

CIDADANIA OU LIBERDADE

Ivo TONET¹

- **RESUMO:** Este texto pretende mostrar que o mesmo ato que funda a sociabilidade capitalista é o que dá origem à cidadania. E que, por ser fundada na desigualdade social é ela, necessariamente, uma forma parcial, limitada e formal de liberdade. Homens efetivamente livres só poderão existir se e quando for superada a atual ordem social por uma outra cujo ato fundante seja o trabalho associado. Por mais difícil que seja encontrar as mediações necessárias, horizonte de uma verdadeira esquerda tem de ser a emancipação humana e não a cidadania.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Cidadania; emancipação humana.

1 De como se confunde liberdade formal² com liberdade real

A idéia de cidadania sempre esteve, de algum modo, associada à idéia de liberdade. Mas, hoje, cidadania se tornou, simplesmente, sinônimo de liberdade. O raciocínio implícito é, mais ou menos, o seguinte: ser cidadão é ter direitos e o exercício dos direitos supõe uma comuni-

1 Departamento de Filosofia - UFAL - 48304-050 - Maceió - AL.

2 Como utilizaremos com muita frequência os termos liberdade formal e liberdade real, convém que definamos, pelo menos preliminarmente, o seu significado. Por liberdade formal entendemos a autodeterminação em seu nível jurídico-político. Por liberdade real entendemos a autodeterminação que tem como ponto de partida e fundamento a organização associada e não mercantil dos homens na produção, o que lhes permite reger, conscientemente, o processo social.

comunidade jurídico-política que garanta a sua vigência, já que os indivíduos são naturalmente egoístas. Quanto mais aperfeiçoado o exercício dos direitos, tanto mais livre será o indivíduo.

Afinal, não há liberdade sem lei e autoridade. Portanto, para que todos os homens possam ser livres e não apenas os mais fortes, tornou-se necessário o contrato social. O contrato social instaura o campo no interior do qual os indivíduos, naturalmente egoístas, podem mover-se livremente na busca da satisfação dos seus interesses. Daí a importância da chamada “livre iniciativa” e por que a negação da “livre iniciativa” é vista como sinônimo de negação da liberdade.

No escravismo e no feudalismo, a desigualdade econômica, política e jurídica restringia a liberdade aos senhores e aos nobres. No capitalismo, todos os homens são pressupostos como livres por natureza e esta afirmação será vista como a base para sempre novas conquistas. É claro que se reconhece tratar-se de um processo; que existem limitações; que jamais será perfeito. Mas pensar assim é simplesmente ser realista e, portanto, é melhor do que fantasiar o reino da liberdade perfeita. A grande novidade desta nova forma de sociabilidade, e o que faria dela uma possibilidade sempre aberta ao aperfeiçoamento, é que ela não está baseada – como a escravista e a feudal – na vontade pessoal, arbitrária, de um, de poucos ou mesmo de muitos, mas na lei, que é a expressão impessoal da comunidade. Quando, na modernidade, no interior do campo da lei, instaura-se a possibilidade de criar novos direitos e de trabalhar os conflitos sociais de modo democrático, então se teria atingido a forma superior da sociabilidade, exatamente porque, daí para diante, só poderia haver aperfeiçoamento, mas não mudança radical.

A fórmula kantiana *sapere aude* resume apropriadamente a proposta iluminista: o livre exercício da razão, parametrado apenas pelas regras estabelecidas por ela própria, permitirá aos homens efetivarem aquela disposição natural para a liberdade. Não é Deus, nem a natureza, nem o poder arbitrário quem estabelece os limites, as “regras do jogo”, mas os próprios homens, fazendo uso de uma faculdade que é comum a todos: a razão. Obviamente, quem se autodetermina é livre, ou, pelo menos, está no caminho infinito da autoconstrução como ser livre.

Conquistar, ampliar, corrigir, criar novos direitos: eis o processo infinito de construção da liberdade. Por isso, a construção da cidadania é inseparável do jogo democrático, pois a luta pela cidadania deve ser feita respeitando determinadas regras, estabelecidas com a participação de todos e por todos aceitas. Essa ênfase no respeito às regras do jogo é particularmente endereçada ao “velho” iluminismo e ao socialismo, que

tinham um forte acento voluntarista, que se expressava na prática sob a forma de querer tornar os homens livres à força. Admite-se a progressão infinita, mas por um caminho considerado mais realista: a democracia. E democracia, afirma-se, implica admitir o outro como um adversário que deve ser respeitado e não como um inimigo a ser destruído.

