

Cidadão ou Homem Livre?

Ivo Tonet¹

Vivemos, hoje, um tempo do descartável. O mercado exige uma circulação muito rápida dos produtos, sob pena de causarem prejuízo. E se isto é verdade para os produtos materiais, não o é menos para os produtos espirituais. Um destes produtos, que há algum tempo teve um aparecimento meteórico foi o conceito de democracia. Não propriamente o conceito, que é bem antigo, mas a ideia de democracia como a chave para uma sociedade mais justa. Vivíamos num tempo de muitas ditaduras e da clara exposição dos aspectos autocráticos do chamado socialismo real. A democracia pareceu, então, a descoberta ou redescoberta do verdadeiro caminho ou, mais do que caminho, do campo no interior do qual se daria progressivamente o aperfeiçoamento da sociedade. Este cometa já perdeu um tanto do seu brilho e hoje foi substituído por outro. Trata-se da cidadania. Como já vivemos sob um regime democrático, um conceito de forte conotação jurídico política, nada mais justo, agora, do que lutar para alargar os direitos dos indivíduos, aos quais, evidentemente, também correspondem deveres. Tomar consciência dos seus direitos, lutar por eles, conquistar novos direitos e/ou ampliar os já existentes; inscrevê-los na constituição e nas leis; organizar instituições para defesa e implementação deles. Cidadania tornou-se sinônimo de liberdade. Cidadão é o indivíduo que tem direitos e deveres das mais diversas ordens e que tem no Estado a garantia de que estes direitos e deveres terão uma existência efetiva. Deste modo, a máxima aspiração do indivíduo, o seu horizonte mais amplo é tornar-se plenamente cidadão. Em 1988 tivemos até a Constituição-cidadã e de lá para cá cidadania tornou-se uma palavra mágica. E— o que já nem parece surpreender — pronunciada tanto pelos conservadores como pelos progressistas. É claro que nestes tempos velozes já não se pensa em buscar a origem dos conceitos, rastrear o seu conteúdo ao longo do processo histórico. Toma-se simplesmente o conceito em moda e usa-se a torto e a direito. E ai de quem resolver chamar a atenção para as armadilhas que podem estar escondidas nesta forma trêfega de utilizar os conceitos. Autoritários, adeptos de paradigmas ultrapassados! Mesmo assim, os conceitos têm história, têm conteúdos. Não são simplesmente ferramentas à disposição de qualquer um para fazer deles o uso que bem entender. E são carregados de consequências para a atividade prática. É, pois, imperativo, proceder com cautela.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UFAL .Doutor em Educação pela UNESP- Marília.

1. A cidadania na ótica liberal

A filosofia política clássica tem como ponto de partida o pressuposto de que “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, como está expresso lapidarmente tanto na Declaração de Independência dos EUA (1776), como na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da Revolução Francesa (1789) e, bem mais tarde, na Declaração Universal dos Direitos do Homem, da ONU (1948). Contudo, para que estes direitos tivessem efetiva vigência, os homens tiveram que se organizar em sociedade e instituir uma autoridade capaz de garanti-los. A ideia de uma igualdade natural era um poderoso instrumento na luta contra a ideia da desigualdade natural que fundamentava a ordem social feudal. Ainda que não se falasse em cidadania, a igualdade natural era a base para o seu desenvolvimento futuro. E ainda que não o fossem de fato, todos os homens já eram, potencialmente, cidadãos, ou seja, sujeitos de direitos e deveres. Como, porém, o direito natural mais importante é o direito de propriedade, num primeiro momento somente aqueles que detêm efetivamente propriedades, como resultado do seu trabalho, são considerados cidadãos. De fato, ser cidadão significava ter capacidade e interesse — demonstrados na acumulação de bens — de participar da administração dos negócios públicos. É evidente que, deste modo, trabalhadores, mulheres e crianças estavam excluídos da cidadania. Neste primeiro momento, a cidadania, concretamente delimitada, podia perfeitamente conviver com um Estado absolutista.

