

# Liberdade e emancipação: da perspectiva moderna à perspectiva ontológica humana

Fernanda Bartoly Gonçalves de Lima\*

## **Resumo:**

O presente artigo objetiva problematizar as concepções de liberdade e emancipação hegemonicamente presentes em nossa sociedade moderna, buscando desmistificar as raízes dessas conquistas, e elucidando que a liberdade e emancipação ainda não se efetivaram em sua plena possibilidade quando se percebe o ser humano em suas capacidades ontológicas. Para isso, se realiza uma pesquisa bibliográfica, pautada pelo materialismo histórico dialético, utilizando textos clássicos marxianos, junto a obras de autores marxistas contemporâneos. Almeja-se, assim, consolidar uma compreensão sobre a emancipação que abarque desde o livre acesso a todos os bens produzidos pela humanidade até uma relação subjetiva autônoma e consciente com o mundo, estabelecendo a emancipação humana, no sentido marxiano, como a liberdade e emancipação total e radical a ser almejada pela humanidade, que requer, para sua plena realização, a superação da sociedade capitalista.

**Palavras-chave:** emancipação; liberdade; humanização; ontologia do ser social.

## Freedom and Emancipation: From the Modern Perspective to the Human Ontology Perspective

## **Abstract:**

This article seeks to problematize the hegemonic conceptualizations of freedom and emancipation present in our modern society, demystifying the roots of these conquests and elucidating that freedom and emancipation have not yet been achieved in their full potential when human beings are perceived in terms of their ontological capacities. To that end, it undertakes a bibliographical study guided by historical dialectical materialism, using classic Marxian texts, as well as works by contemporary Marxist authors. It attempts in this fashion to consolidate an understanding of emancipation that encompasses everything from free access to all goods produced by humanity to an autonomous subjective and conscious relationship with the world, establishing human emancipation, in the Marxian sense, as the total and radical emancipation sought by humanity, which requires for its full realization, the overcoming of capitalist society.

**Keywords:** emancipation; freedom; humanization; ontology of the social being.

---

\* Doutora em Educação. Professora do Instituto Federal de Brasília, campus Brasília-DF, Brasil. End. eletrônico: fernanda.lima@ifb.edu.br  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8425-1269>

## Introdução

Emancipar-se, em linhas gerais, seria a passagem de um “estágio de submissão para outro de liberdade” (Luiz, 2006, p. 03), ao mesmo tempo em que a liberdade se condiciona em determinado grau ao alcance de uma emancipação. Por exemplo, a libertação de padrões opressores baseados em normas de gênero corresponde a uma reivindicação necessária à emancipação feminina, ou então, um povo que reclama se liberar do domínio de outra nação, luta pela emancipação de seu território nacional. Neste sentido, liberdade e emancipação são conceitos relacionáveis e relacionados pelos seus próprios significados, nos quais, em uma relação dialética, convergem para fins comuns.

O significado exato de liberdade e emancipação, no entanto, possui versatilidade histórica e contextual, assim como outros conceitos. O que se pode afirmar, portanto, é que a compreensão do que se entende por emancipação está profundamente imbricado à concepção de liberdade que a alicerça, sendo este último um termo relativo à conjuntura histórica. Assim, o entendimento de emancipação se torna flutuante por estar apoiado numa compreensão de valor humano que depreende interpretações construídas historicamente, a partir das necessidades concretas humanas.

Valores como justiça, igualdade, liberdade, etc. surgem a cada período histórico como expressões concretas, historicamente determinadas, das necessidades genérico-coletivas postas pelo desenvolvimento da sociabilidade. Certamente, por serem expressões concretas, históricas, das necessidades humano-genéricas, o conteúdo desses valores se altera com o passar do tempo (Lessa, 2015, p. 75).

Nesta acepção, a liberdade possui uma conceituação objetiva, porém relativa à história, transformando-se conforme as determinações concretas, incidindo sobre as formações subjetivas. Como exemplo dessa variabilidade contextual, a concepção de liberdade difere no interior da própria burguesia, quando analisada no decorrer dos séculos.

No século XII, quando os burgueses se aliavam para combater seus senhores, a conquista da liberdade significava a conquista de direitos e mesmo a emancipação em relação ao poder dos seus senhores. [...] Os burgueses de então não pretendiam abolir o governo feudal, nem questionavam a existência de privilégios. [...] Exatamente por isso as cidades eram cercadas com muralhas e a vida, por conseguinte, a liberdade, estava restrita ao interior de seus muros. [...] Para os burgueses dos setecentos, às vésperas da Revolução, a liberdade somente seria conquistada se a nobreza o clero deixassem de ocupar o governo da nação já que as atividades mais importantes da nação eram realizadas pelos burgueses. Almejavam a abolição dos privilégios, tornando todos os homens iguais. [...] Os burgueses do século XVIII, ainda que fossem descendentes diretos dos

habitantes dos burgos do século XII, não aceitavam mais o poder político da nobreza e do clero. Em função disso a liberdade era concebida de outra maneira (Oliveira, 2009, p. 719-720).

