

O conceito de liberdade a partir dos aspectos ontológicos e morais em István Mészáros

FILIPÍ VIEIRA AMORIM*

Resumo

Trata-se de um ensaio de natureza filosófica onde abordou-se o problema conceitual que define, ou ainda, que deixa vestígios de possibilidades interpretativas sobre a pergunta *o que é a liberdade?* Um dos objetivos do texto é opor-se aos casos das definições que encerram os sentidos das palavras em conceitos fechados em doutrinas filosóficas; adotou-se a metodologia de estudo bibliográfico num diálogo com interlocutores atinentes ao conceito de Liberdade. Espera-se que o ensaio sirva para a reflexão inter, multi e transdisciplinar, pois o debate não pretende-se soberbo ou normativo. O artigo é fruto da interlocução entre filosofia, sociologia e literatura num diálogo a múltiplas vozes que nada mais quer do que a provocação filosófica e a reflexão crítica sobre o *status quo* em que a existência humana está assentada.

Palavras-chave: Liberdade; Filosofia; Sociologia; Literatura; Existência Humana.

Abstract

This is a philosophical nature test where addressed the conceptual problem defining or, leaving traces of possible interpretations on the question *what is freedom?* One of the text's objectives are opposed to cases of settings that contain the meanings of words in closed concepts in philosophical doctrines; adopted the bibliographic study methodology in dialogue with stakeholders relating to the concept of freedom. It is expected that the test will serve for inter reflection, multi and interdisciplinary, did not want the debate is superb or normative. The article is the result of dialogue between philosophy, sociology and literature, in a dialogue with multiple voices that want nothing more than philosophical provocation and critical reflection on the *status quo* in which human existence is seated.

Key words: Freedom; Philosophy; Sociology; Literature; Human Existence.



* **FILIPÍ VIEIRA AMORIM** é doutorando em Educação Ambiental pela Universidade Federal do Rio Grande; bolsista da CAPES.



István Mészáros (1930-)

Aporia ao conceito de liberdade: um diálogo a múltiplas vozes

*Não ficarei tão só no campo da arte,
e, ânimo firme, sobranceiro e forte,
tudo farei por ti para exaltar-te,
serenamente, alheio à própria sorte.*

*Para que eu possa um dia contemplar-te
dominadora, em fêrvido transporte,
direi que és bela e pura em toda parte,
por maior risco em que essa audácia
importe.*

*Queira-te eu tanto, e de tal modo em suma,
que não exista força humana alguma
que esta paixão embriagadora dome.*

*E que eu por ti, se torturado for,
possa feliz, indiferente à dor,
morrer sorrindo a murmurar teu nome.*
(Liberdade – Carlos Marighella, 1939)

Antes de tudo, é preciso clarear a inserção histórica e temporal do excerto-epígrafe que inaugura este ensaio. Carlos Marighella (1911-1969) foi um dos líderes da luta armada, no Brasil, contra o Regime Militar (1964-1985) quando de

sua instauração. Marighella escreveu o poema *Liberdade* enquanto esteve preso, em 1939, no Presídio Especial, em São Paulo. A relação entre Marighella, seu tempo histórico e o problema da *liberdade*, tem ligação direta com a tratativa dada por István Mészáros (1930-), com referência especial aos aspectos ontológicos e morais, na obra *Teoria da alienação em Marx* (MÉSZÁROS, 2006).

A luta contra o Regime Militar – não só no Brasil como em toda a América Latina, por exemplo – deu-se em função da opressão exercida pelo Estado, amparado pelas forças armadas, em tal contexto. Entre outros, a resistência à ditadura foi uma luta em nome da liberdade de todas as formas de expressões sociais e com incessante busca pela democracia como possibilidade de transformação social (econômica, política e cultural). Ademais, foi uma luta pela liberdade e pela igualdade de direitos. Marighella, e tantos outros, não lutaram contra um ente abstrato, mas contra seres reais,

opressores da liberdade humana em todas as suas formas em nome do poder e do dito “controle da ordem social”.

