

LUKÁCS: ESSÊNCIA, HISTÓRIA E REVOLUÇÃO

Sérgio Lessa¹

RESUMO: A relação entre o trabalho e a totalidade social apenas superficialmente se relaciona com as mudanças gerenciais ou tecnológicas. O debate contemporâneo, todavia, tende a fazer dessa relação superficial o fundamento da evolução da sociedade, quer para uma sociabilidade para além do capitalismo ou, então, para uma essencialmente nova fase do próprio capitalismo. O texto procura questionar esse procedimento.

Palavras-chave: Trabalho. Revolução. Lukács.

ABSTRACT: The relationship between work and social totality only superficially relates to managerial or technological changes. Contemporary debate, however, tends to make this superficial relation the basis of the evolution of society, whether for sociability beyond capitalism or, for an essentially new phase of capitalism itself. The text attempts to question this procedure.

Key-words: Work. Revolution. Lukács.

A discussão contemporânea acerca da relação entre trabalho e revolução é muito ampla, envolve uma enorme quantidade de temas. Desde a existência ou não de uma classe revolucionária, de esta ser ou não o proletariado (no sentido marxiano, aquela classe que converte a natureza em meios de produção e de subsistência), passando pela caracterização das classes e pela papel da subjetividade na reprodução social, até a própria possibilidade do comunismo, de uma formação social que supere a propriedade privada, as classes sociais, o Estado e a família monogâmica, -- a gama de questões é quase infinita. Neste artigo, sempre com o apoio da *Ontologia* de Lukács, retornaremos a um aspecto do debate que tem ficado um pouco eclipsado – e que, todavia, é o seu mais decisivo aspecto: o peculiar humano intercâmbio material com a natureza – o trabalho -- enquanto categoria fundante do ser social é o ponto de apoio para Marx afirmar os homens como demiurgos da

<https://doi.org/10.36311/0102-5864.2014.v51n1.8215>

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UFAL – Universidade Federal de Alagoas.

sua história e, com todas as devidas mediações², demonstrar a possibilidade e a necessidade da revolução comunista.

Um pouco de história

Se minha compreensão da *Ontologia* de Lukács³ estiver correta (e se o filósofo húngaro não estiver equivocado) Marx teria descoberto uma nova, inovadora – revolucionária -- concepção da relação entre essência, fenômeno e continuidade que, em termos ontológicos, é o fundamento de sua proposta revolucionária.

Os gregos identificaram ser, eternidade e essência, 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 concepção que, *mutatis mutandis*, permaneceria até o século 19, tem seu fundamento último no fato de que o desenvolvimento das forças produtivas ainda não possibilitava a superação da carência, ou seja, ainda não era possível atender a todas as necessidades de todos os indivíduos. Com a carência, a violência como critério de distribuição da riqueza se impõe e a necessidade histórica das classes sociais comparece como destino insuperável, fatal, da humanidade. É o reflexo desse fato na consciência dos homens o fundamento último para que concebamos a história como determinada por potências não-sociais e com limites que não poderiam ser removidos pelas ações humanas. Nos gregos, medievais e nos modernos, essas potências e esses limites não humanos estão constantemente presentes nas concepções da essência

² As mediações mais decisivas: o complexo da reprodução social, o desenvolvimento das forças produtivas que conduz à abundância com a Revolução Industrial e o processo de individuação que conduz os seres humanos da muito mais "homogênea" personalidade típica do período primitivo à sua primeira forma "socialmente pura", na sociedade burguesa.

³ A *Ontologia* de Lukács soma dois textos distintos. O primeiro, *Per una Ontologia dell'Essere Sociale* (Lukács, 1976, 1981) e, o segundo, *Prolegomeni all' Ontologia dell' Essere Sociale* (Lukács, 1990). Contamos, hoje, com a edição em português, pela Boitempo, tanto dos *Prolegômenos* quanto do primeiro volume de *Per una Ontologia*. É provável que, quando a publicação deste texto, já tenhamos também o segundo volume. Seremos o segundo país no mundo, após a Itália, a contar com uma tradução completa do *opus postumum* lukácsiano (a edição na França da *Ontologia* está em andamento e deve terminar em 2014) – e é de se esperar que, com isso, o estudo do último Lukács ganhe em amplitude e profundidade entre nós.

humana como uma determinação ahistória, transcendental. Essa é uma das mais constantes consequências ideológicas da situação de carência: a essência humana adentra à consciência dos homens como uma potência divina ou natural, não humana e não transformável pelo desenvolvimento histórico.

Para os gregos, é compreensível, a principal tarefa da filosofia seria a de revelar 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. A verdadeira tarefa dos sábios seria conquistar a essência velada pelos fenômenos.