Foi apenas com o surgimento do Estado democrático, como resultado, em grande parte, das lutas dos trabalhadores para serem reconhecidos como protagonistas sociais, que a propriedade deixou de ser o critério direto de cidadania, passando a ser apenas a capacidade do uso da razão, fixada em determinada idade e condições mentais. Vale ressaltar que a propriedade ainda continua e continuará a ser o critério indireto da cidadania, uma vez que o acesso efetivo aos direitos tem a sua raiz na divisão social do trabalho. Desde então, cidadania está inextricavelmente ligada à existência de um Estado democrático, com tudo que este supõe: Estado de direito, partidos políticos, representação, divisão de poderes, eleições, rotatividade no poder, etc. Em seu clássico *Cidadania, classe social e status* (1967), Marshall faz uma síntese precisa do conceito de cidadania, afirmando que ela é composta de elementos *civis* — “liberdade de ir-e-vir, liberdade de imprensa, pensamento e fé, o direito de propriedade e de concluir contratos válidos e o direito à justiça”; elementos *políticos* — “o direito de participar no exercício do poder político” e elementos sociais — “o direito a um mínimo de bem-estar econômico e

segurança ao direito de participar, por completo, da herança social e levar a vida de um ser civilizado, de acordo com os padrões que prevalecem na sociedade”.

É desnecessário dizer que estes três elementos, em lugares e momentos históricos diversos, se articulam de modo diverso e fazem parte de um processo histórico complexo. Autores mais recentes, como H. Arendt (1979) rejeitam inteiramente a ideia de uma igualdade natural. Segundo ela, os homens não nascem iguais, mas diferentes. A igualdade é o resultado da ação dos próprios homens através da sua organização em comunidade política. É, pois, a comunidade política que atribui direitos aos indivíduos. E o primeiro desses direitos é exatamente o *direito de ter direitos*. Segundo C. Lafer (1988:153-54), “Isto significa pertencer, pelo vínculo da cidadania, a algum tipo de comunidade juridicamente organizada e viver numa estrutura onde se é julgado por ações e opiniões, por obra do princípio da legalidade”. Como se pode ver, o fundamento é diferente, mas o resultado é igual. Ser cidadão é ser membro de uma comunidade jurídica e politicamente organizada, que tem como fiador o Estado e no interior da qual o indivíduo passa a ter determinados direitos e deveres. A esfera da política é o lugar a partir do qual se olha a totalidade social e é a atividade política que constitui propriamente a sociedade como sociedade.

2. A cidadania e a esquerda

Num artigo intitulado “Fukuyama e a alternativa socialista”, R. Miliband (1995: 268), referindo-se à definição de democracia socialista diz o seguinte: “A democracia socialista incorporaria muitas características da democracia liberal, incluindo o domínio da lei, a separação de poderes, liberdades civis, pluralismo político e uma sociedade civil vibrante, mas lhes daria um significado muito mais eficaz”.

Aqui parece residir quase toda a diferença entre as concepções liberal e “socialista” de cidadania. Dizemos quase, porque, pelo menos no discurso, certos setores da esquerda democrática ainda colocam como meta a superação da ordem social capitalista. A maioria da esquerda nacional e internacional contenta-se em querer transformar todos os homens em cidadãos plenos. Alguns autores nem parecem perceber a profunda contradição existente na cidadania. Outros percebem a contradição, mas julgam que ela é insuperável e que este é o horizonte máximo possível.

Marilena Chauí (1994), por exemplo, é emblemática de uma concepção da esquerda democrática da cidadania. Considera ela que o que caracteriza a democracia, inseparável da cidadania, não é tanto a existência de direitos, mas o caráter

indefinidamente aberto da ordem social democrática. Isto porque é o único sistema que admite não só a legitimidade dos direitos, como também da criação de novos direitos e da ampliação dos já existentes. Além disso, é o único sistema que admite como legítima a existência de grupos sociais com interesses diferentes e até antagônicos e a possibilidade e a normalidade da luta pela defesa destes interesses. Por isso mesmo, a autora entende que a democracia é um sistema historicamente aberto ao novo e permanentemente aperfeiçoável.

De modo semelhante, embora com argumentos diferentes, Boaventura de Souza Santos (1996: 277), afirma que “O socialismo é a democracia sem fim” Segundo ele, a emergência dos novos movimentos sociais impôs a formulação de uma nova teoria da democracia. Esta deveria ampliar a participação política para além do simples ato de votar, articulando “democracia representativa e democracia participativa”. Isto implicaria na ampliação do campo do político, de modo a incluir não apenas as relações com o Estado, mas também inúmeras outras dimensões sociais, econômicas, familiares, religiosas, profissionais, culturais. A repolitização destas dimensões teria como consequência a desocultação de novas formas de opressão e dominação. Tudo isto teria como resultado uma profunda transformação da cidadania através de uma participação mais diversificada e mais criativa. A nova cidadania, então, seria sinônimo de nova emancipação que, por sua vez, seria sinônimo de socialismo. Segundo o autor, o socialismo sempre será uma *qualidade ausente*, ou seja, “um princípio que regula a transformação emancipatória do que existe, sem, contudo, nunca se transformar em algo existente”. A emancipação, para ele, “não é mais do que um conjunto de lutas processuais, sem fim definido. O que a distingue de outros conjuntos de lutas é o sentido político da processualidade das lutas. Esse sentido é, para o campo social da emancipação, a ampliação e o aprofundamento das lutas democráticas em todos os espaços estruturais da prática social conforme estabelecido na nova teoria democrática acima abordada”. Donde a conclusão de que “O socialismo é a democracia sem fim”.