Isso serve para dizer, ao menos, que não é de hoje que se luta por liberdade. Pode ser, porém, que a luta pela liberdade esteja esquecida, ou falsamente ocultada pela falácia neoliberal, e que pouco se vê discussões sobre a temática. Resistir ou lutar por liberdade, hoje, pode parecer rebeldia sem causa, pois acredita-se que se pode tudo e que o ser humano é, em si mesmo, livre – e quando falo em liberdade não se trata daquelas discussões filosóficas-abstratas sobre o ser transeunte e livre no mundo, falo sobre a superação de obstáculos que impendem-nos, histórica e socialmente, de *ser mais* (FREIRE, 2014), tal como anunciara Paulo Freire (1921-1997), sem que a tratativa escape ao campo do transcendente metafísico.

Nesse sentido, há certa preocupação, no já referido texto de Mészáros (2006), com a concepção a-histórica daquilo que representa a ontologia humana, em suas circunstâncias, hoje. Pois, assim mesmo, no sentido Freireano, o homem é ontologicamente livre para *ser mais*. Ao encontro disso, Mészáros demonstrará que para compreendermos o primórdio ontológico da liberdade humana é necessário que adotemos uma perspectiva histórica. O apontamento do autor remete ao óbvio: não podemos tratar de uma discussão filosófica-sociológica, ou ontológica-filosófica, acerca da liberdade humana, sem considerar a imanência da historicidade do ser ao lado de sua reconhecida finitude, igualmente histórica, como já alertara Heidegger (2005). Além disso, é necessário, de qualquer modo, que se diga o óbvio. E, por dizê-lo, não se trata de uma ingenuidade do pensador húngaro, visto que há, no pensamento ocidental, em virtude das efervescências

trazidas pela Idade Moderna, em suas raízes, um apagamento epistêmico, ético e temporal da tradição; ainda, vale ressaltar: o óbvio só é óbvio depois de dito. Pela ocasião, cabe a crítica aos que têm denunciado como “ingênuo e óbvio” o pensamento de Paulo Freire, que é igualmente datado, tal como o de Marighella e Mészáros, e de todos os outros pensadores ou estudiosos que escrevem, escreveram ou, até mesmo, que escreverão algo: não se pode fugir da demarcação histórica e de suas condicionantes, logicamente, de tempo e espaço.

No poema *Morte e Vida Severina*, de João Cabral de Melo Neto (1920-1999), a liberdade dos espoliados da terra aparece na qualidade da morte do sujeito. Somente na morte, que na perspectiva do pensamento de Karl Marx (1818-1883), como explica Mészáros (2006), não promove uma mudança na forma do espírito humano – ou seja, onde a alma não transcende –, é que o trabalhador é livre. Leiamos, no trecho que segue, quando Severino, o retirante, assiste ao enterro de um trabalhador e escuta as falas dos amigos do morto sobre a cova e algumas características do finado (MELO NETO, 2000. p. 59):

– *É de bom tamanho,
nem largo nem fundo,
é a parte que te cabe,
deste latifúndio.*

– *Não é cova grande,
é cova medida,
é a terra que querias
ver dividida.*

– *É uma cova grande
para teu pouco defunto,
mas estarás mais ancho
que estavas no mundo.*

A escuta do retirante registrou traços da impossibilidade de, no caso do finado,

em vida, “ter sido mais” – no sentido do *ser mais* Freireano. Daí que muitos são os fatores que podemos considerar como suplantadores da liberdade humana. No caso das mortes e das vidas severinas (MELO NETO, 2000), o ser morto pode “ser mais” (e acaba sendo) do que o ser vivo, pois estaria livre das opressões e determinantes que condicionam suas possibilidades existenciais. Não se trata do transcender da alma ou do espírito, mas de, metafórica e poeticamente, considerar que a morte pode garantir alternativas que em vida foram negligenciadas ao trabalhador. Se pendêssemos ao existencialismo francês, representado, entre outros, por Albert Camus (1913-1960), antes de sua ruptura com tal perspectiva, seria válido nosso questionamento sobre o absurdo da vida, onde o suicídio seria, nas palavras do autor, o único problema filosófico realmente sério (CAMUS, 2007). É que com o suicídio, neste caso, o homem encontraria sua liberdade. Já em outra passagem do poeta Melo Neto (2000, p. 60) fica nitidamente exposto o absurdo, no sentido ainda Camusiano, a que a vida do trabalhador chega a ser condicionada: eis outras falas escutadas pelo retirante no sepultamento...

