

Notas sobre a relação entre a história e a ontologia

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

Há uma enorme confusão rondando a relação entre história e ontologia, e não é de hoje. Desde pelo menos a peculiar recuperação da tradição iluminista pelos principais teóricos da Escola de Frankfurt, passando pelo fundamental da historiografia e filosofia francesas nas últimas décadas (duas vertentes que ainda possuem forte impacto sobre as ciências humanas em nosso país), pensa-se a relação entre ontologia e história como de uma absoluta exclusão. Como se o ontológico fosse a-histórico e, o histórico fosse não-ontológico. Ontologia e metafísica (aqui, como na tradição que se inicia com o Iluminismo, com um significado fortemente pejorativo) são, assim, identificadas - e a história é assumida como a crítica a ambas.

Desta perspectiva, se formos às últimas conseqüências, a investigação acerca do fundamento último da história apenas pode receber aquele tratamento que se tornou bastante característico de uma certa postura muito difundida: ou se a ignora, como se não fosse um dos principais problemas da historiografia; ou, então, impõe-se uma espécie de interdição metodológica que evita que a questão seja sequer colocada. Para ser mais claro: afirma-se que a história humana possui um fundamento transcendental (pode ser Deus, mas também pode ser uma categoria como o "mundo da vida" de Habermas) e que, em sendo este fundamento transcendental, ele seria autofundado. Ou, ainda melhor, por não ter qualquer fundamento além de si próprio, ele seria "transcendental". A artimanha é definir transcendental como uma categoria que não carece de fundação e, assim, metodologicamente exclui-se a possibilidade da pergunta "ontológica" pelo seu fundamento! Tanto uma vertente, quando a outra, resulta praticamente no mesmo: o fundamento último da história humana não pode ser investigado.

A partir do momento que assumimos que a pergunta pela gênese da história não é um problema histórico, as teorizações acerca da história perdem a possibilidade de uma interpretação que trabalhe com a sua totalidade. Para sermos mais do que breves, o que resta à historiografia é a investigação de "casos" que, por mais geniais e impactantes que sejam, não possibilitam generalizações teóricas que dêem conta do movimento histórico em seu conjunto. Ou seja, se não nos permitimos, enquanto historiadores, a investigação de qual o fundamento da história, faltar-nos-á o solo teórico sobre o qual assentar com mínima segurança a relação entre o evento histórico que estudamos e as leis mais

gerais da história. E, sem isso, estamos mais para uma crônica da história que uma ciência da história.

É a esta questão que pretendo me dirigir, neste meu primeiro texto enviado à revista do departamento de História de nossa universidade. Advirto os leitores que o texto não é completamente original, partes dele foram apresentadas em um seminário, no CHLA, há alguns anos. Espero, contudo, que esta falta de originalidade não o torne menos útil.

Ontologia e história

A questão central da ontologia é muito mais específica do que o "estudo do ser" que seu nome deixa entrever. E desde as suas origens, se concordarem que em Parmênides já temos uma primeira reflexão ontológica (o que nem todo mundo o faria), a questão ontológica já é a questão da relação entre os homens e a história, portanto, a questão histórica: Parmênides se pergunta como seria possível fazer ciência de um mundo em transformação se, por um lado, aquilo que está se transformando deixa de ser a cada instante o que era no instante anterior; e, por outro lado, a ciência só pode ser verdadeiramente ciência a partir de categorias universais e eternas.

Vejam os termos em que a questão da história foi colocada, já na Grécia pré-socrática: o mundo histórico é um constante vir a não-ser: tudo deixa de ser o que é num instante para ser algo diferente no instante seguinte. E o conhecimento deste mundo, se for ciência, deve ser o conhecimento das verdades eternas. Portanto, conclui Parmênides, não há como o homem conhecer com categorias eternas o mundo histórico que não passa de pura efemeridade, não passa da mais pura destruição do que é agora para ser algo diferente no futuro mais imediato. Para Parmênides, portanto, pensar a ciência (a ontologia) era não pensar o mundo histórico e, vice-versa, pensar o mundo histórico era não fazer ciência.

Esta foi a raiz, com todas as mediações históricas que se fizeram presentes, da postura de Platão a este respeito: haveria a *doxa*, conhecimento do mundo mutável, e a *episteme*, conhecimento das verdades eternas. O primeiro pensa o mundo, a segunda pensa a verdade. E, entre a verdade e o mundo, nenhum contato possível!

Daqui nasceu a contraposição entre ontologia e história que vivemos hoje: a ontologia seria pensar as categorias universais, não históricas portanto; a história pensaria o mundo que é em transformação, portanto trataria de

categorias não-universais, efêmeras. Mas, antes de chegar a nós, esta tradição percorreu um longo caminho, ao longo do qual foi recebendo alguns adendos da maior importância.

Grécia e escolástica: a essência não-humana do humano

Esta contraposição entre ontologia e história resultou, muito cedo, na cristalização de uma concepção acerca da relação entre essência e fenômeno (entre o ontológico e o histórico), entre o ontológico e o histórico, que se tornou muito generalizada.

Já no mundo grego, Platão e Aristóteles à frente, ser, eternidade e essência são identificados, de tal modo que a verdadeira realidade, o verdadeiro ser seria imutável, perfeito e eterno. O efêmero, o fenomênico, corresponderia a uma forma menos nobre do ser (Aristóteles) ou mesmo a uma degradação do verdadeiro ser (Parmênides, Platão).