Infelizmente, constatam os neo-iluministas atuais, a razão instrumental subsumiu a razão emancipatória, ambas virtualidades do projeto iluminista, de modo que o processo de libertação do homem não teve a trajetória linear pensada pelos iluministas, mas sofreu enormes percalços e deformações. A aliança e/ou a submissão da razão ao poder bloqueou as virtualidades emancipatórias da razão. Diga-se, de passagem, que esse atrelamento da razão ao poder ter-se-ia dado por uma espécie de descuido da própria razão. Descuido que se deveria à ignorância. A descoberta do seu poder teria tornado a razão de tal modo arrogante que ela não teria percebido as armadilhas postas no seu caminho. As armadilhas seriam constituídas pelo caráter ideológico, pelos interesses que se ocultavam atrás do conhecimento e pelas motivações mais profundas do inconsciente. Nem a problemática da ideologia, cujos elementos decisivos teriam sido apontados por Marx, nem a do inconsciente, descoberto por Freud, tinham sido ainda tratadas. Assim, a razão julgava-se um poder puramente lógico e objetivo, um fecho de luz – *aufklärung* – que ia dissipando as trevas da ignorância. Reconhecida essa situação, impor-se-ia resgatar os aspectos emancipatórios do projeto iluminista. Mas esse resgate, agora, não poderia significar, simplesmente, a volta ao “velho” iluminismo, ingênuo. Tornada mais modesta e mais prudente pela experiência e armada com os novos conhecimentos acerca da ideologia e do inconsciente, a razão seria mais crítica. E já que ninguém é mais inocente – neutro e objetivo –, a melhor maneira seria aceitar entrar num diálogo que pressupõe a boa vontade de todas as partes. Eis aí a razão comunicativa resgatando criticamente o projeto iluminista. Ora, a democracia é justamente esse jogo do respeito e não da intenção de destruição do outro.

2 De como se distinguem e se articulam liberdade formal e liberdade real

Como vimos, o iluminismo:

- funda a liberdade numa pretensa natureza humana A-HISTÓRICA
- pensa a liberdade como um atributo do indivíduo, não como um processo implicando indivíduo e gênero, subjetividade e objetividade;

- pensa o homem como um ser que *age*, não como um ser que é *atividade*.

Nossos pressupostos são outros.

Em primeiro lugar, o caráter integralmente histórico-social do ser social. Isto quer dizer que não se admite uma natureza humana a-histórica. A natureza humana, muito mais do que um ponto de partida, é sempre um ponto (relativo) de chegada, resultado da atividade social dos homens em intercâmbio com a natureza.

Em segundo lugar, o caráter bipolar do ser social. O ser social é uma processualidade composta de dois pólos: o pólo da singularidade e o da universalidade. Indivíduo e gênero se determinam reciprocamente. Para exemplificar: a "sociedade" das abelhas é resultado da interação das abelhas, mas o ser essencial de cada abelha não resulta das atividades das abelhas, ele precede a sua vivência social. Ao contrário, no ser social, ambos – indivíduo e sociedade – são resultado de mútua determinação. O fato de a sociabilidade ter como eixo a comunidade – até a Idade Média – ou o indivíduo – na época moderno-atual – não é uma determinação natural, mas um fato social, ou seja, o resultado dos próprios atos humanos.

Em terceiro lugar, o caráter de *atividade* do ir-sendo social: entre homem e mundo não há uma relação de exterioridade. Subjetividade e objetividade são resultado de um movimento de mútua determinação. Exemplo: no mundo capitalista, o homem cria um mundo competitivo e o mundo competitivo cria um homem egoísta. Pensar o homem como ser que age é diferente de apreendê-lo como sendo atividade. No primeiro caso, sua natureza essencial precede a sua existência; no segundo caso, *todo* o seu ser é resultado da sua atividade social. Desse modo, objetivar-se, criar objetos, pôr-se exteriormente, faz parte da essência do homem. Podemos, então, dizer que o homem é o que faz e que, portanto, o homem não pode ser *realmente* livre se o mundo que ele produz não é um mundo *realmente* livre. Para provocar: enquanto esta mesa não for livre, o homem não será efetivamente livre.