– *Viverás, e para sempre
na terra que aqui aforas:
e terás enfim tua roça.*

– *Aí ficarás para sempre,
livre do sol e da chuva,
criando tuas saívas.*

– *Agora trabalharás
só para ti, não a meias,
como antes em terra alheia.*

– *Trabalharás uma terra
da qual, além de senhor,
serás homem de eito e trator. [...]*

– *Trabalharás numa terra
que também te abriga e te veste:*

embora com o brim do Nordeste.

– *Será de terra
tua derradeira camisa:
te veste, como nunca em vida. [...]*

– *Terás de terra
completo agora o teu fato:
e pela primeira vez, sapato.*

No excerto vimos o que Mészáros (2006, p. 149) chama de “ser automediador da natureza” encontrando-a não mais em vida, e retirando dela não mais as condições necessárias à sua existência. O que vimos é a mediação do fim da vida com exitosa proporção de recursos que em morte já pouco importam, tais como: abrigo para viver, terra para plantar, roupas para vestir, etc. O trabalhador sertanejo, explorado tal qual o operário das grandes cidades, por exemplo, não realizou, em vida, seu papel ontológico de, enquanto parte da natureza, mediá-la: eis, talvez, a maior das contradições da vida humana.

E a palavra-chave para uma abordagem sobre o tema *liberdade é contradição*. No caso dos Severinos, suas vidas e suas mortes, a residência da contradição é nítida: a liberdade depende da morte. O conceito de ser humano, em Mészáros (2006), ecoa no cerne da concepção de homem como “ser automediador da natureza”. É daí que advém o argumento do autor que afirma que a natureza do homem é livre, ou seja, o homem é, por si mesmo, livre, logo, a liberdade constitui a parte *determinante* da ontologia do homem.

Em seu livro *A obra de Sartre*, Mészáros (2012) reconhece as contribuições do pensador francês, Jean Paul Sartre (1905-1980), para o pensamento filosófico contemporâneo, assumindo a importância de seus diálogos e debates teóricos-acadêmicos, mesmo que divergentes na maioria das vezes e,

sobretudo, pelas controvérsias entre Sartre e György Lukács (1985-1971) que o influenciaram (conferir a crítica de Lukács ao pensamento de Sartre, in: LUKÁCS, 1979). Contudo, parece-me que a concepção de liberdade em Mészáros é influenciada pela máxima Sartreana de que “o homem está condenado à liberdade”. Não se trata da concepção de liberdade no “pós-vida”, mas da liberdade, ela mesma, em vida, diante da materialidade do ser no mundo concreto.

Para Mészáros (2006, p. 151, *grifo do autor*), o homem é um ser natural:

[...] nem bom nem mau; nem benevolente nem malevolente; nem altruísta nem egoísta; nem sublime nem bestial; etc.; mas simplesmente um ser natural cujo atributo é: a ‘automediação’. Isso significa que ele pode *fazer* com que ele mesmo se torne o que é em qualquer momento dado – de acordo com as circunstâncias predominantes.

Diante de tal constatação, é impossível que seja compreendida, ou elevada a um conceito, a palavra *liberdade*, sem considerarmos a influência do *meio* sobre o *ser*. O *meio* também é mediação do *ser* automegador; outrossim, há, inegável e obviamente, uma retroalimentação, entre o mundo interior e o mundo exterior, pré-disposta ao sujeito. O mundo interior, ou subjetivo, se cria a partir do exterior que o antecede, do mesmo modo, o exterior é *a posteriori*, passível de transformação. Esta é a relação que constitui aquilo que somos e estamos sendo, mútua e continuamente, no mundo e com o mundo (HEIDEGGER, 2005). A continuidade será interrompida pela já reconhecida finitude da vida como finitude histórica do ser, na perspectiva mencionada anteriormente, de Martin Heidegger (1889-1976), onde *o que estava sendo deixa de ser* e não apenas

deixa de ser visto, como diz, metaforicamente, Fernando Pessoa (1888-1932), no poema *A morte é a curva da estrada* (PESSOA, 1942).