Essa diferenciação entre essência e fenômeno (entre o ontológico e o histórico) a partir da maior ou menor realidade, do maior ou menor *quantum* de ser de cada um, tem, no mundo grego, dois papéis decisivos. Por um lado, possibilitou o reconhecimento do caráter histórico-processual do mundo em que vivemos. Por outro lado, possibilitou a afirmação de que o caráter processual da realidade imediata não é antagônico à existência do ser enquanto *COSMOS*, enquanto uma totalidade ordenada eternamente segundo uma hierarquia fixa e imutável. Hierarquia fixa, ordem do cosmos, sem os quais nenhuma ciência seria possível para os gregos, pode ser associada, pela mediação dessa concepção, ao reconhecimento do caráter mutável, efêmero, fenomênico do imediatamente dado.

Desvelar a ordem por trás da fluidez e da efemeridade dos fenômenos, revelar *o que é* em contraposição *ao que é agora mas não será em seguida*, é a tarefa da razão em contraposição aos sentidos; é a tarefa da *episteme* em contraposição a *doxa*. Conquistar a essência oculta pelo caos dos fenômenos, esta a verdadeira tarefa dos sábios.

Uma das grandes contribuições da Idade Média para o desenvolvimento das investigações nessa área foi a radicalização da tese da identidade entre ser e essência. A essência, enquanto o ser por excelência, foi identificada a Deus. A esfera fenomênica foi concebida como criada por Deus e, por isso, como portadora de um *quantum* inferior de ser. A existência dos fenômenos não passava de uma concessão da vontade divina, de uma decorrência da existência essencial e, por isso -- por não ter a sua existência fundada em si própria -- corresponderia a uma forma secundária, menos pura, menos autêntica, menos real, enfim, de ser. O

ontológico quase (e o quase aqui é da maior importância) se converte em teológico, e o histórico é identificado ao ser menor decorrente do ato divino de criação.

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

Diferentemente do mundo grego, tempo e continuidade possuem, agora, papel de primeiro plano. Se a existência temporal é uma característica do mundo terreno, se apenas na esfera degradada da existência humana fenômenos sucedem a fenômenos ao longo do tempo, a continuidade é uma categoria pertencente exclusivamente ao mundo humano. Do que decorre, para a concepção de mundo medieval, que a existência divina está fora do tempo e, portanto, fora da continuidade. Decorre que o ser essencial não possui atributos, pois sempre e eternamente é ele próprio; que o ser essencial não possui limites ou definições, não possui heterogeneidade ou determinações, já que é eterno, infinito e imutável. Para Santo Agostinho, «/.../ ele que é Deus é a única substância imutável ou essência, a quem certamente o ser enquanto tal, de onde vem o nome essência, pertence mais especial e verdadeiramente.» (*Da Trindade*, 5.1.1) Nenhuma afirmação seria possível acerca de Deus, pois afirmar algo já seria limitá-lo; conhecê-lo, portanto, apenas através da fé e por obra da sua enorme bondade.

O mundo humano, terreno, por outro lado, seria o exato antípoda do divino. Nada existiria sem possuir uma continuidade, sem possuir atributos que determinam (e, portanto, limitam) a existência ao estatuto de criatura, de ser criado por Deus. A essência dos entes terrenos seria decorrente, e portanto secundária, frente à essência divina. Por isso, seria uma essência que traspassaria na efemeridade do fenomênico, pela qual os atributos de cada ente se alteram ao longo do tempo, constituindo o ciclo natural do nascimento,

crescimento e morte. A continuidade, nesse contexto, possui uma dimensão claramente negativa: ela é signo de uma existência delegada, de segundo nível, de uma existência carente do verdadeiro e autêntico ser. O tempo, por sua vez, é concebido como medida dessa efemeridade e, portanto, como signo de um ser não essencial.

A enorme rigidez desse construto teórico pode ser melhor avaliada se lembrarmos que essas considerações, de ordem ontológica, eram complementadas por uma concepção moral que opunha o divino ao pecado com igual rigidez. O autêntico ser essencial, Deus, não possuía sequer atributos, continuidade ou temporalidade. «No pensamento de Santo Agostinho, portanto, a continuidade do ser divino era uma continuidade ontológica. Como Ser enquanto tal, Deus era imutável.»(Pelikan, 59) Por isso «A continuidade metafísica do Ser divino significava a continuidade da 'essência' e 'atributos' no ser de Deus, enquanto nas criaturas eles eram distintos um do outro.» (Pelikan, 60). Na sua eternidade, como poderia ser o *LOCUS* do pecado? Ao fenômeno, portanto, coube essa ingrata tarefa -- ser o *LOCUS* do pecado. O pecado, por sua vez, sequer foi criado por Deus, pois sendo negação absoluta do divino não poderia ser criação divina. O pecado é definido como carência da substância essencial, carência essa posta a existir, pelo menos em Santo Agostinho, pelo pecado original de Adão e Eva. Estes dois primeiros humanos, antes do pecado, eram atemporais e eternos, como Deus; apenas pelo pecado decaíram e deram origem à esfera fenomênica em que vivemos.(Pelikan, 48)

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

Não menos verdadeiro, porém, é que se o pensamento medieval se debruçou sobre questões semelhantes àquelas do mundo grego, o fez de forma inovadora, que de algum modo correspondiam às novas condições históricas. Entre elas, é necessário pelo menos assinalar, está o fato de as relações sociais feudais possibilitarem um desenvolvimento das forças produtivas impensável no mundo antigo, com a decorrente necessidade e possibilidade de se aprofundar o conhecimento da natureza. A identificação, absoluta em Santo Agostinho, do mundo terreno ao pecado, terá logo que ser atenuada para possibilitar a assimilação, pela moral cristã, do crescente interesse pela natureza entre a população em geral, como decorrência e possibilidade do desenvolvimento das forças produtivas. São Tomás de Aquino, sem romper com a identificação entre o mundo terreno e o pecado, a atenua afirmando que a natureza é também criação divina. E

que, assim como pelo conhecimento de um produto pode-se conhecer o artesão que o fez, também pelo conhecimento da natureza poder-se-ia chegar a Deus.