De fato, havia no escravismo e no feudalismo uma desigualdade reconhecida como de origem ou natural ou divino-natural. Desse modo, só os senhores e nobres seriam livres, ainda que precariamente, dado o estágio de desenvolvimento social.

Partindo dos pressupostos acima, vejamos o que acontece na sociedade moderna:

- Partimos do pressuposto de que o ato ontológico-primário da sociabilidade moderna é a compra e venda de força de trabalho. Daí nascem a propriedade privada, o capital, o trabalho assalariado, o valor de troca, o produto como mercadoria, a mais-valia, a concorrência, a exploração, a dominação, o estranhamento. Como decorrência, o interesse privado é o princípio regente desta forma de sociabilidade. Como consequência, o homem que daí resulta é necessariamente um ser egoísta, competitivo, oposto aos outros, autocentrado. A liberdade, para ele, consistirá em fazer tudo o que desejar para satisfazer os seus interesses desde que não prejudique os outros, ou seja, dentro de determinadas regras. Acontece que a definição do que seja prejudicar os outros é uma definição jurídica e não social. (Ex: compra e venda de força de trabalho, propriedade privada etc.).
- Mas, para que o capital possa reproduzir-se, ele precisa de homens livres, iguais e proprietários. E por isso exige a extinção da servidão.
- A cidadania moderna é concebida (de *concipere*), pois, quando a reprodução do capital exige homens *livres, iguais e proprietários*.
- O paradoxo é que se exigem homens livres e iguais para realizar um ato que, na essência, não é nem livre nem entre iguais. O ato de libertação da servidão não torna os servos efetivamente livres, apenas altera os obstáculos à liberdade que se opõem à reprodução do capital, criando nova forma de escravidão que tem um caráter inteiramente social, ou seja, que resulta exclusivamente de atos humanos (não de determinações biológicas, como na servidão), consciente e livremente praticados.
- Para que o capital possa reproduzir-se, é preciso que os homens sejam *formalmente*, mas não *realmente* livres, iguais e proprietários. Isso significa que se comprador e vendedor de força de trabalho fossem *realmente* livres, isto é, se autodeterminassem efetivamente, a existência do capitalismo seria impossível.
- Esse patamar de liberdade e igualdade e outros direitos e instituições da esfera jurídico-política se chama Emancipação Política. É a esse espaço jurídico-político que pertence a cidadania.

A emancipação política é, ao mesmo tempo, *expressão (invertida) e condição de reprodução* da escravidão e da desigualdade *reais*. Ela apenas supera a desigualdade e a falta de liberdade do mundo feudal sob o aspecto jurídico-político, mas não sob o aspecto social.

A emancipação política expressa e reproduz uma forma de sociabilidade dividida em privado e público (sendo o primeiro o fundamento do segundo), egoísta, competitiva, exploradora.

A emancipação política expressa uma forma de sociabilidade em que os homens só podem ser *formalmente* livres porque quem é *realmente* livre é o capital. Como diz Marx, a livre iniciativa não é a efetiva liberdade humana, mas antes a forma mais plena de negação da liberdade humana. Pensa-se, muitas vezes, que a única alternativa à "livre iniciativa" é o planejamento estatal centralizado e total. A primeira possibilitaria e o segundo anularia a liberdade do indivíduo. Nada mais falso. Ambos são negação da liberdade real. Falaremos adiante do que se opõe à "livre iniciativa" em direção à liberdade efetiva.

A liberdade formal nos ilude, fazendo-nos crer que somos livres e que esta é a última e superior forma da liberdade humana, indefinidamente aperfeiçoável e que, inclusive, por meio dela, poderemos chegar a controlar o capital. É isto que se expressa quando se diz que a sociedade civil consciente e organizada poderá controlar o Estado que, por sua vez, controlaria o capital. Ora, o inverso é que é verdadeiro. Quem controla o Estado é o capital. Em vários de seus textos, como *A necessidade do controle social* (1987) e especialmente em *Beyond Capital* (1995), Mézáros já deixou claro que o capital é incontrolável. Pode ser suprimido, mas não controlado. Daí aquela idéia genial de Marx, já de 1844, nas *Glosas críticas*, de que a revolução do trabalho tem de ser uma revolução política com *alma social*.