A contribuição da Idade Média, nessa área, foi o enrijecimento ainda maior da relação entre ser e essência e a descoberta da categoria da continuidade. A essência foi identificada a Deus. A esfera fenomênica foi concebida como criada por Deus e, por isso, como portadora de um *quantum* inferior de ser. A existência dos fenômenos não passava de uma concessão da vontade divina, de uma decorrência da sua existência essencial e, por isso, o nosso mundo cotidiano corresponderia a uma forma secundária, menos pura, menos autêntica e menos real, de ser. Concomitantemente, com Agostinho, tivemos a descoberta da categoria da continuidade. Para fazer curta uma longa história: apenas pela categoria da continuidade seria possível explicar como o pecado original de Adão e Eva passaria intacto de uma geração à outra, fazendo de todos nós, necessariamente, pecadores. Para os medievais, a continuidade possui uma dimensão claramente negativa: ela é signo de uma existência delegada, de uma existência carente do verdadeiro e autêntico ser, marcada pelo nascimento, corrupção e morte. O tempo é concebido como medida dessa efemeridade (Agostinho) e, portanto, como signo de um ser não essencial. Deus é eterno, ele não conhece o tempo nem a continuidade. Só há continuidade e tempo no pecado (Pelikan, 1986).

A rigidez desse construto teórico é melhor avaliado se lembramos que essas considerações, de ordem ontológica, eram complementadas por uma concepção moral que opunha o divino ao pecado com igual rigidez que opunha essência e fenômeno. O autêntico ser, essencial, -- Deus --, não possuiria atributos, continuidade ou temporalidade. Em contraposição, ao fenômeno coube a ingrata tarefa de ser o *locus* do pecado. O pecado, por sua vez, sequer foi criado por Deus, pois sendo negação absoluta do divino não poderia, ser dele, criação. (Pelikan, 1986:48)

No contexto de tal concepção de mundo, a história dos homens não poderia ser 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 mal 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 ao fazê-la -- mesmo nessa formulação extremada, a liberdade humana continua sendo mera decorrência da concessão divina. 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, do pecado, enfim. 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, a uma forma engenhosa de negá-la.

O período moderno: o individualismo possessivo⁴

Como argumentaremos que há linhas de continuidade entre o medieval e o moderno, é importante iniciar pelas rupturas: trata-se de dois distintos modos do intercâmbio material com a natureza (do trabalho), cada um servindo de fundamento material para sociabilidades distintas. Entre o mundo burguês e o período medieval há uma distância ontológica muito mais acentuada do que entre o mundo grego e o feudalismo. Não fosse por outra razão, porque desvinculou a propriedade privada da terra (da natureza) e deu origem a um fenômeno até então inédito: as revoluções e as primeiras classes revolucionárias.

Sem menosprezar, portanto, as reais rupturas entre o medieval e o moderno, não menos verdadeiro é que ambos compartilhavam -- como mencionamos -- a permanência da carência, o fato de não produzirem o suficiente para todas as necessidades de toda humanidade (situação que será alterada com a Revolução Industrial). A miséria era "um

⁴ "Individualismo possessivo" foi uma expressão tornada célebre por Macpherson, em seu livro *Teoria política do individualismo possessivo* (1970). Este texto, vale lembrar, possui uma tradução brasileira bastante ruim.

destino" do qual os homens não tinham como escapar, já que não havia suficiente para todos. Os homens estavam fatalmente condenados à miséria, mesmo que dividissem igualmente o que produziam. Por isso os pensadores modernos compartilharam com os gregos e os medievais a concepção segundo a qual os homens viveriam um destino cuja essência não poderiam alterar. A história seria moldada por uma essência humana que não fora criada, nem poderia ser transformada, pelos homens.

Com a transição ao período moderno, o que se alterou foi o conteúdo dessa essência: a natureza humana passou a ser identificada como a natureza do homem burguês. O homem, naturalmente é mau (Hobbes) ou bom (Rousseau). Contudo, em ambos os casos, o estado de natureza degeneraria para o estado de guerra e sua superação exigiria a instituição de uma ordem que repusesse a harmonia perdida. Nessa recuperação, tanto em Hobbes como em Rousseau, a natureza humana foi reafirmada no que, aos olhos dos modernos, teria de essencial: o individualismo, a essência de proprietário privado. Propriedade privada e ser humano são sinônimos: Locke. Toda a história, nada mais seria do que o desdobramento das leis essenciais postas a existir com a própria natureza.

O ser divino da essência humana medieval se converteu na essência "natural" 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 e os gregos, a essência humana não seria decorrente dos atos humanos. Tal como para os escolásticos e os gregos, por não ser a essência humana construído dos homens, não poderia ser transformada pelos atos humanos. Tal como para os escolásticos e os gregos, ao fim e ao cabo, o demiurgo da história humana são forças extra sociais (a ordem do cosmos aristotélico, Deus e, depois, a natureza) e, não, os próprios homens.