3. A crítica da cidadania

Dizia Marx a respeito da crítica da religião que, na verdade, a crítica da religião tem que ser a crítica do mundo que produz a religião. Do mesmo modo, podemos afirmar que a crítica da cidadania não consiste em apontar os seus defeitos e insuficiências, mas em fazer a crítica do solo social que lhe dá origem.

Para Marx, há um pressuposto fundamental para a correta compreensão de qualquer fenômeno social. Este pressuposto consiste no fato de que as relações que os homens estabelecem entre si na produção econômica (que ele chama de sociedade civil) constituem a dimensão fundante da sociabilidade. Todos os outros momentos, independente do peso e da importância que possam ter em qualquer momento histórico, são dependentes dela. Mas esta dependência tem um caráter ontológico e não mecânico.

Lamentavelmente, esta relação entre a dimensão fundante e as outras dimensões foi interpretada, pela maioria dos marxistas, num sentido mecanicista/reducionista. Por sua vez, o combate ao mecanicismo acabou caindo — sob modos claros ou sutis — no campo oposto, ou seja, na ruptura dos laços essenciais que unem as diversas dimensões do ser social. Já nos referimos em vários textos (1995; 1996) a essa questão, mesmo com o risco de sermos repetitivos, dada a decisiva importância desse pressuposto e os enormes mal-entendidos e deformações a que ele foi submetido. Repetimos: somente um tratamento ontológico permite manter, ao mesmo tempo, a **dependência essencial** de todas as dimensões sociais com relação à dimensão social fundante e a especificidade e a autonomia das dimensões que têm origem na matriz ontológica.

É preciso enfatizar, porém, que a dependência essencial de todas as esferas em relação à sociedade civil não quer dizer que todas elas se desenvolvam de forma paralela. Pelo contrário. O desenvolvimento contraditório — expresso no princípio da identidade da identidade e da nãoidentidade — é que é a regra. Uma relação flexível é simplesmente uma necessidade para que as diversas esferas possam cumprir as funções para as quais são chamadas à vida. De modo que afirmar a dependência ontológica de todas as dimensões sociais em relação à sociedade civil em nada diminui, pelo contrário fundamenta mais solidamente a especificidade do ser e da função das diversas esferas. Por outro lado, impede que se perca a lógica — sempre complexa e contraditória — de entificação do ser social em cada momento concreto, o que evita toda sorte de arbitrariedades subjetivas. Isto posto, na ótica marxiana a cidadania moderna é inseparável da entificação da sociabilidade capitalista, cujo núcleo original decisivo é o ato de compra e venda de força de trabalho. Dele se originam a propriedade privada, o capital, a concorrência, o valor-de-troca, a mercadoria, a mais-valia, o trabalho assalariado, a divisão social do trabalho, as classes sociais, a exploração, a dominação, o estranhamento e o seu instrumento fundamental de reprodução, que é o Estado. Tudo isso, evidentemente, na sua forma capitalista. Estas relações de produção, por sua vez,

geram, necessariamente — sempre de forma complexa e contraditória — a desigualdade social.

É importante enfatizar que neste momento (da organização da produção=sociedade civil) o interesse privado é o princípio regente de toda a atividade social. Esta dimensão fundante é que faz dos homens seres egoístas, competitivos, autocentrados, opostos uns aos outros e socialmente desiguais.