Consideremos o já exposto e veremos que o sentido autêntico da *liberdade* parece inalcançável, pois em todas as alternativas possíveis existe um porém condicionante. Mészáros (2006, p. 152) dirá o contrário, afirmando que a *liberdade* está no homem desde a ruptura com qualquer dado fixo sobreposto à sua existência, ou seja, é necessária sua “determinação como ser natural”, de *necessidades* e *poderes*. Só é um *ser natural* aquele dotado de *poderes* capazes de suprir suas *necessidades*. Neste ponto, o homem contemporâneo figura entre as *determinantes* e os *condicionantes* sociais (econômicos, políticos e culturais).

Inverso ao *determinante*, o *condicionante* deve ser visto sempre como temporário, pois o homem possui os atributos que lhe conferem *poderes* (capacidade de “poder ser”, “poder não-ser”, “poder fazer”, “poder desfazer”) para sanar suas *necessidades* específicas. A *necessidade* leva ao *poder*: se um “abismo” separa o homem de seu alimento, por exemplo, ele é capaz de construir objetos que o levem ao alimento. O abismo é um *condicionante*, logo, passível de superação, será temporário, a menos que o homem não seja capaz de desenvolver algo para tal, mas, de qualquer modo, continuará sendo um *condicionante*, apenas não superado. O *determinante*, por sua vez, não é temporário, é permanente. É por isso que o único *determinante* do homem, para que tenha a *liberdade*, é o seu dever ser natural. Imutavelmente, o homem será um ser natural, por consequência, livre, embora *condicionado*.

É assim que emerge a necessidade do conhecimento sobre a realidade que nos cerca na “tridimensionalidade do tempo” (RICOEUR, 1995; KOSIK, 1978), pois os *condicionantes* da contemporaneidade são obstáculos criados ao homem pelo próprio homem. O *determinante* ontológico de “ser automegador da natureza” continua imperativo, porém já não condizem às *condicionantes* que o impulsionariam, ou seja, ao ambiente com mediação profícua para tal impulso. Não mais o ser humano está num ambiente independente da ação antrópica em que as condições de sobrevivência eram impostas pela natureza, seus sinistros e a competitividade intraespecífica. Agora, mais do que nunca, vivenciamos relações intraespecíficas desarmônicas, e as limitações da liberdade humana são condicionadas pelo exercício das faculdades de *poder* do homem em nome da exploração do homem. O *poder* que antes fora utilizado para suprir as *necessidades* materiais, *naturais* e essenciais ao e do ser, não mais conjugam com o *poder* em suas formas e modos contemporâneos.

É por isso que, no início da discussão, quando reporte-me ao resgate da perspectiva histórica do ser, também apontada por Mészáros (2006; 2012), ficou evidente que a perspectiva a-histórica fora socialmente construída. Tal constatação reflete uma sobrevalorização axiológica de um estágio do pensamento humano sobre outro. Significa que, com a transição de paradigmas, novos valores substituem antigos a partir de tessituras e rupturas históricas. O problema é que o ser a-histórico definiu o posicionamento histórico da humanidade em relação ao tempo e ao espaço socialmente construídos, em relação à sua própria história, à medida em que a modernidade, sua ciência e filosofia,

avançou. Tal transição partiu do agir orientado pelo *teocentrismo* da Idade Média e guiou os homens a tê-los como a própria referência de sua centralidade no mundo. Assim, embora senhores de suas ações e, por conseguinte, dominadores de tudo, são a negação do autêntico “ser automegador da natureza” (MÉSZÁROS, 2012). Essa transição fora os ideais do sujeito e do discurso modernos baseados no *antropocentrismo*.