Daqui a importância da distinção tomista entre ser e essência, pela qual a relação entre as duas categorias tem um insuperável caráter de alteridade. Em *De ente et essentia*, segundo Gilson, há a afirmação explícita segundo a qual «se existe alguma coisa tal que ela seja seu ser, não pode existir senão uma /.../ a saber, a suprema realidade para o pensamento, a saber, Deus.» O ser do ente e sua essência estão numa relação necessária, mas nela, o ser da essência pertence a outro, a Deus. ¹

Se, em Santo Agostinho, o divino e o terreno, a essência e o mundo fenomênico-humano estão separados em duas *Cidades*, e a relação da essência pecaminosa do homem só pode se relacionar com Deus pela graça da extrema bondade deste, em São Tomás o ser da essência humana é decorrente do ser divino. Se, no primeiro caso, há a afirmação de uma rígida antinomia ontológica entre o divino e o humano, no segundo há o reconhecimento de que há algo de divino na limitada e pecaminosa existência terrena, pois o ser da essência humana reside em Deus. É evidente a valorização do terreno e da imediaticidade da existência fenomênica em São Tomás se comparado a Santo Agostinho. A natureza, agora, é uma das vias de acesso possíveis a Deus, ainda que a menos digna e privilegiada, e não apenas o *LOCUS* do pecado, como afirmara Santo Agostinho.²

Claro que, para São Tomás, a via privilegiada de acesso a Deus continuava a ser as Sagradas Escrituras, os milagres e a Igreja. O conhecimento da natureza seria apenas uma via secundária e menos nobre; entre o conhecimento empírico e a interpretação da Bíblia, cabe à última sempre a primazia; pois seria ela a mediação privilegiada entre Deus e os homens.

No contexto de tal concepção de mundo, a história dos homens poderia ser tudo menos obra dos próprios homens. Na melhor das hipóteses, aquela de São Tomás, sequer o ser dos homens é humano. Na pior, a de Santo Agostinho, a história humana é signo do pecado e da queda em desgraça por obra do pecado original. Ainda que a Igreja chegasse, como é corrente hoje em dia entre os teólogos da libertação, a afirmar que os homens fazem a sua história porque a infinita bondade de Deus permite que os homens tenham a mais completa liberdade para fazê-la -- ainda nessa formulação extremada a liberdade humana continua sendo mera decorrência e concessão divinas. Tal como na Idade Média, também hoje

¹*L'Être e l'essence*, Vrin, Paris, 19 , pgs. 380 e 381.

a essência é identificada, pela teologia cristã, ao verdadeiro ser, a Deus, enquanto define o fenomênico como *LOCUS* dos atributos, da continuidade, da temporalidade e do pecado. Se os homens fazem a história, o fazem como Deus o quer e previu -- essa é a formulação mais radical, extremada, que a concepção medieval-cristã pode chegar na afirmação da liberdade humana. O que corresponde, sem mais nem menos, numa forma engenhosa de negá-la.

O pensamento moderno

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

Entre um São Tomás, entre um Cardeal Belarmino, e pensadores como Bacon, como Hobbes, como Newton, Rousseau e Diderot, certamente indícios muito fortes da diferenciação acima assinalada podem ser encontrados. Ao fim e ao cabo, essas diferenças correspondem à enorme distância que opõe a concepção medieval à concepção burguesa de mundo. A cotidianidade medieval marcada pela permanência e pela reclusão é substituída pela mobilidade e rápido desenvolvimento do mundo mercantil burguês. O *status* tende a ser substituído pelo *contrato*³ como matriz das relações sociais em todos os níveis e esferas, inclusive do indivíduo consigo próprio. A expansão e intensificação da presença e importância das mercadorias na vida social abrem espaço para o desenvolvimento da propriedade privada e da individualidade humana numa escala e intensidade absolutamente inéditas. Sheakspeare pode fazer Julieta exigir de Romeu que largue o seu sobrenome, isto é, suas raízes sociais, para ganhar em troca o seu amor. Indivíduo e sociedade são concebidos, agora, como duas coisas distintas e

²Cf. Kofler, Leo. *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Ed. Amorrurtu, Buenos Aires, ---.

³ Esta formulação, e suas conseqüências, são de autoria de Harold Laski, no seu hoje clássico *O Liberalismo Europeu*.

diversas, de tal modo que a realização pessoal de um indivíduo (isto é, acima de tudo, seu enriquecimento) pode ocorrer mesmo em uma situação de miséria crescente da coletividade. As relações sociais (e, conseqüentemente, a relação dos homens com a natureza) se convertem e se reduzem a meros instrumentos à disposição dos indivíduos para a acumulação privada de riqueza, sob a forma burguesa. Um espírito utilitarista-pragmático substitui o espírito místico-ontológico do medievo tanto nas relações dos indivíduos entre si, como na relação com a natureza.

