verdade do ser é a essência*” (p.339), “não se pode demonstrar” que a aparência,

pelo fato de se distinguir da essência se supere a si mesma e retorne à essência; de fato o ser retorna em sua totalidade à essência, a aparência é o nulo em si. Apenas se pode demonstrar que as determinações, que a distinguem da essência, são determinações da própria essência e, ademais, que esta *determinação da essência*, que é a aparência, está superada na essência mesma. (p.347-8 – os grifos são todos do original)

Ao fim e ao cabo, a essência é o verdadeiro ser; o fenomênico nada mais sendo que o indispensável desdobramento da própria essência, “a aparência é o nulo em si”.

Tem toda razão Hartmann, ao argumentar que, diferentemente dos antigos e dos medievais, para Hegel, a essência aparece como determinação do ser, e não “se orienta no sentido de sua oposição à temporalidade”. Isto corresponde a um enorme passo para a articulação da essência com a historicidade. Contudo, este passo não é levado às últimas conseqüências. As necessidades lógicas do sistema fazem Hegel retornar à senda tradicional. “O termo ‘essência’”, cito Hartmann, “afirma justamente que, para todo o visto existe antes um núcleo, qualquer coisa por detrás, um algo que ao tratar do ente está sempre na sua base e já suposto; quer dizer, significa aquilo que, no sentido intemporal, tem que ter ‘sido’ sempre, onde qualquer coisa ‘é’.” Isto possibilita a Hegel transitar sem problemas da afirmação “o Absoluto é o ser” para “o Absoluto é a essência” (Hartmann, s.d., p.517).

Continua Hartmann:

[o] conceito hegeliano de necessidade aplica-se ... de tal modo que apenas pode realizar-se num mundo teleologicamente ordenado. Aliás, visto com rigor, o conceito de necessidade, ainda que encoberto, é o conceito desta ordem do mundo. Por isso não é de se estranhar que as chamadas categorias de relação se exponham, na sua evolução, como simples veículos ou como graus de relação teleológica. Naquilo que Hegel chama “a própria coisa” já está a representação do fim presente na forma de uma disposição dada de antemão para um determinado desdobramento. (p.542)

A essência é a substância da diversidade.

Étienne Gilson, na obra já referida, assinala algo semelhante, apesar das suas enormes diferenças teóricas com Hartmann. Citando tanto a *Fenomenologia* como a *Enciclopédia*, Gilson argumenta como “Hegel conservou a noção da essência tal como uma longa tradição lhe transmitiu ... A essência do ser é, com efeito, sobretudo para ele aquilo que o ser tem de ‘essencial’, ou seja, aquilo que ele é verdadeiramente ou, ao menos, aquilo que é enquanto ele é verdadeiramente”. Claro que Gilson reconhece que Hegel introduz profundas novidades ante a metafísica escolástica, contudo

A essencialidade (*Wesenheit*) é precisamente o ser enquanto relação simples a si-próprio ou, como disse Hegel, é o ser entanto que, por assim dizer, traspassado em si. É precisamente a este título que a essência conserva sua característica tradicional de conotar o “essencial” ... o ser imediato é “aquilo que aparece” na essência, um “aparecer” (*Schein*), ao passo que a essência se coloca como um absoluto. (1987, p.222)

O fenômeno, o imediato, é portanto incluído na essência, a essência abarca o inessencial – contém em si a sua própria negação como fundamento (*Grund*) do fenomênico. Por isso, o fenomênico apenas pode se realizar – com perdão da expressão – como a essencial realização da essência no inessencial. Em última análise, portanto, o fenomênico é apenas um momento da realização da essência, sendo por esta em tudo e por tudo determinado. Essência, ser e necessidade são categorias coincidentes.

