

“Cidadania Crítica” ou “Crítica da Cidadania”?: Um debate a partir das categorias de emancipação política e emancipação humana nos escritos do “Jovem Marx”

“Citizenship Critical” or “Critical Citizenship”?: a debate on the basis of political emancipation and human emancipation categories and in the written “Young Marx”

Paulo Roberto Félix dos Santos*

Resumo: A conjuntura contemporânea, de profunda crise do capital, nos desafia a problematizar quais os limites da cidadania, não só apreendendo as suas diversas concepções que gravitam no debate, mas, sobretudo em quais fundamentos se sustenta a própria forma cidadania. Por isso, o presente texto busca realizar essa problematização, a partir da obra juvenil de Marx, notadamente na apreensão dos fundamentos ontológicos da relação entre emancipação política – donde a cidadania é uma forma de expressão – e a emancipação humana, plena forma de liberdade. Pretendemos demonstrar que, para além da constituição de uma cidadania crítica, sempre constrangida no horizonte político do Estado, urge a necessidade de uma profunda crítica da cidadania em direção à emancipação plena dos indivíduos sociais.

Palavras-Chave: Cidadania. Marxismo. Emancipação Humana.

Abstract: The contemporary situation of profound crisis of capital, challenges us to question what the limits of citizenship, not only seizing its various concepts that gravitate in the debate, but especially on what grounds it supports the way citizenship. Therefore, this text seeks to accomplish this questioning, from the youth work of Marx, particularly in the apprehension of ontological foundations of the relationship between political emancipation - where citizenship is a form of expression - and human emancipation, full form of freedom. We intend to show that in addition to the establishment of a critical citizenship, always constrained on the political horizon of the state, there is an urgent need for a profound critique of citizenship toward the full emancipation of social individuals.

Keywords: Citizenship. Marxism. Human Emancipation.

Recebido em: 17/06/2016. Aceito em: 31/08/2016

*Assistente Social. Doutorando em Serviço Social (PPGSS-UFRJ). Mestre em Serviço Social (PPGSS-UFAL). Graduado em Serviço Social (UFS). Professor do Departamento de Serviço Social da Universidade Federal de Sergipe (DSS/UFS). Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Marxistas/UFS (GEPEM/UFS). e-mail: fellix.ufs@gmail.com.

Introdução

O contexto hodierno, sobretudo a partir dos reflexos de uma profunda crise do capital – em seu nível estrutural, conforme indica Mészáros (2009) –, tem apontado desafios para pensarmos a luta por direitos e a pretensa consolidação da cidadania. A despeito desses desafios, nos parece existir uma ambiência teórica e político-cultural, de diferentes matizes, de que a cidadania se situa como campo político-estratégico de garantia do que a modernidade empreendeu de conquistas civilizatórias.

Certamente, não se trata de um entendimento imune a polêmicas e divergências, na medida em que não corresponde a defesas ingênuas, mas de estratégias políticas e teóricas que vocalizam a posição dos sujeitos fundamentais: as classes sociais. Desse modo, está em questão não só a posição individual do que os seus vocalizadores acham, mas a vinculação a determinados projetos societários, notadamente, de conservação ou de transformação da sociedade capitalista.

O que é curioso é que mesmo neste último campo – daqueles que almejam uma transformação social – parece conformar uma linha hegemônica de que se a cidadania, nos limites da sociabilidade do capital, não é ainda a superação da parcialidade humana, sem ela seria impossível transitar para outra sociabilidade. E mais, algumas leituras ainda apontam para o fato de que a cidadania não é apenas condição para a essa transformação, mas também, despreendida das amarras postas pelo modo de produção capitalista, e efetivada em sua plenitude, seria o objetivo a ser alcançado numa sociedade emancipada. Destarte, no campo político e social cria-se um determinado *aggiornamento*, do qual resultam interesses conflitantes em torno da defesa da cidadania. Parafraseando Coutinho (2006), é muito difícil alguém assumir – pelo menos publicamente – que é contrário a ampliação da cidadania. Como nos assevera Gomes (2013, p. 107):

Esta tendência contemporânea se justifica pela tentativa de construir um consenso razoável em torno dos compromissos democráticos, dos quais a agenda por direitos (humanos, sociais, civis, políticos e/ou de cidadania) tornou-se uma espécie de regra universal, cuja força legitimadora funda-se em uma racionalidade que defende autonomia, a liberdade e

a igualdade, sobre as quais devem estar de acordo instituições políticas e democráticas.

Da mesma forma, nos parece ter caído num lugar comum a relação entre cidadania e emancipação. Semelha, assim, uma relação direta. Não é incomum a defesa de uma educação cidadã emancipatória, emancipação dos indivíduos via cidadania, emancipação da mulher, do negro, da criança, etc., – e, por aí, teríamos infindáveis possibilidades. A questão que se põe, a nosso juízo, é de que não se trata de uma relação cidadania-emancipação *tout court*, mas do que é cidadania, de que tipo de emancipação estamos falando, e o que implica essa relação, se o nosso objetivo for a expansão plena dos indivíduos sociais.

Longe de desconsiderar as diferentes perspectivas que gravitam em torno do debate da relação entre cidadania e emancipação, gostaríamos, nesse texto, de problematizar aquelas referentes a um campo específico: ao debate no interior do marxismo. Neste, o debate em torno da cidadania não se realiza de forma consensual, mas ao contrário expõe em confronto pelo menos três tendências. Uma primeira que entende a viabilidade de a cidadania se colocar em suas possibilidades plenas numa sociedade emancipada. Uma segunda que aponta para essa inviabilidade, circunscrevendo a cidadania nos limites da ordem burguesa. E uma terceira que, ao situar os limites da cidadania na sociabilidade burguesa, busca interpretar a sua posição estratégica como forma de construção de outra sociabilidade, isto é, não entende a cidadania como uma dimensão constitutiva de uma sociedade emancipada, mas não nega suas possibilidades estratégicas.

Em face dessas constatações, muito antes de entendermos de qual cidadania se fala, a questão que me parece nodal é: quais os fundamentos da *forma cidadania*? Como entendemos que quem pioneiramente vocalizou a ultrapassagem do capitalismo para a construção de uma sociedade emancipada, a partir de uma rigorosa análise da sociabilidade burguesa, foi Karl Marx, o nosso ponto de partida para problematizar os fundamentos da cidadania, refere-se a uma dimensão imprescindível na obra marxiana: a crítica histórico-ontológica¹.