Diferenças entre pensadores e correntes filosóficas à parte -- e, com esse "à parte" deixamos de lado eventos e pensadores decisivos -- a concepção do real enquanto reino da razão, e da natureza humana enquanto essência ahistória dos homens e da sociedade, exprime a incapacidade do período moderno para conceber a historicidade como uma categoria ontológica universal. A concepção da natureza enquanto leis básicas, elementares, -- matemáticas ou não -- que foram postas em ação pela mão de Deus, (mesmo que, agora, reduzido a uma mera mola que impulsiona o universo, um "mecanismo de relojoaria") é a expressão laica, tipicamente moderna, da sobrevivência da concepção ahistórica da essência

humana. O mundo tem sua existência fundada numa determinação essencial dada de uma vez para sempre já com a fundação do universo. Se, primeiro, era o *Logos* e, depois, o desígnio divino que fundavam essas determinações essenciais, agora são as leis universais da natureza.

Se essa nossa interpretação de Lukács se revelar minimamente correta, em seus traços mais gerais o liberalismo clássico seria, além das rupturas, também uma manutenção, em novas bases e formas, da concepção ahistória da essência humana. Tal como para a concepção de mundo grega e escolástica, a essência continua sendo identificada à eternidade, à imutabilidade; permanece uma esfera de determinações que não pode ser transformada pelas ações humanas. Tal como as leis da natureza continuam imunes e se mantêm para além dos limites da capacidade humana de transformação do mundo natural, também a natureza dos indivíduos, sua essência mais profunda, é um dado que não pode ser alterado pelos atos humanos, pela história, enfim. A natureza humana seria 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 (o contrato social) ou viver em constante desarmonia e infelicidade.

Hegel: a dialética que tem um fim

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

Deter-nos-emos em um único, decisivo, ponto: a ahistoricidade da concepção da essência em Hegel. Sua concepção teleológica da história, entendida como o desdobramento no tempo das determinações categoriais do Absoluto já presentes no Espírito em-si, requer com rígida necessidade a afirmação da dimensão essencial como ahistória, ou seja, como não sendo construto humano. O fazer a história dos homens nada mais seria que a mediação necessária à cadeia de objetivação/alienação que possibilita o

Ser (o indeterminado absoluto, o *Nada*) a se assumir como sua própria auteridade (a exteriorização, *Entäusserung* no alemão) 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 Absoluto⁵.

Nesse universo teórico, não apenas os conceitos de objetivação, exteriorização (*Entäusserung*) e alienação (*Entfremdung*) são aproximados até quase a identidade, convertendo toda objetivação necessariamente na perda (na alienação) do Espírito de si próprio, como também o papel decisivo da categoria trabalho no mundo dos homens apenas pode ser reconhecido parcialmente pela sua redução ao momento da prévia-ideação.

A ahistoricidade da essência em Hegel comunga de muitos elementos das concepções ontológicas anteriores. A essência é identificada à permanência, em contraste com a fluidez e fugacidade do fenômeno; 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.

Hegel, por outro lado, introduz na relação essência/fenômeno, um elemento da maior importância. No primeiro capítulo da Doutrina da Essência – verificar no alemão principalmente o inessencial, na *Ciência da Lógica*, afirma que a aparência, o ser imediato e inessencial, é a "aparência da essência". No processo de objetivação/alienação do Espírito, a aparência, a esfera fenomênica, o inessencial, não é a negação da essência, não é seu o antípoda, mas sim a essência que se mostra. Mostrar-se sob a forma fenomênica, portanto sob uma forma inessencial, é um dos atributos sem os quais a essência não pode ser (Hegel, 1969: 130, 148-9; 1976: 426, 439-40). Apenas se mostrando, ainda que de forma alienada/objetivada pelos diferentes momentos do processo de elevação do em-si ao para-si, é que a essência pode determinar a trajetória ao Absoluto.

A importância desse passo de Hegel dificilmente poderia ser exagerada. A essência continua, tal como para os gregos e medievais, sendo o ser por excelência; a essência continua determinando teleologicamente o processo histórico. Todavia, não é menos verdade que, com Hegel, essa mesma essência apenas pode se fazer presente e atuar no processo histórico ao se apresentar sob sua forma fenomênica, inessencial. Só há

⁵ Tratamos dessa questão em Lessa, 1989.

essência que se mostra 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. A mediação do fenômeno passa a ser condição para a existência da essência, e não mais sua negação pura e simples como no passado.

O limite, porém, 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, o sujeito se identifica ao objeto, a aparência coincide com a essência, cessando toda a dialética também pelo desaparecimento da esfera fenomênica.