Atualmente, como herdeiros da revolução burguesa, vivemos sob os pressupostos de liberdade e emancipação construídos ao longo da modernidade. Essas conceituações provêm de transformações na forma de produção material da vida social que se originam na revolucionária substituição do modo de produção feudal pelo capitalista. Nesta fase de transição, do estado medieval para o moderno, a significação do termo liberdade foi sendo transformada, modificando, também, a compreensão de emancipação. Era necessária uma perspectiva condizente com a sociedade capitalista.

Entretanto, ainda em fase de consolidação burguesa concebe-se, com Marx (2009), uma perspectiva de liberdade e emancipação superior à até então esboçada, fundando uma teoria social de superação do capitalismo. Por conseguinte, a compreensão de liberdade e emancipação modernas contém perspectivas conservadoras e revolucionárias que disputam a hegemonia social. Cabe considerar que, sobre uma estrutura econômica capitalista, as formações conceituais de manutenção desse sistema, categoricamente, possuirão uma vantagem concreta sobre a revolucionária. É neste sentido que é necessária uma profunda compreensão sobre a perspectiva revolucionária, sob o risco de, com uma aparência subversiva, reproduzir conceituações reacionárias.

Desta forma, intenciona-se, neste artigo, apontar as bases concretas que erigem o entendimento de liberdade e emancipação, condizentes com a implantação da sociedade capitalista. A partir daí se contrapõe essa perspectiva com a teoria social revolucionária marxiana, problematizando o entendimento de liberdade e emancipação desenvolvidos nos tempos modernos. Com este fundamento, busca-se resgatar a compreensão de liberdade e emancipação a partir de um estudo ontológico do ser humano. Para isso, se realiza uma pesquisa bibliográfica, pautada pelo materialismo histórico dialético, utilizando textos clássicos marxianos, junto a obras de autores marxistas contemporâneos.

### **Modernidade e liberdade**

A compreensão de liberdade, que hoje se tem difundida, possui uma relação intrínseca às necessidades de superação do feudalismo, processo que se inicia com o próprio sucesso desse sistema. A partir do século XII o sistema feudal começa a obter êxito em sua forma de produção, garantido uma produção material de maior bonança para os servos e desencadeando um questionamento

das rígidas normas clericais (Lessa, 2015). Os indivíduos que se preocupavam com o mundo material, considerado profano, estavam levando uma vida melhor.

Com a vida concreta ficando cada vez mais fácil de ser vivida, abre-se a perspectiva de *todos* poderem ter uma vida material bem abastecida. A escassez parecia algo a ser superado, deslumbrando-se uma possibilidade de igualdade social. O momento se torna propício para a ascensão do grupo social burguês que, pelo poder consequente de sua acumulação de capital, reivindica sua autonomia. A maior liberdade dos seres humanos, conquistada pelo progressivo domínio da natureza, estava em desproporção em relação aos padrões sociais antigos. Esses padrões não mais correspondiam com a nova realidade, sendo, portanto, progressivamente implodidos, por terem se tornado um obstáculo para o desenvolvimento econômico.

O destino dos indivíduos se mostra possível de ser construído ao longo da vida e não mais rigidamente impostos desde o nascimento. É neste meandro que se resgata a expectativa de uma emancipação, tornando-a intrínseca à modernidade (Luiz, 2006), por estar ancorada no gradual crescimento do modo de produção burguês. A compreensão de emancipação se vinculou à reivindicação de uma mobilidade social que permitisse ao ser humano selar seu destino por meio de seu próprio empenho. O que se demandava era a emancipação por meio de ações a serem realizadas no plano *político*, com a *retirada* de imposições consideradas ultrapassadas.

Sobre essas afirmativas, estrutura-se a concepção de mundo capitalista, que se consolida a partir do século XVIII. Com uma compreensão de liberdade negativa, entende-se como emancipados aqueles que não encontram impeditivos para administrar sua vida pessoal, sendo aceitáveis quaisquer resultados desse empreendimento. A liberdade se instaura como atributo do indivíduo. Nesta perspectiva, a diferenciação social seria tão apenas o resultado do empenho de cada um, e não mais por questões de nascimento.