¹ Ainda que essa abordagem nos remeta aos fundamentos sobre

Torna-se imperioso pensarmos a relação entre emancipação política e emancipação humana e quais as suas consequências. Cumpre ressaltar que a dinâmica alternativa entre uma e outra, conforme indica a provocação que expomos no título desse texto, não se remete a um determinado maniqueísmo, mas ao contrário entendemo-la como uma relação dialética, ainda que se trate de categorias diametralmente opostas.

Desse modo, temos como objetivo problematizar, a partir de algumas obras de juventude de Marx como, mesmo com limites histórico-teóricos, esse autor conseguiu apreender os nexos ontológicos que contornam as determinações fundamentais da cidadania, no âmbito do que denominou emancipação política. Para isso, realizou uma incursão crítica a respeito da relação entre Estado e sociedade civil burguesa, e como esta condiciona os limites entre o que denominou entre emancipação política – forma pela qual o indivíduo burguês se insere numa comunidade política – e a verdadeira emancipação, a emancipação humana.

Com vistas a atingir o nosso intento baseamo-nos numa pesquisa de caráter bibliográfico, na qual nos valem, fundamentalmente, de alguns dos textos juvenis marxianos como *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel, e sua Introdução* (escrita algum tempo depois); *Sobre a Questão Judaica*; *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a Reforma Social”*. De um prusiano; e os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Esses são textos, que representam um importante momento da obra de Marx: a sua virada ontológica, como aponta Frederico (2009). Por isso, entendemos que são textos que já indicam uma análise marxiana que permite problematizar

os quais se estrutura o ponto de partida marxiano, caberia evidenciar dois outros elementos sem os quais é impossível apreender a obra de Marx, quais sejam: a compreensão da dinâmica da luta de classes no processo em direção ao processo revolucionário e a crítica da economia política. A respeito desse último aspecto, alertamos que, para os fins que se destina esse artigo, não será possível abordá-lo. Como estamos centrando a discussão nos escritos do jovem Marx, temos clareza que, a despeito de apreender os nexos ontológicos que articulam a forma cidadania e a necessidade da emancipação humana, o autor ainda não detém os elementos-chave daquilo que mais tarde chamará de a “anatomia da sociedade civil burguesa” (MARX, 2008). Por isso, ainda que com seus limites, a nossa hipótese é a de que já no “Jovem Marx” estão delineados alguns elementos que, mais tarde, serão saturados de novas determinações, notadamente das contribuições da crítica da economia política.

alguns dos elementos fundamentais da forma cidadania e seus limites, o que nos permitirá defender que muito além da construção de uma cidadania crítica, impõe-nos a necessidade de realizar uma crítica – ontológica – da cidadania.

No primeiro item buscaremos delinear os princípios ontológicos fundamentais que contornam a forma cidadania, caracterizando-a como uma determinada forma de manifestação da sociabilidade burguesa que, cindida numa dimensão particular e universal, só pode se realizar a partir de uma abstrata comunidade humana, paradoxalmente fundada numa abissal desigualdade real entre os indivíduos. Nesse sentido, a forma cidadania só pode se apresentar como a reconciliação de um indivíduo bipartido, que busca numa pretensa igualdade genérica o que é impossível no solo real das suas relações.

Em seguida, defenderemos a ideia de que a sustentação de uma comunidade política, divorciada de uma real comunidade humana, só é possível por meio da existência de uma entidade que se coloque acima dos interesses particulares, e que funcione como um árbitro neutro com vistas a preservar o interesse geral da sociedade: o Estado. Trata-se uma esfera sem a qual seria impensável a materialização da forma cidadania e dos meios burocrático-institucionais de sua realização. A nosso ver, o Estado cumpre o papel de fiador da forma cidadania, pois é por meio dele que os sujeitos transitam de sua forma particular para a forma universal cidadão, de onde é possível compartilhar direitos e deveres, sem os quais seria impossível a existência de uma comunidade política.

Por fim, na última parte desse texto, apontaremos para a necessidade da superação da forma cidadania como uma mediação particular, própria da forma social fundada na ordem do capital, e que por isso, sempre está restrita aos limites do que Marx denominou de emancipação política. Caso queiramos almejar uma outra ordem societal, para além do capital, impõe-nos o desafio, portanto, de pensar uma sociedade para além da forma cidadania e dos constrangimentos advindos dos seus determinantes fundamentais.

Mostra-se estranha ao universo categorial marxiano² a apreensão dos elementos

² Quando nos referimos à estranheza ao universo categorial mar-

fundamentais da cidadania, no âmbito do que o autor denominou de emancipação política, como condição necessária ou mesmo ineliminável – e, no limite, aperfeiçoável – na constituição da emancipação humana. Por isso, trataremos, nos itens a seguir, das questões, que a nosso ver, permitem delinear as principais considerações marxianas do tema em questão, e como, a partir de tais considerações, é possível pensarmos a relação entre cidadania, como manifestação da emancipação política, bem como a necessidade histórica da realização da emancipação humana. Tentaremos demonstrar, a partir dos itens listados, como a emancipação humana encerra a forma cidadania, superando uma forma particular de realização humana e ingressando num patamar civilizatório emancipado, de onde se expressa a verdadeira liberdade, desgarrada das amarras do capital e do Estado, implicando num processo de auto-organização dos trabalhadores com vistas a um fortalecimento de um projeto societário autônomo e anticapitalista, e cuja luta por direitos só pode ser pensada como uma mediação estratégica, mas nunca como um fim em si mesmo, se é a superação da ordem do capital que buscamos realizar.

Construção de uma “cidadania crítica” ou a necessidade da “crítica da cidadania”³: fundamentos para uma abordagem marxiana

Como já adiantamos na introdução desse trabalho, o universo categorial marxiano é

xiano não queremos dizer que não se possam apresentar conclusões diversas daquelas apontadas por Marx, sobretudo pela fidelidade a ortodoxia do método, tal qual proposto por Lukács (2003). A nossa preocupação se dá em dois níveis. A primeira é porque estamos convencidos de que se o conjunto de categorias delineadas por Marx não é suficiente, certamente ele é indispensável para a apreensão da realidade social a partir de seus fundamentos. E, em segundo lugar, porque todo o debate em torno da cidadania no campo da tradição marxista credita a Marx concepções das mais diversas – às vezes antagônicas – da relação entre emancipação política e emancipação humana. Nesse sentido, mais uma vez, o universo categorial marxiano nos é bastante rico de modo a confrontar essas concepções.