Esse limite expressa a dívida da concepção hegeliana para com a tradicional concepção ahistória da essência. *Mutatis mutandis*, o estatuto ontológico do fenômeno, tanto em Hegel como na tradição a ele anterior, continua a ser uma existência decorrente da existência da essência. Ainda que Hegel reconheça que a essência só pode ser essência ao se mostrar enquanto fenômeno (ao menos até atingir o Absoluto) e, ainda que, por isso, o fenômeno tenha um papel no processo de elevação ao Absoluto, -- mesmo assim o ser do fenômeno é decorrente, é delegado, é consequência do ser da essência. No absoluto, o fenomênico deixa de ter razão para existir. O que, por sua vez, se relaciona com a incapacidade do construto hegeliano incorporar a casualidade.

Nesse contexto, tal como ocorria com o mundo medieval, a pura sociabilidade do mundo dos homens não pode ser, ainda, afirmada. Se os indivíduos estão imersos no *Dasein*, se os atos cotidianos e singulares possuem uma dimensão fenomênica decisiva, jamais poderão ser eles algo mais do que mediações para a afirmação do Absoluto. Se a consubstanciação dos fenômenos não pode até mesmo abolir as suas essências, o agir humano continuará submetido às determinações que não decorrem, nem são geradas, pelos próprios atos humanos. Os homens ainda não serão reconhecidos como demiurgos de seu próprio destino, senhores de seu próprio futuro.

Será papel de Marx dar o passo decisivo e afirmar a completa historicidade da essência e, o gênero humano, como único e exclusivo demiurgo de seu destino. Para isso, a essência humana terá que deixar de ser o motor primeiro e o limite último do desenvolvimento humano, para se converter em uma dentre as várias determinações do real.

Marx: a história nas mãos dos humanos

Marx é o primeiro pensador a postular, de modo radical, que é pelo trabalho que o mundo dos homens se destaca da natureza. É nesse contexto que, tanto nos *Manuscritos de 1844*, na *Sagrada Família*, como ainda em *O Capital*, para ficarmos apenas com algumas de seus textos, a categoria trabalho é afirmada como

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

A universalidade da presença do trabalho na vida social -- independente das suas "formas sociais" -- faz dele uma categoria pertencente às determinações essenciais⁶ do ser homem. Não há qualquer sociabilidade sem trabalho, nem trabalho que não seja partícipe da reprodução de alguma sociedade particular. Nessa relação, o trabalho enquanto uma categoria universal não é nem mais nem menos real do que suas "formas sociais" particulares, aquelas que ele assume a cada momento histórico (o trabalho de coleta no comunismo primitivo, o trabalho do escravo no escravismo, o trabalho servil no feudalismo, e trabalho proletário no capitalismo). Entre o universal (o trabalho enquanto condição "eterna" da vida humana) e o particular (o trabalho em cada modo de produção) temos diferentes níveis de generalização (o universal e o particular) que são igualmente reais, existentes, "partes movidas e moventes" da história (Lukács). Ao contrário da concepção ontológica tradicional, o ser é uma síntese de "múltiplas determinações", entre elas, as da esfera fenomênica e as da essencial. Analogamente, o essencial e o fenomênico são, para Marx, rigorosamente existentes e o que os diferencia é o seu grau de permanência na história, é sua relação com a continuidade.

Consideremos o trabalho, novamente. Ele é constitutivo da essência humana, faz parte do conjunto de determinações que distingue, essencialmente, o ser social da natureza. O pertencimento do trabalho a esse conjunto de determinações pode ser clara e

⁶ Aqui é necessário chamar a atenção para o fato de que a essência humana, em Marx, é o conjunto (*ensemble*) das relações sociais. O trabalho é apenas uma das determinações dessa essência; a essência humana não é redutível ao trabalho.

precisamente delimitado: cumpre a função fundante da peculiar continuidade humana, a reprodução social. Nesse sentido, para Marx o trabalho é uma "eterna necessidade" em se tratando do ser social. Todavia, por ser uma determinação essencial do mundo dos homens, não é a ele anterior (para não deixar dúvidas: nem lógica nem cronologicamente). Por ser uma condição "universal" e "eterna" da vida humana, é "comum" a todas as formações sociais. 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, para o pensador alemão, é uma mediação decisiva no ser da essência; o desenvolvimento da esfera fenomênica interfere no desenvolvimento da essência. Isso é assumido por Marx com tal radicalidade que o desaparecimento dos fenômenos implica, necessariamente, no desaparecimento da essência; sem a existência dos modos de produção não pode existir trabalho.

Se a essência é tão histórica quanto o fenômeno, está aberta a porta para os homens serem demiurgos de sua própria essência. Em sendo assim, a essência humana deixa de ser o limite histórico intransponível para se converter, com as devidas mediações, na base presente⁷ para o futuro assalto aos céus.

Lukács explicitou essas concepções ontológicas de Marx. O pensador húngaro jamais se concebeu como algo mais do que um comentador (no sentido clássico da expressão) de Marx e Engels. Para nosso tema, significativas 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 (...)" (Lukács, 1981:357) pois, entre outras coisas, é muito frequente entre as alienações⁸ contemporâneas.

