



NECESSIDADE, LIBERDADE E TELEOLOGIA EM MARX

NECESSITY, FREEDOM AND TELEOLOGY IN MARX

Ana Selva Albinati¹

RESUMO

Acompanhando as inflexões da trajetória intelectual de Marx, busca-se indicar as diferentes maneiras como foi pensada a liberdade, desde seus primeiros escritos até seus textos de maturidade. O artigo procura esclarecer alguns aspectos acerca da liberdade no pensamento maduro de Marx, a partir das considerações do autor sobre a relação entre necessidade e liberdade, causalidade e teleologia, e do desenvolvimento dado a essa temática por György Lukács. Interessa-nos demonstrar como a categoria da teleologia, reconduzida por Marx ao seu terreno legítimo, a esfera das ações humanas, possibilita uma mais adequada consideração acerca da liberdade em sua relação com a necessidade, e afasta-o definitivamente de uma filosofia da história de talhe hegeliano.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade. Necessidade. Teleologia. Marx. Lukács.

ABSTRACT

Following the inflections of Marx's intellectual trajectory, we seek to indicate the different ways in which freedom was thought, from his early writings to his mature texts. The article seeks to clarify some aspects about freedom in Marx's mature thought, from the author's considerations on the relationship between necessity and freedom, causality and teleology, and the development given to this theme by György Lukács. We are interested in demonstrating how the category of teleology, brought back by Marx to his legitimate terrain, the sphere of human actions, allows for a more adequate consideration of freedom in its relation to necessity, and definitively distances him from the hegelian philosophy of the history.

KEY-WORDS: Freedom. Necessity. Teleology. Marx. Lukács.

1 INTRODUÇÃO

Na tradição filosófica as categorias da liberdade e da necessidade foram tratadas pela maioria dos autores como antitéticas. Autores como Spinoza e Hegel desenvolveram suas reflexões acerca dessa relação de forma mais complexa, abrindo assim uma nova perspectiva que foi herdada e retrabalhada por Marx. Ao fazer a crítica do pensamento de Hegel, procedimento que se inicia em 1843 com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*,

¹ Professora do departamento de filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: anselva@superig.com.br.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3974665644514114>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5951-7798>.

Marx, dentre outros méritos, fornece elementos para a superação do logicismo hegeliano que termina por comprometer suas fecundas considerações acerca do par liberdade-necessidade. Será a partir da análise do trabalho que Marx estabelecerá os nexos entre a necessidade e a liberdade, compreendendo-as como categorias complementares que se articulam através da categoria da teleologia. A finalidade para o agir, colocada pelo indivíduo, reconfigura a causalidade já dada na esfera da natureza, tornando-a ponto de partida para a ação exercida no interior de uma liberdade atenta às condições objetivas.

Compreendendo a teleologia como categoria específica do agir humano, e presente somente nessa esfera, Marx recusa a teleologia na natureza e na história, contrapondo-se a uma filosofia da história, na qual o *télos* já estaria dado, de forma que caberia à filosofia reconhecer o seu desenvolvimento racional, tal como pensava Hegel.

O objetivo desse artigo é clarear essa diferença entre Marx e Hegel e, a partir daí, indicar algumas de suas implicações no que se refere à compreensão dos elementos envolvidos no agir humano e à compreensão da história.

Para tanto, o texto está articulado em três momentos: o primeiro que busca recompor as inflexões do pensamento de Marx acerca da liberdade; o segundo que apresenta o desenvolvimento que Gyorg Lukács dá a essa questão a partir de Marx, e o terceiro no qual abordamos algumas questões implicadas na discussão acerca da liberdade que se apresentam de forma controversa na tradição marxista.

2 A QUESTÃO DA LIBERDADE EM MARX: UMA TRAJETÓRIA

Se acompanharmos a trajetória de Marx desde os seus escritos juvenis, encontramos muito cedo o questionamento da noção de liberdade enquanto atributo de uma subjetividade abstraída do social, enquanto movimento espontâneo e indeterminado de um indivíduo singular em desconsideração às circunstâncias objetivas. Assim, desde sua tese doutoral, a noção atomística dos indivíduos e a ideia de uma liberdade negativa que se colocava como possibilidade de evitação do existente lhe parecem problemáticas, a despeito da consideração elogiosa do iluminismo de Epicuro. Nesse texto, ele se refere ao ideal da ataraxia epicurista, que se baseia na particularidade abstrata, como sendo uma forma de “liberdade da existência”, mas não uma “liberdade na existência” (MARX, 2018, p. 102)

Sendo um texto no qual se verifica uma forte presença da filosofia hegeliana, Marx, se por um lado, exalta a proposição epicureana da autoconsciência como divindade suprema, por outro lado, já identifica e recusa os limites dessa proposição na medida em que essa se situa no âmbito de uma subjetividade abstraída da realidade objetiva.