³ Como já indicamos nesse texto, não se trata aqui de uma tendência a um determinado maniqueísmo ao remetermos a uma dinâmica alternativa entre a cidadania crítica ou a crítica da cidadania. Estamos convencidos de que não há uma relação de exclusão entre essas dimensões, a priori. O caráter provocativo da chamada diz respeito ao fato de não nos iludirmos com a realização, *ad eternum*, de um aperfeiçoamento da forma cidadania, a partir de componentes críticos, donde se resultaria idilicamente um outro patamar societal. Estamos convencidos que, se por um lado, não há relação, a priori, de excludência, por outro, a transição para uma outra sociabilidade implica a superação da forma cidadania, o que implica na sua profunda crítica.

impensável sem uma apreensão histórico-ontológica da realidade social. Nesse sentido, cremos que, antes de tratar do que entendemos se constituir no fundamento ontológico da forma cidadania na abordagem marxiana, é fundamental iniciar essa seção esclarecendo os termos do que estamos apontando por *crítica*. Comumente o termo é entendido em uma conotação pejorativa, de negação, de desqualificação, de desconsideração, etc. Não nos parece ser essa a abordagem apontada por Marx ao situar a necessidade de um exame crítico da realidade social.

Certamente que, em muitos momentos, a crítica remete-se a um movimento de “indignação/denúncia”, (MARX, 2010), mas não pode limitar-se, abstratamente, a esses aspectos. Trata-se, a nosso ver, de ir além, de submeter o problema em questão ao exame da razão crítico-ontológica, de modo a capturar o movimento do processo real, não a partir da mera intencionalidade do sujeito que busca conhecer, mas a partir do que constitui os fundamentos da própria realidade social. Referimo-nos a uma prioridade ontológica das mais elementares na obra marxiana. Como esclarece Tonet (2005), a crítica a qual estamos aludindo, baseando-nos, na obra de Marx, refere-se ao

[...] exame da lógica do processo social – levando sempre em conta que é um produto da atividade humana – de modo a apreender sua própria natureza, contradições, suas tendências, seus aspectos positivos e negativos, suas possibilidades e seus limites, tendo sempre como parâmetro os lineamentos mais gerais e essenciais do processo social, como um processo de autoconstrução humana. E, na medida em que as teorias são partes integrantes do seu movimento, criticá-las significa em que medida elas são capazes de captar a natureza daquele processo, e em que medida seus acertos, erros, lacunas, etc., são expressão de interesses sociais em jogo (TONET, 2005, p.54-55).

Nesse sentido, quando nos propomos a problematizar as determinações fundamentais da cidadania, nos auspícios do capital, parafraseando Marx e Engels (2007), trata-se de uma crítica que não “desce do céu à terra”, mas ao

contrário “se eleva da terra ao céu”^{4*}. Entender os limites da forma cidadania requer apreendê-la em suas determinações fundamentais, exigindo uma incursão radical e, Marx nos lembra, “ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem” (MARX, 2013, p.157). E, dessa forma, trata-se de uma crítica cujo sentido último busca arrancar “as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo”, mas – como nos afirma o autor – “para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche” (*idem*, p.146). Com isso, buscaremos apontar os fundamentos e, portanto, os limites da relação entre emancipação política e emancipação humana não a partir de um *dever-ser*, mas do seu *ser*, para que não busquemos suportar aquela forma, mas problematizemos as possibilidades de superá-la.

Desse modo, a nossa busca pelo ser da forma cidadania, tendo como referencial a abordagem marxiana, não poderia partir de outra dimensão que não seja a raiz do próprio homem. Referimo-nos a forma como os homens produzem sua própria existência, que na abordagem de Marx relaciona-se ao trabalho, “[...] 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” (MARX, 2013, p.255). Como continua Marx, por meio do trabalho, o homem

[...] 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. (*idem*, *ibidem*, itálicos do original).

Em outros termos, o trabalho é o fundamento ontológico da existência humana, processo vital, forma pela qual os indivíduos se organizam para produzir e ao fazê-lo, simultaneamente, se produzem como seres sociais. Disso decorre que ao nos propormos a realizar um exame crítico-ontológico dos fundamentos da cidadania, partimos não do que a humanidade *pensa* sobre ela, mas do que ela é; não a partir de suas determinações epistemológicas, mas de suas determinações ontológicas^{5*}. Assim, é nas condições sociais de existência, no “modo de produção da vida material” (MARX, 2008, p.47), que entendemos estarem presentes os nexos fundamentais da forma cidadania. Como nos assegura Marx: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (*idem*, *ibidem*). Nossa proposta, então, é um exame a partir do seu ser.

Por outro lado, também convém esclarecermos que, na perspectiva de análise à qual estamos problematizando a forma cidadania, o fazemos a partir de uma abordagem histórico-ontológica de seus fundamentos, e não uma abordagem historiográfica. Entendamos o porquê dessa observação. É muito comum que na abordagem da cidadania, mesmo as perspectivas mais críticas, primeiro se submeta a discussão a um exame rigoroso historiográfico que, mesmo inserindo-o num contexto de luta de classes, parece delinear-lo como um sucedâneo de fatos justapostos, donde, no limite, extrai-se uma validade histórico-evolucionista da cidadania. As conclusões às quais é possível chegar, geralmente, restringem-se ao fato de que as lutas pelos direitos de cidadania são construções históricas, comportando retrocessos, mas também, possibilidades de avanços^{6*}. Parece contornar o horizonte estratégico donde o contínuo aperfeiçoamento da cidadania pode levar ao estabelecimento de um outro patamar civilizatório para os trabalhadores.

A nossa hipótese é a de que o problema dessa análise está em partir das determinações secundárias da cidadania, desconsiderando, ou

⁴ Assim, diz os autores confrontando-se com o idealismo que grassava a filosofia alemã: “Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida” (MARX e ENGELS, 2007, p.94).

⁵ A esse respeito recomendamos a leitura do elucidativo texto de Tonet (2013): Método científico: uma abordagem ontológica.