⁷ Lukács diria: "no campo de possibilidade" para a realização das "alternativas".

⁸ Instalou-se, infelizmente, nos últimos anos uma confusão desnecessária, em nosso país, na tradução de *Entäusserung* e *Entfremdung*, especialmente entre os estudiosos de Lukács. Na tradução da *Ontologia*, por exemplo, optou-se por traduzir *Entfremdung* por estranhamento, algo mais justificável no horizonte hegeliano que no materialismo marxiano. Também pelas razões que

Exemplo desse é o velamento do trabalho enquanto fonte de toda riqueza. Esse 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".(Lukács, 1981:359) 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".(Lukács, 1981:359-60) Este processo de alienação, ainda que falsificador e velador das relações essenciais, é um fenômeno social tão real quanto qualquer outro. Ele corresponde a relações sociais historicamente determinadas. Opera uma falsificação das determinações essenciais, invertendo a relação fundante-fundado, porque a práxis sócio-genérica opera uma inversão análoga: o ser humano, de criador do capital, degenera em sua criatura. Apenas por ser realidade é que essa esfera fenomênica -- mesmo que alienada-- pode se consubstanciar, nas 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.(Lukács, 1981:359-60)

Dito de outro modo, a forma de ser da sociedade burguesa efetua, "de modo necessário[,] a reificação da objetividade social". A sua imediaticidade 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. 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 nesse mundo fenomênico imediato e cujas ações são respostas às demandas que dele se elevam".(Lukács, 1981:360)

Detenhamo-nos, ainda que brevemente, na exploração de alguns dos aspectos dessas 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" (Lukács, 1979:46)⁹. 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 desde a Grécia -- 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:

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. (Lukács, 1981:472)

Para ele, é um equívoco não reconhecer que a relação essência-fenômeno exerce um "influxo decisivo sobre o progresso objetivamente necessário da essência" (Lukács, 1979b:124-5).

O fundamento ontológico último da determinação reflexiva que se desdobra entre essência e fenômeno está no fato de que as determinações fenomênicas e as essenciais são sintetizadas em uma realidade por último unitária (Lukács, 1981:377)¹⁰. O simples ato de comprar um pé de alface na quitanda da esquina é uma síntese de determinações

⁹- Exatamente no mesmo sentido, repete no segundo volume de *Per una Ontologia...* que "(...) o mundo fenomênico é parte existente da realidade social."(Lukács, 1981:92; cf. tb. 405, 330 e 106-7).

¹⁰ "(...) 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".(Lukács, 1981:pg, 369, tb. pg. 364-5). Sobre a unitariedade última do ser e sua importância na *Ontologia* de Lukács, cf. Lessa, 1995

fenomênicas e essenciais; esse ato é portador de determinações que jamais se repetirão e, contudo, sua essência está na complexa processualidade da reprodução do capital que lhe antecede e que prosseguirá após o mesmo. Na imediaticidade do ato, contudo, essas 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, os homens desencadeiam nexos causais que se dirigem, portanto, ao fenomênico e ao essencial. Também sob esse aspecto, a unitariedade última do ser se revela da maior importância para a ontologia de Lukács: é aqui que tem sua raiz a concepção ontológica materialista de Marx.

Dialética e momento predominante

Afirmar serem essência e fenômeno esferas "igualmente existentes" é indispensável porém, para Lukács, insuficiente, para delinear as relações que se desdobram entre elas. Para tanto é imprescindível, inicialmente, esclarecer qual seria o momento predominante na interação essência-fenômeno¹¹.

Tanto a essência quanto o fenômeno possuem a mesma origem: a síntese, em tendências universais, dos atos singulares dos indivíduos singulares, historicamente determinados. No mundo dos homens a síntese em determinações universais dos nexos causais postos em ação pelo agir teleologicamente orientado dos indivíduos (sempre: socialmente determinados, concretos) é o solo genético tanto da essência quanto do fenômeno, como já vimos. Essa síntese é a reprodução social. Para Lukács, por terem as determinações essenciais a mesma gênese que a esfera fenomênica, no processo histórico como um todo "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 vida material "faz continuamente surgir novas constelações reais das quais

¹¹ Lukács, 1981: 229. Sobre o conceito de momento predominante cf. Lukács, 1981: 57-9, 79-80, 229 e ss; Lukács, 1990:79-81 e 137-8.

deriva o único campo de manobra real a cada vez existente para a práxis"(Lukács, 1981:475). Trocando em miúdos,

O âmbito dos conteúdos que os homens nessa práxis podem se pôr como fim é determinado -- enquanto horizonte -- pela 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.