O equívoco dos iluministas, de ontem e de hoje, está em que não perceberam (nem percebem), que as virtualidades emancipatórias, assim como as virtualidades manipulatórias da razão moderna, em seu vetor predominante, são expressão do movimento de reprodução do capital e, portanto, ambas *necessariamente limitadas*. Elas não constituem um campo indefinidamente aberto, mas o campo elástico da emancipação política. Elas só podem levar até a liberdade formal, não mais, porque, para além disso, só com a supressão do capital.

Daí que é ilusão querer, hoje, resgatar as virtualidades emancipatórias do iluminismo, pois ele é a expressão ideal do momento ascensional da burguesia, cujo horizonte é essencialmente limitado.

A cidadania, momento essencial do projeto iluminista, é o espaço da conquista da liberdade formal, não da liberdade real. O próprio acento que hoje adquire a luta pelos direitos de toda ordem, ao mesmo tempo em que aumentam a desigualdade e o cerceamento da liberdade real, é uma prova do que estamos dizendo. Exatamente porque é o único aspec-

to em que pode haver um efetivo avanço, ainda que formal, na melhoria da sociabilidade. O acento no aspecto jurídico-político é a contrapartida da impotência no aspecto econômico. Liberdade efetiva, real, supõe a superação da cidadania. Senão vejamos:

Liberdade significa, essencialmente, autodeterminação. Quanto maior a autodeterminação, maior a liberdade. Como o homem é um ser finito e contingente, é evidente que a autodeterminação nunca poderá ser absoluta. A questão, então, é: qual o máximo patamar de autodeterminação (relativa) que o homem pode atingir?

Se olharmos a história da humanidade, veremos que um primeiro momento na luta pela autodeterminação foi a conquista do domínio sobre a natureza. Ainda em processo, sob forma estranhada, mas fundamentalmente realizado. Um segundo momento foi e será a conquista do domínio sobre o processo social.

No interior deste segundo momento, temos dois passos³ decisivos:

- a conquista da emancipação política: a libertação da submissão a uma autoridade arbitrária (política e/ou religiosa) e a submissão a uma autoridade impessoal, consentida e racionalmente fundada: lei e Estado;
- a conquista da emancipação humana, o máximo e último patamar de liberdade que o homem pode atingir. Último porque infinito.

Entre esses dois passos não há uma linha de continuidade essencial, mas uma ruptura radical: revolução, uma efetiva *aufhebung*.

Detenhamo-nos na emancipação humana.

Vimos que o ato ontológico-primário da sociabilidade capitalista é a compra e venda de força de trabalho. E que esse ato impõe limites insuperáveis à liberdade por ele matrizada. Por isso mesmo, a conquista da liberdade plena,⁴ ou seja, da autodeterminação no seu grau mais elevado, tem como pressuposto inarredável a superação do capital e de todos os elementos a ele conexos, nos campos econômico, jurídico-

³ A idéia de passos não tem um significado puramente cronológico, como se em todos os países tivesse que se realizar primeiro a emancipação política e, em seguida, a humana. Se a seqüência cronológica pode valer para os países de formação capitalista clássica, o mesmo não vale para os outros países, dada a diversidade do momento histórico e a relação contraditória existente entre os primeiros e os segundos.

⁴ Por liberdade plena, entendemos uma forma de sociabilidade em que os homens, tendo por base o trabalho associado, tenham acesso à riqueza que permita satisfazer as suas necessidades (materiais e espirituais) e tenham o domínio consciente (e necessariamente coletivo) do conjunto do processo social.

político, social e ideológico. Vale dizer: uma revolução. Significativamente, todas as teorizações atuais, e são muitas, que descartam a revolução, têm como pressuposto, explícito ou implícito, a possibilidade de controle do capital e que esse controle se faria mediante atividade jurídico-política. Aí estão incluídas todas as teorizações da chamada esquerda democrática, sem excluir as dos socialistas democráticos, como Habermas, Offe, Przeworski, Miliband, Hobsbawn, Touraine.

Se for verdade que o homem é *atividade*.

Se for verdade que o mundo que o homem cria expressa e produz o que o homem é.