Mas, para que possa ser feito um contrato de compra e venda de força de trabalho (e outros contratos), é preciso que os contratantes sejam pessoas livres, iguais e proprietárias. Eles têm que ser sujeitos de direitos. No entanto, a igualdade exigida pelo contrato não é uma igualdade em todas as esferas, mas apenas enquanto contratantes. Vale dizer, enquanto indivíduos abstratos. A desigualdade, que consiste no fato de que o capitalista é proprietário de trabalho acumulado (isto é, de meios de produção) e o trabalhador, apenas da sua força de trabalho, permanece intacta, apesar da igualdade jurídica. É ocioso observar que mesmo a igualdade jurídica é um processo em permanente andamento. Deste modo, paradoxalmente, a igualdade jurídica é, ao mesmo tempo, uma expressão e um instrumento de reprodução da desigualdade vigente na esfera da produção. Ao chegarmos aqui, percebemos que o mesmo indivíduo tem a sua vida cindida em duas partes: a vida privada e a vida pública. Não apenas indissolúvelmente ligadas, mas ainda marcadas pelo fato de que a primeira é o fundamento da segunda. Ora, é na esfera jurídico-política, ou seja, na esfera pública, que se dá a cidadania. O indivíduo sujeito de direitos não é o homem integral, mas apenas o homem enquanto participante da esfera pública. Deste modo, o cidadão não é e nem pode ser o homem integral. *A condição de cidadão é exatamente expressão e instrumento de reprodução da cisão que se operou e continua a operar-se no homem como resultado da sociabilidade regida pelo capital.* Isto em nada diminui a importância e o significado da cidadania. Simplesmente a apreende na sua concretude histórica.

Quando confrontada com formas de sociabilidade anteriores, ela, inegavelmente, representa um avanço. Mas quando comparada com a emancipação humana — da qual falaremos mais adiante — emergem claramente as suas intrínsecas limitações. Quando, pois, se afirma que o ideal seria que todos os homens fossem *plenamente cidadãos*, não se tem ideia do que se está querendo. Pois, o que se está pleiteando, não enquanto desejo abstrato, mas enquanto proposta objetiva, expressa pelo sentido *real* do conceito de cidadania, é que a vida social continue cindida numa esfera privada e numa esfera pública, o que é o mesmo que pleitear a perpetuação da exploração do homem pelo homem, logo, a eterna escravidão do homem.

Por mais direitos que o indivíduo tenha, por melhor que eles sejam observados, eles sempre expressarão o fato básico de que os cidadãos não são *realmente* iguais (socialmente falando), nem livres. Repetimos: cidadania não é, de modo algum, sinônimo de igualdade e liberdade, mesmo que se queira dizer que estas categorias sempre serão imperfeitas, o que é óbvio. Ela expressa apenas uma forma particular da igualdade e da liberdade. Tome-se, por exemplo, o direito à liberdade. Por mais amplo e variado que seja em suas formas, este direito *já* jamais poderá elevar os homens a um patamar de efetiva autodeterminação. Pois, na sociedade capitalista, como disse Marx, quem é livre não são os indivíduos, mas o capital. Ou então, tome-se o direito ao trabalho. Na hipótese — impossível — de que todos os homens tivessem esse direito satisfeito o mais plenamente possível, o que significaria ele? Em essência, nada mais nada menos do que o direito de ser explorado, desproduzido como ser humano, impedido de comandar o processo social. Na verdade, a plena realização do direito universal ao trabalho implicaria a extinção do próprio direito ao trabalho. Pois o direito de todos ao trabalho só existe como direito porque ele não pode ser realizado. A sua plena efetivação só seria possível mediante a eliminação da compra-e-venda da força de trabalho, com todas as suas consequências, ou seja, a superação da sociedade regida pelo capital. O mesmo raciocínio pode ser aplicado ao direito de propriedade, à educação, à saúde, etc. Ora, um direito que não existe como direito porque existe como realidade efetiva, não pode chamar-se direito. A ninguém ocorreria instituir o direito a respirar.

Ao criticar a emancipação política, da qual a cidadania faz parte, Marx afirma que o horizonte máximo da humanidade, aquele que expressa e possibilita a efetiva liberdade, é a emancipação humana.

Como já vimos, a emancipação política é um patamar da liberdade que expressa uma forma de sociabilidade na qual se articulam a desigualdade real (originada da produção) e a igualdade formal (posta no momento da esfera pública). A distância — diz Marx — que separa a comunidade política da comunidade humana é tão infinita quanto a distância que separa o cidadão do homem. E a palavra infinito não é apenas uma expressão retórica. Ela quer significar, precisamente, o fato de que a emancipação política é essencialmente limitada, ao passo que a emancipação humana constitui-se num campo indefinidamente aberto. Mas, em que consiste a emancipação humana? Ao contrário do que muitas vezes se afirma — por ignorância ou má-fé — ela não significa o paraíso terrestre, uma sociedade perfeita, harmônica, sem problemas, plenamente feliz e, portanto, o fim da história. Ao contrário, Marx diz que, na verdade, é o começo da verdadeira história da humanidade, considerando como pré-história todo o processo até a

extinção das classes sociais. Por outro lado, ele também enfatiza que o comunismo, sinônimo de emancipação humana, não é um ideal a ser atingido, mas “o movimento real que supera o atual estado de coisas” (1986:52).