Portanto, apesar das indiscutíveis inovações do pensamento hegeliano, necessidade, essência e ser continuam nele articulados de forma exclusiva. A essência e o ser correspondem ao Absoluto. Em contrapartida, “a esfera do fenômeno, por causa dessa sua peculiar fisionomia nitidamente distinta da [fisionomia] da essência, exatamente pela sua variedade, mobilidade, irrepetibilidade, mesmo fugacidade, é o verdadeiro terreno da historicidade na sua imediaticidade” (Lukács, 1981, p.374). *Mutatis mutandis*, a concepção metafísica tradicional acerca da essência aqui se faz presente. Certamente sob uma forma original e com um conteúdo e sentido em tudo distintos; trata-se agora de desvendar a realidade de uma sociabilidade capitalista nascente, e não mais o mundo medieval (1963).

Em suma, de Platão a Hegel, a essência foi concebida como portadora de um *quantum* maior de ser que o mundo fenomênico. A esfera fenomênica seria apenas expressão da essência, não cabendo à primeira qualquer papel na conformação da última. Sendo a essência o ser em sua pureza, em seu estado absoluto, o fenômeno é o momento de queda do ser, uma sua aparição fugidia, efêmera – e, portanto, parcial, incompleta, restrita etc. Entre essas duas esferas teríamos, sempre segundo as concepções tradicionais, uma distinção de estatuto ontológico: o *quantum* de ser que caberia ao fenômeno seria menor que aquele pertencente às determinações essenciais. Por isso, a essência seria eterna, necessária; e o fenômeno, fugaz, histórico. Entre os pensadores modernos, de Locke a Rousseau, a não historicidade da essência se manifesta, na forma particular do discurso filosófico de então, no conceito de natureza humana.

II Habermas

Ao adentrarmos o século XX – com todas as inovações e multiplicidade de pressupostos filosóficos que encerra –, parcela significativa da produção teórica reproduz, cada uma a seu modo, a concepção a-histórica da essência. As correntes liberais e neoliberais, com explícita filiação ao ideário moderno, e o marxismo vulgar, com sua concepção teleológica da história, são as que mais claramente evidenciam este fato. O *Dasein* heideggeriano (Tertulian, 1993), a razão fenomenológica de Husserl e o Sartre da primeira fase (Mészáros, 1991) possivelmente contêm elementos que os aproxima da a-historicidade da essência. O marxismo analítico, o individualismo metodológico e a teoria dos jogos (Cohen, 1978, p.22 s.; Elster, 1985, p.5 e 1989, p.37-8; Roemer, 1982) e a escolha racional (Green & Shapiro, 1994) exibem uma inequívoca proximidade à concepção moderna da “natureza” humana. A lista poderia ser mais longa, se incluíssemos as vertentes de inspiração religiosa. Na impossibilidade de uma análise de cada um desses autores e vertentes, optamos por um rápido exame de Habermas. A sua *Teoria do agir comunicativo* é o esforço mais ambicioso e mais bem-sucedido, nos nossos dias, de encontrar uma alternativa à centralidade do

trabalho para a explicação da vida social. Sua repercussão no debate contemporâneo é inequívoca. Por isso sua escolha para exemplificar a persistência, hoje, da concepção a-histórica da essência.

A pedra de toque do construto categorial habermasiano em *Teoria do agir comunicativo* é o “mundo da vida”. Esta categoria vai sendo paulatinamente construída, ao longo dos dois volumes da obra, como uma resultante necessária dos seus impasses teóricos. Tais impasses têm por fundamento, para sermos breves, a característica ameaça solipsista de toda concepção transcendental.⁴ Em Habermas, esta ameaça está presente desde as primeiras páginas, quando ele, após definir a racionalidade como uma enunciação lingüística portadora de confiabilidade e passível de crítica, pergunta pelo fundamento desta mesma confiabilidade. Por mediações que não seria oportuno descrever aqui,⁵ este questionamento leva o pensador alemão à análise da prática da argumentação e do entendimento.