Percebendo, já no século XIX, as contradições geradas pelo modo de produção burguês, que resultavam em relações sociais de dominação, Marx (2009) identifica que o próprio sistema capitalista se tornara o impeditivo para a realização da liberdade. Apreende que, apesar do discurso sobre liberdade, igualdade e fraternidade, a liberdade burguesa nunca poderia ser para todos. A liberdade projetada pela ordem burguesa realiza a contradição entre a liberdade (de possuir) e a não liberdade da grande massa populacional de satisfazer suas necessidades mais básicas. Problematizando os limites dessa liberdade, Marx (2009, p. 70) afirma que “o homem não foi libertado da religião; recebeu a liberdade de religião. Não foi libertado da propriedade. Recebeu a liberdade de propriedade. Não foi libertado do egoísmo do ofício, recebeu a liberdade de ofício”.

O próprio trabalho “livre”, instaurado com o liberalismo, refere-se ao refinamento de uma forma de exploração: os seres humanos não seriam mais, necessariamente, apropriados enquanto seres em sua totalidade (como escravos ou servos), mas apenas uma parte de si lhes seria expropriada, a sua força de trabalho. O trabalho livre se refere, portanto, a “trabalhadores-assalariados livres – indivíduos forçados, simplesmente por sua carência de propriedade, a trabalhar e a vender seu trabalho” (Marx, 1985, p. 98-99). O trabalho livre cria, na verdade, um trabalhador “livre” de qualquer forma de propriedade, inclusive “livre” da possibilidade de ter a propriedade dos meios de produção, que lhe são necessários para trabalhar. O trabalho livre não é resultado, portanto, de uma escolha, mas pela falta desta.

Por exemplo, quando os grandes proprietários territoriais ingleses expulsaram seus dependentes que consumiam uma parte da produção excedente de suas terras e, além disto, seus arrendatários livraram-se dos pequenos camponeses sem terra, etc. – grande massa de força de trabalho viva duplamente livre foi lançada no mercado de trabalho: livre das velhas relações de dependência, servidão ou prestação de serviço e livre, também, de todos os bens e propriedades pessoais, de toda forma real e objetiva de existência, livre de toda propriedade. Uma tal massa ficou reduzida ou a vender sua força de trabalho ou a mendigar, a vagabundear ou a assaltar. A história registra o fato de que ela primeiro tentou a mendicância, a vagabundagem e o crime, mas foi forçada a abandonar este rumo e a tomar o estreito sendeiro que conduz ao mercado de trabalho por meio da força, do pelourinho e do chicote (Marx, 1985, p. 103-104).

A suposta igualdade de direitos garantidos por uma emancipação política fora construída sobre os pilares da propriedade privada que, em sua essência, condena os não proprietários a uma vida de “livre servidão”. Nesse sentido,

o limite da emancipação política aparece logo no fato de que o Estado pode libertar-se de uma barreira sem que o homem esteja *realmente* livre dela, [no fato de] que o Estado pode ser um Estado *livre* sem que o homem seja *um homem livre* (Marx, 2009, p. 48, grifos do autor).

Com essa perspectiva, Marx (2010) constata que a proposta de liberdade burguesa não poderia ser suficiente, pois esta

Não é a revolução radical, a emancipação humana universal, mas a revolução parcial, meramente política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício. Em que se baseia uma revolução parcial, meramente política? No fato de que uma parte da sociedade civil se emancipa e alcança o domínio universal; que uma determinada classe, a partir da sua situação particular, realiza a emancipação universal da sociedade. Tal classe liberta a sociedade inteira, mas apenas sob o pressuposto de que toda a sociedade se encontre na situação de sua classe,

portanto, por exemplo, de que ela possua ou possa facilmente adquirir dinheiro e cultura (Marx, 2010, p. 154).

A emancipação política se configura como uma emancipação das amarras das estratificações sociais, a abertura para alguma mobilidade social, alegando que não importa as condições de nascimento, ou de profissão, os indivíduos devem ser vistos em iguais condições perante o Estado. O que se configura como um avanço na liberdade do indivíduo quando comparada com a permitida durante a Idade Média. Porém, “assim como os cristãos são iguais no céu e desiguais na terra, também os membros singulares do povo são iguais no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da sociedade” (Marx, 2010, p. 97). A igualdade requerida perante o Estado legitima as desigualdades como um problema individual.