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

Contudo, se o período moderno, Iluminismo incluso, é capaz de romper com o mundo medieval, isto não significa que ele tenha sido capaz de resolver todos os problemas teóricos deixados pela Escolástica. No que diz respeito à discussão ontológica, em particular à investigação da relação entre os complexos da essência, do fenômeno e da continuidade, ao invés de resolvê-la, a postura moderna foi antes colocá-la em suspensão.⁴

Com isso não desejamos sugerir que o pensamento moderno se apoderou da reflexão ontológica tal como deixada pelos medievais. Pelo contrário, entre os séculos XVI e XVIII as questões ontológicas passaram por uma profunda remodelação e assumiram formas novas. Sendo breve: o ser divino da essência humana se converteu na essência natural, a-histórica, dos homens. A distinção é brutal: a natureza, e não mais o divino, é o fundamento ontológico da história

⁴ Já em Bacon essas questões são tratadas como um dos ídolos que enfeitiçam o intelecto e impedem o conhecimento da realidade. Locke, Hobbes e Rousseau possuíam uma perspectiva tão distinta, e tratavam de objetos tão distantes da discussão ontológica, que esta nem aparece -- nem sequer parece fazer falta. Os iluministas se preocuparam em combater a superstição presente na ideologia do *Ancien Régime* por meio do avanço das Luzes, não restando entre eles qualquer espaço para a questão ontológica enquanto tal. O resultado dessa trajetória, sabemos, foi o interdito à toda ontologia por Kant, ponto culminante e, por isso mesmo, beco sem saída, dessa tendência de desenvolvimento.

dos homens. Mas a proximidade é também surpreendente: tal como para a essência humana dos escolásticos, a natureza humana dos modernos também não é decorrente dos atos humanos. Tal como para os escolásticos, também para os modernos, por não ser a essência humana construto dos homens, não poderia ser ela transformada pelos atos humanos. Por isso, tal como para os escolásticos, ao fim e ao cabo o demiurgo da história humana são forças extra-sociais (o ser divino, em um caso, a natureza, em outro), e não os próprios homens.

Neste sentido, a relação entre o ser humano e a natureza é reconhecida, no período moderno, como uma relação de continuidade. Certamente as diferenças entre os pensadores são aqui marcantes, e não desejamos velar este aspecto. Mais evidente em um Hobbes e em um Leibniz, é mais mediada e sutil em um Locke e um Rousseau. Se a concepção mecanicista dos processos naturais, se a relação direta e simples de causa e efeito a que imaginam se resumir a natureza, em Hobbes é traspassada diretamente para explicar a dinâmica social e a necessidade de um Estado absolutista e, em Leibniz, se expressa na sua concepção monádica da sociedade; em Rousseau e em Locke essa relação já não é mais tão direta, nem é tematizada de forma tão explícita. Para esses pensadores, basta a afirmação da existência de uma natureza humana, verdadeira arquiteta dos destinos dos homens.

No Iluminismo, em particular, a continuidade ontológica entre os homens e a natureza é afirmada com ênfase. Diderot, numa frase célebre, afirmou que «Todo animal é, mais ou menos, um homem; todo mineral é, mais ou menos, uma planta; toda planta é, mais ou menos, um animal.»⁵ Entre os iluministas, o materialismo de Holbach e Helvecio realiza o esforço mais concentrado de afirmar «a unidade de tipo de todos os fenômenos observáveis: físicos, vitais, morais, sociais, humanos ou animais, e busca o seu enlace comum em relação com a entidade que denomina[m] natureza.»⁶ Afirma-se a absoluta separação entre a filosofia e a ciência das coisas. Filosofia e religião nada mais têm a dizer acerca da nova problemática concebida como central, definida por La Mettrie com estas palavras: «Admita-se apenas que a matéria organizada está dotada de um princípio motor, única coisa que a diferencia da que não o é, e que tudo depende nos animais da diversidade da organização: isto basta para compreender a energia das substâncias e do homem.»⁷ Holbach é ainda mais explícito: «O movimento é um modo

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

⁶Idem, pg. 114.

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

de ser necessariamente derivado ... da essência da matéria.»⁸ Deus não é mais necessário, sequer como primeiro motor para colocar o mecanismo do cosmos em movimento! A matéria repousa em si mesmo, é sua própria causa, essência e forma. Para ele, a religião não passa de uma artimanha através da qual os padres mantêm seu poder sobre os homens. Helvecio não fica atrás na sua crítica à religião: é mérito da filosofia ter levado adiante a civilização humana, superando os prejuízos e preconceitos que atrapalham o desenvolvimento humano, entre eles a religião.

Numa raia particular corre Voltaire. Para ele a essência humana é imutável, pois decorrente do lugar que ocupa na hierarquia dos seres. Traspassado por paixões e egoísmos, o homem nunca poderá ser muito diferente do que já é. Mas isso, não necessariamente é mal. Para ele, é a ignorância e a intolerância dela decorrente que fazem com que as paixões e o egoísmo imanentemente humanos adquiram uma coloração negativa, ruim. Sem provocar uma transformação no interior dos indivíduos, a instrução pode levar os homens à descobrir o valor da tolerância, abandonando assim os prejuízos oriundo da ignorância.

