http://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v39a2025-76838

A liberdade como categoria filosófica no materialismo histórico-dialético: considerações desde a perspectiva ontológico-genética

Robson Machado[*]

Resumo: Este artigo tem o objetivo de analisar a liberdade como categoria filosófica no materialismo histórico-dialético. Parte-se do pressuposto de que a liberdade materialista se contrapõe à liberdade abstrata, tributária da concepção de mundo liberal. No primeiro momento, o artigo discute o papel da liberdade no materialismo histórico-dialético e destaca as principais controvérsias que envolvem essa categoria; também evidencia a imprescindibilidade das obras *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e *Para uma Ontologia do Ser Social* para estudo da liberdade desde a perspectiva ontológico-genética. No segundo momento, investiga e expõe a categoria liberdade desde a ontologia materialista. Assim, ressalta-se a relação da liberdade materialista com o trabalho, especialmente entendido como atividade produtora de valor de uso. Com efeito, analisa a imanência da liberdade com a necessidade e frisa sua relação com o desenvolvimento do gênero humano. Conclui-se pela necessidade de se compreender a categoria liberdade sob as implicações da sociedade de classes, isto é, sob as determinações do trabalho como atividade produtora de valor de troca.

Palavras-chave: Liberdade; Necessidade; Trabalho; Humanização; Marxismo.

[*] Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor em Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas-Gerais (IFSuldeMinas). E-mail: robsonmachado.historia@gmail.com. Lattes: http://lattes.cnpq.br/8469339321228318. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5866-2734.

Freedom as a philosophical category in historical-dialectical materialism: considerations from the ontological-genetic perspective

Abstract: This article aims to analyze freedom as a philosophical category in historical-dialectical materialism. It is based on the assumption that materialist freedom is opposed to abstract freedom, which derives from the liberal conception of the world. Firstly, the article discusses the role of freedom in historical-dialectical materialism and highlights the main controversies surrounding this category. It highlights the indispensability of the works *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* and *The Ontology of Social Being*for the study of freedom from the ontological-genetic perspective. In the second moment, it investigates and exposes the category of freedom from materialist ontology. It highlights the relationship between materialist freedom and work, especially understood as an activity that produces use value. In effect, it analyzes the immanence of freedom with necessity and highlights its relationship with the development of the human race. It concludes by the need to understand the category of freedom under the implications of class society, that is, under the determinations of work as an activity that produces exchange value.

Keywords: Freedom; Necessity; Work; Humanization; Marxism.

La libertad como categoría filosófica en el materialismo histórico-dialéctico: consideraciones desde la perspectiva ontológico-genética

Resumen: Este artículo tiene como objetivo analizar la libertad como categoría filosófica en el materialismo histórico-dialéctico. Se basa en el supuesto de que la libertad materialista se opone a la libertad abstracta, que se deriva de la concepción liberal del mundo. En primer lugar, el artículo analiza el papel de la libertad en el materialismo histórico-dialéctico y destaca las principales controversias en torno a esta categoría. Se destaca la indispensableidad de las obras *Manuscritos de Economía y Filosofía* y *Ontología del Ser Social: El Trabajo* para el estudio de la libertad desde la perspectiva ontológico-genética. En el segundo momento, investiga y expone la categoría de libertad frente a la ontología materialista. Destaca la relación entre la libertad materialista y el trabajo, especialmente entendido como una actividad que produce valor de uso. En efecto, analiza la inmanencia de la libertad con la necesidad y destaca su relación con el desarrollo de la raza humana. Se concluye por la necesidad de comprender la categoría de libertad bajo las implicaciones de la sociedad de clases, es decir, bajo las determinaciones del trabajo como actividad productora de valor de cambio.

Palabras clave: Libertad; Necesidad; Trabajar; Humanización; Marxismo.

Introdução

A liberdade, como categoria filosófica, cumpre papel destacado no âmbito da luta de classes, sobretudo se levarmos em conta os movimentos sociais e políticos que se desencadearam a partir do século XVIII e se consolidaram com o advento da sociedade liberal. A vista disso, é preciso considerar que diferentes segmentos sociais se posicionam em defesa da liberdade, desde a burguesia, escudada pela concepção filosófica liberal, até o proletariado, concretamente representado pelo materialismo histórico-dialético.

Se está claro que as duas correntes filosóficas anteriormente citadas se antagonizam e defendem propostas de sociedade diametralmente opostas, cabe reconhecer que a categoria liberdade não é encarada da mesma forma pela tradição liberal e pelo materialismo histórico-dialético. Afinal, as propostas políticas e econômicas assumidas pelos intelectuais da burguesia, em nome da liberdade, não dizem respeito aos interesses dos trabalhadores, ainda que muitos demonstrem resignação diante delas.

Em contexto de profunda crise da sociabilidade vigente, é recorrente o apelo à liberdade com o objetivo de legitimar as reformas que tencionam a recomposição da hegemonia burguesa e a permanência do *status quo*. O uso corrente da liberdade – isto é, da forma como ela aparece na narrativa dominante nesta sociedade, seja em leis, pronunciamentos, discursos, pareceres etc. – não compreende a sua dimensão materialista. A concepção hegemônica de liberdade refere-se à liberdade abstrata.

Diante disso, neste artigo, analisamos a categoria liberdade em conformidade com o materialismo histórico-dialético, concepção de mundo reconhecidamente objetivista e realista. Dada a importância do problema, bem como sua complexidade e dimensão, optamos por abordá-lo desde a perspectiva ontológica. Com essa finalidade, dividimos o artigo em dois momentos.

No primeiro momento, discutimos a centralidade da liberdade no materialismo histórico-dialético e defendemos que tal centralidade se exprime nas obras dos precursores dessa corrente de pensamento, Marx e Engels, replicando-se no legado teórico dos intelectuais marxistas. A

despeito disso, argumentamos que a categoria liberdade em si, isto é, especificamente, não é um objeto usual na literatura marxista.

Considerando o trabalho de pesquisa que precede a redação deste artigo, destacamos as controvérsias que envolvem a literatura marxista e a reflexão relativa à liberdade. Evidenciamos as polêmicas suscitadas pela tradição althusseriana, bem como a recente e ruidosa publicação de Manacorda (2012) sobre Marx e a liberdade. Finalmente, enfatizamos a importância dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (2015) para a análise da categoria em questão.

No segundo momento, tratamos da categoria liberdade conforme a concebe o materialismo histórico-dialético. A fim de identificar suas determinações históricas e materiais, analisamo-la desde sua constituição ontológica. Para essa finalidade, tomamos como referências fundamentais textos clássicos de Marx e Engels e as seminais reflexões de Lukács (2013) contidas em *Para uma Ontologia do Ser Social*.

O estudo ontológico da liberdade exigiu o exame de sua relação genética com o *trabalho* e, por consequência, com a *atividade teleológica*[1]. Destacamos o imanentismo existente entre a liberdade e a *necessidade*, categoria com a qual mantém vínculo contraditório e de recíproca determinação. Tudo isso permitiu explicitar a conexão entre a liberdade materialista e o desenvolvimento do gênero humano.

[1] Trataremos, aqui, do trabalho concreto, isto é, do trabalho como produtor de valor de uso, entendido como atividade humana direcionada à satisfação das necessidades, sejam elas espirituais ou materiais. Tal valor diz respeito à qualidade do produto do trabalho, independentemente de ser trocado ou não no mercado. Conforme observa Carcanholo (1998, p. 19): "deve-se salientar que o valor de uso é uma propriedade da riqueza independente de sua forma histórica. Não importa qual seja o modo de produção; o homem produz riqueza com o objetivo de satisfazer suas necessidades, seja de forma direta (meio de subsistência) ou indireta (meio de produção). Isso permite a Marx afirmar que os valores de uso constituem o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta". Nesse sentido, o valor de uso distingue-se do valor de troca, que se refere à quantidade pela qual um bem pode ser trocado por outro (Bottomore, 1988).