O que Marx perseguia desde então era uma liberdade que se afirmasse na existência, enquanto objetivação do homem no mundo. Nos artigos da *Gazeta Renana* esta liberdade é colocada como critério para o julgamento do existente, do positivo. Trata-se naquele momento de se pensar a possibilidade de uma realização da filosofia no mundo a partir de um instrumental teórico, que partia do pressuposto de uma essência humana racional e livre. A realização da liberdade humana era o critério de juízo das entificações sociais, as instituições, os costumes e as leis. Liberdade que em nenhum momento se identifica a espontaneísmo, mas que guarda a relação com a necessidade e a universalidade.

Se necessidade e liberdade são aspectos organicamente relacionados em Marx já nos seus artigos de juventude, temos que tal unidade é afirmada ainda no contexto de uma filosofia da consciência, na qual a cobrança pela racionalidade do real se faz a partir da reiteração da liberdade como decorrente da essência humana racional.

O momento de ruptura com este instrumental, a partir da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, revela o que se modifica substancialmente no pensamento do autor: a sua tematização encontra na sociedade o seu objeto privilegiado, enquanto foro concreto de se pensar o próprio indivíduo. Mais que isso, a herança hegeliana é totalmente revista, e nesta revisão crítica, mantido o seu núcleo racional, a dialética enquanto apropriação ideal das contradições reais, e a sua pedra fundamental, a noção do trabalho, agora revertida por Marx não mais em trabalho intelectual, mas em atividade sensível, em práxis social, passam a ser ponto de partida que lhe permite, no exame da constituição e ordenação dos nexos sociais, repensar o indivíduo em meio ao social e, por decorrência, tratar da liberdade em especial, de uma maneira de todo original frente à tradição alemã.

Não é difícil se encontrar autores que compreendem o tratamento dado por Marx à questão da liberdade em termos muito próximos aos hegelianos, ou seja, a liberdade como consciência da necessidade, concepção aliada àquela da história como progresso na ideia da liberdade.

Na tradição marxista, não raro também se encontra essa aproximação. Ela decorre, em grande medida, do próprio Engels, quando no *Anti-Dühring*, se aproxima dessa concepção hegeliana

O livre arbítrio não é [...] 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. (ENGELS, 1976, p. 96)

Essa passagem de Engels pode levar a uma unilateralização da concepção de Marx acerca dessa relação, enfatizando apenas um aspecto relativo à compreensão da liberdade em relação ao conhecimento da necessidade.

Se a relação entre necessidade e liberdade é um ponto polêmico na interpretação de Marx, nos parece que isso se dá pela incompreensão do lugar da teleologia no seu pensamento. Falamos aqui de uma interpretação que contrabandeia para Marx uma teleologia da história tal como se encontra em Hegel.

O problema é que a definição da liberdade como consciência da necessidade, que está em Hegel, aliada a uma teleologia da história, transporta o exercício da liberdade para um plano universal, para uma “astúcia da razão”, mistificando o fato de que teleologia só se encontra no agir humano. Esse é um dos aspectos que obscurece a posição de Marx acerca da liberdade em sua relação com a necessidade.

Reconhecemos que há, de fato, afirmações que sugerem um caráter determinista nos textos de Marx. No entanto, no conjunto da obra, e circunstanciando os momentos em que tal caráter determinista se insere, temos que Marx sempre foi explicitamente crítico em relação à perspectiva hegeliana na qual “a *história* torna-se assim, uma persona à parte, um sujeito metafísico, do qual os indivíduos humanos reais não são mais do que simples suportes”. (MARX; ENGELS, 2011, p. 97)

Não há elementos, se tomarmos os textos de Marx de uma forma mais ampliada, para considerar que o marxismo contenha algo como uma filosofia da história, na qual o aspecto teleológico se encontraria determinado por algo além da própria ação humana.

Se a liberdade subjetiva não é esvaziada na proposição marxiana em prol de uma concepção teleológica da história, temos que, por outro lado, a liberdade em Marx não é

pensada em termos naturalistas, como um atributo dado, nem em termos transcendentais, nos quais o indivíduo pode ser tematizado a despeito de sua determinação social.

3 LUKÁCS E O DESENVOLVIMENTO DA RELAÇÃO LIBERDADE-NECESSIDADE-TELEOLOGIA

A nosso ver, o autor que melhor capta a relação entre liberdade, necessidade e teleologia é György Lukács, e o faz a partir do reconhecimento do trabalho como sendo a protoforma da atividade sensível dos homens em todos os âmbitos, na medida em que, pela primeira vez, tem-se um pôr teleológico que diferencia os âmbitos do ser natural e do ser social. O ato teleológico, no momento do trabalho, funda a especificidade do ser social. Segundo o autor, tem-se aqui a gênese ontológica da liberdade, que aparece pela primeira vez na realidade como alternativa no interior do processo de trabalho. Esta alternativa se coloca em vista do reconhecimento da legalidade natural, por um lado, e da finalidade a ser alcançada, por outro lado.