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

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

O fato de ser um pensador pré-revolucionário, contudo, deixou nele suas marcas. O complexo problema, que até hoje assombra os revolucionários, da transição entre o velho e o novo, entre a sociedade a ser destruída e aquela a ser construída, não pôde receber dele senão uma solução conservadora se

⁸*Systeme de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, apud

comparada à radicalidade de sua doutrina da soberania da vontade geral: cabe ao legislador conduzir a sociedade degenera à sociedade livre⁹. A substituição do povo pelo legislador parece indicar o reconhecimento, por Rousseau, da impossibilidade real, historicamente determinada, -- ainda que em via de superação -- de o povo fazer a história com suas próprias mãos, a não ser para aprofundar a decadência e a degenerescência da vida social. Algumas décadas após, essa possibilidade seria convertida em ato pelas jornadas de Julho de 1789. Contudo, para Rousseau, essa possibilidade não existia sequer no plano teórico.

Diferenças à parte -- e, com esse à parte deixamos de lado eventos decisivos da história do pensamento -- a concepção do real enquanto reino da razão, e da natureza humana enquanto essência a-histórica dos homens e da sociedade, exprimem a incapacidade do período moderno em alcançar uma concepção ontológica radical e verdadeiramente histórica. A concepção da natureza enquanto expressão concreta de leis mais profundas -- matemáticas ou não --, é a versão laica, tipicamente moderna, da concepção do real enquanto fundado, em todos os seus momentos e particularizações, por uma determinação essencial dada de uma vez para sempre já com a fundação do universo. Se, antes, era o desígnio divino que fundava essas determinações essenciais, agora são as leis universais da natureza.

A natureza humana, por sua vez, é concebida como a natureza burguesa do homem. O homem, naturalmente é ruim (Hobbes) ou bom (Rousseau). Contudo, em ambos os casos, o estado de natureza degenera para o estado de guerra, exigindo a superação dessa situação através da instituição de uma ordem que recupere o equilíbrio perdido. Nessa recuperação, tanto em Hobbes como em Rousseau, a natureza humana será reafirmada no que ela tem de mais essencial: o seu individualismo e sua essência de proprietário. Propriedade privada e ser humano são sinônimos: Locke expressa essa noção, presente em Hobbes e Rousseau, com todas as letras. Também para o Iluminismo os homens são essencialmente proprietários privados, individualistas, por que assim é a natureza humana; e, a história, nada mais é que o desdobramento de leis da natureza postas a existir com a própria natureza.

Há, nesta concepção, uma ambigüidade de fundo. Por um lado, reconhece-se a natureza em seu ser-precisamente-assim, como uma pura objetividade ontologicamente independente do sujeito. Na lei da gravitação de Newton, a

Brehier, op. cit.

natureza comparece como pura causalidade, desprovida de toda e qualquer teleologia -- ainda que, aos olhos do cientista inglês, isso não tenha por corolário uma concepção ontológica atéia. Esta concepção, se descortina horizontes inéditos frente ao mundo medieval, permitindo grandes descobertas científicas e tecnológicas, é ao mesmo tempo portadora de um grave problema. Nos referimos ao fato, assinalado por Lukács, pelo qual dos princípios mecanicistas que regem a concepção de mundo iluminista «não é possível derivar diretamente /.../ uma ontologia da vida social.» O resultado é que, quando «o Iluminismo /.../ quer afirmar a qualquer preço uma ontologia unitária da natureza /.../ transforma-a subitamente num conceito de valor.» Por essa via, vem a ser aquele traço marcante do pensamento iluminista, qual seja, a justaposição de uma «visão materialista da natureza» como uma «visão idealista da sociedade e da história».¹⁰

Portanto, se há uma inegável ruptura com o medieval, não é menos verdadeiro que há traços de continuidade entre a velha escolástica e o pensamento burguês nascente. Esta continuidade seria dada pela manutenção, em novas bases e formas, da concepção a-histórica da essencialidade humana. Tal como para a concepção de mundo grega e escolástica, a essência continua sendo identificada à eternidade, à imutabilidade e a consubstanciar uma esfera de determinações que não pode ser transformada pelas ações humanas. Tanto as leis da natureza continuam imunes e se mantêm para além dos limites da capacidade humana de transformação do mundo natural, como também a natureza dos indivíduos, sua essência mais profunda, é um dado que não pode ser alterado pelos atos humanos, pela história, enfim. Repetimos: o Iluminismo é a expressão ideal da ruptura ontológica que marca a passagem do feudalismo ao mundo burguês. Contudo, a forma como se deu essa ruptura na esfera ideológica, pelo abandono -- e não pela resolução -- da questão ontológica em favor de uma postura «científica», empírica, que privilegia o *como* ao invés do *porquê*, teve como resultado a afirmação de uma ontologia espontânea, raramente explicitada e, por isso, nunca examinada cuidadosamente, que toma o conceito de natureza ao mesmo tempo como essência do ser e paradigma valorativo. Assim, a natureza humana é a explicação final, o fundante não fundado, a causa não causada, da história humana. Aos homens caberia, na melhor das hipóteses, realizar com plenitude as determinações imanentes de sua natureza -- ou então, viver em constante desarmonia e infelicidade.

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

¹⁰ Lukács, G. "A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel". Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979, pp. 13-4.