A centralidade da categoria liberdade no materialismo histórico-dialético

É preciso apontar, ainda, para efeito de situar o objeto da liberdade na produção marxiana e marxista, que não há consenso entre os intelectuais quanto ao papel da liberdade nas obras de Marx, e que este não se pôs a escrever uma obra que verse especialmente sobre a categoria liberdade em sua totalidade[2]. Para nós, no entanto, toda a produção de Marx traz a liberdade como objeto, razão e direção da práxis revolucionária, e o mesmo deve se aplicar às obras que tenham a pretensão de contribuir com o desenvolvimento de uma concepção de mundo materialista histórica.

A categoria liberdade não costuma ser um dos objetos mais usuais da literatura marxista, sobretudo entre os autores que buscam uma abordagem da obra madura de Marx, posicionando-se com desconfiança diante dos escritos da juventude, por considerá-los a manifestação da fase idealista desse autor (Bastos, 2018, p. 22). Entre estes, destacam-se os teóricos de tradição althusseriana, inclinados a encarar as discussões sobre a liberdade como pouco científicas, circunscritas a uma perspectiva humanista-especulativa que, ao que indicam, só começaria a ser superada na obra *Ideologia Alemã* (1846). Tal traço teórico-argumentativo se justifica em razão da proposição althusseriana do *coupure épistémologique*, em que o autor separa as produções da juventude, escritas sob influência de Hegel e

[2] Em 1842, Marx, então redator-chefe da Gazeta Renana, em luta contra o autoritarismo e a opressão da censura intensificada a partir de 1841, com a ascensão de Friedrich Wilhelm IV ao trono da Prússia, escreve em defesa da liberdade de imprensa e comunicação (Marx, 2006a). O jovem hegeliano de esquerda ainda não havia formulado o conceito de burguesia e proletariado; a crítica da sociedade era então centrada na oposição entre o Estado e o povo. Àquela altura, Marx iniciava sua crítica ao poder do Estado, posteriormente aprofundada na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (Marx, 2005). Destarte, a abordagem marxiana no texto de 1842 acerca da liberdade se dá sob uma de suas formas, a liberdade de expressão, quando ainda dava os primeiros passos em direção ao rompimento com as correntes liberais e idealistas. Por essa razão, não consideramos que tais escritos manifestem uma abordagem da liberdade em sua totalidade, isto é, em suas expressões ontológicas, antropológicas, gnosiológicas e axiológicas. Não obstante, reconhecemos o caráter seminal das formulações daquele período para o desenvolvimento da concepção materialista histórico-dialética de Marx.

Feuerbach – que, supostamente, qualificariam Marx como ideólogo – e os escritos da maturidade, efetivamente científicos, configurados como materialização do marxismo (Althusser, 2015)[3]. Para Althusser (2015, p. 25), as obras de Marx se ordenariam da seguinte maneira: obras de juventude (1840-1844), obras do corte (1845), obras da maturação (1845-1857) e obras da maturidade (1857-1883).

No que diz respeito à categoria liberdade, o legado intelectual marxiano é também motivo de polêmicas. Na contramão do postulado pela corrente althusseriana, o livro de Manacorda (2012), *Karl Marx e a Liberdade. Aquele Velho Liberal do Comunista Karl Marx*, traduzido para o português por Paolo Nosella, adianta, no subtítulo, as causas das críticas. Segundo Manacorda (2012), a intenção, ao titular a obra, era caracterizar Marx como libertário – o que parece ser mais adequado –, mas a terminologia poderia resultar incongruente na interpretação, levando à compreensão equivocada de que fizesse alusão à concepção antimarxista.

O autor, na tentativa de aproximar Marx da tradição liberal e de defender a continuidade desse projeto teórico-social pelo criador do socialismo científico, mormente no que tange à categoria liberdade, afiança a distinção entre a tradição intelectual liberal, isto é, os postulados do liberalismo, e o que chama de "liberalismo real". Ao fazê-lo, sinaliza para a

[3] No tocante à discussão do corte epistemológico e ao consequente debate ocasionado por essa formulação na esfera do marxismo, cabe aqui transcrevermos a declaração do filósofo húngaro István Mészáros (2006, p. 208), ao indicar sua reprovação quanto à redução e ao empobrecimento do pensamento de Marx em correntes sectárias, a-históricas ou ligadas ideologicamente ao projeto de manutenção da ordem do capital: "as numerosas versões da abordagem tipo 'jovem Marx contra velho Marx' (ou o inverso) têm algo em comum. Trata-se de um esforço de opor a economia política à filosofia, ou a filosofia à economia política, e usar a autoridade de Marx em apoio dessa pseudo-alternativa. Falando em termos gerais, aqueles que desejam evadir os problemas filosóficos vitais – e de modo algum especulativos – da liberdade e do indivíduo se colocam ao lado do Marx 'científico', ou 'economista político maduro', enquanto os que desejariam que o poder prático do marxismo (que é inseparável de sua desmistificação da economia capitalista) nunca tivesse existido exaltam o 'jovem filósofo Marx' […]" (Mészáros, 2006, p. 208).
Além disso, na assertiva anteriormente apresentada, Mészáros (2006) salienta, justamente, a importância de o problema filosófico, que tange à liberdade, ser tratado pelo marxismo de modo a superar as dicotomias que o acabam por extenuar.

defesa do socialismo, reanimando, igualmente, as críticas ao que se convencionou chamar de "socialismo real".

Ainda que seja necessário nos posicionarmos em defesa da superação dos limites do socialismo realmente existente, em favor do socialismo revolucionário, parece-nos precipitado equiparar os fenômenos – realidade capitalista e experiências socialistas no século XX –, sobretudo porque a equiparação impede o reconhecimento dos avanços que as experiências socialistas trouxeram para a humanidade, seja pelos ganhos sociais que proporcionaram no interior do antigo campo socialista, seja pelo efeito-temor que produziram no mundo do capital (Netto, 1995, p. 85). Além disso, tal equiparação concorre complacente com os teóricos do liberalismo, no sentido de eximi-los de quaisquer responsabilidades sobre a ordem do capital e sobre a liberdade em sua forma idealista e abstrata[4]. A verdade é que os intelectuais liberais, defensores da hegemonia burguesa, postando-se ao lado da supremacia econômica, são capazes de produzir as mais variadas formas de mistificações ideológicas, o que não condiz com a reflexão histórico-crítica.

A equiparação realizada por Manacorda resulta na defesa dos ideólogos do liberalismo e na ideia de que Marx não só era um teórico de tradição liberal, como nunca abandonou tal concepção, e que suas críticas à sociedade burguesa traduzem a intenção de avançar as bases liberais, ou seja, realizar o que há de nevrálgico na herança iluminista: a liberdade e a igualdade.

Nas palavras do autor italiano:

> Marx foi um herdeiro da grande tradição liberal. Teve uma ascendência iluminista e uma formação laica, e nunca pensou em desmenti-las. Mas, mesmo criticando os resultados liberais e as evidentes contradições do liberalismo real, esteve sempre à

[4] Manacorda, ao questionar a relação entre o postulado marxiano (comunismo), a liberdade e o socialismo real, faz o mesmo com o que decorre da tradição liberal: "parece-me, também, que o mesmo discurso pode aplicar-se ao liberalismo e, sobretudo, ao neoliberalismo do mundo globalizado, que por justiça, chamarei de 'liberalismo real' […]" (Manacorda, 2012, p. 12). E arremata: "enfim, tanto uma ideologia quanto a outra, ao se converterem em prática, se tornaram algo diferente do que tinha sido pensado por seus autores" (Manacorda, 2012, p. 13).

> procura de uma liberdade maior, à qual associou justiça e igualdade (Manacorda, 2012, p. 16).