Lukács se refere a dois grandes pensadores, Aristóteles e Hegel, que, entre outros méritos, reconheceram o caráter teleológico do trabalho e sua relação com a causalidade. No entanto, observa o autor:

O verdadeiro problema ontológico, porém, é que o tipo de pôr teleológico não foi entendido – nem por Aristóteles nem por Hegel – como algo limitado ao trabalho (ou mesmo, num sentido ampliado, mas ainda legítimo, à práxis humana em geral). Em vez disso, ele foi elevado a categoria cosmológica universal. (LUKÁCS, 2013, pp. 47-48)

Não por acaso, é a partir da análise do trabalho que Hegel desenvolve o conceito de “astúcia da razão”, de forma que o pôr teleológico específico do agir humano seja tido como uma teleologia presente tanto na natureza como na realidade histórica, para além dos contornos legítimos de sua atuação, mistificando assim o devir através da atribuição de um sentido transcendente.

Na obra “*O jovem Hegel*”, Lukács dirá de dois extremos encontrados na tradição filosófica: o primeiro que seria a projeção da finalidade encontrada no agir humano à natureza na forma de deus ou da razão impessoal; contra essa proposição metafísica, tem-se por outro lado, a rejeição de todo o conceito de finalidade, como se encontra em Hobbes ou Spinoza. Assim:

A total incompatibilidade entre causalidade e teleologia para o pensamento metafísico e até para as primeiras tentativas ainda não desenvolvidas da dialética tinha de levar, em decorrência do combate justo às pretensões teológicas da teleologia falsamente objetivista, à rejeição simultânea de toda teleologia. Assim diz, por exemplo, Hobbes: “A causa final só entra em cogitação para as coisas que possuem sensibilidade e vontade; mas também no caso delas a causa final, como mais tarde se mostrará, não é senão uma causa /eficiente. (LUKÁCS, 2018, p. 454)

Algo semelhante ocorre também em Spinoza que rechaça a teleologia também no agir humano. Ele reconhece que o pôr de fins desempenha um papel importante na atividade humana, mas vê nisso um reflexo meramente subjetivo. Para ele a causa final se resume à causa eficiente, “considerada primeira porque os homens ignoram comumente as causas dos seus desejos (*Triebe*)”. (Spinoza *apud* Lukács, 2018, p. 455)

A disjunção absoluta entre necessidade e liberdade, causalidade e teleologia se apresenta como um problema a ser resolvido por Kant ao reconhecer a esfera da natureza como dotada de uma “finalidade sem escopo”. A esse respeito, enfatiza Lukács o mérito de Kant

Demole com sua crítica correta, a teleologia superficial das teodiceias dos seus predecessores, para os quais bastava que uma coisa beneficiasse a outra para ter como realizada uma teleologia transcendente. Desse modo, ele abre o caminho para o conhecimento correto dessa esfera do ser, uma vez que se admite que conexões necessárias apenas em termos causais (e, portanto, ao mesmo tempo, acidentais) originem estruturas do ser em cujo movimento interno (adaptação, reprodução do indivíduo e do gênero) operem legalidades que, com razão, podem ser chamadas de objetivamente finalísticas com respeito aos complexos em questão. (LUKÁCS, 2013, p. 49)

No entanto, embora se encontre em Kant uma consideração que extrapola a leitura causalmente determinista do ser natural, é esse o caráter que se enfatiza em sua filosofia, de forma a consolidar a antinomia entre o mundo natural como o mundo da causalidade, da necessidade, enquanto o mundo humano é o mundo da liberdade, da teleologia. De acordo com Lukács, isso se dá pela opção metodológica do autor em tematizar questões ontológicas de modo puramente gnosiológico. Isso traz como consequência a rígida divisão entre o mundo natural e o mundo *noumenal*, de forma que Kant introduz o conceito de finalidade na ação humana, no agir prático, moral, de forma abstrata, em total

contraposição à causalidade, afirmando um abismo entre homem e natureza, entre vida espiritual e sensibilidade. Afirma Lukács:

Sempre que as filosofias idealistas pretendem ver aí um dualismo, elas colocam em confronto, em geral, as funções da consciência (aparentemente) apenas espirituais, inteiramente separadas (aparentemente) da realidade material, com o mundo do ser meramente material. Não surpreende, então, que o terreno da atividade propriamente dita do homem, ou seja, o seu metabolismo com a natureza, do qual ele provém, mas que domina cada vez mais mediante a sua práxis e, em particular, mediante o seu trabalho, perca sempre mais valor e que a única atividade considerada autenticamente humana caia ontologicamente do céu pronta e acabada, sendo representada como “supratemporal”, “atemporal”, como mundo do dever-ser contraposto ao ser. (LUKÁCS, 2013, pp. 61-62)

É contra essa disjunção opositiva que Lukács retoma a reflexão de Marx para uma nova colocação da relação entre essas categorias. Reconhecendo o mérito de Hegel ao identificar o trabalho como o lugar da superação dessa disjunção, ele observa:

A análise concreta da dialética do trabalho humano supera, em Hegel, o antagonismo antinômico de causalidade e teleologia, isto é, ela mostra o lugar concreto que o ato humano consciente de pôr uma finalidade assume *dentro* do nexos causal global, sem romper esse nexos, sem o transcender, sem apelar para um princípio transcendente nem – o que/como vimos, ocorreu com os pensadores importantes anteriores – perder as determinações específicas da estipulação de fins no trabalho. (LUKÁCS, 2018, pp. 461-462)

Ocorre que o desenvolvimento dessa compreensão de Hegel, no interior de uma filosofia do espírito, traz como consequência a mistificação dessa importante aquisição teórica, uma vez que o agir humano, impulsionado pelas paixões, interesses, finalidades relacionadas à sua particularidade, se subsume à astúcia da razão na história. O fazer individual da história e um fazer-se da história se misturam em Hegel, de forma a que um *télos* universal subordine os *télos* particulares. É o que Marx observava na *Sagrada Família* ao dizer que na filosofia hegeliana, "dentro da história *empírica*, exotérica, se antecipe uma história *especulativa*, esotérica." (MARX; ENGELS, 2011, p. 102)

Marx procura desfazer esse equívoco, reiterando a teleologia, o pôr teleológico, como exclusividade da ação humana, e inserindo-a no complexo da atividade sensível que pressupõe a causalidade e seu conhecimento. Dessa forma recupera materialisticamente a dialética necessidade-liberdade presente em Hegel, compreendendo

a teleologia como elemento que vincula esses dois momentos, de forma que a liberdade seja não uma abstração, mas uma alternativa dentro de um campo de possíveis. Esse pôr teleológico rompe com a rigidez que contrapõe necessidade e liberdade. E esse é um dos aspectos fundamentais da contribuição de Marx à reflexão filosófica, magistralmente desenvolvido por Lukács.

Todas as práticas sociais, por mais complexas que sejam, se assentam sobre essa relação entre causalidade e teleologia. A noção abstrata de liberdade cede lugar aqui ao entendimento da liberdade enquanto decisão subjetiva individual frente a essa relação, no sentido de procurar fazer valer determinadas posições teleológicas futuras.

Assim, a respeito da liberdade, nos diz Lukács:

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 domínio do indivíduo genérico sobre sua singularidade meramente particular, puramente natural. Neste sentido, acreditamos que o trabalho possa ser realmente entendido como modelo de toda liberdade. (LUKÁCS, 2013, p. 156)

Na análise do trabalho, dá-se o reconhecimento das categorias que só existem no ser social: o pôr teleológico que, em sua relação com o conhecimento da causalidade, possibilita a liberdade, entendida como escolha entre alternativas, escolha que, por sua vez, se fará tendo como referência o valor, categoria estritamente social que tem sua gênese na atividade sensível humana, em sua primeira aparição como valor de uso. Dessa forma, Lukács reabilita o marxismo, livrando-o de sua leitura vulgar, mecanicista, na qual a liberdade não tem lugar, e ao mesmo tempo, se contrapõe às formas de idealismo que separam e autonomizam a liberdade e a necessidade, a esfera dos valores e a esfera da materialidade da vida cotidiana.

A gênese da liberdade se encontra na relação consciente que se estabelece entre o pôr teleológico, em sua conjunção com o valor, e as condições objetivas nas quais a ação se dará, o que se traduzirá por uma práxis orientada por um dever-ser. Nas formas mais espiritualizadas das relações humanas, essa premissa ontológica permanece, ou seja, o valor se realiza no agir que, por sua vez, pressupõe uma objetividade social dada. O valor, para se realizar, necessita de uma substancialidade social, sem a qual seria apenas uma ideia vazia de sentido, sem vínculo com a realidade. É dessa substancialidade social que

Marx trata em suas considerações sobre a moralidade, compreendida como expressão normativa de uma dada existência social, que coloca as referências dentre as quais nos movemos e exercitamos nossa liberdade como indivíduos sociais. Mas há que se frisar que essa substância social, essa *Sittlichkeit*, se apresenta em Marx a partir do reconhecimento da primazia ontológica da vida concreta sobre suas produções ideais, em contraposição a uma peregrinação do espírito de talhe hegeliano.

Nesse sentido, há que se retomar com cautela a aproximação entre Marx e Hegel no que se refere à concepção da liberdade. Quando Engels no *Anti-Dühring* considera que Hegel foi o primeiro a expor corretamente a relação entre liberdade e necessidade, ele ressalta de forma pertinente a concepção hegeliana de que a liberdade não consiste na independência em relação à legalidade do real, mas ao contrário, a compreende como assentada sobre o conhecimento dessa legalidade. Esse aspecto é, sem dúvida, acolhido por Marx. No entanto, Engels deixa de ressaltar um importante aspecto tematizado por Marx: o fato de que, *no que se refere ao âmbito social*, a necessidade ou a causalidade dada também pode ser transformada pela ação humana, de forma que não apenas a liberdade se subordina à necessidade em seu *télos*, mas também a necessidade se transforma em vista de uma nova realidade criada por uma *causalidade posta* a partir desse *télos*. Esse lugar fundamental da teleologia na mediação entre necessidade e liberdade distancia a perspectiva marxiana da perspectiva hegeliana.