A necessidade do desenvolvimento da essência é o campo de alternativas possíveis postas às escolhas dos indivíduos e, por isso, a necessidade presente no desenvolvimento da essência, não é jamais uma "necessidade fatal, que a tudo determina antecipadamente."(Lukács, 1981:475)

Conceber a essência como o horizonte histórico de possibilidades para o agir humano é uma evidente ruptura com as ontologias tradicionais. As necessidades essenciais "contribuem a determinar o como daquele mundo fenomênico" sem cuja substanciação a essência não poderia existir. E já que, como vimos,

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

Nessa exata medida e sentido, em Lukács, "(...) a essência se apresenta ontologicamente como o momento predominante da interação" (Lukács, 1981:364) 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. A essência tem que traspasar em fenômeno, ou não haveria história (Lukács, 1981:364-5). Ou, o que significa o mesmo, as possibilidades genéricas, essenciais, de um dado momento se particularizam e se concretizam com a efetivação de algumas dessas potencialidades e conseqüente negação de

outras. A mediação indispensável a esta efetivação é a reprodução social, ou seja, a síntese dos atos teleologicamente postos dos indivíduos em tendências históricas 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. (Lukács, 1981:376)

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

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

Analogamente, três outras relações são tratadas por Lukács: com a necessidade, com a generalidade do mundo dos homens e com a continuidade.

Na relação do complexo essência-fenômeno com a categoria da necessidade, ainda que haja um *quantum* maior de necessidade na essência que na esfera fenomênica, ambas são "necessárias". Não apenas são fundadas pelas mesmas posições teleológicas, como ainda se efetivam enquanto nexos causais que se desdobram ao longo da história. A conexão unilateral entre essência e necessidade, tão característica da metafísica tradicional, aqui está definitivamente superada.

Em se tratando da relação do complexo essência-fenômeno com a generalidade, reconhece Lukács que há, na essência, "um predomínio da generalidade, enquanto no fenômeno se verifica um movimento para a singularidade e a particularidade". Contudo, continua, 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 ente é sempre e 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.". Novamente, universalidade, particularidade e singularidade são distintos momentos da universalidade ontológica -- e, portanto, são igualmente existentes (Lukács, 1981:370-1).

A terceira relação tratada por Lukács é a que existe entre essência e continuidade.

Se essência e fenômeno formam um real complexo de determinações reflexivas, se são igualmente existentes, se têm suas gêneses nas mesmas posições teleológicas, se ambos são necessários, genéricos e se particularizam na processualidade concreta, se um não é a forma do conteúdo do outro -- o que, então, distinguiria essência do fenômeno? A sua peculiar relação com a categoria da continuidade. "Aquilo que ontologicamente (...) faz de um a essência e de outro o fenômeno, é o modo de se relacionar com o processo, por uma parte na sua continuidade complexiva e por outra no seu concreto *hic et nunc* histórico-social" (Lukács, 1981:370). Para sermos breves e diretos, o que distingue a essência do fenômeno em Marx, Lukács estando correto, é o fato de as determinações essenciais serem os traço de continuidade que consubstanciam a unitariedade última dos processos, enquanto seus traços fenomênicos são os responsáveis pela esfera de diferenciação que faz de cada momento no interior do processo um instante único, singular¹².

Ao a essência passar a ser momento "movido e movente" da história¹³, a ruptura com as concepções greco-medieval e hegeliana é completa. Agora os homens, ao desenvolverem as forças produtivas, alteram o "conjunto de suas relações sociais" -- precisamente a sua essência. A essência torna-se histórica: agora é possível demonstrar tanto a possibilidade quanto a necessidade da revolução comunista. Com esse último aspecto concluiremos o artigo.

¹² Nessa exata medida, a essência é descrita por Lukács, como a "duração na mudança" (Lukács, 1981: 373), como "continuidade tendencial última"(Lukács, 1981:375). Ao se referir à essência da individualidade, utiliza a expressão "a substância que se conserva na continuidade do processo"(Lukács, 1981:412).

¹³ A expressão "movente e movida" é empregada por Lukács ao tratar da relação entre os complexos valorativos e a reprodução das sociedades. Nesse contexto, contudo, parece-me que a expressão pode ser adequadamente empregada para expressar a relação da essência com a totalidade social. (Lukács, 1981:97)

Conclusão

Para os gregos, os medievais, os modernos e também para Hegel, a essência determinaria a história sem ser por esta determinada. Por isso, não apenas seria a responsável última pelos nossos destinos, como também consubstanciaria o limite máximo do desenvolvimento da humanidade. Para essas concepções de mundo, seria ontologicamente impossível a superação da essência por um processo por ela determinado. Para Aristóteles, os humanos seriam para sempre senhores de escravos; para Agostinho e Tomás de Aquino, pecadores que só poderiam ser salvos sob o tábua da Igreja; para os modernos, Hegel incluso, os seres humanos seriam para sempre burgueses, isto é, proprietários privados cuja racionalidade se manifesta nas relações mercantis. Para os senhores de escravos da Grécia, eram eles próprios o limite superior da história; para os medievais, seria a sociedade regida pelos senhores feudais a máxima expressão possível da essência humana; para os modernos, não haveria história para além do mercado e do Estado burguês.