O Estado suprime, à sua maneira, a diferença da *nascimento*, do *estado* [social, *Stand*], da cultura, da *ocupação* [profissional, *Beschäftigung*], quando declara diferenças não políticas do nascimento, o estado, a cultura, a ocupação, quando (sem atender a estas diferenças) proclama cada membro do povo participante *por igual* da soberania popular (Marx, 2009, p. 49, grifos do autor).

O Estado não seria mais o obstáculo da liberdade, como no feudalismo. Porém a liberdade de cada indivíduo seria cerceada pelos outros indivíduos, como portadores de interesses particulares conflitantes. A realização passa a ser *pessoal*, no sentido de ser privada. E apenas em sua esfera privatista o ser humano seria livre, a partir de um Estado que propõe uma liberdade negativa. Sobre essa a concepção de liberdade, Marx (2009, p. 63-64, grifos do autor) realiza a crítica:

A liberdade é, portanto, o direito de fazer e empreender tudo o que não prejudique nenhum outro. Os limites dentro dos quais cada um pode se mover *sem prejuízo* de outrem são determinados pela lei, tal como os limites de dois campos são determinados pela estaca [das cercas]. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada, virada sobre si própria. [...] o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com o homem, mas, antes, no isolamento do homem relativamente ao homem. É o *direito* desse isolamento, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si. A aplicação prática do direito humano à liberdade é o direito humano à *propriedade privada*. [...] o direito do interesse próprio. Aquela liberdade individual, assim como esta aplicação dela, formam a base da propriedade civil. Ela faz com que cada homem encontre no outro homem, não a *realização*, mas antes a *barreira* da sua liberdade.

Desta forma, a liberdade negativa do liberalismo, ou a retirada de barreiras públicas, não garante a realização da liberdade. Ao contrário, faz erigir barreiras

individuais, na qual cada indivíduo deve proteger sua esfera privada de realização dessa “liberdade”: certifica-se o egoísmo como parte da humanidade, de sua natureza. Os outros indivíduos se tornam a própria limitação da liberdade de um indivíduo: o direito de cada um termina quando começa o direito do outro.

De forma antagônica a esse conservadorismo, com uma perspectiva de superação radical, Marx (2009) busca diferenciar sua proposta de emancipação daquela que se ancorava na compreensão burguesa. Se contrapondo à emancipação política que se instaurava, Marx (2009) cunha o termo *emancipação humana*, que significaria uma emancipação universal da humanidade. Sua proposta de emancipação requer uma efetivação prática, na qual todos os indivíduos poderiam se realizar plenamente como seres humanos, reconhecendo-se nos produtos gerados pela humanidade, sem conflito entre interesses individuais e coletivos. Ao contrário, os interesses individuais deveriam se fundar no coletivo – a realização do outro é também a sua realização. Constrói, assim, uma possibilidade de emancipação que rompe com a estrutura burguesa, ou seja, uma perspectiva revolucionária.

O pré-requisito de pertencer a uma determinada classe para poder usufruir da liberdade, não poderia sustentar um projeto de emancipação humana, dado que a liberdade, na concepção marxiana, se refere a qualquer indivíduo poder escolher, entre opções concretas, o que melhor lhe apraz (Netto, 2002). Ou seja, incorpora a concepção de liberdade negativa burguesa e a supera, em direção a uma liberdade plena que requer uma ativa participação social do indivíduo em todas as conquistas já realizadas pela humanidade.

Essa perspectiva revolucionária de liberdade demonstra a atual não liberdade que a maioria da população vive no capitalismo. Com a propriedade privada e sua consequente divisão de classes sociais, apenas uma pequena parte da população possui um poder de escolha sobre opções já conquistadas pela humanidade. As atividades humanas, para a maioria da população, são engessadas dentro de uma esfera mercantil que as mantém numa classe social de menor comodidade. Considera-se a remota possibilidade de uma pessoa que nasce em uma família sem recursos conseguir ascender socialmente. Mas esses casos se materializam na excepcionalidade da realidade. Não obstante, essas exceções sustentam uma ilusão da igualdade, reforçando a ideologia que mantém a classe oprimida se esforçando para um dia conseguir “chegar lá”. Nesta acepção, se consolida uma sociedade que promove uma forma de emancipação – a emancipação política, claramente insuficiente para a humanidade. Insuficiente, porém não dispensável.

A emancipação política é, sem dúvida, um grande progresso; ela não é, decerto, a última forma da emancipação humana em geral, mas é a última forma da emancipação política *no interior* da ordem mundial até aqui. Entende-se: nós falamos aqui de emancipação real, [de emancipação] prática (Marx, 2009, p. 52, grifos do autor).