Concordamos que Marx estivesse à procura de uma liberdade maior, associada à justiça e à igualdade. Ademais, não negamos que tenha sido fortemente influenciado por pensadores da tradição liberal. Fazê-lo seria o mesmo que fechar os olhos para uma obviedade, haja vista toda a sua crítica sobre a economia e a filosofia política burguesa, assim como toda a sua formação intelectual e política na Prússia oitocentista (Gabriel, 2013). Entretanto, a despeito disso, não vimos linearidade continuísta entre a tradição liberal e a teoria marxiana no que diz respeito às proposições gerais, isto é, no que tange ao modo de produção e à organização da sociedade e, em especial, no que se refere à categoria liberdade. Em outras palavras, não há desenvolvimento lógico e coerente entre a produção marxiana e a tradição liberal, pois exprimem concepções de mundo contrastantes e inconciliáveis. Portanto, a afirmação de Manacorda (2012, p. 23): "Marx não renunciará jamais aos ideais liberais, mas somente criticará o liberalismo real e suas contradições. O do autor é um liberalismo crítico, assim como seu comunismo é também crítico", embora traga elementos que consideremos verdadeiros, parece-nos temerária, porque o legado de Marx – e assim o é também o marxismo – é de ruptura, de superação, ainda que por incorporação da sociedade burguesa e liberal.

Política, econômica e epistemologicamente o campo marxista analisa e encara a realidade de outra maneira. Seu compromisso com a verdade não faz concessões ao obscurantismo, como é comum aos intelectuais vinculados ao modo capitalista de produção[5] – estes, sim, herdeiros e prosseguidores do pensamento liberal. O legado de Marx é o da revolução socialista como pontapé para a construção do comunismo, o que

[5] Tais intelectuais estão posicionados em diversas áreas do conhecimento. Como exemplos, ainda que sucintos, podemos listar os que estão a serviço do keynesianismo, do neoliberalismo, do neopositivismo, do neoprodutivismo, do pós-modernismo, entre outros.

não deixa dúvidas sobre a defesa da alteração radical e profunda da sociedade em sua estrutura e totalidade[6].

Cabe ressaltar que, se não estamos inteiramente de acordo com Manacorda (2012), também não endossamos o postulado althusseriano, visto que reconhecemos o percurso científico e epistemológico de Marx e encaramos as mudanças e permanências de sua trajetória como um traço enriquecedor de sua obra e desenvolvimento de sua individualidade. Consequentemente, sustentamos uma continuidade entre as obras de juventude e as obras de maturidade, pois as produções que precedem o "corte epistemológico" indicam as bases do materialismo mais sofisticado patente em *O Capital* (Bastos, 2018, p. 26).

Assim, obras apresentadas pela tradição althusseriana como a revelação de um Marx ideólogo (Althusser, 1999, 2002), a saber, os manuscritos de 1844, parecem-nos de fundamental importância para a compreensão ontológica da liberdade a partir do materialismo histórico-dialético. Dessa maneira, e nisso estamos de acordo com Mészáros (2006, p. 23), "podemos chamar os Manuscritos de Paris de um sistema *in statu nascendi*, pois é nele que Marx explora sistematicamente, pela primeira vez, as implicações de sua ideia sintetizadora em todas as esferas da atividade humana". É, também, nele, vale acrescentar, que formula um programa para investigações futuras. Ademais, a leitura dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (Marx, 2015) nos proporciona o contato com uma rica e

[6] Não discordamos de Manacorda quando afirma que a herança de Marx é um projeto de avanço da liberdade, da justiça e da igualdade. O que colocamos em questão são os fundamentos epistemológicos, políticos e econômicos do marxismo diante da tradição liberal. Ainda que tenha afirmado: "[…] existe um Marx liberal e comunista no âmbito da tradição cultural", não acreditamos que as implicações políticas e econômicas se deem separadamente da cultura. Manacorda, por não aprofundar a discussão sobre o liberalismo, acaba por criar confusões conceituais e problemas interpretativos, o que leva à identificação da liberdade liberal à materialista. No mais, reconhecemos sua intenção provocativa: "depois do ideal liberal-socialismo, depois da crise do socialismo real, deleito-me em propor um provocador 'comunismo liberal'. […] Se alguém quiser entendê-lo [Marx] fora de todas as lendas negativas ou positivas que se constroem ao seu redor, deve rever seu lastro cultural pondo de lado toda referência aos êxitos históricos do assim chamado socialismo real, como faríamos separando Voltaire da revolução francesa ou Cristo do catolicismo" (Manacorda, 2012, p. 15).

sistematizada contribuição de Marx a conceitos indispensáveis ao entendimento da liberdade como característica essencial do gênero humano, tais como: humanização, objetivação, apropriação e necessidade.

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, obra tardiamente editada[7], são tidos como pedra angular no movimento de renovação teórico-filosófica do marxismo, em especial pela influência exercida sobre a produção madura de Lukács, expressa na *Estética* e na *Ontologia*. Sobre a relevância da obra, o autor em questão, em entrevista à sucursal da *New Left Review*, em Budapeste, em 1968, afirmou:

> Quando estive em Moscou, em 1930, Riazanov me mostrou os textos escritos por Marx em Paris, em 1844. Vocês nem podem imaginar minha excitação, a leitura desses manuscritos mudou minha relação com o marxismo e transformou minha perspectiva filosófica (Jinkings, 2015, p. 8).

Para José Paulo Netto (2012, p. 10-11), um dos fundamentos da paralisia teórica do marxismo, evidenciada pela "vulgata marxista-leninista" que congelou a reflexão e a investigação no campo socialista ao longo de três décadas de stalinismo, residia justamente na liquidação da inspiração ontológica de Marx. Os *Manuscritos* guardam significativas e seminais contribuições para se refletir sobre a "inspiração ontológica" de Marx, especialmente relevante para compreender o objeto que aqui nos é estimado: a categoria liberdade. A obra, ao contrário do que querem fazer crer os teóricos de tradição althusseriana, faz incisiva crítica ao idealismo hegeliano, bem como à economia política de Smith, Say e Ricardo, apresentando, em sua dupla abordagem – econômica e filosófica –, rudimentos do seu socialismo humanista[8] e da liberdade materialista.

[7] A edição ocorreu somente em 1932, pelo Instituto Marx e Engels de Moscou, 88 anos após a sua redação em Paris.

[8] Assim como José Paulo Netto (2012), e em oposição às conhecidas críticas da tradição althusseriana, seguimos adjetivando o socialismo de Marx como humanista, haja vista que sua edificação se dá em nome dos homens reais. Tal humanismo se reafirma em objeção às

As questões anteriormente arroladas expõem, ainda que sumariamente, os problemas com que nos deparamos no percurso de investigação da categoria liberdade no âmbito do materialismo histórico-dialético. Tais questões – a não cientificidade e, portanto, não centralidade da liberdade na obra de Marx, e a continuidade em Marx do postulado liberal, ou seja, da liberdade idealista[9] – nos pareceram primordiais diante do controverso debate acerca desse objeto – a categoria liberdade – no campo do marxismo.

Cabe reiterar que a categoria liberdade sempre esteve presente na obra de Marx e na proposta marxista de sociedade. Toda crítica marxiana, como instrumento teórico da *práxis* social, busca desmistificar a economia e a filosofia política burguesa, isto é, acusar a sua natureza expropriatória e alienante no desempenho da opressão e da miséria humana. O que Marx pretende – e realiza – é a acusação da falta de liberdade na sociedade capitalista e a proposição da conquista da liberdade materialista. Não por acaso, ele faz referência à sociedade comunista como "reino da liberdade", ou seja, o estágio de desenvolvimento possível para o gênero humano, em que a liberdade real se apresenta de modo efetivo para todos os indivíduos. Em outras palavras, o comunismo é o triunfo do "reino da liberdade" sobre

condições de autoalienação dos indivíduos, isto é, à sua existência inumana na sociedade de classes.
Sobre as discussões relativas ao humanismo nos *Manuscritos*, ver Mészáros (2006, p. 93).