⁶ É comum nessas abordagens partir desde o modelo de cidadania grega até a sua conotação moderna, expressando peculiaridades que marcam esses diferentes períodos.

subvalorizando os nexos constitutivos essenciais que forjam a forma jurídica da qual a cidadania é um dos componentes. A justificativa muitas vezes é a de que é importante considerar a ação dos sujeitos nesses processos, o que implica descartar uma abordagem estruturalista e/ou de viés economicista. Daí, como forma de respaldar esse caminho, questiona-se: “E onde está a história da luta de classes nas nossas análises?” Ainda que isto seja uma verdade parcial, cremos que reconhecer que “os homens fazem a história” é deveras importante, mas insuficiente, na medida em que esta história - onde se opera a luta de classes - é constrangida por “determinadas condições sociais de existência”⁷.

Postas estas observações preliminares, tentaremos delinear, em linhas gerais, como está posto o debate da cidadania e a relação entre emancipação política e emancipação humana nos escritos de juventude de Marx. Fazemos não por desconsiderar sua obra madura, mas entendemos que, se a nossa hipótese estiver correta, essas preocupações reaparecem nas obras de maturidade marxiana, o que nos impele a considerar o homem como produto de seu tempo histórico, compartilhando ideias, valores, percepções próprias desse tempo. Assim, pressupomos esse trânsito do jovem ao maduro Marx como um movimento de negação, incorporação, superação (*Aufhebung*). Passemos, então, a problematizar como Marx começa a se confrontar com debate da emancipação política - da qual a cidadania é um dos componentes - e sua relação com a emancipação humana.

O Estado como fiador da cidadania/ emancipação política e barreira para a emancipação humana

A primeira polêmica na qual Marx vai se lançar ao debate da cidadania - não nesses termos, mas a partir da discussão da Filosofia do Direito - é o confronto com a concepção de Estado elaborada por Hegel. Trata-se de um conjunto de questões postas na obra *Crítica à*

Filosofia do Direito de Hegel (1843) - ou, como também é conhecido, *Manuscritos de Kreuznach*. Ao problematizar a forma como Hegel apreendia a relação Estado e sociedade civil burguesa (*bürgerliche gesellschaft*), Marx tacitamente afirma que “o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica” (MARX, 2013b, p.39).

Buscando apreender a lógica da coisa, Marx contesta várias das formulações hegelianas presentes na obra *Filosofia de Direito* de Hegel. Nessa obra, segundo Marx, Hegel inverteu as relações sociais ao tomar o que é fundamento - a família e a sociedade civil - como predicado - a ideia de Estado - e esse predicado como o determinante de todo o processo. Como salienta Marx:

[...] o Estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, *conditiosine qua non*. Mas a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto. (MARX, 2013b, p.31).

Desse modo, influenciado pela leitura de Feuerbach, Marx inicia uma incursão de natureza ontológica ao buscar precisar a relação entre fundante e fundado nas determinações que forjam a relação entre Estado e sociedade civil burguesa. Não é aquele que funda esta, mas trata-se do contrário. Porém, ainda que Marx comece a se aproximar das determinações essenciais que contornam a natureza do Estado, como nos alerta Celso Frederico,

Como Feuerbach, Marx manteve em pé a ideia de universalidade do Estado, tão cara ao autor da Filosofia do Direito. A ruptura com Hegel só se tornou definitiva quando Marx formulou, muito tempo depois, a hipótese do Estado como um aparelho material a serviço de uma classe. Nesse momento, a sociedade civil deixa de ser uma massa inorgânica contraposta *in totum* ao Estado: no seu interior a Economia Política passa a conferir-lhe uma anatomia, estruturando os indivíduos em torno dos meios de produção, formando as classes sociais e seus interesses antagônicos. O Estado, então, passa a ser o local onde os interesses de uma classe - interesses particulares, portanto - impõe-se a todos como se fossem os verdadeiros interesses universais (FREDERICO, 2009, p.82).

⁷ Ou como Marx nos lembra (2011, p.25): “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram”.

Desse mesmo período, data também a polémica que Marx direcionou ao texto publicado por Bruno Bauer intitulado *A questão judaica* [*Die Judenfrage*]. Em um ensaio denominado *Sobre a Questão Judaica*⁸, Marx criticou a alternativa posta por Bauer da necessidade de laicidade do Estado alemão frente às demandas político-religiosas apresentadas pelos judeus. É nesse ensaio que, dialogando com toda a tradição contratualista/jusnaturalista, Marx põe em discussão uma questão que nos parece decisiva para pensar o limite da luta por direitos e a aposta no Estado: a relação entre *emancipação política* e *emancipação humana*. Como nos adverte Buey (2009), ao estabelecer a relação entre esses dois níveis de emancipação, Marx rejeita uma prosaica discussão no que tange à emancipação dos judeus como um problema específico. Nesse sentido,

A emancipação política do judeu, do cristão, do homem religioso em geral é, na realidade, a emancipação do Estado frente ao judaísmo, ao cristianismo e, mais em geral, frente à religião. A separação do Estado em relação à religião institucionalizada não equivale à emancipação completa do homem, àquilo que se chama a emancipação do gênero humano; mas certamente é por assim dizer, um requisito, uma pré-condição da mesma. Os exemplos da França e dos Estados Unidos mostram que o Estado pode ser livre (da religião institucionalizada), sem que o homem individual e concreto seja livre (das alienações, religiosas ou não). Com efeito, o Estado pode ter se emancipado da religião, enquanto a maioria dos homens permanece religiosa. Isto é precisamente o que ocorre na América do Norte contemporânea de Marx (BUEY, 2009, p.82-83)

Neste pequeno ensaio Marx se posiciona de forma contundente em relação às limitações da emancipação política frente às determinações essenciais que a legitima, a existência do Estado. Para o autor, a despeito das questões que se levantava naquele momento, de quem deveria ser emancipado ou de quem deveria emancipar, o ponto nodal da discussão ainda

não tinha sido apresentado. Eis que, numa expressão, ele buscar polemizar o ponto seminal da questão: “de que tipo de emancipação se trata? Quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida?” (MARX, 2010, p.36). Nesses termos, diz Marx, “a questão da relação entre emancipação política e religião transformase para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana” (*Idem*, p.38).

Para aquele momento, os limites da resposta marxiana centram-se na forma como se relacionam a sociedade civil burguesa e o Estado, e a decorrente cisão entre o indivíduo egoísta burguês e o cidadão, membro da comunidade política perfilada pelo Estado. Como vimos, diferente de Hegel, que tinha no Estado a origem da conformação da sociedade civil burguesa, Marx vai buscar nela, e suas antinomias, as raízes da cisão entre o indivíduo burguês e a figura unificada do cidadão.