Já vimos que “o atual estado de coisas”, por ter como princípio regente o capital (uma relação entre pessoas), por sua natureza, de um lado desenvolve extraordinariamente as forças produtivas, torna a humanidade efetivamente universal, põe a possibilidade de o homem compreender-se como autor da história, de outro, produz imensas desigualdades, intensifica a exploração do homem pelo homem, desumaniza profundamente o indivíduo, deforma o seu desenvolvimento, cerceia a sua liberdade e a expressão multivariada das suas potencialidades. Por isso mesmo, a superação desta forma desumana de sociabilidade é uma necessidade para que a humanidade possa ter acesso a um patamar superior de auto-realização.

Onde está, porém, o fundamento desta nova forma de sociabilidade? Assim como na sociabilidade capitalista o ato fundante é a compra e venda da força de trabalho, na sociedade emancipada o ato ontológico-primário terá que ser o trabalho associado, uma forma de trabalho que abole o trabalho assalariado, a propriedade privada e o capital, com todos os seus corolários. Isto permitirá desenvolver ainda mais intensamente a riqueza humana, agora, porém, orientada para a satisfação das necessidades humanas, além de possibilitar a diminuição do tempo de trabalho necessário, aumentando o tempo livre. O resultado mais importante de tudo isto — e é por isso que Marx chama esse estágio de “*história humana propriamente dita*”, “*reino da liberdade*”, “*emancipação humana*”, é que neste momento o homem se torna efetivamente livre, isto é, autodeterminado, senhor do seu destino.

Isto significa apenas — e este apenas faz uma enorme diferença — que não será mais o capital que decidirá o destino dos indivíduos e da sociedade e sim os próprios indivíduos. A base desta possibilidade está precisamente no ato ontológico-primário, que é o trabalho associado. Pois é neste momento que se decide quem tem acesso e de que modo à riqueza produzida. Se este ato é o trabalho assalariado, a exploração, a dominação e o estranhamento são inevitáveis. Se for o trabalho associado, estará dada a possibilidade de que todas as outras decisões sejam tomadas, livre e conscientemente, pelos próprios homens. Homens não mais apenas formalmente livres, mas realmente livres. Não mais apenas formalmente iguais, mas realmente iguais, mas de uma igualdade que não só não abole a diferença, mas admite e exige a diferença. Infelizmente, sempre que se discute a questão da liberdade e da igualdade tem-se como pano de fundo o chamado “socialismo real”. E chega-se, então, ao absurdo de estabelecer um

antagonismo entre estas duas categorias. É o que faz, por exemplo, Bobbio (1995) quando diz que a direita se caracteriza por enfatizar a liberdade e a esquerda, a igualdade. Se examinarmos a fundo (coisa que não podemos fazer aqui), tanto o conceito de liberdade quanto o de igualdade veremos que existe, de fato, uma incompatibilidade entre eles, no capitalismo. No socialismo, esta incompatibilidade desaparece. Com a superação do capital, desaparece a separação entre o privado e o público, entre cidadão e burguês, o espaço todo sendo ocupado pelo homem integral, que em vez de ver no outro um oponente e um competidor, vê na realização plena do outro uma condição indispensável para a sua própria realização.

Deste modo, parafraseando o Marx das *Glosas críticas*, podemos dizer que tão absurdo é admitir o cidadão e a emancipação política como horizonte máximo da humanidade quanto é razoável admitir o homem integral e a emancipação humana como o patamar mais elevado da entificação humana. A nosso ver, entre emancipação política e emancipação humana não há uma linha de continuidade, mas um corte radical. Neste momento, haverá, na história humana, uma ruptura jamais vista, cujas proporções, guardadas as devidas diferenças, talvez só sejam comparáveis àquela que aconteceu quando do surgimento das classes sociais. A diferença entre estes dois momentos deve ser claramente enfatizada, para evidenciar que se trata de uma diferença essencial, de uma forma medularmente nova de sociabilidade. O jogo democrático, que inclui os direitos da cidadania e que é inseparável dos conflitos de classe, encontrará aí a sua superação. Por isso mesmo, ao nosso ver, é limitador não só afirmar a emancipação política como o horizonte máximo da humanidade, como também pensar o socialismo como “a democracia sem fim” e a democracia como um campo sempre aberto a um futuro mais humano. É evidente que não se trata simplesmente de uma questão de palavras. O que está em jogo são as objetivações concretas. É preciso deixar claro que a participação, as relações entre representantes e representados, a autoridade, o próprio trabalho, o acesso à educação, à saúde, à moradia, ao lazer, enfim, ao conjunto da riqueza humana é algo radicalmente diferente numa ordem regida pelo capital e numa ordem regida pelo trabalho emancipado.