[9] Cabe reforçar que, no caso da obra de Manacorda (2012), curiosa e contraditoriamente, reconhece-se a liberdade materialista. É o que nos parece expressar o trecho a seguir: "Marx abriu novos caminhos à reflexão filosófica apontando de toda falsa consciência a 'causação material' (um termo usado em sua época por Franco Rodano, um comunista católico de muito talento) mirando a libertação da falsidade. Para ele, o pensamento é sempre pensamento de alguma coisa, a reflexão é sempre reflexão sobre alguma coisa e, para compreender a consciência, ele não parte da consciência, que é resultado último do crescimento do real, mas, sim, da concretude do operar humano. Em suma, trata-se de sua concepção unitária das coisas e dela deriva-se que, também em sua reflexão política, os temas ideais de tradição liberal e os temas econômicos da tradição socialista estão estritamente entrelaçados entre si: *a abordagem sobre a liberdade é uma abordagem sobre o trabalho e a abordagem sobre o trabalho é uma abordagem sobre a liberdade. Resumidamente, são todas reflexões antropológicas a respeito do homem, sem a separação do físico e da consciência, numa concepção unitária da atividade material e espiritual*" (Manacorda, 2012, p. 23-24, grifos nossos).

o domínio do "reino da necessidade", a superação, conforme Marx, da "pré-história da humanidade".

Discordamos daqueles que defendem que o problema da liberdade seja uma abstração ou uma questão meramente retórica, constituindo-se em uma armadilha teórica que, portanto, não mereça espaço na abordagem marxista. A liberdade é uma questão prática e objetiva, posto que é um produto essencialmente histórico e humano, resultado da *práxis* dos homens na transformação da realidade – coletiva e individual. Não caberia, sob nenhuma hipótese, nos marcos do materialismo dialético, o silenciamento diante da imprescindibilidade do problema da liberdade, menos ainda a defesa de uma liberdade abstrata, que nada tem a ver com a concretude do mundo – pura ficção burguesa –, posto que tal defesa já é feita pelos intelectuais a serviço do capitalismo.

A liberdade se põe em conformidade com a assertiva marxiana da segunda tese sobre Feuerbach:

> A questão de saber se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas prática. É na *práxis* que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento […] (Marx, 2006b, p. 112).

Nesse sentido, o marxismo não se limita a especulações, não se contenta em estabelecer uma análise das teorias da liberdade: procura resolvê-las por meio de práticas históricas.

O trabalho como atividade fundante da liberdade materialista

Para o marxismo, a liberdade é resultante da ação humana que se pronuncia mediante o domínio da natureza e da sociedade. É a manifestação histórica que se identifica na satisfação das necessidades e na promoção da cultura. Portanto, para essa concepção de mundo, a liberdade não existe na natureza, pois é um atributo especificamente humano que decorre, ontologicamente, da atividade laboral. Em outras palavras, o trabalho como

atividade fundante do ser social é o que permite a materialização da liberdade. Por isso, Lukács (2013, p. 137), na grande ontologia, afirma:

> O caráter fundamental do trabalho para o devir do homem também se revela no fato de que sua constituição ontológica é o ponto de partida genético de outra questão vital, que move profundamente os homens ao longo de toda sua história: a liberdade.

À primeira vista, a conexão entre a liberdade e o trabalho pode gerar estranheza, principalmente se considerarmos a discussão, amplamente difundida no campo marxista, do trabalho alienado[10]. No entanto, a universalização do trabalho sob a forma alienada no modo de produção capitalista não nos impede de captar as contradições que lhe são características, isto é, as possibilidades de se produzir humanização, ainda que no interior da sociedade de classes (Duarte, 2016).

Através do trabalho, o homem produz conscientemente uma nova realidade e age sobre a natureza, ativa e constantemente, a fim de a dominar, de torná-la a extensão de seu próprio corpo, criando, assim, os instrumentos de mediação necessários ao aperfeiçoamento de suas formas de ação. Com isso, os homens forjam-se enquanto seres genéricos, históricos e transformadores da realidade objetiva. Daí a afirmação marxiana e engelsiana de que os homens, ao contrário dos animais, produzem seus próprios meios de existência e, igualmente, sua própria vida material (Marx; Engels, 2001, p. 10-11).

Segundo os precursores do materialismo histórico-dialético, a produção dos meios de existência, como resultado da atividade laboral cuja

[10] Reconhecendo o dissenso corrente entre os autores marxistas e tradutores da obra de Marx, manifestamos que utilizaremos os termos *alienação* (*entausserung*) e *estranhamento* (*entfremdung*) como sinônimos, ou seja, como referência à objeção socioeconômica à realização humana, marca incontestável da exploração do trabalho e da desigualdade social que se manifesta na vida material e espiritual dos seres humanos. Com efeito, acusamos não partilhar da posição dos que consideram que a obra marxiana apresente os vocábulos *alienação* e *objetivação* como congêneres. Sobre a querela ver Lukács (2003, p. 25-26) e Ranieri (2011, p. 15-16).

finalidade é a satisfação das necessidades, consiste no primeiro *ato histórico*. Com efeito, ao considerarem que a satisfação de uma necessidade permite a ascensão de novas e diferentes necessidades[11] – o que instaura um ciclo contínuo de desenvolvimento –, Marx e Engels (2007, p. 33) atestam que a produção da necessidade corresponde ao primeiro *ato histórico*. Em suma, o primeiro ato histórico implica a produção dos meios de satisfação das necessidades e, ao mesmo tempo, a geração de novas necessidades. Trata-se do mesmo ato. Nessa estreita relação entre produzir os meios de satisfação das necessidades e produzir novas necessidades, reside a força motriz de toda a história da humanidade, que, tendo como alicerce o trabalho, revela-se um fenômeno de interação dialética entre a necessidade e a liberdade. Por essa razão, o trabalho como *atividade vital* é o que faz do homem um *ser genérico*[12].

É o trabalho que garante a sobrevivência humana, que permite o domínio da natureza, a satisfação das necessidades mais imediatas – comer, beber, vestir-se, aquecer-se, abrigar-se etc. – e o desenvolvimento de necessidades mais elaboradas, propriamente sociais. Em outras palavras, o trabalho é o que possibilita a objetivação e a realização dos indivíduos, o que assegura a existência do mundo verdadeiramente humano, o mundo da cultura.

Acerca disso, assevera Marx (2015, p. 85):

> Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como ser genérico. Esta sua produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como sua obra e sua efetividade

[11] Alguns autores fazem distinção entre os termos *necessidade* (*notwendigkeit*) e *carência* (*bedurfnis*). No desenvolvimento deste estudo, nós os tomaremos como sinônimos.
É corrente o uso de *carências* para se referir às necessidades colocadas pela condição biológica do ser humano, bem como às suas vontades e desejos; e de *necessidade* para aludir à superação da condição de todas as carências, ou seja, a superação da sociabilidade capitalista. Assim, o uso de *necessidade*, em diferenciação a *carência*, parece-nos reportar à revolução, Heller (1982, p. 135) as entende por "carências radicais".

[12] Para uma análise rigorosa de tal questão, ver a obra *A Individualidade para Si*, de autoria do professor Newton Duarte (2013).

> (*wirklichkeint*). O objeto do trabalho é portanto a objetivação da vida genérica do homem: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Consequentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgenstandlichkeit*) e transforma a sua vantagem em relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza.

A partir das considerações anteriores, caberia a seguinte indagação: do ponto de vista materialista histórico-dialético, que relação tem a liberdade com o trabalho e a formação do ser humano? Ou melhor, por que a liberdade, em sua constituição ontológica, deve ser entendida a partir da sua inter-relação com o trabalho?

Lukács (2013, p. 44) nos lembra que o trabalho abriga todas as determinações que constituem a essência do gênero humano, pois, enquanto outras categorias se revelam puramente sociais – a título de exemplo, podemos lançar mão da categoria liberdade –, somente o trabalho, em sentido ontológico, promove a transição dos homens de seres meramente biológicos para seres propriamente sociais[13].

Da mesma maneira, Engels, ao escrever sobre a importância do trabalho na história da humanidade, afirma ser o trabalho "a condição básica

[13] No decorrer deste estudo, utilizaremos a expressão *natureza* como a concebe Marx, isto é, como referência à realidade humana: relação dialética do ser social com o mundo orgânico e inorgânico. Portanto, o vocábulo *natureza*, quando não especificado, fará menção a "humanamente natural" e a "naturalmente humano". Nas palavras de Marx (2015, p. 106-107, grifos do autor): "a essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem social; pois é primeiro aqui que ele existe para ele na condição de *elo* com o *homem*, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria existência *humana*, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana. É primeiro aqui que sua existência *natural* se lhe tornou a sua existência *humana* e a natureza [se tornou] para ele o homem. Portanto, a *sociedade* é a unidade essencial completa (*vollendete*) do homem com a natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito".

e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem" (Engels, 2006, p. 1).