O *antropocentrismo*, entre outras rupturas, trouxe consigo, como bem sabemos, o capitalismo como um novo modo de produção. É nesse período que ocorre o apagamento da tradição e, por isso, a dificuldade de colocar a política, a economia e a cultura, por exemplo, diante de uma perspectiva histórica (Cf. GRÜN, 2007; 2009). Resgatarmos a historicidade e a tridimensionalidade do tempo não significa que este seja, nas palavras de Gadamer (2005, p. 393),

[...] primariamente, um abismo a ser transposto porque separa e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes. Assim, a distinção dos períodos não é algo que deva ser superado. Este era, antes, a pressuposição ingênua do historicismo, ou seja, que era preciso deslocar-se ao espírito da época, pensar segundo seus conceitos e representações em vez de pensar segundo os próprios, e assim se poderia alcançar a objetividade histórica. Na verdade trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. Não é um abismo devorador, mas está preenchido pela continuidade da herança histórica e da tradição, em cuja luz nos é mostrada toda tradição. Não será exagerado falarmos aqui de uma

genuína produtividade do acontecer (GADAMER, 2005, p. 393).

Para Karel Kosik (1923-2003), “a tridimensionalidade do tempo se desenvolve em todas as épocas: agarra-se ao passado com os seus pressupostos, tende para o futuro com as suas consequências e está radicada no presente pela sua estrutura” (KOSIK, 1978, p. 217). A tridimensionalidade do tempo aproxima-se de um holograma em constante processo de retroalimentação. Sobre isso, Mészáros (2012, p. 72) afirma:

O significado do presente é utilizado como uma chave para revelar o significado do passado que conduz ao presente, o qual, por sua vez, revela dimensões anteriormente não identificadas do presente que conduzem ao futuro, não sob a forma de determinações mecânicas rígidas, mas como antecipações de objetivos vinculados a um conjunto de motivações interiores. Desse modo, estamos envolvidos num movimento dialético que conduz do presente para o passado e do passado para o futuro. Nesse movimento, o passado não está em algum lugar *lá*, em sua remota finalidade e “clausura”, mas bem *aqui*, “aberto” e situado entre o presente e o futuro, por mais paradoxal que isso possa parecer a quem pense em termos da “ordem intelectual” da cronologia mecânica. Pois o fato é que o presente não pode ter senão uma mediação entre ele próprio e o futuro: não o vazio momento infinitesimal que o separa do que vem a seguir, mas sim a grande riqueza e intensidade de um passado trazido à vida no tempo de exposição da reflexão penetrante e do autoexame crítico.

É a perspectiva histórica que evidencia a natureza humana como algo não fixado, e é esse resgate que proporcionará, em partes, a compreensão de que a *liberdade*

faz parte da ontologia do ser humano no mundo e com o mundo (HEIDEGGER, 2005). Significa dizer que só podemos falar de natureza humana em um sentido: onde o “centro de referência é a mudança histórica, e sua base a sociedade humana” (MÉSZÁROS, 2006, p. 156). É o entrelaçar da natureza humana com a cultura e a moral que solidificam as propensões do espírito humano para o possível e consciente vir-a-ser e *ser mais*, livres dos aprisionamentos que se pretendem *determinantes*.

Quanto mais o homem se aproxima da cultura e da moral mais necessidades ele adquire, isso não significa, contudo, que o ser natural se dissocie da natureza, ainda que a natureza seja, ela mesma (e por isso mesmo não há dualidade) interna e externa ao homem. Marx (2010, p. 127, *grifos do autor*) dará o seguinte exemplo para explicar a natureza do homem: “a *fome* é uma *carência* natural; ela necessita, por conseguinte, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar”. O autor quer dizer que o ser natural tem fora de si sua natureza que o garante natural, por isso mesmo é um ser objetivo. O ser que não é objetivo, ou seja, que não encontra sua natureza, igualmente, fora de si, “é um *não-ser*” (MARX, 2010, p. 127, *grifos do autor*).