A solução hegeliana

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

Nos deteremos em um único e, para nós, decisivo ponto: a a-historicidade da concepção da essência em Hegel. Sua concepção teleológica da história, o desdobramento no tempo das determinações categoriais do Absoluto já presentes no Espírito em-si requerem, com rígida necessidade, uma essência que é dada *a priori*. O fazer a história dos homens nada mais é senão a mediação necessária à cadeia de objetivação/estranhamento que possibilita o *Ser* (o indeterminado absoluto, o *Nada*) a se assumir alienadamente como sua própria alteridade para (pela mediação da conversão do *Nada*, de negação ontológica, em ser-outro, em negação lógica) superar sua mudez imediata inicial e se converter em Espírito Absoluto.¹¹

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

A a-historicidade da essência em Hegel comunga de muitos elementos das concepções ontológicas anteriores. Também aqui a essência é identificada à permanência, em contraste com a fluidez e fugacidade do fenômeno; também nela o verdadeiro *Ser*, pré-existente ao processo, é a essência. Novamente, a distinção entre essência e fenômeno é dada pelo menor *quantum* de ser do fenômeno frente à essência. A distinção entre essência e existência (*Wesen* e *Dasein*), entre essência e aparência (*Schein*), conduz o filósofo alemão à peculiar afirmação de que a essência é o ser que é passado, mas «um passado sem tempo». (*Ciência da Lógica*).

¹¹ Idem, *ibidem*, pp. 55 e ss. Sobre as conseqüências ontológicas deste complexo de problemas no tratamento da categoria da negação, cf. Lessa, S. "A categoria da Negação em Hegel, Engels e Lukács", Ensaio 17/8, S. Paulo, 1989.

Contudo, Hegel introduz nessa discussão uma novidade da maior importância, que pode ser percebida de forma direta quando, no Primeiro Capítulo da Doutrina da Essência, na *Ciência da Lógica*, afirma que

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

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

Em terceiro lugar, essa aparência não é algo extrínseco, ou diferente da essência, senão que é sua própria aparência.»¹²

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

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

O limite dessa relação entre essência e fenômeno em Hegel já se faz evidente ao definir a aparência como o «inessencial». Ao atingir o Absoluto, a essência se identifica a si mesma, desaparecendo assim a necessidade da mediação do fenômeno para a afirmação do Espírito. No fim da história, a essência coincide com a aparência, cessando assim toda essa dialética pela superação da esfera fenomênica (da aparência inessencial da essência).

¹²Hegel, G.W.F. *La ciencia de la Lógica*. Ed. Solar, Argentina, 1968.

Esse limite expressa uma enorme dívida da concepção hegeliana para com a concepção tradicional da essência enquanto a-historicidade. E essa dívida é resgatada por inteiro por Etienne Gilson, no livro já citado. Argumenta nosso tomista, não sem alguma razão, que ao definir o existente como *Dasein* e não como *Existenz*, Hegel se filia «à noção da existência familiar aos teólogos dos séculos XII e XIII bem mais que ao *ESSE* da ontologia tomista: o existir, *existere*, é 'um ser surgido de outra coisa'/..../»¹³. A realidade do fenômeno repousa no ser da essência, por isso o ser imediato é o ser determinado (já que o *Ser*, enquanto absoluto, é indeterminação absoluta), é *Dasein*. A determinação ontológica do fenômeno, em Hegel tal como para a tradição a ele anterior, *mutatis mutandis*, continua a ser uma existência decorrente, uma existência que decorre da existência da essência. Ainda que Hegel reconheça que a essência só pode ser essência se se mostrar enquanto fenômeno, ao menos até atingir o Absoluto; ainda que, por isso, a fenômeno possua uma relevância decisiva no processo de elevação ao Absoluto, relevância essa que é uma completa novidade se compararmos com a concepção medieval onde o fenomênico é o *LOCUS* da temporalidade e do pecado -- ainda assim, o ser do fenômeno é decorrente, é delegado, é consequência do ser da essência.

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

Será papel de Marx, na história desse debate, dar o passo decisivo de afirmar a completa historicidade da essência -- ou seja, afirmar o gênero humano como demiurgo de seu próprio destino. E, para isso, entre outras coisas, terá que superar a concepção, estabelecida pelos gregos, segundo a qual o fenômeno se distingue da essência por um *quantum menor de ser*. E, ao fazê-lo, funda uma ontologia histórica que supera o abismo entre ontologia e história. História e ontologia passam agora a ser dois campos de investigação que se interpenetram seguidamente.

¹³Gilson, E. op. cit., pg. 223-4.

Marx: essência, continuidade e fenômeno

Independente das avaliações que se faça acerca da obra de Marx, e elas são muitas e variadas, como sabemos, há um ponto que tem permanecido como consensual: para nosso pensador, o trabalho é a categoria social pela qual os homens se constituem enquanto seres humanos, enquanto entidade distinta, porém sempre articulada, do conjunto da natureza.

A centralidade do trabalho tem, em Marx, ao menos, esse conteúdo: é pelo trabalho que o mundo dos homens se destaca da natureza enquanto forma de ser específica. E é nesse contexto que, tanto nos *Manuscritos de 1844*, como na *Sagrada Família*, como ainda em *O Capital*, para ficarmos apenas com algumas de seus textos tanto de juventude como da maturidade, que a categoria trabalho é relacionada com a

«condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as formas sociais.»¹⁴

Para irmos direto ao aspecto da questão que agora nos interessa, permitam-me recorrer a um jogo de palavras, a uma figura paradoxal que, na sua falsidade, evidenciará o nosso ponto de vista. Se o trabalho é a mediação «universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana», das duas uma:

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

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

Como é possível que o trabalho seja afirmado como «condição natural eterna da vida humana», cuja existência independe das «formas sociais», se ele não pode ser nem anterior nem posterior à sociabilidade? A universalidade da presença do trabalho na vida social -- independente das suas formas historicamente determinadas -- faz dele uma categoria pertencente às

¹⁴Marx, K. *O Capital*, vol I, tomo I, Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1983, pg.153.

determinações essenciais do ser homem, sem contudo que essa essencialidade possa ser anterior ou posterior ao próprio surgimento da sociabilidade. Como isso é possível?