A assertiva engelsiana, anteriormente transcrita, pode ser entendida sob dois aspectos: o da evolução biológica da espécie humana, e o da sua história social. O primeiro aspecto diz respeito ao papel do trabalho na transformação do organismo humano, na determinação de suas características físicas e biológicas, bem como na definição de sua estrutura mental e corporal. O segundo aspecto, por sua vez, manifesta-se no desenvolvimento das relações sociais e produtivas, isto é, em todo o patrimônio cultural engendrado pela humanidade, dos primórdios aos dias atuais.

Quanto a isso, faz-se esclarecedora a reflexão de Engels (2006, p. 4, grifos nossos) sobre o desenvolvimento da mão humana e de suas habilidades:

> Vemos, pois, que a mão não é *apenas* o *órgão do trabalho*; é também *produto dele*. Unicamente pelo trabalho, pela adaptação a novas e novas funções, pela transmissão hereditária do aperfeiçoamento especial assim adquirido pelos músculos e ligamentos e, num período mais amplo, também pelos ossos; unicamente pela *aplicação sempre renovada* dessas habilidades transmitidas a funções novas e cada vez mais complexas foi que a mão do homem atingiu esse grau de perfeição que pôde dar vida, como por artes de magia, aos quadros de Rafael, às estátuas de Thorwaldsen e à música de Paganini.

Ainda que Engels não trate a questão nesses termos, ele coloca em evidência os processos de *hominização* e *humanização*, nos quais, como se pode perceber, o trabalho desempenha funções importantes, mesmo que consideravelmente diferentes em cada circunstância histórica.

Duarte (2013, p. 101), na esteira do postulado de Leontiev (1978), ao tratar da relação entre a evolução biológica da espécie humana e a história social, divide o desenvolvimento do ser humano em três grandes estágios. O primeiro estágio corresponde à evolução exclusivamente biológica, e tem como princípio a adaptação do ser ao meio natural. Os resultados dessa etapa evolutiva são transmitidos, ao longo de centenas de milhares de anos, aos

descendentes hominídeos através do código genético. Logo, coincide com o processo de desenvolvimento de qualquer espécie animal.

O segundo estágio – agora nos aproximamos do primeiro momento indicado na citação de Engels –, embora limitado às condições evolutivas da espécie e sua capacidade adaptativa, expressa requisitos da vida social, como a rudimentar produção de instrumentos e formas incipientes de organização coletiva.

Por fim, o terceiro e último estágio se dá com o surgimento da espécie *Homo Sapiens* como etapa mais evoluída. A partir de então, o desenvolvimento dos indivíduos não obedece às determinações biológicas, mas à prática social.

A nós interessa o último estágio, este correspondente à humanização e, consequentemente, à constituição ontológica do gênero humano. Isso implica dizer que o *gênero humano*, diferentemente da *espécie humana*, tem sua efetividade garantida pelas objetivações sociais, isto é, suas características não são transmitidas biologicamente como em qualquer outro animal, mas resultam de processos históricos que devem ser apropriados pelos indivíduos (Duarte, 2013, p. 39; 103). Daí o fato de Marx (2015) ter afirmado ser o trabalho a atividade vital dos homens, não somente porque essa atividade lhes assegura a existência física, mas porque é a atividade capaz de reproduzir as características fundamentais da genericidade humana[14].

O desenvolvimento da mão como órgão humano – se quisermos aproveitar o exemplo fornecido por Engels – e sua utilização em atividades cada vez mais elaboradas revela, em proveito da espécie, a evolução do ser biológico e a sua adaptação ao ambiente natural. Ainda que essa adaptação

[14] Marx (2015, p. 84), ao tratar das mesmas questões, faz as seguintes considerações sobre o trabalho como atividade vital e a (re)produção do gênero humano: "pois primeiramente o trabalho, a atividade vital, a vida produtiva mesma aparece ao homem apenas como um meio para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física. A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo (art) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma *species*, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. A vida mesmo aparece só como meio de vida".
Ele destaca, com isso, o papel do trabalho como atividade vital – nesse caso sem entrar ainda na discussão sobre o trabalho alienado – e evidencia a função da práxis em sentido geral para humanização e promoção da liberdade.

se dê simultaneamente aos primeiros indícios da vida social, refere-se a um estágio de hominização, o que indica que as características do órgão modificado serão transmitidas pelo código genético, orgânica e independentemente da vontade dos homens. Como vimos, o mesmo não ocorre no processo de humanização, quando prevalece o desenvolvimento do gênero humano, caracterizado pela reprodução dos aspectos culturais mediante as apropriações e as objetivações no âmbito da prática social. Nesse sentido, é lícito afirmar que não é a mão humana que, "como por artes de magia", dá vida às mais belas obras de arte, mas que ela, a mão, é instrumento da *consciência elaborada dos homens*, que, em incontáveis relações de mediação, puderam proporcionar a objetivação do indivíduo como representante do gênero humano na obra de arte. Evidentemente, a produção artística exprime categorias sociais mais complexas – que devem ser estudadas no campo da estética e da ética, para dizer o mínimo –, geneticamente ligadas ao trabalho. É indiscutível, portanto, a relação entre o desenvolvimento do gênero humano e a liberdade, isto é, entre o processo de humanização e a liberdade materialista.

O trabalho – vale repetir, categoria ontologicamente responsável pelo desenvolvimento e pela reprodução do gênero humano – é constituído por elementos que se transformam qualitativamente no tempo histórico, modificando, igualmente, as potencialidades humanas. Assim, as habilidades humanas, que outrora permitiram confeccionar um instrumento de pedra lascada, desenvolveram-se em função das atribuições do próprio trabalho, até que pudessem produzir a arte neoclássica, revelada, à guisa do exemplo de Engels, em *Ganímedes e a Águia*, de Thorwaldsen.

Lukács (2013, p. 87) nos ajuda a compreender que a consciência dos homens, "tendo se originado no trabalho, para o trabalho e mediante o trabalho", intervém na autorreprodução do gênero humano. O autor afirma que "o momento da criação autônoma não apenas modifica o próprio ambiente, nos aspectos materiais imediatos, mas também nos *efeitos materiais retroativos sobre o ser humano*" (Lukács, 2013, p. 80, grifos nossos). Como exemplo, chama-nos a atenção para o fato de que o trabalho humano fez do mar – que anteriormente era um limite ao desenvolvimento

(necessidade) – um meio de comunicação e contato cada vez mais intenso (liberdade), evidenciando que a constituição estrutural do trabalho retroage também sobre o sujeito que trabalha.

Ainda sobre o papel do trabalho no autodomínio do homem (liberdade) e a sua ação modificadora sobre os indivíduos, assevera o marxista húngaro:

> *O autodomínio do homem, que aparece pela primeira vez no trabalho como efeito necessário do dever-ser*, o crescente domínio de sua compreensão sobre as suas inclinações e hábitos etc. espontaneamente biológicos são regulados e orientados pela objetividade desse processo; esta, segundo sua essência, se funda na própria existência natural do objeto, dos meios etc. do trabalho. *Se quisermos conceber corretamente o lado do dever-ser que, no trabalho, age sobre o sujeito, modificando-o, é preciso partir dessa objetividade como reguladora*. Disso se segue que o comportamento concreto do trabalho é, para o trabalho, de modo primário, o fator decisivo; o que acontece no interior do próprio sujeito não tem por que exercer necessariamente uma influência sobre este. *Certamente já vimos que o dever-ser do trabalho desperta e promove certas qualidades dos homens que mais tarde serão de grande importância para formas da práxis mais desenvolvidas*; é suficiente recordar o domínio sobre os afetos (Lukács, 2013, p. 104-105, grifos nossos).