Neste sentido, a emancipação humana requer uma concepção de liberdade que foge aos preceitos desenvolvidos no domínio da ordem burguesa. Todavia, na concepção marxiana reconhece-se que a liberdade burguesa se configura como um avanço histórico em relação às sociedades anteriores que se sustentavam integralmente na servidão e escravidão.

Considerando o desenvolvimento da capacidade humana em produzir meios de satisfazer suas necessidades de forma cada vez mais ampla, é possível afirmar que no capitalismo há uma maior liberdade relativa em comparação às sociedades anteriores. Efetivamente, a possibilidade de escolha entre alternativas concretas se expande com o modo de produção burguês. É neste sentido que, na concepção marxiana, a liberdade burguesa seria uma evolução em relação às sociedades anteriores, porém com contradições que a tornam insuficiente. Por exemplo, com o capitalismo foi possível o desenvolvimento técnico necessário para libertação da humanidade de formas embrutecidas e desgastantes do trabalho, porém, por ser apoiar em relações sociais de exploração, o sistema social de produção realiza, por um outro caminho, formas embrutecidas e desgastantes do trabalho. A libertação da humanidade se torna também sua prisão.

O progresso trazido pelo capitalismo cria a ilusão de que esta sociedade é a melhor forma de expressão social para a humanidade, e que suas limitações seriam o preço a se pagar em prol dessa maior liberdade alcançada. Nessa mistificação, o capitalismo seria a última forma de sociedade humana, só restando à humanidade aceitar suas contradições. Para se contrapor a essa concepção,

deve-se comprovar que não há limites ao desenvolvimento humano, a não ser aqueles construídos pelos próprios homens. E esta demonstração apenas pode se dar de forma cabal no terreno da ontologia [...]: a ontologia tem por objetivo demonstrar a possibilidade ontológica da emancipação humana, da superação da barbárie da exploração do homem pelo homem (Lessa, 2015, p. 09).

Portanto, para compreender como a humanidade pode ser plenamente emancipada é preciso antes entender o que é o ser humano a fim de se elucidar os equívocos sobre uma suposta natureza humana que seria egoísta, ou então sobre a concepção de indivíduo que seria contraditório ao coletivo – crenças que explicam a sociedade burguesa como sendo a sociedade ideal, portanto última e insuperável. Neste sentido, a emancipação humana necessita ser compreendida à luz da concepção ontológica de ser humano.

### **Emancipação humana: uma possibilidade ontológica**

O estudo ontológico da humanidade parte do questionamento sobre o que difere os seres humanos dos outros seres e, ainda, qual seria a essência humana.



Recusando uma visão transcendental da humanidade, a compreensão marxiana da ontologia busca a categoria fundante sobre a qual ocorre uma ruptura estrutural de uma forma de ser para outra, o que se entende por *salto ontológico*. Lessa (2015), tendo como suporte a obra do marxista György Lukács (1885-1971), explica que há três esferas ontológicas que se articulam: a esfera inorgânica, a esfera biológica, e a esfera social. A esfera inorgânica existe independentemente da biológica, e essa, por sua vez, existe independentemente da esfera social, sendo o contrário não verdadeiro. Isso se dá porque a esfera biológica, apesar de possuir outra ontologia, é formada a partir da matéria inorgânica, e a esfera social, também com outra ontologia, é formada por uma biologia e matéria inorgânica.

Daí se conclui que a esfera inorgânica constitui a primeira esfera ontológica do ser, na qual sua atividade essencial se limita em transformar-se de um mineral para outro. O salto ontológico da esfera inorgânica para a biológica se dá quando o ser passa a reproduzir a si mesmo, a própria reprodução biológica. Com operações muito mais complexas do que a matéria inorgânica, a vida biológica se constitui essencialmente por nascer, crescer, se reproduzir e morrer. A vida biológica é, portanto, uma constante produção do mesmo, com um agir sobre a natureza de forma a manter essa reprodução. As transformações sobre a natureza e sobre si mesmo, na esfera biológica, se dá ao passo evolutivo natural, e não por uma ação pré-definida de forma consciente. É exatamente nesse ponto que o ser social tem seu salto ontológico: de forma a suprir suas necessidades, a humanidade realiza uma *produção* do mundo que a cerca, de forma conscientemente orientada.

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergona 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 (Marx, 2013, p. 327).