Ao atingir o entendimento, sua investigação não tem como adiar mais a resposta à questão subjacente: qual é o fundamento que possibilita que dois falantes se compreendam? O que funda a intersubjetividade que possibilita a linguagem? Sua resposta é a categoria do “mundo da vida”, concebida como “lugar transcendental no qual ouvinte e falante se saem ao encontro”.⁶

Contudo, em que se apóia este “mundo da vida”? Para o autor da *Teoria do agir comunicativo*, o seu fundamento último está na “disposição dos sujeitos capazes de linguagem e de ação” (1987, p.42-3) para se lançarem a este espaço transcendental. Esta disposição dos sujeitos decorre da própria definição habermasiana de racionalidade: por ser inerentemente confiável e passível de crítica, a racionalidade necessariamente remete à transcendentalidade do “mundo da vida”. Ser racional é participar de uma intersubjetividade assim compreendida.

Giannotti, num artigo instigante, argumenta que

É toda uma concepção de filosofia transcendental que está sendo posta em prática ... Habermas parte duma opinião neutra, sem ser asserida, embora pertencendo ao mundo da vida, opinião que sendo tematizada (isto só pode ser feito por um ato de consciência) transfere-se para a linguagem das descrições ponentes. Isto graças a diferenças meramente psicológicas, tais como clareza e certeza. [Esquece-se, Habermas, que] para seguir uma regra não é suficiente que os atores façam acordos a respeito das definições, pois enquanto não *souberem* que todos estão *enten-*

4 J. McCamey (1990, p.43) desenvolve considerações interessantes a este respeito. Fundamentalmente, que a migração de Habermas para um campo mais propriamente neokantiano se deu não pela mudança dos pressupostos da crítica, tal como delineados pela Escola de Frankfurt no seu início, mas sim pela radical alteração da concepção do objeto da crítica. Enquanto nos anos 20, o objeto era nitidamente hegel-marxista, em *Teoria do agir comunicativo* seria ele de corte kantiano. Cf., também, Lessa 1994a, em especial cap.VII, e 1994b.

5 Cf. sobre estas, Lessa, 1994a, em especial cap.VII, e 1994b.

6 “A categoria do mundo da vida tem ... um *status* distinto dos conceitos formais de mundo que falamos até aqui. ... O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que o falante e o ouvinte se saem ao encontro, em que podem colocar-se reciprocamente a pretensão de que suas emissões concordem com o mundo ... e que podem criticar e exhibir os fundamentos dessas pretensões de validade, resolver seus desentendimentos e chegar a um acordo” (Habermas, 1987, p.178-9).

endo as palavras da mesma maneira, não sabem ainda se empregarão as definições do mesmo modo. Além das definições consentidas, ainda é preciso um acordo sobre seu uso. (1991, p.20)

O que nos interessa, desta concepção habermasiana acerca do mundo dos homens, é a importância decisiva, na sua argumentação, da “disposição dos sujeitos capazes de linguagem e de ação” para a construção da intersubjetividade (da objetividade do “mundo”) (Habermas, 1987, p.30). Ser racional, para ele, é desdobrar esta disposição. Confiabilidade e crítica, no contexto habermasiano, são qualidades necessariamente pertencentes à intersubjetividade, referem-se à verdade e à eficácia em relação ao “mundo”. Esta disposição à intersubjetividade, inerente à racionalidade dos indivíduos, constitui o fundamento de um “lugar transcendental”, o “mundo da vida”, no qual se estabelece, transcendentalmente, a validade intersubjetiva dos pressupostos indispensáveis às ações comunicativas.

Esta “disposição dos indivíduos”, sublinhemos, não é fundada pelos seus atos, já que é seu pressuposto indispensável. É essencialmente individual, seu *locus* é a racionalidade inerente a cada indivíduo humano. E, por fim, é esta disposição que possibilita aos indivíduos, ao fundarem a intersubjetividade, fundarem a vida social. A essência da vida social, aquilo que a distingue da natureza, é justamente esta intersubjetividade fundada, com as devidas mediações, por aquela “disposição dos sujeitos”. Há aqui um paralelo evidente com o conceito de natureza humana dos contratualistas modernos – Habermas, explicitamente, se propõe como um herdeiro do racionalismo iluminista. Tal como nos séculos XVII e XVIII, há uma característica intrínseca aos indivíduos, anterior a eles e não fundada por eles, que os determina como indivíduos humanos e, por esta mediação, determina a própria vida social.