O Estado, nesse sentido, aparece como a constituição de uma esfera abstrata universal, em contraposição aos interesses particularistas burgueses. Todavia, aparência não é essência. Buscando perquirir essa contradição, Marx questiona se é possível a emancipação política romper com uma específica forma de subordinação, a partir de uma subordinação geral cristalizada no Estado. Esse cumpre a aparente função de universalizar de forma abstrata as demandas particulares dos indivíduos. Como aponta Iasi “[...] a identidade do cidadão é um campo possível daquilo que na existência real do intercâmbio material é a base de conflito (IASI, 2011, p.52). A noção de cidadania, como expressão da emancipação política, encarna uma abstrata comunidade política, onde todos passam a se reconhecer como iguais, ainda que esta relação só possa aparecer, como tal, tendo como fundamento uma desigualdade material. É nessa relação dialética igualdade/desigualdade em que radica o próprio Estado.

Aqui, o que o indivíduo atribui à religião passa a se consubstanciar na esfera estatal. Esta esfera passa a ser a forma pela qual o indivíduo se vincula a uma determinada comunidade política, via conformação de um conjunto de direitos, tendo o Estado como seu fiador. Não é ocasional que o ápice da estruturação dessa comunidade política centrou-se na constituição dos chamados

⁸ No plano teórico mais geral, “A questão judaica” reafirma a orientação presente nos Manuscritos de Kreuznach. Mas, ao sair da crítica filosófica e passar para um tema político concreto, Marx foi forçado a ampliar o seu referencial teórico. Para isso, socorreu-se no ensaio de Moses Hess “Sobre a essência do dinheiro”. (FREDERICO, 2009, p.96)

Direitos do Homem e do Cidadão^{9*}, fato que Marx criticou com veemência. De acordo com Frederico:

Para Marx, os Direitos Humanos (o direito à propriedade, a igualdade jurídica etc), serviram para consagrar “a dissolução da sociedade burguesa em indivíduos independentes”, em seres privados voltados exclusivamente para os seus negócios, em membros atomizados da sociedade civil. Assim, de um lado, passou a existir o indivíduo egoísta que leva na sociedade burguesa uma vida contrária à sua natureza humana (já que vê o seu semelhante como meio para obter seus interesses privados e, com isso, degrada-se a si próprio) e, de outro, o cidadão vivendo a sua condição de ser social de forma ilusória e imaginária no Estado político. (FREDERICO, 2009, p. 99).

A discussão que Marx estabelece entre emancipação política e emancipação humana, e os limites da esfera do Estado, nos parece ser *leitmotiv* das preocupações do autor nesse período. No mesmo período à elaboração de *Sobre a questão judaica*, Marx escreve outro texto referente à situação dos trabalhadores da Silésia, denominado *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a Reforma Social”*. De um prussiano¹⁰ (1843). Trata-se de resposta a uma publicação a Arnold Ruge, em face da revolta dos trabalhadores da Silésia, em que o “prussiano” aponta a incapacidade de o território alemão em compreender o significado desse evento, face à imaturidade do seu intelecto político. Assim, na

resposta apresentada por Marx, este se vê às voltas novamente com os problemas da emancipação política e da emancipação humana, bem como dos fundamentos do Estado.

Contrariando a posição do “prussiano” que via na imaturidade política da região da Silésia, os problemas acerca da dificuldade da luta em face do aviltamento das suas condições de trabalho, Marx retrucará que não se trata de falta de aperfeiçoamento político, ao contrário, quanto mais aperfeiçoada a dimensão política, mais difícil se torna a compreensão da origem dos “males sociais”¹¹. Nas palavras de Marx, “[...] O ‘prussiano’ atribui ainda à situação não política da Alemanha o fato de que o rei da Prússia encontre a causa do pauperismo numa falha de administração e de assistência e procure os meios contra o pauperismo” (MARX, 2010b, p.51).

Trata-se, a nosso juízo, de uma rica e contemporânea discussão, visto que, conforme já salientamos, Ruge vê que o problema para o agravamento da situação de miséria se referia a ausência de politicidade. Nesses termos, a solução é no campo da revolução política, via Estado. A contrapartida marxiana é radical. Se as causas desses “males sociais” é a própria existência do Estado, como ele é capaz de sanar essa problemática? Tratar-se-ia de um equívoco encaminhar essa solução via aparelho estatal.

Ao contrário, a solução via Estado é administração cíclica do próprio conflito, visto que a alternativa não se aponta para uma perspectiva radical, mas burocrática, organizativa. Assim, enquanto “ordenamento da sociedade”, rigorosamente, “todos os Estados procuram a causa em deficiências acidentais ou intencionais da administração e, por isso, o remédio para os seus males em medidas administrativas” (ide, p.59). Por isso, Marx nos indaga: “Por quê? Exatamente porque a administração é a atividade organizadora do Estado” (idem, ibdem). Esta é a sua finalidade. Destarte, o Estado jamais encontrará no “Estado e na organização da sociedade” o fundamento dos “males sociais” (idem, ibdem).

Vemos aqui no jovem Marx uma posição bastante radical em relação à possibilidade de erradicação daqueles males por meio da

⁹ Não é por acaso que os Direitos do Homem e do Cidadão surtem como decorrência desse processo. Dados os limites desse texto não nos é possível apontar as raízes econômico-estruturais dessa decorrência. Por ora, só é possível apontar, se a nossa hipótese estiver correta, de que a constituição e universalização dos chamados direitos de cidadania têm seu fundamento na relação entre a forma mercantil e a forma jurídica. A esse respeito, cf. Pachukanis (1989), Naves (2014).

¹⁰ Nesse pequeno texto, segundo Tonet (2010), Marx levanta algumas teses fundamentais: a) a sociedade civil como fundamento do ser social; b) a natureza contraditória da sociedade civil; c) a dependência ontológica do Estado em relação à sociedade civil; d) a natureza essencialmente opressora do Estado; e) a extinção do Estado como consequência da extinção do antagonismo de classes existente na sociedade civil; f) a impotência do Estado, por sua própria natureza, face aos problemas sociais; g) a natureza essencialmente paliativa de todas as políticas sociais; h) a determinação social do conhecimento; i) a limitação essencial da emancipação política; j) a natureza essencial da emancipação humana e sua superioridade sobre a emancipação política; k) a possibilidade e a necessidade ontológicas da revolução.