4. Cidadania e emancipação humana hoje, no Brasil

Esclarecido o sentido essencial da cidadania, suas possibilidades e seus limites, surge uma outra ordem de questões, referentes ao processo de transição da

emancipação política para a emancipação humana. Ainda que haja uma conexão essencial entre as duas ordens de problemas, não se podem perder de vista as especificidades de cada uma. A confusão entre questões de princípio e questões relativas à prática concreta é sempre danosa para a boa análise. Supondo-se, então, que a emancipação humana é o objetivo final da luta dos trabalhadores, podemos perguntar: a luta pelos direitos da cidadania deve ser abandonada? Seria ela inevitavelmente reformista? Não poderia ela ser uma mediação, um meio para acumular forças, para construir uma “contra-hegemonia”, para criar uma ampla consciência que exigisse uma qualidade cada vez melhor de vida? Não poderia ela ser, como foi nos países mais desenvolvidos, uma etapa necessária, após a qual, então, se poderia colocar na ordem do dia a emancipação humana? Haveria uma total exclusão entre emancipação política e emancipação humana ou — em que medida e sob que forma — a primeira poderia estar articulada com a luta pela segunda? Como se vê, são questões muito complexas e é preciso o máximo de cuidado para evitar confusões. A primeira coisa que deve ser dita é que estas são questões que não podem ser resolvidas em nível de princípio. Trata-se de problemas cuja solução depende da análise concreta de cada situação concreta. Mas, faça-se uma ressalva: a análise concreta jamais pode prescindir da dimensão de universalidade, sob pena de perder-se no imediatismo. Isto porque a mesma ação, em contextos diferentes, pode mudar inteiramente de sentido.

É uma decorrência de tudo que dissemos acima que, em princípio, a luta pelos direitos do cidadão é sempre válida para a classe trabalhadora. Mais ainda porque estes direitos interessam muito mais aos trabalhadores do que à burguesia. É sempre bom lembrar que a emancipação política não é uma situação estática, mas um campo, uma arena de luta, um resultado das lutas sociais — ainda que, em última instância, sob a regência do capital — de modo que o seu abandono pela classe trabalhadora significaria ceder terreno para os interesses da burguesia. Está, pois, fora de cogitação a supressão dos direitos conquistados e isto vale tanto para os países mais desenvolvidos como para os menos desenvolvidos.

Gostaríamos de fazer, aqui, uma observação. Toda essa discussão a respeito da cidadania e da democracia está perpassada, para além das questões teóricas e ideológicas, por fortes componentes emotivos. Afinal, todos nós, de uma forma ou de outra, temos apenas dois referenciais de experiência direta ou indireta: os regimes ditatoriais e/ou os regimes democráticos, sejam quais forem as suas especificidades. Ainda mais, quem teve a desdita de experimentar a ditadura, passa a apreciar com muito mais intensidade um regime onde vigem as liberdades democráticas. A tendência será,

então, admitir melhorias, ampliações, aprofundamentos, mas jamais o que parece ser a única outra alternativa, ou seja, a supressão dos direitos. Forma-se, assim, ao nosso ver, uma espécie de bloqueio que impede o exame sereno da possibilidade de que a supressão da cidadania

possa significar não uma regressão à ditadura, mas um avanço em direção a um patamar muito superior de auto-realização humana.