Habermas, sabemos, rejeitou *in limine* toda ontologia. Sabemos também que, de Hobbes a Rousseau, a investigação metafísica foi abandonada em nome, para ser breve, da investigação social. O fato de não se fazer ontologia conscientemente apenas significa, no estudo do mundo dos homens, que se a faz de modo acrítico e implícito. Toda afirmação acerca do mundo dos homens é uma afirmação acerca de uma forma de ser e, portanto, exhibe necessariamente uma faceta ontológica. Locke, Hobbes ou Rousseau não discutiram os fundamentos ontológicos de suas concepções acerca da natureza humana. Habermas também não o fez. Este fato, contudo, não evitou que implicitamente adotassem, em suas teorizações, a concepção a-histórica da essencialidade humana. Deste modo, com as devidas e evidentes diferenças entre eles, terminaram devedores, cada um ao seu modo, da metafísica tradicional.

III As contribuições de Lukács

Segundo Lukács, Marx teria delineado uma nova ontologia, um novo conceito de substância. Pela primeira vez a historicidade da essência teria sido levada às últimas conseqüências. Se há efetivamente uma continuidade entre Marx e Lukács, tal

como quer este último, é um problema que a incompletude das investigações acerca da relação entre os dois pensadores não permite resolver a contento. Nem as categorias mais decisivas da *Ontologia* lukácsiana foram sistematicamente exploradas, nem uma investigação de cunho ontológico dos principais textos de Marx avançou suficientemente. A esta altura das investigações, qualquer afirmação taxativa seria prematura. Todavia, pode-se afirmar com segurança que, ao menos no filósofo húngaro, há uma concepção radicalmente histórica da essencialidade. Para o objetivo deste artigo, isto nos é suficiente.

Tendo em vista uma exposição preliminar da articulação entre historicidade e essência em Lukács, um ponto de partida possível, entre outros tantos,⁷ são as suas considerações acerca da relação entre fenômeno e essência na esfera econômica. Inicia ele lembrando que “todo objeto é por sua essência um complexo processual”; contudo, frequentemente “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 de enorme importância social esse modo de se apresentar da essência...” (1981, p.357) pois, entre outras coisas, está na raiz das alienações⁸ contemporâneas.

Exemplo típico deste fenômeno é o velamento do trabalho como fonte social de riqueza. Tal velamento 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” (1981, p.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” (1981, p.359-60). A realidade alienada é tão real quanto qualquer outra. Se ela falsifica as determinações essenciais, invertendo a relação fundante-fundado, isto ocorre porque a práxis sócio-genérica opera uma inversão análoga: o ser humano, de criador do capital, se transfigura em sua criatura. Por efetuar essa inversão, a cotidianidade alienada não perde qualquer *quantum* de ser,

7 No “Simpósio Lukács – a propósito de 70 anos de *História e Consciência de Classe*”, Unicamp, 1993, apresentamos um trabalho inédito 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). 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.

8 Não 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 prefira “alienação” e “estranhamento”, respectivamente.

de “realidade” (1981, p.360). Invertida ou não, a dimensão fenomênica é tão real quanto as relações essenciais que estão na sua gênese. E, por isso, é capaz de ser “a base” das posições teleológicas objetivadas no seu interior.

Temos aqui expressa, com todas as letras, a concepção lukácsiana segundo a qual “o fenômeno é sempre algo que é, e não algo contraposto ao ser” (1979a, p.84). Ela assinala o primeiro momento da superação da antinomia entre a historicidade do *hic et nunc* e a não historicidade da essência: ao contrário da metafísica tradicional, em Lukács essência e fenômeno têm o *mesmo* estatuto ontológico. Ambas as esferas, na concepção lukácsiana, são momentos distintos, porém igualmente reais, do ser-precisamente-assim existente.