Para as concepções ontológicas anteriores, inclusive a de Hegel, uma tal formulação seria absolutamente impensável. A essência seria sempre e necessariamente anterior e determinante do processo da qual é essência. A anterioridade da essência, enquanto causa ontológica, é determinada pelo axioma da maior concentração de ser nela que na esfera fenomênica. O ser do fenômeno é decorrente do ser da essência, por isso esta deve ser anterior àquele, necessariamente.

Para Marx, o trabalho é uma determinação «eterna» do ser homem, corresponde a uma determinação essencial que o distingue do resto dos entes existentes; contudo, justamente por ser uma determinação essencial do ser homem, não pode ser nem a ele anterior nem posterior: de algum modo, a gênese do trabalho tem que ser partícipe da gênese do ser social. Ou, em outras palavras, o salto ontológico para fora da natureza que marca a gênese do ser social implica na consubstanciação de um complexo de complexos do qual o trabalho é uma categoria essencial.

O papel fundante do trabalho para o mundo dos homens, a centralidade ontológica do trabalho na processualidade social -- muitas vezes equivocadamente confundida com a centralidade política da classe operária -- são temas que já abordamos em outras ocasiões e que, por isso, não nos estenderemos aqui. A nós interessa agora o seguinte aspecto dessa problemática: qual a concepção ontológica de Marx que permite a ele afirmar ser o trabalho uma determinação essencial do ser social sem ser a ele anterior?

Apenas a título de registro, vale assinalar que recusamos *in limine* todas as tentativas idealistas de resolver esta questão retirando-a do plano ontológico e assentando-a em um plano diretamente lógico, pela contraposição entre anterioridade cronológica e anterioridade lógica. As críticas de Marx aos «críticos críticos» em *A Sagrada Família* deveriam bastar para refutar as tentativas, típicas de Althusser e seus seguidores, de resolver problemas claramente referentes ao ser com operações lógico-abstratas. A anterioridade do trabalho para o ser social não é, em Marx, nem cronológica nem lógica. O trabalho é uma determinação fundante do ser dos homens sem ser, nem lógica nem cronologicamente, anterior a ele.

Em suma, a essência humana surge no mesmo instante em que ocorre a gênese do gênero humano pelo salto ontológico para fora da natureza -- seja esse

instante um longo processo histórico, ou uma processualidade mais abrupta de ruptura.

Fixemos esse ponto, para podermos nele assentar o desenvolvimento da nossa exposição: em Marx, o trabalho, enquanto uma determinação essencial do mundo dos homens não é a ele anterior.

Essa não anterioridade da essência coloca uma outra questão: a primeira forma que assumiu a sociabilidade -- digamos, a forma primordial do comunismo primitivo -- é uma forma historicamente determinada, com uma existência precisamente datada e que, hoje, talvez apenas exista de forma residual aqui e ali no globo terrestre. Ou seja, é uma forma fenomênica que de modo algum pode ser identificada «à condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza», como o faz Marx ao falar do trabalho. Isso significa que a primeira forma historicamente concreta, efetivamente existente, da essencialidade humana corresponde a uma formação social específica, historicamente determinada, claramente pertencente, nesse nível que estamos tratando, à esfera fenomênica.

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

Dois conseqüências de enormes repercussões emergem dessa concepção:

1) A primeira delas é que o fenômeno e a essência são igualmente reais. Não há a determinação essencial, no caso o trabalho, sem que exista a sociabilidade -- e esta vem a ser pela mediação de formações sociais determinadas, pertencentes, nesse nível de generalização que estamos tratando, à esfera fenomênica.

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

2) A segunda é que o trabalho, ainda que seja uma «condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana», de modo que é «igualmente comum a todas as formas sociais», só pode vir a ser pela mediação das formas historicamente concretas pela qual se desenvolve o ser social. Ele existe em todas as formações sociais e, por isso, é «independente de

qualquer forma dessa vida [social]». Contudo, como demonstra à sociedade as teorizações de Marx acerca do trabalho abstrato e trabalho concreto, essas formas sociais possuem uma ação de retorno determinante sobre a forma de ser do trabalho enquanto essência humana. Ainda que toda formação social tenha por determinação essencial o trabalho, a forma historicamente determinada do trabalho varia enormemente de uma formação social para outra. Tanto é assim, por exemplo, que a forma abstrata do trabalho só se torna predominante no capitalismo.

Era fantástico o grau de complexidade e articulação teórica que Marx estava operando: o trabalho, por ser uma determinação essencial do mundo dos homens, não é a ele anterior nem lógica nem cronologicamente. Por ser uma condição «universal» e «eterna» da vida humana, é «comum» a todas as formações sociais. Contudo, justamente por ser uma determinação essencial do mundo dos homens, o trabalho apenas pode existir através da sucessão histórica das formações sociais particulares; ou seja, do mundo fenomênico. O fenômeno, portanto, é uma mediação decisiva no ser da essência; de tal modo que o desenvolvimento da esfera fenomênica traz consigo o desenvolvimento da essência, a tal ponto que o desaparecimento dos fenômenos implica, necessariamente, no desaparecimento da essência: ambos, repetimos, são igualmente existentes, são igualmente reais.