¹¹ Manteremos a expressão “males sociais” para sermos fiéis ao texto marxiano. Mas, temos a clareza de que se trata de uma das manifestações da, posteriormente denominada, “questão social”.

participação mais ativa no Estado. Para o autor, mesmo as posições mais radicais caíam na ilusão de apostar no Estado a possibilidade de resolução daqueles “males sociais”: “Até os políticos radicais e revolucionários já não procuram o fundamento do mal na essência do Estado, mas numa determinada forma de Estado, no lugar da qual eles querem colocar uma outra forma de Estado (idem, ibdem)”.

O equívoco essencial da aposta numa reforma do Estado está em não apreendê-lo por meio dos seus fundamentos. A primeira questão a ser posta não deve ser como tornar o Estado mais aperfeiçoável a serviço dos trabalhadores, mas sim o que é o Estado. Tem-se a percepção de que esta instituição, por mais aperfeiçoada que seja, não pode eliminar as contradições da sociedade. Ao contrário, a contradição é a base de sua existência. Desse modo,

O Estado não pode eliminar a contradição entre a disposição e a boa vontade da administração, de um lado, e os seus meios e possibilidades, de outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que repousa sobre essa contradição. Ele repousa sobre a contradição entre a vida privada e a vida pública, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares. Por isso, a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder (MARX, 2010b, p.60).

Nessa perspectiva, apontada por Marx, o Estado não pode se constituir para eliminar os “males sociais” advindos das contradições da sociabilidade burguesa. Ao contrário, a *raison d’être* do Estado só pode se fundar nessas contradições, cabendo-lhe, no limite, administrá-las. Para a perspectiva marxiana não há uma contradição entre evolução do pensamento político e percepção da agudização das antinomias sociais. De outro modo, trata-se de uma relação inversamente proporcional, ou seja: “Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado [...] o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral” (MARX, 2010b, p.62). Para o autor, os limites do entendimento político estão dados pelos mesmos limites da forma política. Como ele salienta: “O

período clássico do entendimento político é a Revolução Francesa. Bem longe de descobrir no princípio do Estado a fonte dos males sociais, os heróis da Revolução Francesa descobriram antes nas misérias sociais a fonte dos males políticos” (idem, ibdem).

Para além dos limites da forma cidadania/ emancipação política, ou por uma verdadeira emancipação humana

A chave analítica exposta por Marx está em compreender que os limites da emancipação política estão postos na viabilidade histórica de o próprio Estado conduzir essa via de emancipação, sem que isso implique na supressão do conjunto de contradições que subjaz a forma alienada de existência humana nessa sociabilidade. Trata-se de uma das constatações das mais contundentes que até hoje reverbera no conjunto de polêmicas que grassam entre aqueles que almejam uma sociedade emancipada.

O que Marx busca apontar é que é um erro crer que a realização da emancipação política implica na autorrealização humana. Para o autor: “O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material (MARX, 2010, p.40). Essa condição, ao contrário de livrar o homem das amarras de sua parcialidade burguesa, reforça uma cisão entre o homem político, o cidadão (*citoyen*) e o sujeito burguês (*bourgeois*). Aqui, instaura-se uma dupla existência. A primeira “[...] na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário”, uma existência genérico-universal, e a outra, “a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular”. Por isso essa “ilusão”, diz Marx: “O homem encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um juguete na mão de poderes estranhos a ele” (MARX, 2013, p 40).

Os limites da emancipação política estão dados pela própria forma como ela se estrutura. Não se trata da liberdade humana, mas de uma liberdade para e no Estado. Trata-se de uma forma de emancipação que não encarna a emancipação social:

[...] o homem, ao se libertar politicamente, libertase através de um desvio, isto é, de um meio, ainda que se trate de um meio necessário. Decorre, por fim, que, mesmo

proclamandose ateu pela intermediação do Estado, isto é, declarando o Estado ateu, o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio. A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um mediador. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem (MARX, 2010, p.39.)

Outra observação se faz necessária. Nos escritos de Marx, desse período, em que ele aborda a discussão dos limites da emancipação política, ou se quiserem, da forma cidadania e da luta política por direitos, entendemos não haver uma crítica desqualificadora da importância de sua efetivação^{12*}. A crítica dirigida não parece se colocar ao conteúdo, mas à forma da emancipação nas suas determinações essenciais. Por isso, o próprio autor reconhece a validade desta forma de emancipação, ainda que expresse seus limites:

A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de *emancipação real*, de *emancipação prática*. (MARX, 2010, p.41, grifos meus).

Nota-se, portanto, que a emancipação política, por mais limitada que seja, cumpre uma determinada importância na luta social. Entretanto, como ressalta o autor, é importante que não nos enganemos. A emancipação política, longe de romper com o estado de coisas que conformam a sociabilidade burguesa, o repõe nas suas determinações maduras. Por isso, a despeito da importância que a emancipação política assume nas particularidades do capitalismo, ela não deve se colocar como um fim em si mesmo, se é esse estado de coisas que pretendemos derubar. Desse modo, é importante deixar claro: “[...] a *emancipação política* não é por si mesma a *emancipação humana*” (MARX, 2010, p.46, grifos meus).

A emancipação humana, reclamada por Marx, é aquela que permite a absorção do cidadão abstrato pelo homem individual, que faz deste, em sua vida cotidiana, um ser genérico solidário com os seus semelhantes. Isso não se consegue com a emancipação política, que mantém o homem preso à condição de indivíduo egoísta da sociedade civil, e sim com a supressão do Estado enquanto momento de expressão da alienação do homem (FREDERICO, 2009)

Tratar-se-ia, nesse caso, de extinguir a própria emancipação política. Como observa Marx: “[...] não tenhamos ilusões quanto ao limite da emancipação política” (2010, p.42). Por mais plena que ela se coloque, sempre se circunscreve nos limites dados pela própria forma política e ao Estado a ela correspondente. Desse modo: “A cisão do homem em público e privado, o deslocamento da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a realização plena da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade real do homem”(MARX, 2010, p.42).

A transição dos estreitos limites da emancipação política pressupõe uma revolução social. Mas, o que esta significa? Para Marx, uma revolução social se situa do ponto de vista da “totalidade”. Ela é nesse sentido, “[...] um protesto do homem contra a vida desumana, porque brota do ponto de vista do indivíduo singular real, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana” (MARX, 2013c, p.162).