Tendo essência e fenômeno a mesma “realidade”, Lukács assinala que, ao lado das determinações da essência sobre os fenômenos – já reconhecida tradicionalmente –, há uma outra dos fenômenos sobre o desenvolvimento das determinações essenciais. No “ser social, o mundo dos fenômenos não pode de modo algum ser considerado um simples produto passivo do desenvolvimento da essência, mas..., pelo contrário, exatamente tal inter-relação entre essência e fenômeno constitui um dos mais importantes fundamentos reais da desigualdade e da contraditoriedade no desenvolvimento social” (1981, p.472). Para ele, a relação essência-fenômeno exerce um “influxo decisivo sobre o progresso objetivamente necessário da essência” (1979a, p.124-5).

Tal influxo possui dois fundamentos ontológicos. Em primeiro lugar, é o fenomênico a “base real” das posições teleológicas singulares. Estas são, sempre, respostas a demandas postas pelo *hic et nunc* histórico-social. A evolução do mundo imediato exerce, por esta via, uma ação efetiva sobre as objetivações futuras. O segundo fundamento é o fato de o real ser a síntese do essencial e do fenomênico. Ao agir sobre um, os atos humanos impulsionam o desenvolvimento também do outro. Nas palavras de Lukács, “no plano do ser e da mesma maneira, [essência e fenômeno] 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” (1981, p.369).⁹

Sendo sintético: a realidade é uma síntese de essência e fenômeno. Ao agir tendo por horizonte o *hic et nunc*, desdobram-se cadeias causais que reproduzem tanto as determinações essenciais quanto as fenomênicas. A radical historicidade ontológica é aqui assumida por Lukács em sua radicalidade: a gênese da essência são os *mesmos atos teleológicos* que fundam o fenomênico. Por isso, não apenas fenômeno

9 No 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 (p.364-5).

e essência são igualmente reais, como também a evolução dos fenômenos exerce um “influxo” sobre a evolução do essencial.

Afirmar serem essência e fenômeno esferas “igualmente existentes” é indispensável, porém, para Lukács, insuficiente para esclarecer as complexas relações que se desdobram entre elas. É imprescindível ao menos esclarecer qual seria, na interação essência-fenômeno, o momento predominante (1981, p.57-9, 79-80, 229 s.; 1990, p.79-81, 137-8).

Nesse sentido, observa Lukács que, 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”. Ou seja,

O âmbito dos conteúdos que os homens nessa práxis 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 antecipadamente”. (1981, p.475)

Ao conceber a essência como 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 práxis dos homens singulares, a forma da possibilidade” (p.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... (1981, p.475-6)

Nesta exata medida e sentido, em Lukács “a essência se apresenta ontologicamente como o momento predominante da interação” com o fenômeno (1981, p.364): ela consubstancia o horizonte histórico de possibilidades. Contudo, se as potencialidades não forem atualizadas, se elas continuarem meras possibilidades, não haveria processualidade histórica.¹⁰ Neste sentido, a essência tem que transpassar em fenômeno, ou não haveria história (p.364-5). Ou, o que significa exatamente o mesmo, as possibilidades genéricas de um dado momento histórico se particularizam e se

10 Sobre as categorias da possibilidade/potencialidade em Lukács, cf. Lessa, 1994a, em especial cap.III.

concretizam com a efetivação de algumas dessas potencialidades, e conseqüente negação de outras. E a mediação indispensável a esta efetivação é a síntese, que Lukács denominou reprodução social (Lessa, 1994c e 1995), dos atos teleologicamente postos dos indivíduos em tendências histórico-genéricas. 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” (1981, p.376).¹¹

Isto permite ao filósofo húngaro concluir, em evidente crítica à 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 são, no plano ontológico, por sua natureza a forma do próprio conteúdo e, conseqüentemente, a sua ligação é aquela de duas relações forma-conteúdo homogêneas. (p.365)

Analogamente, duas outras conexões ontológicas são tratadas por Lukács.