Também já vimos que não se trata simplesmente de incorporar os direitos numa ordem social superior. Quando se examinam as situações concretas, trata-se de decidir — também concretamente — como se articulam as diversas lutas em ordem a atingir o fim desejado. E isto muda tanto de um lugar para outro quanto de um momento histórico para outro, o que não exclui momentos de identidade. Aqui, nossa reflexão estará mais voltada para a realidade brasileira. O que se constata, então, é que o caminho trilhado pela entificação da sociedade brasileira significou, desde o início, uma associação subordinada aos países mais desenvolvidos. A história mostra que aqui nunca houve uma revolução burguesa em sua plenitude. Deste modo, a inclusão das massas populares no patamar da cidadania plena, jamais se efetivou, ao contrário do que aconteceu nos países centrais. Assim, hoje, como ontem, é uma ilusão pensar que o Brasil possa se tornar um país do chamado primeiro mundo. O que está em discussão, de fato, é apenas qual o lugar que ele — e outros — ocupará no campo da integração subordinada. O que evidencia o fato de que a burguesia é incapaz de realizar as tarefas que seriam de sua competência, seja no campo econômico, político ou social. Deste modo, a exclusão da maioria da população do estatuto pleno da cidadania é uma consequência necessária desta associação subordinada, agravada ainda pelo chamado processo de globalização econômica em curso. O que não exclui avanços, mas também recuos — em certas áreas. Aliás, os pequenos avanços em alguns aspectos, extraordinariamente ampliados pela mídia e por muitos intelectuais, nada mais fazem do que esconder a violenta regressão nos campos básicos, como educação, saúde, trabalho, alimentação, moradia, segurança, etc.

Mas, por isso mesmo, pela impossibilidade — e conseqüente desinteresse — de a burguesia liderar uma revolução burguesa plena, a luta por esse espaço da democracia e da cidadania assume uma importância especial para as classes populares, pelo seu caráter, em princípio, anticapitalista e, pois, revolucionário. Paradoxalmente, conquistas que integrariam o patamar da sociabilidade burguesa, tornaram-se um instrumento de luta pela superação da ordem burguesa. Mas o capital também sabe disto e não é por outro motivo que dá tanto destaque à questão da cidadania. Ele é esperto e poderoso o

suficiente para cooptar todas estas lutas a seu favor. István Mészáros, em seu livro *Beyond Capital* (1995) chama a atenção para o fato de que o poder decisivo do capital não se encontra nem no parlamento nem nas organizações do que chamamos de nova sociedade civil; ele está nas instituições e relações econômicas. Antes de estar a serviço, é ele quem se serve daqueles espaços, descartando-se deles quando não lhe são convenientes. Por isso

mesmo Mészáros acentua também que o trabalho deve tirar as suas forças essenciais não do espaço político institucional, mas das relações produtivas. É aí que se define, em essência, o caráter revolucionário ou não de *todas* as lutas. Deste modo, não basta afirmar o caráter anticapitalista que as lutas pelos direitos da cidadania têm, dada a concreta situação brasileira. Isto é correto em princípio, mas dado que o espaço da cidadania é o espaço jurídico-político, o seu caráter revolucionário só se tornará efetivo se a luta decisiva, que se trava no espaço da produção, for revolucionária. Em texto anterior já mostramos que é a marca reformista das lutas econômicas que confere, atualmente, um caráter reformista ao restante das lutas. Conexa com essa questão também está a ideia de que o acúmulo crescente de conquistas gerará uma consciência e uma força que desembocará na superação desta ordem social. É a mesma ilusão que já foi desfeita pela experiência frustrada da social-democracia, do eurocomunismo e, pode-se afirmar com antecipação, do “socialismo democrático”. Esta maneira de ver está baseada na crença— falsa — de que a revolução ou é o resultado de uma “explosão” súbita ou da acumulação das lutas cotidianas que se iriam somando cumulativamente até o desenlace final. Como o primeiro caminho foi descartado pelo fracasso das tentativas já realizadas, fica-se com o segundo. Contudo, este modo de ver representa um grande desconhecimento do processo histórico real. As lutas sociais são extremamente variadas, feitas de avanços e recuos, exatamente porque são *lutas*, contra um inimigo que detém o poder decisivo. Elas podem até chegar a configurar, em determinados momentos, situações revolucionárias que, na falta, no momento exato, de uma direção consciente, se vejam completamente frustradas. Refluindo, muitas vezes, para uma situação muito pior do que a anterior. Nem sequer é possível pensar que as lutas sociais possam ser conscientemente orientadas — de modo planejado e global — em direção à revolução.