Por outro lado, quando o autor se remete aos limites da emancipação política, explicita que “a alma política de uma revolução consiste na tendência da classe privada, de influência política, a superar o seu isolamento do Estado e do poder” (idem, ibdem). Seu raio de atuação não se encaminha em direção à verdadeira comunidade humana, mas limita-se às determinações presentes na comunidade política: “A sua perspectiva é o Estado, uma totalidade abstrata, que subsiste apenas a partir da separação da vida real, que é impensável sem o antagonismo organizado entre a ideia geral e a existência individual dos homens” (idem, ibdem).

Desse modo, um efetivo processo de revolução social implica, ao nosso ver, na esteira de Marx, a ultrapassagem dos limites da emancipação política, a sua dissolução, a dissolução da

¹² A rigor, a nossa hipótese inicial é a de que Marx, da sua juventude até os textos mais maduros, *nunca* desqualificou essa luta. Apenas, saturou de determinações cada vez mais radicais o limite objetivo dessa luta.

contradição peculiar à sociedade burguesa, entre o indivíduo particular e sua condição humano-genérica, a efetiva emancipação humana:

[...] a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política. (MARX, 2010, p.54)

Em que pese uma determinada positividade no âmbito da realização da emancipação política, ela, em si, não pode se constituir como a emancipação humana, nos termos postos por Marx. Como afirma Tonet,

[...] a emancipação política, expressa pela cidadania e pela democracia, é sem dúvida, uma forma de liberdade superior à liberdade existente na sociedade feudal, mas na medida em que deixa intactas as raízes da desigualdade social, não deixa de ser ainda uma liberdade essencialmente limitada, uma forma de escravidão (TONET, 2010, p.27).

Por isso, a forma cidadania, expressão da emancipação política, por mais que possa incidir na dinâmica da luta de classes, dela derivando conquistas *imediatas* e *pontuais* para o conjunto da classe trabalhadora, não realiza o processo de revolução social. Como aponta Iasi (2011b):

A emancipação via direitos é ainda a *emancipação desviada*, uma vez que projeta para fora do ser a condição de sua igualdade. O direito nos marcos de uma emancipação política é a confissão que a dicotomia entre um ser individual e privado e um todo social externo aos indivíduos, na forma de uma sociedade que se estranhou e voltou contra o ser social como força hostil que os domina, ainda não superada (p.187, grifos nossos).

Refere-se a uma *revolução desviada* – e a nosso ver, podendo até se constituir em forma *desviante*, dependendo das mediações que a agrupa –, configurando-se sempre, como Marx (2010, p.39) pontua, em uma “forma parcial,

meramente política que deixa de pé os pilares do edifício”. Em que consiste essa forma de revolução parcial? “Consiste 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” (MARX, 2013c, p.162). Mas, ao fazer isso, a classe que realiza a revolução o faz com o intuito de manter seus particularismos de classe apresentando-o como de interesse universal. O que devemos almejar é uma “revolução radical”, que só se realiza a partir da “emancipação humana universal”.

Para Frederico (2009), Marx, ao rejeitar os limites da revolução democrático-burguesa destinada a generalizar os direitos humanos, os direitos do indivíduo egoísta da sociedade civil, traz à tona a necessidade, da realização da emancipação humana. Para isso, como formula na famosa *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* de 1843, pela primeira vez refere-se à existência de uma classe capaz de pôr-se frente das outras na luta pela emancipação política, abrindo caminho para a completa emancipação humana. Marx refere-se ao proletariado. Como o próprio Marx observa, a partir da realidade alemã:

Onde se encontra, então, a possibilidade positiva de emancipação alemã? Eis a nossa resposta: na formação de uma classe com grilhões radicais, *de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil*, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado* (MARX, 2013c, p.162, grifos nossos).

Marx passa a dar maior precisão agora à qual sujeito cabe à tarefa da superação dos limites da emancipação política rumo à emancipação humana. Entretanto, como se pode perceber, a partir das expressões como “sofrimentos” e “injustiças”, o autor ainda se refere a elementos mais ético-morais que pelas determinações ontológicas que fazem do proletariado^{13*} a classe responsável pela emancipação humana. A justificativa é que, como já mencionamos, aqui Marx ainda não dispõe dos elementos fundamentais da crítica da economia política, necessários ao desvelamento das reais condições de existência do proletariado como classe revolucionária. Esse movimento, de trânsito do campo estritamente filosófico em direção à crítica da economia política, começa a aparecer de forma mais delineada a partir dos estudos realizados em Paris, donde resultam os chamados *Manuscritos Econômico-Filosóficos de Paris de 1844*. Ali, Marx, a partir de um primeiro exame rigoroso da economia política clássica, começa a compreender os linhames referentes à anatomia da sociedade civil burguesa.

Como apontávamos desde o início desse texto, a natureza da forma Estado e das determinações da forma cidadania/emancipação política e emancipação humana só pode ser evidenciada a partir de um exame crítico-ontológico do modo pelo qual os homens se organizam historicamente para produzir e como, ao fazê-lo, se reproduzem como seres sociais. Destarte, Marx apreendeu como uma forma determinada de organização da atividade produtiva do homem se apresenta como uma força estranha e hostil.

Nos *Manuscritos*, Marx demonstrou como o trabalhador ao realizar a sua atividade fundamental – o trabalho – o faz a partir de uma forma alienada e, em decorrência, produz uma realidade alienada. Segundo o autor: “trabalho, atividade vital, vida produtiva, agora aparecem ao homem apenas como meios para a satisfação de uma necessidade, a de manter sua existência física” (MARX, 2015, p.311). Assim, por meio do

trabalho alienado, o homem aliena a sua natureza do homem e aliena-se de si mesmo.

Isso só pode se generalizar numa dada sociabilidade que se situa como um “reino das mercadorias”, a sociedade do capital. Nessa forma societal não só a atividade vital do trabalhador se direciona para a produção de mercadorias, mas o próprio trabalhador só pode se afirmar enquanto tal, alienando a sua capacidade de trabalho como mercadoria. Nessas condições,

O trabalhador torna-se mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção cresce em poder e volume. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a *valorização* do mundo das coisas, cresce a *desvalorização* do mundo dos homens em proporção direta. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se a si próprio e o trabalhador como uma mercadoria, e, a saber, na mesma proporção em que produz mercadorias em geral (MARX, 2015, p.64).