Tal discussão nos é cara por assinalar que o trabalho, como atividade da qual não pode prescindir a reprodução do gênero humano, guarda relações genéticas com a possibilidade de produção da liberdade materialista. Isso porque o trabalho, como materialização da *atividade teleológica* – na citação anterior, o pôr teleológico do trabalho se exprime na sentença "dever-ser", isto é, orientação para práxis –, é capaz de intervir, transformar e produzir uma nova realidade a partir da intencionalidade humana (intencionalidade determinada, ainda que não em termos absolutos,

pelo próprio desenvolvimento do trabalho), ou seja, capaz de gerar situações e condições de liberdade para os indivíduos.

Antes de avançarmos nessa reflexão, cabe a seguinte síntese: o trabalho é a atividade pela qual os homens desempenham um salto qualitativo na sua própria condição, transitando da condição de ser biológico para ser social. Ao se apresentar como atividade vital dos homens, é o trabalho, em sua dimensão ontológica, o que proporciona a reprodução do gênero humano e a criação do mundo propriamente humano (social/cultura). Portanto, o trabalho pode ser considerado um fenômeno originário do ser social no qual estão contidas todas as outras determinações e categorias desse ser, em especial a liberdade. A vista disso, para a concepção materialista, a liberdade é um atributo exclusivamente humano (ser social) e é criação do próprio homem, o que torna inaceitável a visão idílica, amplamente difundida, na qual haveria liberdade na natureza (ser orgânico e inorgânico).

Na ontologia do ser social, juntamente com o trabalho, surge esta categoria a que nos referimos: a atividade teleológica. Tal atividade, cabe ressaltar, encontra no trabalho a possibilidade de se apresentar como realidade material, bem como o trabalho, da forma como vimos apresentando – como construção histórica e social –, é uma contínua realização de "*pores teleológicos*".

A atividade teleológica se constitui como a antecipação mental dos objetivos da ação, isto é, como o momento de preparação imanente à atividade laboral. Com efeito, a atividade teleológica demanda conhecimento da realidade em seus diversos aspectos (científico, ético, estético etc.), o que diferencia sobremaneira a produção do ser social dos seres que exercem produção sob a determinação das condições biológicas. Acerca disso, cabe a transcrição da célebre assertiva de Marx (2018, p. 278, grifos nossos), em *O Capital*:

> Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. *Porém, o que desde o início distingue o pior*

> *arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente*. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, *que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade*. E essa subordinação não é um ato isolado.

Marx (2018), ao acusar que a atividade laboral é essencialmente humana, exclui a possibilidade de seu exercício por outras espécies animais, isto é, por seres que têm sua existência limitada ao âmbito do ser biológico, orgânico. O que não significa que os homens não sejam constituídos de características similares às dos animais, mas, sim, que a sua condição de ser social suplantou a do ser essencialmente biológico. Portanto, o que Marx destaca na citação anterior é a atividade teleológica como atributo do trabalho, ou seja, propriamente humana, uma vez que nenhum animal é capaz de planejar e agir conscientemente sobre determinações variadas. Além disso, somente os seres humanos produzem determinações que ultrapassam os aspectos biológicos, como as determinações de caráter social, sobre as quais eles próprios podem intervir e superar. A essa realidade humanizada, que se gesta na atividade teleológica e no trabalho, chamamos liberdade.

A atividade teleológica é constituída por duas ações interdependentes: o *pôr do fim*, para utilizarmos a expressão de Lukács (2013), e a investigação dos meios. O pôr do fim corresponde ao planejamento da atividade em vista ao seu objetivo, ou seja, à satisfação das necessidades humanas (social). Em outras palavras, trata-se da concretização daquilo que, na etapa anterior ao processo de trabalho, estava tão somente representado no psiquismo humano. Para a realização do pôr do fim, é fundamental que se promova, de forma sistemática e coerente, a investigação dos meios, na qual é imprescindível o conhecimento das

condições objetivas, dos processos que podem levar a alcançar o fim posto. O conhecimento dos meios necessários a um determinado fim diz respeito à realidade objetiva (as propriedades e potencialidades da natureza, as ferramentas de trabalho, as habilidades do trabalhador etc.) sem a qual nada pode ser realizado.

Ocorre que o pôr do fim e a investigação dos meios não garantem que a necessidade que inaugura a atividade teleológica seja satisfeita. É preciso que os seres humanos coloquem, prática e objetivamente, todo o potencial da natureza a seu serviço. Para tanto, há de se reconhecer que a legalidade que rege o mundo natural opera independentemente da vontade e da consciência do ser social, e que todas as potencialidades existentes na natureza orgânica e inorgânica só se convertem em possibilidades, só adquirem função, se transformadas pelo trabalho. É o que nos lembra Lukács (2013, p. 54) ao afirmar que "no ser-em-si de uma pedra não há nenhuma intenção, e até nem sequer um indício da possibilidade de ser usada como faca ou como machado".

Para que uma pedra seja utilizada socialmente, para que tenha uma função que atenda às necessidades humanas, é preciso transformá-la em decorrência dos interesses humanos. Logo, a atividade humana, sobre a base do ser inorgânico, pode fazer deste a natureza inorgânica do homem, o que implica a conversão da pedra, se quisermos aproveitar o exemplo de Lukács, em objeto social. Para tanto, pode-se prescindir da alteração da forma do ente natural, pode-se abrir mão até mesmo de sua intensa transformação pela mediação do trabalho em estágio mais desenvolvido, desde que se utilizem de suas propriedades para funções propriamente humanas. O que permite avaliar, no entanto, as possibilidades das propriedades da natureza é a investigação dos meios, dos quais, seguramente, depende o pôr do fim.

Tendo a necessidade humano-social como nascedouro, o pôr do fim só é autêntico se lhe corresponder uma investigação dos meios condizente com o fim posto, ou seja, os homens devem ter desenvolvido suas capacidades de mediação e apreensão da realidade em tal nível que seja possível

compreender e utilizar a natureza para satisfação das suas necessidades[15]. Somente assim, com o desenvolvimento da investigação dos meios, é que se pode fazer avançar o "pôr do fim" pelo advento do trabalho. Se não se domina a realidade objetiva, se as apreensões que se tem do mundo não são suficientes para um determinado fim, esse fim não se realiza, perde sua autenticidade e permanece "um mero projeto utópico, uma espécie de sonho, como o voo foi um sonho desde Ícaro até Leonardo" (Lukács, 2013, p. 57).

A apreensão da realidade em termos objetivos, que, a princípio, dá-se pela investigação dos meios necessários às experiências do trabalho, torna-se, no curso do desenvolvimento humano e produtivo, cada vez mais sistematizada e passível de generalização. Com efeito, o conhecimento utilizado para uma atividade específica pode ser utilizado para outra atividade, ainda que esta disponha de diferentes finalidades. A apreensão da realidade e a sua consequente reprodução na mente humana permitem que os indivíduos elaborem, no plano da consciência – o que implica generalização, avaliação, comparação –, intervenções cada vez mais sistematizadas na natureza, de maneira que se desenvolvam a sociedade e as necessidades sociais em um movimento contínuo e dialético (promoção da liberdade).

A reprodução da realidade na mente humana, ou seja, a elaboração e a sistematização do mundo concreto no plano subjetivo, é imprescindível para a atividade teleológica e, consequentemente, para o trabalho, pois é nesse exercício que se identificam as possibilidades de transformar objetivamente o mundo. Daí a insistência de Lukács (2024, p. 67) em afirmar que é na consciência dos homens que a realidade adquire o caráter de possibilidade. Nisso, veremos a seguir, reside um fator de importância para o entendimento ontológico da liberdade.