Como vivemos em uma sociedade que não passa de uma "imensa coleção de mercadorias" (Marx, 1983:45), -- e como a "existência determina consciência" -- a concepção dos modernos (Hegel incluso, repetimos) permanece ainda um fiel reflexo da nossa vida cotidiana. Os desdobramentos históricos do século XX, em particular a enorme série de derrotas revolucionárias, na imediatividade justificam e, dessa forma, revivem, uma concepção trágica e pessimista pela qual não haveria história para além do capital. Hoje, o futuro nos aparece como uma enorme ameaça de tempos piores; como se uma potência cruel, desumana, houvesse nos imposto, de uma vez para sempre, um futuro crescentemente desumanizado. A fatalidade de um futuro pior, ainda mais desumano, surge como o corolário ideológico necessário do capitalismo contemporâneo e é fonte inesgotável de ideologias irracionalistas, místicas -- ou liberais, que atualizam para os nossos dias as concepções tradicionais de uma essência humana ahistórica.

Apesar de todos os avanços da ciência e da filosofia mantém-se como verdadeira a concepção de que a existência dos homens é apenas uma fatal decorrência de uma pretensa natureza humana ahistórica. Tal como para os iluministas, também para nós a vida seria determinada por uma natureza humana (individualista e mesquinha) que não pode ser ultrapassada. Contudo, diferente dos iluministas -- essa diferença é fundamental -- a

ahistoricidade da natureza humana é hoje a justificativa do porquê não se poderia construir um mundo verdadeiramente livre, -- enquanto que para Diderot e Marat, Robespierre e Herbert, a garantia da possibilidade de uma sociedade livre repousava justamente na existência dessa mesma natureza humana. Entre o pessimismo de nossos dias e o otimismo dos iluministas, ambos apoiados em concepções ahistórias da natureza humana, se interpõe a transformação da burguesia de classe revolucionária em classe contrarrevolucionária, numa temática já muito explorada¹⁴ e que aqui apenas mencionamos.

É contra essa concepção de mundo burguesa, que justifica a perenidade do capital afirmando ser o homem um ente essencialmente burguês, que se levanta a concepção de mundo de Marx, segundo Lukács. A distinção entre as determinações fenomênicas e as essenciais é dada pela peculiar relação de cada uma delas com a totalidade do processo em questão. Por ser um processo, a totalidade exhibe um inequívoco caráter por último unitário, fundado pela suas determinações essenciais. Contudo, exatamente por ser um processo, é composto por distintos momentos que se sucedem no tempo; a particularização dos momentos, tornando-os singularidades que jamais se repetirão, é dada pelas determinações fenomênicas. Nessa interação, as mediações que promovem a particularização consubstanciam a esfera fenomênica; o fenomênico é a atualização das potencialidades inscritas no campo de possibilidades que consubstancia a essência. A potência é a potência de ser e de não-ser, pode ou não ser atualizada. No ser social, entre potência e ato se interpõem as escolhas dos indivíduos e, ainda, o acaso (um momento da causalidade, lembremos¹⁵). Nessa medida e sentido, na determinação reflexiva que articula essência e fenômeno, cabe à primeira o momento predominante.

A essência, portanto, perde o seu caráter ahistórico que, *mutatis mutandis*, encontramos mesmo em Hegel. A essas concepções tradicionais, Marx e Lukács contrapõem a tese da historicidade da essência -- ou seja, que a essência é construto social que, por isso, pode ser alterada pela atividade humana. 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

¹⁴ Clássico, aqui, é Lukács, 1981a.

¹⁵ Sobre a relação entre o acaso e a causalidade, cf. Lukács, 1981: 121, 496, 610-12, 802-3, entre várias outras passagens.

fenomênica. Enquanto portadora dos elementos de continuidade que fundam a unitariedade dos processos, a essência apenas pode existir em indissolúvel articulação ontológica com os momentos particulares dos processos dos quais é a essência. 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, entre elas as determinações essenciais e fenomênicas.

Não há, portanto, segundo Marx e Lukács, nenhuma essência, nenhuma natureza humana, nenhuma "disposição dos indivíduos", que seja anterior à sociabilidade¹⁶. 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-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"(Lukács, 1981:412).