Por essa razão, Marx rejeitava qualquer proposta que não se direcionasse para as raízes pelas quais o homem só poderia se realizar sob a aparência de coisa, donde a realização da sua humanidade só pode aparecer como a sua desumanização. Iniciando seus estudos no campo da crítica da economia política, o autor se porá contrário às propostas reformistas que, ao acreditar nas apostas nos limites do Estado, não tocam na raiz do problema. Por isso, criticou àqueles que chamou de “reformadores *en détail*” (no varejo), que “ora querem elevar o salário e com isso melhorar a situação da classe trabalhadora, ora consideram (como Prodhoun) a *igualdade* do salário como o objetivo da revolução social (MARX, 2015, p.255, grifos do autor).

Desse modo, como percebemos, desde os escritos de juventude de Marx, não podemos nos constranger aos limites da emancipação política – e, como tal, às estritas possibilidades da realização da cidadania – mas, ao contrário, buscamos construir as possibilidades em torno da realização da emancipação humana, ou como dirá Marx (2014, p.141), ao questionar a reivindicação por um salário justo: “Em vez do lema conservador: ‘Um salário justo por uma jornada de trabalho justa’!, devem inscrever em sua bandeira a divisa revolucionária: ‘A abolição

¹³ Não queremos aqui entrar na polêmica do debate marxista em torno de quem é o sujeito revolucionário; se o proletariado, por uma condição particular, ou o conjunto de trabalhadores assalariados que, desprovido da propriedade dos meios de produção, não lhe resta outra alternativa senão vender sua capacidade de trabalho. Aqui, para efeitos da análise do texto marxiano, abordaremos as duas possibilidades de forma indistinta.

do sistema de trabalho assalariado”. Em outros termos, o fim da sociabilidade do capital, o que, a nosso ver, encerra os limites da própria forma cidadania, ao contrário de radicalizá-la.

À guisa de considerações finais

Esperamos ter apontado, em linhas gerais, a partir da apreensão dos nexos ontológicos da emancipação política, quais os limites postos à realização da forma cidadania. Esta, por mais aperfeiçoada que seja, sempre estará conformada a uma dada forma de sociabilidade: a sociedade do capital. Por isso, mesmo a realização de uma pretensa “cidadania crítica” não dá conta da problemática em questão. Postos nesses termos, o nosso ponto de partida, não pode ser outro, senão a própria crítica da cidadania, como expressão de uma sociabilidade particular, que por sua vez, reitera uma realização particular dos indivíduos. O que temos que almejar, se é uma crítica radical a essa forma de sociabilidade que queremos, é a emancipação humana. Como nos lembra Iasi:

A emancipação humana, fim da pré-história da humanidade, exige a superação das mediações que se interpõem entre o humano e seu mundo. Para que a humanidade, reconhecendo a história como sua própria obra, possa decidir dirigi-la para outro caminho, diferente do beco sem saída para o qual a sociedade capitalista mundial levou a espécie. Nos termos de Marx, assumir a forma consciente e planejada o controle do destino humano (IASI, 2011, p.59)

Com isso, não queremos desconsiderar as possibilidades estratégicas da cidadania, e da luta por direitos, por exemplo. Mas, tenhamos clareza que essa só pode se realizar numa sociabilidade que se instaura a partir de uma cisão entre o indivíduo e o gênero humano, onde a humanidade, alienada do livre controle da sua atividade vital, o trabalho, só pode ser realizar a partir de uma dupla existência. Como indivíduo egoísta, manifestando seus interesses particulares, e como membro da comunidade política, tendo o Estado como seu fiador.

Entendemos ser essa constatação suficiente para problematizarmos o fato de que todas as demandas expressas pela realização da cidadania passam, necessariamente, pela chancela do Estado. Ora, como vimos, é na dialética

igualdade/desigualdade que repousa a própria existência do Estado. Por isso, ele é incapaz de dar cabo a essa relação. A supressão dessa relação pressupõe o fenecimento da própria forma Estado, e não a sua hipertrofia, como esfera legitimadora de direitos universais. Pressupõe não a radicalização da emancipação política, mas a sua dissolução.

Certamente, não se trata de uma fácil tarefa, sobretudo num contexto de crise do capital, cujos impactos são decisivos na auto-organização dos trabalhadores, que restritos a um conjunto de lutas defensivas, parecem buscar possibilidades na conservação de direitos historicamente conquistados. Todavia, entendemos, por outro lado, que é no contexto de crises que também se abrem janelas de oportunidades para transitarmos para uma verdadeira ofensiva socialista, de onde é fundamental a construção/fortalecimento de um projeto alternativo à ordem do capital.

Por isso, num contexto em que parece não haver alternativas, precisamos duvidar de proposições de caráter imediato e voluntarista, sob pena de, ao contrário de superar esse estado de coisas que conformam a sociabilidade burguesa, adensá-lo ainda mais. Assim, conforme apontou Marx, se põe mais do que nunca a exigência de que abandonemos as ilusões acerca de uma condição que necessita repousar em ilusões (MARX, 2013b).

Referências

BUEY, F. F. **Marx (sem ismos)**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

COUTINHO, C.N. Democracia – um conceito em disputa. In: COUTINHO, C.N. **Intervenções** – o marxismo na batalha das ideias. São Paulo: Cortez, 2006.

FREDERICO, C. **O jovem Marx**- As origens da ontologia do ser social. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

GOMES, C. **Em busca do Consenso**. Tendências contemporâneas no Serviço Social – radicalidade democrática e afirmação de direitos. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

IASI, M.L. O problema da emancipação humana. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. São Paulo: Expressão Popular, 2011

_____. O Direito e a luta pela emancipação humana. In.: FORTI, V; BRITES, C. **Direitos Humanos e Serviço Social: polêmicas, debates e embates**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011b.

LUKÁCS, G. **História e Consciência de Classe**. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, K. **Contribuição a crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a Reforma Social”**. De um prussiano. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.

_____. **O Capital**. Crítica da Economia Política. Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Crítica da Filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2013b.

_____. Introdução. In.: **Crítica da Filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2013c.

_____. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. In.: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MESZAROS, I. **Para além do Capital**. Rumo a uma teoria de transição. São Paulo, Boitempo, 2009.

NAVES, M. B. **A questão do direito em Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

PACHUKANIS, E. **A teoria geral do direito e o marxismo**, trad. Paulo Bessa, Rio de Janeiro, Renovar, 1989.

TONET, I. **Educação, cidadania e emancipação humana**. Ijuí: Unijuí, 2005.

_____. A propósito de “Glosas Críticas”. In.: **Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a Reforma Social”**. De um prussiano. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. **Método científico: uma abordagem ontológica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.