O que distingue essência e fenômeno (no nosso exemplo citado de *O capital*, o trabalho das formações sociais historicamente particulares) não é nem uma anterioridade de qualquer ordem, nem um distinto *quantum* de ser, antes uma distinção relação com a continuidade. A essência é consubstanciada pelas determinações que, ao longo do processo, compõem a sua continuidade; o fenomênico sendo a outra esfera de determinações que atuam na particularização de cada momento do processo de tal modo a torna-los, enquanto momentos, irrepetíveis partes do processo geral. Neste complexo de questões, sendo a particularização histórica de cada momento a consubstancialização das possibilidades e limites para o desdobramento do futuro do processo, há uma ação efetiva do fenomênico sobre o essencial. Essência e fenômeno comparecem agora como distintas dimensões, igualmente reais, dos processos históricos - e a distinção se dá porque, enquanto um é portador dos traços de continuidade, o outro é portador dos traços de particularização, que atuam no desdobramento real da história.

Neste construto, essência e fenômeno são, necessariamente, produzidos e reproduzidos concomitantemente pela gênese e pelo desenvolvimento das processualidades histórica. Os mesmos atos dos indivíduos concretos, em situações históricas concretas, que fundam o seu evoluir mais imediato fundam

também a evolução de suas determinações mais essenciais - ambas as esferas são igualmente resultantes do agir humano em sociedade.

É esta ruptura, operada por Marx, que leva a Lukács a afirmar a sua tese de que, com o pensador alemão, temos uma nova relação entre ontologia e história. Nova relação que, pela primeira vez, possibilita que a ontologia deixe de ser metafísica e que tenha por missão social ser sempre a justificação conservadora do momento histórico que está na sua origem, para se transformar numa crítica radical e histórica (não mais metafísica, portanto) do mundo em que vivemos. Numa ontologia crítica, no dizer de Guido Oldrini.

Conclusões

Em sendo verdade que, pelo menos até Hegel, podemos dizer que muitos dos nossos contemporâneos têm razão ao opor ontologia e história, após Marx e Lukács esta oposição deixou de ser verdadeira e insuperável. Antes, pelo contrário, para pensarmos os fenômenos históricos em sua mais radical imanência, temos que incorporar a tese marxiana de que nada há, nas sociedades, que não seja produto exclusivo do agir humano.

Em outras palavras, não há como incorporar à historiografia uma concepção a-histórica da essência humana a não ser que:

1) conceba-se a história de forma transcendental: o fundamento último da história humana não estaria entre os homens, mas em determinações essenciais que nem seriam postas pela história, nem poderiam ser por esta transformadas. Que esta determinação transcendental seja laica, como a "natureza humana" dos modernos ou o "mundo da vida" de Habermas, ou seja religiosa, pouco altera do problema. Em ambos os casos, ainda que com diferenças importantes, o fundamento da história não pode estar nos homens. Novamente, aqui, essência e história se separam e a crítica do mundo em que vivemos apenas pode se dar pela referência a uma determinação que não é social: ou seja, a crítica perde a possibilidade de ser radicalmente social;

2) assumam-se uma essência a-histórica num quadrante fenomenológico que, metodologicamente, interdita toda pergunta pela gênese da essência. Assim em Kant e, *mutatis mutandis*, em Habermas e no fundamental da história das mentalidades, tão em moda nos últimos tempos.

3) ou, por fim, pós-modernamente nega-se não apenas a existência da essência, mas da própria história, com o que é dado o passo final em direção às formas contemporâneas de irracionalismo.

Se for necessário superar essas três vertentes teóricas e substituí-las por uma concepção teórica que dê conta da totalidade do movimento da história a partir do próprio homem, não há outra alternativa senão buscar-nos uma articulação (após Marx, não apenas necessária mas também possível) entre ontologia e história a partir do que elas têm efetivamente em comum: a exploração do fundamento último, radicalmente social, humano e histórico, da história dos homens.

Ontologia e história, portanto, envolvem uma discussão teórica que está longe de ser sem conseqüências para a historiografia. Muito pelo contrário, ao se fazer a ciência da história, consciente ou inconscientemente, assume-se uma posição acerca dessa relação. Do ponto de vista da crítica radical proposta por Marx, a articulação das duas tendo por núcleo a historicidade e sociabilidade da essência humana é uma exigência absoluta.

Referências bibliográficas

- Gilson, E. *L'Être et l'essence*. Vrin, Paris, 1987.
- Le Thomisme - introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*, Vrin, Paris, 1972 e, também, *A existência na Filosofia de S. Tomás*, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1962.
- Pelikan, Jaroslav *The mystery of Continuity*, The University Press of Virginia, 1986
- Kofler, Leo, *Contribución a la Historia de la Sociedad Burguesa*, Ed. Amorrurtu, Argentina, s/d.
- Salinas, L. R., *Rousseau: da teoria à prática*. Ed. Ática, S. Paulo, 1976.
- Lukács, G. *A falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel*, Trad. Carlos Nelson Coutinho, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979.
- Lukács, G. *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*, Vol II*, Ed. Riuniti, Roma, 1981.
- Hartmann, N. *A filosofia do idealismo alemão*, F. Gulbenkinan, Lisboa, s/d.