É também uma grande ilusão pensar — e dizemos isto não como uma crítica fácil, mas com profundo pesar — que governos como o de Porto Alegre e outros do PT, sejam o caminho pelo qual a luta pela cidadania possa se constituir no caminho revolucionário. Não só porque se trata apenas de prefeituras. Poderia tratar-se de governos estaduais ou

da própria união. É porque toda a proposta se orienta no sentido de uma administração que não aponta para a superação do capital. Isto faz lembrar aquela afirmação de Marx nas *Glosas críticas*. Referindo-se à questão do Estado, diz ele que até os partidos revolucionários já não propõem mais a superação do Estado, mas apenas a substituição de uma forma de Estado por outra, considerada melhor. A esta altura já se pode ouvir a exclamação: Mas estas críticas são paralisantes! O que se vai fazer, então? Enquanto as lutas sociais mais profundas não surgem para nortear o conjunto do processo, vamos ficar parados? Não devemos lutar para defender ou ampliar os direitos existentes ou conquistar novos direitos? E pior, vamos ficar “apenas” estudando enquanto os problemas sociais se avolumam? A resposta a essas questões exige uma grande dose de racionalidade — o que não exclui a paixão. É que o problema não pode ser reduzido a este dilema: ou fazer o “possível”, isto é, trilhar a chamada “via democrática” ou não fazer nada. A questão é mais complexa. Primeiro, do ponto de vista teórico, que é um dos momentos essenciais da luta, existem tarefas monumentais a serem feitas. Sem as quais — repita-se — será *impossível* caminhar no sentido da superação do atual sistema social. Uma delas é o resgate da teoria, restituindo-lhe o seu caráter eminentemente crítico. O problema é que o maior responsável pela eliminação do caráter crítico-radical da teoria foi e está sendo, em sua grande maioria, a própria esquerda. Imagine-se, então, a magnitude desta tarefa e o que ela exige de decisão e empenho pessoal. Outra delas é a compreensão profunda do processo de transformações em curso no mundo atual. Essas tarefas — obviamente concebidas como algo processual — cuja duração não pode ser prevista, certamente não serão de curto prazo.

Deste modo, o esforço maior dos intelectuais de esquerda, que hoje está concentrado na elaboração de estratégias eleitorais e planos de governo, deveria estar voltado para estas duas tarefas. Poderiam, então, contribuir para a orientação das lutas sociais. Como, porém, isto é tachado de teorismo, academicismo, falta de compromisso social, só resta esperar que o processo histórico resolva a questão.

Segundo, garantida a atividade teórica — na prática e não apenas no discurso — há um sem número de trincheiras, nesta luta, que podem ser ocupadas, segundo as possibilidades de cada um. Seja nos diversos setores do trabalho, da política, da educação, da arte, das variadas atividades profissionais ou em inúmeros movimentos sociais. E, em cada lugar, respeitando as peculiaridades e a especificidade própria, combater não só a perspectiva neoliberal, mas também o reformismo e imprimir a todas as lutas um caráter anticapitalista. É preciso, porém, ter claro que a mediação entre cada

setor, cada espaço, cada atividade e a orientação geral (anticapitalista), se já é difícil quando esta última está clara, se torna muito mais complicada quando esta inexistente, o que é o caso do momento atual.

5. Concluindo

Nosso objetivo, ao criticar a cidadania e a luta a ela relacionada, não era, de modo nenhum, o de desqualificá-la como algo sem importância e descartável ou como uma luta intrinsecamente burguesa e reformista. O que nos importava eram duas coisas. A primeira era desfazer uma confusão, nada inocente, que pervade, hoje, a discussão dessa questão. A confusão se instaura no momento em que se utiliza o conceito de cidadania como sinônimo de liberdade *tout court*. Quisemos deixar claro que, para nós, cidadania é liberdade, sim, mas uma forma histórica, particular da liberdade, aquela possível sob a regência do capital. A segunda era combater a ideia de que a luta pela cidadania tem, independente da sua conexão com os outros momentos da luta social, um caráter revolucionário ou, pior ainda, de que é o horizonte máximo para a humanidade. Cremos que, mais cedo ou mais tarde, a esquerda terá que repensar toda a sua estratégia, pondo claramente como objetivo maior a emancipação humana e como elemento norteador as lutas na esfera da produção, anticapitalistamente orientadas, para que, assim, todas as outras lutas possam assumir, também, um caráter revolucionário.

Referências bibliográficas

ARENDDT, H. *Origens do totalitarismo*. Rio de Janeiro, Documentário, 1979.

BOBBIO, N. *A era dos Direitos*. Rio de Janeiro, Campus, 1992.

CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo, Ática, 1997.

LAFER, C. *A reconstrução dos Direitos Humanos*. São Paulo, Cia das Letras, 1988.

SANTOS, B. de S. *Pela mão de Alice*. São Paulo, Cortez, 1999.

MILIBAND, R. Fukuyama e a alternativa socialista. In: SADER, E. (org.) *O mundo depois da queda*. São Paulo, Paz e Terra, 1995.