A humanidade se particulariza pela incessante produção do novo, criando, assim, o mundo social. Por constantemente produzir transformações no mundo ao seu redor, a humanidade realiza uma acumulação de produções, que resultam, também, numa acumulação de conhecimentos, que moldam a forma do ser humano se relacionar com seu mundo. Ao moldar a natureza a partir de sua intencionalidade, o ser humano desenvolve consciência sobre esta e sobre si mesmo. Isto é, “através desse processo de acumulação, os homens podem se elevar a uma consciência do seu em-si, do que de fato são, o que possibilita

algo inédito: um ser que se reconheça na sua própria história” (Lessa, 2015, p. 15).

Essa atividade humana de transformação do mundo não anula sua ação biológica, muito menos a sua composição material inorgânica. Mas dá ao ser social uma nova qualidade, que não pode ser reproduzida por nenhum outro animal: a humanidade destaca-se por constantemente transformar o mundo a sua volta, construindo uma cultura humana – linguagem, arte, religião, ciência, educação etc. Entretanto, a categoria fundante desse salto ontológico ocorre a partir de uma transformação material do mundo a sua volta, de forma a suprir suas necessidades. Sobre isto, Marx e Engels (2009, p. 24) elucidam:

Podemos distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião – por tudo o que se quiser. Mas eles começam a distinguir-se dos animais assim que começam a *produzir* os seus meios de subsistência, passo esse que é requerido pela sua organização corpórea. Ao produzirem os seus meios de subsistência, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material.

Todos os outros animais se adaptam à natureza, a humanidade adapta a natureza a si (Duarte, 1992). O ser humano é capaz de dar existência material a objetos anteriormente não existentes na natureza, por meio de sua atividade conceituada como *trabalho*:

Mas a existência [...] de cada elemento da riqueza material não fornecido pela natureza teve sempre de ser mediada por uma atividade produtiva especial, direcionada a um fim, que adapta matérias naturais específicas a necessidades humanas específicas. Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana (Marx, 2013, p. 167).

O que significa que o trabalho se constitui como a atividade que está presente em toda a história humana, desde as sociedades primitivas até às atuais. Marx (2013, p. 329) explica que, no decorrer da história da humanidade, não há distinção entre *o que se faz*, pois sempre há o trabalho, mas se diverge *o como se faz e com quais meios*, de forma que as produções humanas estão sempre em transformação. O processo contínuo de desenvolvimento das produções está em profunda relação ao desenvolvimento das necessidades humanas, pois “a própria primeira necessidade já satisfeita, a ação da satisfação e o instrumento já adquirido da satisfação, conduz a novas necessidades – e esta produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico” (Marx; Engels, 2009, p. 42). O surgimento de necessidades humanas, que não existiriam naturalmente, confere à humanidade a capacidade de se autodesenvolver, a partir de sua ação sobre o

mundo. Como promotor do desenvolvimento do mundo humano e da própria humanidade, “o trabalho [...] é a condição básica e fundamental de toda a vida humana [...] em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem” (Engels, 2013, p. 13). Trabalho seria, então, uma atividade exclusiva da humanidade, e ainda, a categoria ontológica desta, assim resumida:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [Naturmacht]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza (Marx, 2013, p. 326-327).

Ao colocar em movimento suas capacidades físicas a partir de uma prévia ideação, em busca de manipular o mundo a sua volta ao seu favor, o ser humano realiza uma transformação do mundo e de si mesmo, em sua subjetividade. A subjetividade do ser humano está em profunda relação com o mundo à sua volta, no sentido em que a realidade objetiva incide sobre as diferentes subjetividades, que por sua vez, incidem sobre o mundo objetivo, o transformando, num processo dialético. Um processo no qual os seres humanos determinam as circunstâncias ao mesmo tempo em que são determinados por elas.

Em sua análise ontológica, Marx (2008) explica que o ser humano só é humano dentro de um mundo, um mundo natural que, com sua atuação neste, se torna também mundo social, ou mundo humanizado. O que qualifica o ser humano como humano é justamente sua intervenção no mundo, a atividade trabalho. Assim, o trabalho, ato fundante do ser humano, seria a própria *essência humana*.

Desta forma, rechaça-se qualquer perspectiva de essência eterna, absoluta, imutável, a-histórica. A essência humana é substancialmente histórica, com a atividade trabalho, atividade constituinte do primeiro ato histórico. Toda e qualquer perspectiva absolutista da essência humana serve ao conservadorismo de uma expressão social: uma essência pecadora consolida a ideologia medieval, enquanto uma essência egoísta, concorrencial e individualista, serve à manutenção da sociedade capitalista.