Uma delas, a relação do complexo essência-fenômeno com a categoria da necessidade. Segundo nosso autor, ainda que haja um *quantum* maior de necessidade na essência que na esfera fenomênica, ambas são “necessárias”. Não apenas são fundadas pelo mesmo pôr teleológico, como ainda se efetivam como 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 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 a singularidade são determinações reflexivas, o que quer dizer que elas compõem em toda constelação concreta de modo simultâneo e bipolar: todo ente 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 enquanto singularidade”(p.370-1). Lembremos que, para nosso autor, universalidade, particularidade e singularidade são momentos da máxima universalidade do ser – e, portanto, são igualmente existentes.¹²

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

12 Lukács, nesse aspecto, tanto se distingue do empirismo ou do naturalismo marxista vulgar, que concebem “os

Se essência e fenômeno formam um complexo indissolúvel de determinações reflexivas do real, se são igualmente existentes, se têm suas gêneses no mesmo pôr teleológico, se ambos são necessários, genéricos e se particularizam na processualidade concreta, se um não é a forma do conteúdo do outro – o que, então, distinguiria essência do fenômeno? Para Lukács, 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 um lado, na sua continuidade complexiva e, por outro, no seu concreto *hic et nunc* histórico-social” (p.370). Para sermos breves e diretos, o que distingue a essência do fenômeno é o fato de as determinações essenciais serem os traços de continuidade que consubstanciam a unitariedade última do processo como tal. Seus traços fenomênicos são os responsáveis pela esfera de diferenciação que faz de cada momento no interior do processo um instante único, singular. Em outras passagens, Lukács se refere à essência como a “duração na mudança” (p.373), como “continuidade tendencial última” (p.375); ao se referir à essência da individualidade, utiliza a expressão “a substância que se conserva na continuidade do processo” (p.412).

Em suma, 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. Em sendo processo, este exibe um inequívoco caráter de unitariedade última, fundada pelas suas determinações essenciais. Contudo, exatamente por ser um processo, é composto por distintos momentos que se sucedem no tempo; e a particularização dos momentos, tornando-os únicos (a história jamais se repete), 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. Neste contexto, na determinação reflexiva que articula essência e fenômeno, cabe à primeira o momento predominante.

A essência, portanto, perde o seu caráter rigidamente a-histórico. Ela não é anterior ao mundo dos homens, não é o *locus* exclusivo da necessidade nem da universalidade, ela não exibe um estatuto ontológico superior ao da esfera fenomênica. Como 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 particularidade concreta do *hic et nunc* histórico-social do qual é essência e, por isso, na sua imediatividade, o real é sempre a síntese das suas “múltiplas determinações” essenciais e fenomênicas.

traços de continuidade, gerais, do processo simplesmente como generalizações ideais de uma realidade sempre irrepitível em sua concretude”, como também do idealismo, que confere à generalidade “um ser ‘superior’ independente da realização, que por força das coisas é sempre irrepitível” (1981, p.370). As diferenças que se interpõem entre o genérico, o singular e o particular são decorrentes das imanentes desigualdades de toda processualidade – e não de uma distinção de estatuto ontológico entre eles.

Não há, portanto, segundo Lukács, nenhuma essencialidade, nenhuma natureza humana, nenhuma “disposição dos indivíduos”, que funde o mundo dos homens e que não seja construto da práxis humano social. Nenhuma categoria social é anterior à sociabilidade.¹³ 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 autoconstrução, nem esta autoconstrução é expressão de qualquer necessidade ou essência não-sociais (Lessa, 1994c). Isto permite a Lukács defender a validade, tanto no plano da vida sócio-coletiva, quanto para as individualidades, da “tese geral do marxismo segundo a qual os homens, ainda que em circunstâncias não escolhidas por eles, seja como for fazem por si a própria história” (1981, p.412).