Liberdade como alternativa frente ao conhecimento da necessidade se expressa na forma de uma *causalidade posta*, no dizer de Lukács, de uma intervenção a partir de um pôr teleológico que se funda no melhor conhecimento possível das cadeias causais já estabelecidas, a fim de configurar novas séries causais. O fato de que não haja uma coincidência entre o *télos* posto por uma ação individual e sua resultante, é esclarecida pelo autor ao lembrar que “As legalidades objetivas do ser social são indissolivelmente ligadas a atos individuais de caráter alternativo, mas possuem ao mesmo tempo uma estringência social que é independente de tais atos.” (LUKÁCS, 2012, p. 345)

Dessa forma, tem-se a “estrutura fundamental dos processos sociais”:

Eles partem imediatamente de pores teleológicas, determinados de maneira alternativa, feitos por indivíduos singulares, mas, dado o decurso causal dos pores teleológicas, estes desembocam num processo causal, contraditoriamente unitário, dos complexos sociais e de sua totalidade, e produzem conexões legais gerais. (LUKÁCS, 2012, p. 355)

Retendo da filosofia hegeliana o modo de conceber a realidade enquanto uma totalidade articulada, e recusando, assim como Hegel, o entendimento empirista da realidade, tal como se apresenta no pensamento liberal, Marx tratará dessa totalidade na forma, - para usar uma expressão de Lukács -, de um complexo de complexos articulados entre si através de relações múltiplas. De acordo com esse autor, a resolução metodológica marxiana consiste em uma síntese de novo tipo, que une em seu procedimento tanto o experimento ideal abstrativo, quanto a observação empírica (une a investigação empírico-genética, que busca a gênese histórica do fenômeno em questão e uma análise abstrato-sistematizante que busca estabelecer as leis e tendências mais gerais). Dessa forma, Marx procura evitar os equívocos do empirismo, que se fixaria em momentos abstraídos da totalidade movente, e por outro lado, os equívocos de uma hiperracionalização que se aplicaria por sobre a realidade e que nos devolveria a uma metafísica, que conteria em si uma filosofia da história.

O tratamento das relações entre as categorias modais – realidade, necessidade, possibilidade, contingência – leva Lukács a uma longa incursão pela história da filosofia, que tem um dos seus pontos interessantes no capítulo de sua *ontologia* dedicado ao estudo de Hartmann, no qual diz Lukács da sábia sensatez desse autor ao apontar que

vista pelo prisma ontológico, a realidade não é uma categoria modal no sentido estrito e sobretudo não é uma ao lado de outras que lhe fossem, por assim dizer, coordenadas, mas possibilidade, necessidade e casualidade só existem dentro de seu âmbito como formas diferentes dos objetos ou processos nela presentes. (LUCÁKS, 2012, p. 169)

A predominância da realidade como totalidade dinâmica que sustenta as demais categorias e lhes dá seu peso relacional é reafirmada por Lukács a partir do reconhecimento do caráter ontológico do pensamento de Marx, que tem na realidade o seu ponto de partida. Nesse realinhamento das categorias, a necessidade perde o seu caráter transcendente, teológico ou teleológico, e é compreendida no interior das relações reais, e não como uma necessidade “pairando no ar”.

Como compreende Ronaldo Fortes:

Retira-se também da determinação da necessidade a ideia da perenidade, da existência de leis eternas e imutáveis, pois, segundo Lukács, não apenas os nexos necessários se encontram em uma interação indissociável com os outros elementos da realidade, mas, eles próprios, são o resultado de processos dinâmicos reais. (FORTES, 2013, p. 67)

A categoria da necessidade se subordina à categoria da realidade e não o contrário, ou seja, a realidade não pode ser pensada como um resultado necessário a partir de uma legalidade absoluta. Novamente, *no âmbito do ser social*, essa relação é mais complexa do que no âmbito do ser natural.

Fortes enfatiza o fato de que “a analítica lukacsiana prima pela necessidade de estabelecer a diferença específica nos caminhos da realização das categorias modais em cada forma de ser.” (2013, p. 74). No ser social, a possibilidade que leva à liberdade como alternativa, se apresenta como unidade de dois momentos: a possibilidade subjetiva e a possibilidade objetiva. A possibilidade subjetiva diz respeito ao pôr consciente da finalidade que leva em consideração a possibilidade objetiva como reordenação de determinados nexos necessários do mundo objetivo.

Lukács pensa esta relação, tendo como elemento central a possibilidade do conhecimento dos nexos necessários já dados e das possibilidades objetivas de sua reordenação, com o que se alarga o campo do pôr teleológico das ações singulares sem, no entanto, deslizar para o terreno da pura indeterminação e do puro voluntarismo. Dessa forma o autor resguarda a perspectiva marxiana, identificando-a como um *tertium datur* em relação à consideração dos fatores objetivos e dos fatores subjetivos envolvidos no fazer humano. É, portanto, diante de uma compreensão crítica, não fatalista, vincada sobre a colocação o mais clara possível da ordem necessária de uma forma efetiva de sociabilidade, sem recursos a sentimentalismos que, contrariamente ao que pensam os intérpretes de Marx que o tomam como um autor determinista, se amplia o círculo da liberdade.