Na concepção marxiana, pelo contrário, a característica essencial da humanidade é justamente fazer história, num processo contínuo de *apropriação e objetivação*. O ser humano se apropria do mundo a sua volta, e, a partir dessa

apropriação realiza a objetivação, ou seja, dá existência a algo que antes só existia no plano da consciência. Por sua vez, o produto de sua objetivação deverá ser apropriado, gerando novas objetivações, num processo de desenvolvimento que caracteriza a humanidade.

As objetivações humanas, sejam elas materiais ou não, se realizam num processo cumulativo, pois no significado de uma objetivação está acumulada experiência histórica de muitas gerações. A apropriação dessas objetivações é o que possibilita o ser humano realizar novas objetivações. Sendo assim, é o que permite, também, o ingressar do indivíduo no gênero humano: “a apropriação da significação social de uma objetivação é um processo de inserção na continuidade da história das relações” (Duarte, 1992, p. 37). Ou seja, o ser humano não nasce humano, este se torna humano, é preciso haver o processo de *humanização*.

Neste ponto, é importante destacar que não se trata da hominização, que seria a evolução da humanidade enquanto *espécie*, mas sim de humanização, o desenvolvimento da humanidade enquanto *gênero* humano. Ao nascer, o ser humano possui a gênese biológica que o constitui enquanto espécie, pois herda os atributos genéticos que o classificam como humano. Porém, a humanidade passa a reproduzir a vida humana não apenas com a procriação enquanto espécie, mas enquanto gênero. Incontestavelmente as capacidades biológicas humanas são passadas para as seguintes gerações pelo código genético. Entretanto as capacidades da humanidade se desenvolveram para além de sua biologia, sendo então capacidades sociais.

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, surge agora imediatamente como uma dupla relação: por um lado como relação natural, por outro como relação social – social no sentido em que aqui se estende a cooperação de vários indivíduos seja em que circunstância for e não importa de que modo e com que fim (Marx; Engels, 2009, p. 43).

A humanidade se qualifica, assim, por dar existência a produtos que não foram criadas por uma força natural, mas por uma força própria humana, gerando capacidades, compreensões, atribuições que não são passadas biologicamente, mas devem ser incorporadas socialmente. Portanto, o ato que dá vida ao gênero humano se configura como uma ação social, uma ação que destaca o ser de uma evolução natural para um ser social, que realiza o seu próprio desenvolvimento. Assim, a força humana é uma força social. O salto ontológico que forma a humanidade se configura com o surgimento do ser social: a humanidade e a sociedade são ontologicamente congêneres. Nesse sentido, a individualidade humana se funda na sociedade, o que significa afirmar que sem sociedade não há indivíduo (Duarte, 1992).

Uma individualidade que preceda a sociedade é uma abstração equívoca, decorrente de configurações históricas que sustenta a ideologia burguesa que coloca um ser humano em oposição a outro ser humano, dando a falsa percepção de uma existência independente e contraditória entre indivíduo e sociedade. Sendo assim, a ideia de que o indivíduo encontra sua liberdade em sua privacidade, fora da sociedade, é um contrassenso. Pois, é apenas no desenvolvimento social que a humanidade passa a ter alguma escolha entre alternativas concretas.

O trabalho humano surge de forma a satisfazer as necessidades humanas, tais como comer, beber, se abrigar, se vestir. Com o desenvolvimento nas formas de satisfazer essas necessidades físicas imediatas, a humanidade encontra o reino da liberdade, por criar opções concretas de escolha para o prosseguimento de sua ação no mundo, podendo realizar livremente o trabalho, sendo esta a atividade que o humaniza. Desta forma, a força social é efetivamente o que permite o ser humano encontrar o reino da liberdade. Pois, a produção animal, resguardando sua espetacularidade, se realiza para suprir o estritamente necessário para si ou para suas crias, sob a determinação das necessidades físicas imediatas, ação que se dá de forma repetitiva de uma geração para a seguinte geração (Netto, 2002). A produção humana se desenvolve de forma independente das necessidades físicas imediatas, e a cada geração, a produção se transforma e se promove.

Neste sentido, considerando i) a característica humana de fazer história; ii) o desenvolvimento social que funda uma individualidade que pode almejar liberdade; e iii) sua essência intimamente ligada aos processos de transformações na realidade, pode-se concluir que os pressupostos para uma emancipação humana estão presentes ontologicamente. A humanidade passa a transformar a natureza de acordo com suas necessidades, modificando o mundo a seu redor de acordo com sua vontade, dentro das suas capacidades históricas. Por ser criador de sua própria realidade, abre-se a possibilidade deste não mais ter que se resignar a esta. Porém este é um processo histórico, que se inicia com a paulatina liberação da humanidade às intempéries da natureza e da cada vez mais garantida satisfação de suas necessidades físicas imediatas. O desenvolvimento da humanidade, percebido pelo decorrer da história, amplia as possibilidades concretas de escolhas para o ser humano, o que significa a prosperidade de sua liberdade. A ontologia do ser social demonstra, assim, a possibilidade humana de ultrapassar, inclusive, a sociedade capitalista.