Recuperar o homem enquanto demiurgo de sua história, a partir de Marx, é o que particulariza Lukács no debate contemporâneo. A finalidade última de sua *Ontologia* pode, então, ser colocada de modo sintético: demonstrar, após Marx, que a essência humana é "o conjunto das relações sociais" e que, portanto, é uma possibilidade real os homens substituírem a sua essência burguesa por uma nova essência, comunista, fundada no trabalho associado. A descoberta do trabalho enquanto a categoria fundante do ser social é a pedra de toque da crítica radical de Marx à exploração do trabalho pelo capital – e, por essa via, de sua demonstração da necessidade da revolução proletária para o pleno desenvolvimento das forças produtivas.¹⁷

Aqui, se Lukács estiver correto, reside a relação mais profunda entre o trabalho, a totalidade social e a superação do capital – e, retornando ao debate contemporâneo, o

16 "Trabalho e linguagem são anteriores ao homem e à sociedade" (Habermas, 1990:118)

17 As mediações decisivas atuantes na relação entre o trabalho e as determinações essenciais e fenomênica no mundo dos homens, tratamos em Lessa, 1996 e 2012.

desenvolvimento tecnológico cumpre um papel muito secundário e distante da importância que, com frequência, encontramos nos autores atuais. Cada modo de produção desenvolve as tecnologias que lhe são adequadas e, por isso, são as relações de produção que determinam o desenvolvimento tecnológico e, não, o oposto. Sobre isso tratamos, com vagar em *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo* (2012a). Na discussão acerca do trabalho, da tecnologia e suas relações com a superação do capitalismo (quer para além do capital, quer para alguma imaginária nova modalidade de sociedade mercantil) temos, portanto, duas questões que se entrelaçam. Ao a tecnologia ser elevada a momento predominante da "superação" do capitalismo, o conteúdo mesmo dessa superação fica rebaixado em sua essência. Muito diretamente, a superação passa a ser compatível com o capital e a exploração da força de trabalho. A segunda questão: substituído o trabalho pela tecnologia como momento fundante do mundo dos homens, a demonstração marxiana de que os seres humanos são os únicos e exclusivos senhores de sua história é imediatamente revogada. Com o que abre-se a possibilidade de sobrevivência da tese – burguesa – segundo a qual a essência burguesa dos indivíduos é o que garante a impossibilidade de se superar o mercado, o Estado, a democracia e a política. Também por essa via a "superação" do capitalismo se torna essencialmente compatível com o capital.

Estando Lukács correto, para Marx, a essência burguesa atual dos homens não é um obstáculo intransponível, não é uma determinação ahistórica. É apenas e tão somente o "campo de possibilidades" para, a partir dele, nos lançarmos a um novo "assalto aos céus". Aqui – e não no desenvolvimento tecnológico -- reside o nódulo decisivo da discussão acerca da relação entre trabalho, totalidade social e emancipação humana.

REFERÊNCIAS:

- Habermas, J. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1990.
- Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Teil II. Alemanha, Suhrkamp Verlag, 1969.
- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Logica*. Trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo. Argentina, Ed. Solar/Hachet, 1976.
- Bernal, D. *Science in History*. USA, Cameron Associates, Inc., 1959.

- Lessa, S. "A ontologia de Lukács: retorno à ontologia medieval?" *In* Antunes, R. e Rego, W. (org.) *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo, Ed. Boitempo, 1996.
- Lessa, S. "Lukács, Engels, Hegel e a categoria da negação". S. Paulo, Ed. Ensaio, Revista Ensaio, n.17/18, 1989.
- Lessa, S. "Reprodução e Ontologia em Lukács". Unesp, Rev. Trans/forma/ção, nº17, 1994.
- Lessa, S. *Mundo dos Homens*. São Paulo, Instituto Lukács, 2012.
- Lessa, S. "Lukács, Engels e Hegel e a categoria da negação". São Paulo, Ensaio s/n, Ed. Ensaio, 1989.
- Lessa, S. *Trabalho e Proletariado no Capitalismo Contemporâneo*. São Paulo, Cortez Editores, 2012a.
- Lukács, G. *A falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel*, Trad. Carlos Nelson Coutinho. S. Paulo, Ed. Ciências Humanas, 1979.
- Lukács, G. *Marx y el problema de la decadencia ideologica*. México, Siglo XXI Ed., 1981a.
- Lukács, G. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, S. Paulo, Ed. Ciências Humanas, 1979a.
- Lukács, G. *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*, Vol II*. Roma, Ed. Riuniti, 1981.
- Lukács, G. *Prolegomini all'Ontologia dell'Essere Sociale*. Nápoles, Guerini e Associati, 1990.
- MacPherson, C. B. *La Teoria Politica del Individualismo Posesivo*. Barcelona, Ed. Península, 1970.
- Marx, K. *O Capital*, vol I, tomo I. São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1983.
- Pelikan, Jaroslav *The mystery of Continuity*. USA, The University Press of Virginia, 1986.
- Redondi, P. *Galileu Herético*. São Paulo, Cia. das Letras, 1991