Então, para autocriar-se como ser efetivamente livre (máxima autodeterminação possível) e para criar um mundo que seja a expressão de sua liberdade, o ato ontológico-primário tem que ser um ato efetivamente livre.⁵

Se o ato ontológico-primário de qualquer sociabilidade é o trabalho, então o ato original de uma forma de sociabilidade efetivamente livre tem que ser o trabalho associado. Porque ele corta, pela raiz, a possibilidade da exploração do homem pelo homem com todos os seus conexos.

Ao instaurar o valor de uso como princípio regente, o trabalho associado põe o atendimento às necessidades humanas como objetivo decisivo da produção.

Ao eliminar o caráter de mercadoria dos produtos, ele impede que os poderes sociais se transformem em poderes estranhados que se voltem contra o homem.

Ao eliminar a propriedade privada, ele permite que todos os homens tenham acesso à riqueza produzida por toda a humanidade e assim possam desenvolver as suas potencialidades.

Ao impossibilitar a divisão da sociedade em classes, ele permite que os homens construam uma verdadeira comunidade na qual funcione o princípio "de cada um segundo as suas possibilidades, a cada um segundo as suas necessidades".

5 Aqui se vê, com toda a clareza, o sentido e o limite essencial da concepção kantiana da liberdade. Concepção a que, não por acaso, tantos autores atuais estão se voltando. Porém, na medida em que ela é uma concepção formal, percebe-se que o homem pode ser livre mesmo produzindo um mundo que não o expressa como ser livre. Ora, em um mundo não livre (mundo da mercadoria), o homem só pode ser formalmente livre. A volta a Kant se explica pelo fato de que ele, como nenhum outro, fundamentou, com genialidade, essa forma contraditória da liberdade, que é expressão da insuperável contradição da sociabilidade do capital, dotando-a de um caráter de aparente universalidade.

Finalizando: cidadania não é sinônimo de liberdade. Cidadania é sinônimo de liberdade formal. Por isso mesmo, conceber a luta pela cidadania como o eixo da luta social é subsumir a luta dos trabalhadores aos interesses do capital porque supõe o controle do capital pelos cidadãos.

Mas, é preciso repetir *ad nauseam*, criticar a cidadania não significa negá-la ou desvalorizá-la, mas ser efetivamente realista, ou seja, apreender as suas reais possibilidades e seus limites e, por isso mesmo, valorizá-la como momento específico, e contraditório, na trajetória da autoconstrução da humanidade. Entre a desvalorização taticista e a supervalorização desistoricizadora está a justa apreciação como uma forma concreta de liberdade que constituiu um grande progresso para a humanidade, mas que precisa ser ultrapassada em direção a uma forma superior de liberdade real. A liberdade real, efetiva, supõe a superação da cidadania, o que implica a superação do capital.

TONET, I. Citizenship and freedom. *Perspectivas (São Paulo)*, v.22, p.85-94, 1999.

■ **ABSTRACT:** *This paper intends to show that the same act that is in the origin of the social relations in the capitalist system is in the foundation of citizenship. And that, by having its source in the social inequality, the citizenship is consequently a partial, limited and formal way of freedom. Men effectively free could only exist if and when the present social order be surpassed by another one whose foundations are the collective work. Although it is very hard to find the necessary means, the horizon of a true left must be the emancipation and not the citizenship.*

■ **KEYWORDS:** *Citizenship; emancipation; marxism.*

Referências bibliográficas

MÉSZÁROS, I. *Beyond Capital*. New York: Monthly Review Press, 1995.
MÉSZÁROS, I. *A necessidade do controle social*. São Paulo: Ensaio, 1987.

Bibliografia consultada

CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1995.
COUTINHO, C. N. *Democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 1992.

- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.
- KANT, I. Resposta à questão: o que é o esclarecimento? In: _____. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LUKÁCS, G. *Ontologia dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1976-1978.
- MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. México: Siglo Veintuno, 1978.
- _____. Glosas críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social". *Práxis* (Belo Horizonte), n.5, 1995.
- _____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Ed. 70, 1989.
- _____. *A questão judaica*. São Paulo: Moraes, s.d.
- ROUANNET, S. P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SANTOS, B. de S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1996.
- TONET, I. Utopia mal armada. *Práxis* (Belo Horizonte), n.3, 1995.
- _____. Prefácio ao "Glosas críticas". *Práxis* (Belo Horizonte), n.5, 1995.
- _____. *Democracia ou liberdade?* Maceió: Edufal, 1997.
- TOURAINÉ, A. *A crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.