Recuperar o caráter do homem como demiurgo de sua própria história, levando avante uma originalíssima investigação ontológica do mundo dos homens, é o que particulariza Lukács no debate contemporâneo.

LESSA, S. Lukács: ontology and historicity. *Trans/Form/Ação (São Paulo)*, v.19, p.87-101, 1996.

- **ABSTRACT:** *The article argues that one of the main moments of Lukács' rupture with the preceding ontologies is his original distinction between essence and phenomenon from the peculiar relation of each one with the category of continuity. Doing so, Lukács could recover the radical historicity of the human realm.*
- **KEYWORDS:** *Ontology; marxism; Lukács.*

Referências bibliográficas

- BERNAL, D. *Science in History*. Cameron Associates Inc., 1954.
- CASSIRER, E. *El problema del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económico, 1986. 4v.
- COHEN, G. *Karl Marx's Theory of History – a Defense*. Princeton: University Press, 1978.
- ELSTER, J. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- _____. *Marx hoje*. São Paulo: Paz e Terra, 1989.
- GIANNOTTI, J. A. Habermas: mão e contramão. *Novos Estudos Cebrap*, n.31, p.7-23, out. 1991.
- GILSON, E. *A existência na filosofia de S. Tomás*. São Paulo: Duas Cidades, 1962.
- _____. *Le thomisme – Introduction à la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*. Paris: Vrin, 1972.
- _____. *L'Être et l'Essence*. Paris: Vrin, 1987.
- _____. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, s.d.

13 “Trabalho e linguagem são anteriores ao homem e à sociedade” (Habermas, 1990, p.118).

- GREEN, D., SHAPIRO, I. *Pathologies of Rational Choice*. Yale: Yale University Press, 1994.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.
- _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: F. Gulbenkiana, s.d.
- HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar, 1968.
- KOFLER, L. *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires: Amorrurtu, s.d.
- KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo finito*. São Paulo: Forense-Universitária, 1979.
- _____. *Estudos de história do pensamento científico*. São Paulo: Forense-Universitária, 1982.
- _____. *Estudos galileanos*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1986.
- LASKI, J. *El liberalismo europeo*. México: Fondo de Cultura Económico, 1953.
- LESSA, S. Lukács, Engels, Hegel e a categoria da negação. *Ensaio (São Paulo)*, n.17/18, 1989.
- _____. *A centralidade do trabalho na ontologia de G. Lukács*. Campinas, 1994a. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas.
- _____. Habermas e o mundo da vida. *Serviço Social e Sociedade (São Paulo)*, 1994b.
- _____. Reprodução e ontologia em Lukács. *Trans/form/ação (São Paulo)*, n.17, p.63-80, 1994c.
- _____. *Sociabilidade e individuação*. Maceió: Edufal, 1995.
- LUKÁCS, G. *El joven Hegel*. México: Grijalbo, 1963.
- _____. *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Trad. C. N. Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas, 1979a.
- _____. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Trad. C. N. Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas, 1979b.
- _____. *Per una ontologia dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1981. v.II.
- _____. *Prolegomini all'ontologia dell'essere sociale*. Nápole: Guerini e Associati, 1990.
- MACPHERSON, C. B. *La teoria politica del individualismo posesivo*. Barcelona: s.n., 1970.
- McCARNEY, J. *Social Theory and the Crisis of Marxism*. London: Verso, 1990.
- MÉSZÁROS, I. *Sartre – busca da liberdade*. São Paulo: Ensaio, 1991.
- PELIKAN, J. *The Mystery of Continuity*. Virginia: The University Press of Virginia, 1986.
- REDONDI, P. *Galileu herético*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- ROEMER, J. *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge: s.n., 1982.
- SALINAS, L. R. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- TERTULIAN, N. Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukács. *Archives de Philosophie*, 1993.