Como bem analisa Lukács, trata-se de evitar a recaída idealista do entendimento abstrato da liberdade e da necessidade como polos antagônicos e excludentes. A liberdade em Marx se exerce no interior da relação necessidade e teleologia que, como compreende Lukács, são princípios heterogêneos, porém reciprocamente interligados, constituindo o fundamento dos complexos sociais. O exemplo dessa relação nos é fornecido por Marx em diversos momentos, dentre os quais recorreremos aqui talvez ao mais eloquente, a célebre passagem de *O 18 Brumário*, na qual se lê: "Os homens fazem a sua própria história; contudo não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram." (MARX, 2011b, p. 25)

Dessa forma, destaca Lukács, a partir da análise do trabalho como modelo da práxis social, que:

Teleologia e causalidade não são, como até agora aparecia nas análises gnoseológicas ou lógicas, princípios mutuamente excludentes no desdobramento do processo, do ser-aí e do ser-assim das coisas, mas, ao contrário, princípios mutuamente heterogêneos, que, no entanto, apesar de sua contraditoriedade, somente em comum, numa coexistência dinâmica indissociável, podem constituir o fundamento ontológico de determinados complexos dinâmicos, complexos que só no campo do ser social são ontologicamente possíveis, cuja ação nessa coexistência dinâmica constitui a característica principal desse grau de ser. (LUKÁCS, 2013, p. 89)

Partindo do reconhecimento dessa coexistência, tem-se que:

A necessidade não pode ser entendida como uma categoria onipotente e transcendente, que constrói a realidade e os fenômenos por intermédio de uma diretriz extrínseca e unívoca, mas, pelo contrário, deve ser vista como resultado da múltipla dimensão determinativa posta pelos processos de interação concreta entre as categorias e entre os complexos. (FORTES, 2013, p. 81)

É compreendendo a realidade como “totalidade de totalidades”, ou na dicção de Lukács, como um “complexo de complexos” que se inter-relacionam, tendo, a cada momento, suas posições recíprocas e seus pesos determinativos específicos a depender da realidade concreta, que se pode apreender a relação dinâmica entre liberdade e necessidade, ou entre teleologia e causalidade. Essas categorias são revistas por Lukács a partir da crítica de Marx à especulatividade, e assim podemos refutar com mais clareza a atribuição de uma filosofia da história a Marx, bem como o entendimento de que a concepção de liberdade em Marx é a mesma de Hegel, ou ainda que restaria em Marx algo da concepção hegeliana acerca do desenvolvimento da liberdade na história.

4 CONSIDERAÇÕES ACERCA DA LIBERDADE A PARTIR DE MARX

A característica do pensamento marxiano é a abordagem objetiva dos fenômenos sociais, a recusa em naturalizá-los e eternizá-los, a firmeza em abordá-los em seus nexos necessários, *mas contingentemente* necessários. Neste esforço, a compreensão da liberdade se dá como alternativa frente a uma dada configuração objetiva que permite

vislumbrar possibilidades concretas. Isso se coloca como aquisição radicalmente diversa de uma consideração abstrata da liberdade como essência humana, como se verificava em seus textos à época da *Gazeta Renana*, bem como se afasta de uma idealização da liberdade a ser alcançada em algum momento da história.

Nesse sentido, gostaríamos de trazer à tona duas questões que podem ser melhor compreendidas a partir da abordagem do autor: a primeira que se refere à realização da liberdade na história e a segunda que se refere à liberdade no trabalho.

No que se refere à primeira, o autor nos indica a gênese social dos conteúdos que constituem as esferas normativas, e dessa forma realiza uma crítica ontológica, apontando a sua razão de ser a partir das relações concretas de uma dada formação social, bem como suas limitações correspondentes a essas relações efetivas. É o que se encontra na *Questão Judaica*, quando ao analisar os direitos universais do homem e do cidadão, expressão plena da sociabilidade burguesa, ele observa:

Antes de tudo constatem os fatos de que os assim chamados *direitos humanos*, os *droits de l'homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do *membro da sociedade burguesa*, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade. [...] A liberdade equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo a *não prejudicar* o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma. (MARX, 2010, p. 49)

A forma da sociabilidade burguesa que libera o indivíduo de sua pertença comunitária, elevando-o à medida da sociedade, o faz à custa da equivalência e da indiferença entre os indivíduos. A declaração formal da igualdade e da liberdade entre os homens incide sobre o indivíduo privado, como expressões jurídicas necessárias que acompanham a inteligência da transição ao mundo moderno, marcado pela relação de troca.