O mundo natural (orgânico e inorgânico) dispõe de propriedades e de potencialidades que, sem a intervenção humana, não podem ser incorporadas ao mundo propriamente humano, não adquirem nenhuma função social. O fator que reconhece a possibilidade das propriedades e as

[15] Chamamos a atenção do leitor para a relação dialética existente entre a necessidade, o pôr teleológico e o trabalho. Tais categorias guardam relações ontológicas com a liberdade, de modo que não seria possível a compreender em suas relações genéticas sem a reflexão que se desenrola.

potencialidades da natureza para satisfação das necessidades sociais é, justamente, a reprodução da realidade na consciência humana, sua elaboração mental, subjetiva. *É no plano do pensamento que as possibilidades vão se desdobrar em alternativas que confirmarão a possibilidade como realidade*. Contudo, a possibilidade só se tornará uma realidade se as alternativas se apresentarem como alternativas concretas e, portanto, passíveis de serem materializadas pela mediação do trabalho.

Na mesma direção do que estamos apontando, Gramsci (1995), ao refletir sobre as propriedades e potencialidades do real – no exemplo que nos oferece o revolucionário sardo, o real se apresenta como expressão da natureza e do homem, ambas as coisas ao mesmo tempo, isto é, como natureza humanizada – como possibilidades concretas de liberdade para o ser social, adverte:

> A possibilidade não é a realidade, mas é também ela uma realidade: que o homem possa ou não fazer uma determinada coisa, isto tem importância na valorização daquilo que realmente se faz. Possibilidade quer dizer "liberdade". A medida da liberdade entra na definição de homem. Que existam as possibilidades objetivas de não se morrer de fome e que, mesmo assim, se morra de fome, é algo importante ao que parece. *Mas a existências das condições objetivas – ou possibilidade, ou liberdade – ainda não é suficiente: é necessário "conhecê-las" e saber utilizá-las. Querer utilizá-las* (Gramsci, 1995, p. 47, grifos nossos).

Ainda que a afirmação de Gramsci não contemple a discussão da liberdade a partir de sua gênese na atividade de trabalho, ainda que se exprima exemplarmente a partir de um complexo social que nos exija outras categorias para entendê-lo – basta, aqui, anunciar a importância da categoria valor para abordar o "querer utilizá-las" –, é patente a relação genética das possibilidades e das alternativas concretas com a conquista da liberdade em todos os níveis do ser social, bem como a relação dessas categorias com a apreensão do real na consciência dos homens. Tal feito, somado ao destaque da exigência da ação prática para a transformação efetiva da realidade

concreta (práxis), assinala a importância dada pelo materialismo histórico-dialético à formação cultural e intelectual dos seres humanos na universalização da liberdade.

Tendo em vista as categorias fundamentais para a compreensão de nosso objeto, Lukács (2013, p. 77), ao se referir à liberdade materialista, afirma que seu germe ontológico aparece pela primeira vez na alternativa dentro do processo de trabalho, pois liberdade é a possibilidade concreta de escolher entre alternativas concretas. "Se a questão da escolha é posta num nível mais alto de abstração que a separa inteiramente do concreto, ela perde toda sua relação com a realidade e se torna uma especulação vazia" (Lukács, 2013, p. 138). Com efeito, para o ideário materialista histórico-dialético não há liberdade em termos absolutos, a liberdade absoluta é mera abstração, uma vez que a liberdade é sempre "liberdade para" e se encontra sob a determinação de circunstâncias concretas.

As determinações sobre as quais se encontra a liberdade, em sentido ontológico-genético, correspondem ao ser (inorgânico, orgânico e social) e às *necessidades sociais*. As determinações da ordem do ser se ligam à legalidade que rege o mundo e se exprimem, também, pelo que Lukács (2013) chama de *cadeias causais correntes* (naturais), isto é, o mundo como realmente é, em sua dinâmica metabólica natural (propriedades, características constitutivas, movimentos, sazonalidades etc.). Posto isso, cabe ressaltar que o desenvolvimento das sociedades humanas não implica o abandono da relação dialética entre as determinações e a liberdade, apenas a torna mais complexa, pois envolve outras categorias.

Para aclarar, lancemos mão de um exemplo, ainda que sua abordagem, de modo superficial, induza a crer que se trate de algo bastante simples, o que não é verdade: o desenvolvimento das necessidades humanas, ao longo da história da humanidade, levou à criação de formas de utilização de diferentes tipos de energia e para diferentes fins. Assim, ao utilizar um curso d'água para geração de energia elétrica, os homens devem lidar com diferentes determinações que implicam responder questões do tipo: qual o volume d'água no curso? Qual o índice de precipitação anual? A quantidade da vazão é capaz de gerar quanta energia com a tecnologia que se dispõe? O

estudo geomórfico disponível é capaz de identificar a viabilidade da construção de uma usina nesse curso d'água? Qual a área a ser inundada? Existem populações tradicionais que serão afetadas? Quais as consequências do empreendimento para os povos tradicionais que vivem no local? Quais as consequências ambientais? Existem instrumentos suficientes, disponíveis e viáveis para a construção? Dentre outras. Evidentemente, essas questões só podem ser feitas em um dado momento histórico, sendo a experiência da construção de uma usina diferente em cada circunstância, ou seja, sua construção, no final do século XIX, contava com determinações (natureza, aqui entendida em sua amplitude e necessidade) diferentes das que os homens encontram no século XXI. Consequentemente, as possibilidades e alternativas concretas para a ação são igualmente diferentes (desenvolvimento da humanidade/liberdade), não tendo os homens, nesse caso, de lidar somente com as cadeias causais correntes, mas, também, com as *cadeias causais postas*, ou seja, com a criação e a consequência da ação propriamente humana (Lukács, 2013).

As determinações, para além da ordem do ser, apresentam-se também, no sentido ontológico, na forma de necessidade. Com efeito, a necessidade como determinação da liberdade estabelece com esta uma relação de diferença e, ao mesmo tempo, de reciprocidade, visto que o determinado (liberdade) atua também sobre o determinante (necessidade) em um contínuo processo de desenvolvimento. Assim, a liberdade para o materialismo histórico-dialético, como nos lembra Engels (1990), apresenta-se como o império sobre a necessidade, ou seja, autodomínio dos homens e domínio da natureza que se baseia na "consciência das necessidades". Em vista disso, quanto maior for o conhecimento dos homens sobre a realidade, quanto maior for o nível de apropriação do mundo da cultura e a sua universalização, maiores as possibilidades da constituição de um gênero humano verdadeiramente livre. Nas palavras de Engels (1990, p. 96, grifos nossos):

> *A liberdade não reside, pois, numa sonhada independência em relação às leis naturais, mas na consciência dessas leis e na correspondente*

> *possibilidade de projetá-las racionalmente para determinados fins*. Isto é verdade não somente para as leis da natureza exterior, mas também para as leis que presidem a existência corporal e espiritual do homem: duas espécies de leis que podemos distinguir, quando muito, em nosso pensamento, mas que, na realidade, são absolutamente inseparáveis. *O livre arbítrio não é, portanto, de acordo com o que acabamos de dizer, senão a capacidade de decisão com conhecimento de causa. Assim, pois, quanto mais livre for o juízo de uma pessoa com relação a um determinado problema, tanto mais nítido será o caráter de necessidade determinado pelo conteúdo desse juízo*; ao contrário, a falta de segurança que, baseada na ignorância, parece escolher, livremente, entre um mundo de possibilidades distintas e contraditórias, está demonstrando, desse modo, justamente a sua falta de liberdade, está assim demonstrando que se acha dominada pelo objeto que pretende dominar. *A liberdade, pois, é o domínio de nós próprios e da natureza exterior, baseado na consciência das necessidades naturais; como tal é, forçosamente, um produto da evolução histórica*. Os primeiros homens que se levantaram do reino animal eram, em todos os pontos essenciais de suas vidas, tão pouco livres quanto os próprios animais; *cada passo dado no caminho da cultura é um passo no caminho da liberdade*.