A partir destas enunciações podemos adentrar, diretamente, no conceito de alienação, em Marx, traduzido por Mészáros (2006). Aquilo que proporciona a interação entre a natureza interna e externa do e ao homem é denominado trabalho. O trabalho é o exercício de *poder*, antecedido por uma prévia-ideação, para suprir uma *necessidade* naturalmente específica do homem, seja ela qual for. Por isso mesmo, o trabalho genuinamente ontológico é uma atividade vital e

consciente. O trabalho também impedirá a própria morte do homem: o homem “trabalha para não morrer” (MÉSZÁROS, 2006, p. 153). Mas, o homem também trabalha por *necessidade natural*, tendo aí a realização das condições plenas de seu desenvolvimento. A realização plena do homem, pelo trabalho, é a sua liberdade!

Com o avanço do capitalismo e as transformações sociais (econômicas, políticas e culturais), sobretudo a partir da modernidade, mas drasticamente nas últimas quatro décadas do século XX, o trabalho passou a ser trabalho-alienado. Por isso que a *liberdade* dos severinos são *liberdades* impossíveis, visto que são alcançadas não mais em vida, mas na morte. Igualmente, o trabalho-alienado não proporcionará a liberdade do homem e, ainda, o afasta, ininterruptamente, de sua natureza e da vida social (econômica, política e cultural). O trabalho, enquanto princípio fundante do ser natural, que é, igualmente, um ser social, remete ao conceito de “ser automegador da natureza”. Tal referência se opõe ao trabalho-alienado, que negará a automegação. O “ser automegador da natureza” possui *necessidades* e *poderes*, igualmente naturais, para supri-las. Sendo o homem um ser social, que vive em comunidade, logo, desenvolve *poderes* sociais para que suas *necessidades* e satisfações sejam supridas. Ocorre que no trabalho-alienado esta lógica é rompida. O “ser automegador da natureza” é privado de desenvolver práticas de trabalho solidárias e coletivas, pois o modo de sociabilidade, hoje, pautada no trabalho-alienado, privilegia a esfera individual e egoísta da humanidade do homem. Nesse processo, as *necessidades* que antes eram *naturais* agora são, em muitos casos, artificiais e supérfluas.

Mészáros (2006, p. 160) afirma que “a alienação surge como um *divórcio* entre o individual e o social”. Cria-se, então, o paradoxo do estranhamento entre a mercadoria (coisa produzida pela atividade do trabalho-alienado) e o trabalhador. Tal fato é atenuante ao ponto em que, na hora de adquirir um objeto mercadológico, o trabalhador não diz quanto pretende pagar por ele. Isso remete-nos ao sentido mesmo do *absurdo*, onde Camus (2007) cita, metaforicamente, o *divórcio* (tal como o termo empregado por Mészáros) entre ator e cenário, por exemplo, tal qual trabalhador e mercadoria, como uma ruptura absurda. E a mercadoria tem seu valor de troca fixamente regulado pelo mercado capitalista, agora, jaz subalterno o valor de uso, outro absurdo, cabe a ênfase, social e historicamente construído. O caso é que valor de troca não deveria estar sobreposto ao valor de uso. Em outros tempos e sistemas sociais (econômicos, políticos e culturais), o mercado fora regulado pelo valor de uso das “coisas”, atribuído pela necessidade existencial de adquirir a “coisa”. Hoje, no capitalismo, o valor de troca não preocupa-se com o que é necessário ao ser por seu valor de uso, mas pelo dinheiro que pode pagar a mercadoria desejada.

Quando o trabalhador-alienado encontra um *emprego*, que agora difere de *trabalho* (pois o trabalho é inerente ao “ser automegador da natureza”), no qual venderá sua força de trabalho (por isso mesmo alienado), passando ao estado de proletariado, transformando-a, assim, em mercadoria (regulada pelo mercado capitalista), não pode dizer quanto quer receber pela venda daquilo que é seu, ou seja, não basta ser alienado, o empregador-explorador é quem diz quanto vale a força de trabalho do trabalhador que, a seguir, será alienado. Mesmo que possa oferecer sua força de

trabalho a qualquer empregador que o queira alienar, a liberdade do trabalhador é falsa e, no melhor dos casos, limitada. O trabalhador só é livre para vender sua força de trabalho, mas não tem sequer a liberdade para atribuir a ela um valor, mesmo que isso seja, de certo modo, outro paradoxo.