A significação da liberdade na ordem do capital se apresenta como um ponto altamente complexo no tratamento que lhe reserva o autor, exibindo elementos de progresso em relação às formas de liberdade anteriores, ao mesmo tempo que lhe é desnudada a sua natureza contraditória em vista da submissão ao solo ontológico que lhe dá origem. É dessa liberdade correspondente a uma dada configuração social que Marx nos fala. O exercício da liberdade individual se vê condicionado pelo conteúdo social da liberdade em seus momentos históricos.

O caráter contraditório dessa forma de liberdade é apresentado pelo autor da seguinte forma:

Trata-se de fato somente do desenvolvimento livre sobre um fundamento estreito – o fundamento do domínio do capital. Em consequência, esse tipo de liberdade individual é ao mesmo tempo a mais completa supressão de toda liberdade individual e a total subjugação da individualidade sob condições sociais que assumem a forma de poderes sociais, na verdade, de coisas superpoderosas – de coisas independentes dos próprios indivíduos que se relacionam entre si. (MARX, 2011, p. 546)

A sua natureza histórica e transitória também é assinalada por Marx:

A afirmação de que a livre concorrência = forma última do desenvolvimento das forças produtivas e, em consequência, da liberdade humana, nada mais significa que o domínio “da classe média” é o fim da história mundial – certamente uma ideia agradável para os *parvenus* fora de moda. (MARX, 2011, p. 547)

Se o mérito de Marx é recusar a naturalização das formações sociais e suas expressões ideológicas, é compreensível que ele não nos deixe uma prescrição ou um dever-ser em relação à liberdade. A este respeito citamos uma interessante colocação de Althusser que nos parece em consonância com o pensamento marxiano:

Falando com todo o rigor, a transformação do modo de produção capitalista em modo de produção socialista não “liberta” o “homem” no sentido em que esta daria por fim “ao homem” uma “liberdade” conforme a sua “essência humana”. A transformação revolucionária do modo de produção socialista liberta as classes exploradas da exploração e do domínio a que estavam submetidas pelas classes exploradoras. Não instaura o reino da “liberdade humana”, instaura o reino de outro modo de produção, o modo de produção socialista. *A cada modo de produção correspondem formas definidas de existência humana, portanto formas social e historicamente definidas de “liberdade”, de “relações sociais”, e de “relações humanas”.* Não é a “liberdade” que reinará no modo de produção socialista, nem sequer no modo de produção comunista, nem a “igualdade”, nem a “fraternidade”. Pelo contrário, a liberdade, a igualdade e a fraternidade serão definidas e determinadas socialmente pela estrutura dos modos de produção socialista e comunista. Contra uma ideologia da liberdade, da igualdade e da fraternidade (concebidas como atributos absolutos do “homem”), apenas reinarão formas limitadas de liberdade, de igualdade e de fraternidade. (ALTHUSSER et al., s/d, p. 206)

Acompanhamos Althusser quanto a esse aspecto, na medida em que não há uma idealização da liberdade assim como não há uma idealização do socialismo nos textos de

Marx, mas sempre o desvelamento da gênese das ideias a partir das relações sociais encontradas, o que implica também a gênese de ideais e valores que se encontram para além dessas relações, tendo-as como referência e visando a sua superação. A liberdade se encontra assim entre os limites do já constituído e as possibilidades de um vir-a-ser. Daí a significação da teleologia na compreensão da relação entre necessidade e liberdade.

É no interior de uma possibilidade social que os interesses se colocam em termos concretos. Com isso Marx toca na questão da vontade, no conteúdo da vontade que, longe de ser uma expressão pura da liberdade, tem como ancoragem uma necessidade socialmente posta, seja em qualquer dos âmbitos a que se refira esta vontade. No âmbito da vida privada, por exemplo, em *A miséria da filosofia*, Marx nos dirá da prostituta que se interessa por rendas e do trabalhador que se interessa por batatas, a nos lembrar que a vontade não paira autônoma sobre a realidade. Longe de a sociedade moderna ser o reino de "cavaleiros do livre-arbítrio", ele enfatiza a relação entre a vontade e as circunstâncias sociais nas quais se encontram os indivíduos concretos.

Enquanto indivíduos que personificam relações econômicas, capitalistas e trabalhadores também não dispõem de uma vontade absolutamente livre, mas esta está limitada pelos imperativos de reprodução social, cuja compreensão Marx procura atingir, exatamente como forma de se contrapor ao voluntarismo moral alicerçado sobre a noção de uma liberdade *noumenal*.

O que poderia ser tido, numa leitura apressada, como uma negação da liberdade no pensamento de Marx, apresenta-se diferentemente como uma reconfiguração da relação entre necessidade e liberdade, que tem na compreensão da necessidade como *necessidade contingente*, historicamente posta, e na compreensão da liberdade aliada ao pôr teleológico, a chave da superação dessa antinomia.

A localização da particularidade como momento que vincula a liberdade do indivíduo singular à universalidade da dinâmica social em sua necessidade objetiva é o ponto enfatizado por Marx como condição de compreensão da vontade imediata dos indivíduos presos à sua particularidade, bem como da compreensão mais ampla dessa relação e da possibilidade de sua superação tal como se encontra na sociabilidade capitalista.