A atual crítica à sociedade capitalista, que se sustenta na obra marxiana, aponta que a humanidade tem a possibilidade de produzir todos os bens necessários à sua sobrevivência com maior facilidade relativa, e ainda produzir riquezas culturais que demarcam a infinitude do desenvolvimento humano. Porém, lhe sendo inerente a apropriação privada de bens humanos e com isso a

desigualdade social, a organização social capitalista é marcada pela discrepância entre as possibilidades do gênero humano e a realidade de cada indivíduo. A liberdade, enquanto possibilidade de escolher dentre alternativas concretas àquela que mais lhe satisfaz, não se cumpre. Por exemplo, apesar de a humanidade já ter produzido inúmeras formas de transportes, não são todos os indivíduos que podem decidir ir de um lugar para outro na forma mais fácil possível. De forma mais grave: apesar de a humanidade conseguir produzir alimentos suficientes para todos os seres humanos, muitos destes passam fome. Essas contradições demonstram uma organização social na qual ao mesmo tempo em que se desenvolveram as produções materiais necessárias para uma plena liberdade, realiza uma profunda alienação da humanidade em relação à sua atividade ontológica, resultando em sua própria desumanização.

### **Considerações finais**

O desenvolvimento do capitalismo, por mais mirabolante que seja a capacidade de criar bens materiais que elevam o gênero humano a possibilidades de ações nunca antes realizadas, não poderá propiciar a liberdade que se vincula à emancipação humana. Não há possibilidade de reformar o capitalismo de forma que este possa cumprir essa tarefa, justamente por ser inerente a esse sistema a alienação humana.

Não há alternativa intermediária entre o capitalismo e a sociedade emancipada, comunista. Não há capitalismo “humano”, pois a essência da sociedade capitalista é a produção crescente de desumanidades. Marx foi duro crítico de todas as propostas reformistas, pois, segundo ele, não há como os homens humanizarem as relações sociais sem romperem com sua submissão ao capital, que é desumano na sua essência (Lessa; Tonet, 2011, p. 118).

A liberdade e emancipação humana se vincula, portanto, à revolução do sistema capitalista. Superando a perspectiva burguesa de emancipação, a emancipação humana só pode se realizar numa sociedade que já rompeu com a admissão da propriedade privada, da divisão do trabalho, das classes sociais. Na perspectiva marxiana, se percebe que esta realização social não exige uma força sobre-humana, mas que se trata justamente de uma possibilidade ontológica da humanidade, que possui em sua essência a característica de promover história, transformando a realidade e a si mesmo em prol do desenvolvimento humano. A liberdade e emancipação humana dependem, portanto, do aprofundamento da característica ontológica humana – o ser que tem a possibilidade concreta de transformar a realidade na qual se encontra, sendo capaz, inclusive, de construir uma sociedade para além do capitalismo.

## Referências

- DUARTE, Newton. *A formação do indivíduo e a objetivação do gênero humano*. 238f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1992.
- ENGELS, Friedrich. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: ANTUNES, Ricardo (Org.). *A dialética do trabalho*: Escritos de Marx e Engels. São Paulo: Expressão popular, 2013.
- LESSA, Sérgio. *Para compreender a Ontologia de Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.
- LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. *Introdução à filosofia de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- LUIZ, Danota Estrufika Cantóia. Emancipação e Modernidade: elementos para uma discussão. *Serviço Social em Revista* (Online), Londrina, vol. 9, n. 1, p. 01-20, 2006. Disponível em: <[http://www.uel.br/revistas/ssrevista/cv9n1\\_danuta.htm](http://www.uel.br/revistas/ssrevista/cv9n1_danuta.htm)> Acesso em 16 dez. 2015.
- MARX, Karl. *O Capital*: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Para a questão judaica*. São Paulo: Expressão popular, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo editorial, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1985.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- NETTO, José Paulo. *Curso o método em Marx*. Recife: Programa de pós-graduação em Serviço Social-UFPE. 2002. 10 Discos Digitais de Vídeo (DVD). 815min.
- OLIVEIRA, Terezinha. Universidade, liberdade e política na comuna medieval: um estudo de cartas oficiais. *História*, São Paulo, vol. 28, n. 2, p.715-732, 2009.