Desnecessário dizer que o autor, na passagem anteriormente transcrita, traz significativas contribuições para a definição da liberdade no materialismo histórico-dialético. De tudo o que foi discutido até aqui, reforça-se a importância de conhecer a realidade objetiva com o propósito de dominar as determinações naturais e projetar novas – e mais sofisticadas – necessidades sociais, condição *sine qua non* para o desenvolvimento do gênero humano (produção da liberdade). Dessa forma, o que se faz é pôr mais uma vez em evidência o caráter histórico da categoria necessidade, aqui pensada sempre em sua inter-relação com a liberdade. Uma vez que a necessidade, em sentido ontológico, é vista na teoria da história, segundo a concebem Marx e Engels (2001, p. 22), como "ato histórico", entende-se a

necessidade como "necessidade em desaparecimento", isto é, objeto de superação no desenvolvimento da sociedade (dialética entre liberdade/necessidade). Logo, se, em Marx, o objetivo[16] da história é definido em termos da imanência do desenvolvimento humano – o que o coloca em posição diametralmente oposta às concepções transcendentais da história – podemos afirmar que o objetivo da história é, em conformidade com Mészáros (2006, p. 111), a realização do elemento especificamente humano, a universalidade e a liberdade dos seres humanos.

Engels manifesta, ainda, a relação ontológico-genética entre o trabalho e a liberdade, relação que, no decorrer deste artigo, temos explicitado. Não se trata, no postulado engelsiano, apenas de conhecer as determinações materiais e ter consciência das necessidades, mas de projetar o conhecimento objetivo das determinações e das necessidades para a satisfação dos fins postos pela humanidade. Em outras palavras, o que Engels anuncia é que a liberdade, como autodomínio do homem e da natureza, como produto do desenvolvimento do ser social, é obtida pelos fundamentos do trabalho.

Conforme Lukács (2013, p. 156, grifos nossos):

> Se o homem não tivesse criado a si mesmo, no trabalho, como ente genérico-social, se a liberdade não fosse fruto de sua atividade, do seu autocontrole sobre a sua própria constituição orgânica, não poderia haver nenhuma liberdade real. *A liberdade obtida no trabalho originário era, por sua natureza, primitiva, limitada; isso não altera o fato de que também a liberdade mais alta e espiritualizada deve ser conquistada com os mesmos métodos com que se conquistou aquela do trabalho mais primitivo*, e que o seu resultado, não importa o grau de consciência, tenha, em última análise, o mesmo conteúdo: o

[16] Ao utilizarmos a expressão *objetivo*, não temos a pretensão de sugerir que a teoria da história, patente no materialismo histórico-dialético, encare o desenvolvimento humano como algo dado *a priori*, e sim que o objetivo da história é definido em termos propriamente históricos, ou seja, "a história permanece aberta de acordo com a necessidade ontológica específica da qual a teleologia humana mediadora é parte integral" (Mészáros, 2006, p. 111).

> domínio do indivíduo genérico sobre a sua própria singularidade particular, puramente natural. Nesse sentido, *acreditamos que o trabalho possa ser realmente entendido como modelo de toda liberdade*.

Sendo a categoria liberdade, uma objetivação histórica, é preciso anunciar que sua relação genética com o trabalho, embora passe por transformações e complexificações distintivas do desenvolvimento social, tem caráter permanente, isto é, a liberdade materialista sempre foi e sempre será imanente ao trabalho.

Considerações finais

A fim de discutirmos a categoria liberdade em seus aspectos ontológico-genéticos, desde a concepção de mundo tributária do materialismo histórico-dialético, refletimos sobre o trabalho como categoria fundante do ser social e, por consequência, da própria liberdade. A vista disso, tratamos o trabalho como atividade produtora de valor de uso. Nosso objetivo primordial, analisar a categoria liberdade desde a ontologia materialista, exigiu o trato de outras categorias – necessidade, determinação, humanização, teleologia –, sem as quais não seria possível compreender o que é a liberdade real.

Os limites deste artigo nos impedem de avançar na discussão sobre a liberdade materialista no interior da sociedade de classes, sobretudo no modo de produção capitalista. É lícito ao nosso leitor se questionar sobre a materialização da liberdade em relações de produção alienadas, ou seja, sobre a liberdade como resultado do trabalho como produtor de valor de troca. Essa é uma tarefa que poderá ser realizada em outro texto. Contudo, é possível considerar, brevemente, que o trabalho alienado, forma atuante na sociedade capitalista, abriga expressões do trabalho como objetivação fundamental, isto é, como atividade vital. Assim, reconhecida a contradição imanente ao modo de produção vigente, deve-se vislumbrar que o trabalho, em sua forma alienada, satisfaz as necessidades de alguns indivíduos,

condenando outros às privações mais primitivas. Em outras palavras, o trabalho, em sua forma alienada, produz humanização (liberdade) e desumanização (ausência de liberdade), simultaneamente.

Por fim, explicitamos a notável diferença entre a liberdade real (liberdade materialista) e a concepção hegemônica de liberdade que, a nosso juízo, pode ser adjetivada como liberdade idealista ou liberdade abstrata. A concepção de liberdade subjacente à ordem do capital se manifesta como "natural", como um conceito negativo que implica ausência de coerção. Na liberdade própria à concepção liberal, o que interessa é estar "livre de", e não ser "livre para". Assim, para a concepção hegemônica de liberdade, é possível ser prisioneiro das necessidades mais elementares – não comer, não se abrigar, não se vestir etc. – e, ainda assim, ser livre. Ontologicamente, não é o trabalho que funda a liberdade, mas a existência natural dos indivíduos que, conforme a tradição liberal, nascem igualmente livres.

Referências

ALTHUSSER, Louis. A Querela do Humanismo. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 9, p. 9-51, 1999. DOI: https://doi.org/10.53000/cma.v10i16.19767. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo59Artigo1.pdf. Acesso em: 16 set. 2019.

ALTHUSSER, Louis. A Querela do Humanismo II. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 14, p. 48-72, 2002. DOI: https://doi.org/10.53000/cma.v9i14.19706. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo85artigo3.pdf. Acesso em: 26 set. 2019.

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Unicamp, 2015.

BASTOS FILHO, Antonio Mario Dantas. Uma proposta de investigação da categoria "liberdade materialista" em Marx. *Pólemos*, Brasília, v. 7, n. 14, p. 20-41, 2018. DOI: https://doi.org/10.26512/pl.v7i14.18950.

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

CARCANHOLO, Marcelo Dias. A importância da categoria valor de uso na teoria de Marx. *Pesquisa e Debate*, São Paulo, v. 9, v. 2, n. 14, p. 17-43, 1998.

DUARTE, Newton. *A individualidade para si*. 3. ed. Campinas: Autores Associados, 2013.

DUARTE, Newton. *Os conteúdos escolares e a ressurreição dos mortos*: contribuição à teoria histórico-crítica do currículo. Campinas: Autores Associados, 2016.

ENGELS, Friedrich. *Anti-Duhring*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

ENGELS, Friedrich. O papel do trabalho na transformação do macaco em homem (1876). *Revista Trabalho Necessário*, v. 4, n. 4, p. 1-9, 2006. DOI: https://doi.org/10.22409/tn.4i4.p4603.

GABRIEL, Mary. *Amor e Capital*: a saga da família de Karl Marx e a história de uma revolução. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

HELLER, Agnes. *Para mudar a vida*: felicidade, liberdade e democracia. São Paulo: Brasiliense, 1982.

JINKINGS, Ivana. Nota à edição. *In*: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2015.

LEONTIEV, ALEXIS N. *O desenvolvimento do psiquismo*. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, Georg. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MANACORDA, Mario Alighiero. *Karl Marx e a liberdade*: aquele velho liberal do comunista Karl Marx. Campinas: Alínea, 2012.

MARX, Karl. Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. *In*: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005. p. 145-156.

MARX, Karl. *Liberdade de imprensa*. Porto Alegre: L&PM, 2006a.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. *In*: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Martin Claret, 2006b.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARX, Karl. *O Capital*: Crítica da economia política. Livro I. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2018. DOI: https://doi.org/10.29166/economia.v70i111.1393.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.

NETTO, José Paulo. *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. São Paulo: Cortez, 1995.

NETTO, José Paulo. Apresentação. *In*: LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.

RANIERI, Jesus. *Trabalho e dialética*: Hegel, Marx e a teoria social do devir. São Paulo: Boitempo, 2011.

Data de registro: 27/01/2025

Data de aceite: 24/09/2025