Se o ponto decisivo para tal superação se encontra na transformação das relações sociais de produção, de forma semelhante, embora apenas indicativa, poderíamos abordar a questão da liberdade em relação à "necessidade eterna" que é o trabalho.

Partindo da compreensão do trabalho como necessidade eterna de intercâmbio entre o homem e a natureza, Marx distingue entre o trabalho enquanto produtor de valor de uso e a forma determinada dos trabalhos historicamente existentes, correspondentes a um dado modo de produção. O autor se detém, como é sabido, na análise do trabalho assalariado, produtor de valor. Dessa forma o autor afirma a primazia ontológica do trabalho no processo de gênese do ser social, ao mesmo tempo que revela os aspectos contraditórios e desumanizadores característicos de uma forma específica de trabalho. Nesse sentido, nada mais estranho ao procedimento de Marx do que considerar o trabalho *tout court* como sendo uma atividade perniciosa ao desenvolvimento humano, na medida em que significaria tão somente a sua não-liberdade. Vale reter, como Lukács analisa, que a primeira forma da liberdade se revela exatamente na atividade do trabalho.

Não nos parece pertinente deduzir que a liberdade possa ser identificada com o ócio, mesmo que esta identificação possa ser ordinariamente afirmada na existência cotidiana. O entendimento de que a liberdade não pode ser confundida com o simples ócio, com o não-trabalho, se torna claro quando, a respeito de uma consideração de Adam Smith sobre o trabalho e o ócio enquanto atividades antitéticas, Marx faz o seguinte comentário:

“Tu trabalharás com o suor de teu rosto!”, foi a maldição que Jeová lançou a Adão. E assim, como maldição, A. Smith concebe o trabalho. O "repouso" aparece como o estado adequado, sinônimo de "liberdade" e "felicidade". A. Smith parece muito longe de imaginar que o indivíduo "em seu estado normal de saúde, força, atividade, habilidade, agilidade", também tem a necessidade de uma porção normal de trabalho e de suspensão do repouso. Certamente a própria medida do trabalho aparece dada externamente pelo objetivo a ser atingido e pelos obstáculos a serem superados pelo trabalho para sua consecução. A. Smith sequer suspeita, porém, que essa superação de obstáculos é em si uma atividade da liberdade – e que, além disso, as finalidades são despojadas da aparência de mera necessidade natural externa e são postas como finalidades que, em primeiro lugar, o próprio indivíduo põe -, logo, como autorrealização, objetivação do sujeito, daí liberdade real, cuja ação é justamente o trabalho. (MARX, 2011, p. 509)

Mesmo que a identificação trabalho-sacrifício possa ser ordinariamente afirmada na existência cotidiana, o trabalho não se apresenta como a antítese da liberdade, mas ao contrário, como a sua possibilidade de realização concreta, seja em termos da submissão da causalidade natural, seja em termos da condução consciente de potencialidades individuais em direção a um fim colocado pelo sujeito. Na sequência desta passagem, após creditar a Adam Smith a correta apreensão de que o trabalho nas suas formas

históricas até então tem sido uma forma estranhada de realização desta liberdade, o que conduziria ao falso entendimento de que o não-trabalho é que seria a liberdade, o autor conclui dizendo que, mesmo em uma outra forma histórica, jamais o trabalho livre poderia ser concebido como mera diversão ou prazer e chama a atenção para o fato de que "os trabalhos efetivamente livres- p. ex., a compor, são, justamente trabalhos ao mesmo tempo da maior seriedade e do mais intenso esforço."(MARX, 2011, p. 509)

Todo trabalho, mesmo aquele considerado o mais livre, exige disciplina e autodomínio, assim como mesmo o trabalho no qual se observa a maior contradição entre a objetivação e a exteriorização da vida não deixa de significar, ainda que de forma contraditória, a afirmação de alguma forma de liberdade frente à cadeia de determinações naturais. A questão para Marx se resume à possibilidade de uma forma social na qual o esforço e a disciplina não sejam, necessariamente, antitéticos à realização pessoal. Nesse sentido, a consciência o mais profunda possível dos nexos sociais que formatam as condições nas quais se dá o trabalho, é uma das condições da liberdade, entendida não como um possível desligamento do indivíduo em relação aos constrangimentos sociais, mas tendo como *télos* o paralelismo do desenvolvimento possível do indivíduo e do gênero, ou seja, a superação dos estranhamentos que, entre outros efeitos, deforma a compreensão da própria liberdade.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. Marxismo e Humanismo. In ALTHUSSER et.al. *Polêmica sobre o humanismo*. Lisboa: editorial Presença, s/d.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. São Paulo: Paz e Terra, 1976.
- FORTES, Ronaldo V. *As novas vias da ontologia em György Lukács*. Saarbrücken: Novas edições acadêmicas, 2013.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social*. v. II. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARX, Karl. *Escritos de juventude*. México, Fondo de cultura económica, 1987.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. *A questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- _____. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARX, K./ENGELS, F. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011.