No sistema capitalista, o *poder* natural do homem de suprir suas *necessidades* pelo trabalho, por sua natureza autome-diadora em relação à natureza, é substituído pelo *poder* transferido ao dinheiro. Hoje, o dinheiro é o mediador das relações que visam suprir as *necessidades* humanas. As *necessidades* antes naturais, são, agora, confundidas com *necessidades artificiais*:

E tudo aquilo que tu não podes, pode o teu dinheiro: ele pode comer, beber, ir ao baile, ao teatro, sabe de arte, de erudição, de raridades históricas, de poder político, pode viajar, *pode* apropriar-se disso tudo para ti; pode comprar tudo isso; ele é a verdadeira *capacidade* [...]. Mas ele, que é tudo isso, não *deseja* senão criar-se a si próprio, comprar a si próprio, pois tudo o mais é, sim, seu servo, e se eu tenho o senhor, tenho o servo e não necessito do seu servo. Todas as paixões e toda atividade têm, portanto, de naufragar na *cobiça*. Ao trabalhador só é permitido ter tanto para que queira viver, e só é permitido querer viver para ter (MARX, 2010, p. 142, *grifos do autor*).

O advento do capitalismo, associado ao seu princípio de alienação do trabalhador, de exploração do homem pelo homem, reduz aquilo que ontologicamente é o “ser autome-diador da natureza” à simples máquina, objeto mecânico, autômato. O trabalho-alienado simplifica e reduz o espírito humano, faz do homem duas coisas: i) um reproduzidor de “atividade abstrata”; ii) “uma barriga” (MARX, 2010, p. 26).

As indagações e buscas por respostas sobre o que significa a liberdade adquirem, com o fim deste ensaio, a comprovação da existência eterna, no ser inacabado, da dialética da pergunta e da resposta, pois a pergunta deve ser, ela mesma, uma resposta que motiva uma nova pergunta. Esta é a estrutura fundamental da comunicação humana: o necessário para o acontecer originário do diálogo (GADAMER, 2005).

Destarte, como no diálogo socrático “*O Laques*”, meu ensaio aspirou uma abordagem aporética da *liberdade*. Assumidamente, reconheço a incapacidade para definir um único conceito à *liberdade*, embora tenha buscado elementos e sugerido algumas reflexões. Espero, com isso, proporcionar outras aberturas ao tema, pois a atividade do perguntar leva às novas experiências. Na germinação da pergunta, o ser do interlocutor interrogado é rompido, e a construção de conhecimento se dá com base na pergunta, pois o ato de perguntar dá um sentido de abertura para novas discussões.

Assim, comungo, neste momento histórico, com a definição de *liberdade* oferecida por Cecília Meireles (1901-1964): “Liberdade – essa palavra que o sonho humano alimenta, que não há ninguém que explique e ninguém que não entenda” (MEIRELES, 1953, p. 108).

Referências

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

GRÜN, Mauro. **Em busca da dimensão ética da educação ambiental**. Campinas: Papyrus, 2007.

_____. **Ética e educação ambiental: a conexão necessária**. Campinas: Papyrus, 2009.

KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

LUKÁCS, György. **Existencialismo ou marxismo?** São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda, 1979.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MELO NETO, João Cabral de. **Morte e vida Severina e outros poemas para vozes**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

MEIRELES, Cecília. **Romanceiro da Inconfidência**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1953.

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

_____. **A obra de Sartre: busca pela liberdade e desafio da história**. São Paulo: Boitempo, 2012.

PESSOA, Fernando. **Poesias**. Lisboa: Editora Ática, 1942.

PLATON. O Laques. In: **Platon Obras Completas**. Madrid: Aguillar, 1966.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Tomo II. Campinas: Papyrus, 1995.

Recebido em 2015-01-08
Publicado em 2015-02-27