



**6º Encontro Internacional de Política Social**  
**13º Encontro Nacional de Política Social**  
Tema: Duzentos anos depois: a atualidade de Karl  
Marx para pensar a crise do capitalismo  
Vitória (ES, Brasil), 4 a 7 de junho de 2018

---

**Eixo: Fundamentos teóricos da política social.**

**UM DEBATE SOBRE EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E DEFESA DE DIREITOS<sup>1</sup>**

**Jonas Augusto da Silva Freitas<sup>2</sup>**  
**Fernanda Meneghini Machado<sup>3</sup>**  
**Jéssyka Kaline Augusto Ribeiro<sup>4</sup>**

**Resumo:** O presente artigo se propõe a apresentar e debater os conceitos de emancipação política e emancipação humana dentro da ótica marxiana e marxista, a partir do debate apresentado por Lessa (2007, 2016) acerca dos limites da emancipação política, sobretudo no contexto da crise contemporânea e dos direitos sociais. Para esta empreitada, foram também utilizados os debates em Marshall (1967) e Aureliano e Draibe (1989). A reflexão acerca da contraposição entre as emancipações humana e política foi a tônica analítica deste artigo que busca sistematizar essa polêmica, apresentando suas origens em Marx até as contribuições de Lessa, apresentando alguns elementos importantes para o debate. Tal discussão sinaliza sobre os diferentes projetos políticos advindos do horizonte dessas categorias.

**Palavras-chave:** Marxismo; Emancipação política; Emancipação humana.

**A debate on political emancipation and rights advocacy**

**Abstract:** This article proposes to introduce and debate the concepts of political emancipation and human emancipation concepts in the Marxist and Marxist viewpoint, based on the debate presented by Lessa (2007, 2016) on the limits of political emancipation, especially in the context of crisis and crisis of social rights. For this reflection, the debates were also used in Marshall (1967) and Aureliano and Draibe (1989). The debate between the human and political emancipations was the analytical point of this article that seeks to systematize this polemic, presenting its origins in Marx until the contributions of Lessa, presenting some important elements for the debate. This discussion signals the different political projects arising from the horizon of these categories.

**Keywords:** Marxism; Political emancipation; Human emancipation.

**Introdução**

A inspiração para elaborar um artigo como esse surgiu após um acalorado debate durante as aulas de Política Social e Serviço Social, ministradas por Elaine Rossetti Behring no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Durante essa disciplina oferecida em 2017, verificamos a posição defendida por Sérgio Lessa no texto “A emancipação política e a defesa de direitos”, tal posição ganhou destaque devido a sua radicalidade, sobretudo quanto à leitura da noção de política social e das

---

<sup>1</sup> Artigo elaborado como subsídio avaliativo da disciplina Política Social e Serviço Social, oferecida em 1/2017 na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGSS) pela Professora Doutora Elaine Behring.

<sup>2</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, UERJ (PPGSS- UERJ).

<sup>3</sup> Assistente Social da Universidade Federal do Espírito Santo e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, UERJ (PPGSS- UERJ).

<sup>4</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, UERJ (PPGSS- UERJ).

estratégias de governos ditos como de “esquerda” e que implementaram alguns programas e projetos inseridos na seara das políticas públicas. A fala em sala orbitou, sobretudo, quanto a impressão generalizada de que faltariam alguns elementos na análise de Lessa, especialmente no que se refere ao papel que as políticas sociais cumpriram/cumprem no desenvolvimento capitalista.

É necessário assumir que ao utilizar a expressão “governos ditos de esquerda” existe uma convergência de opinião com Lessa (2007) e em parte de suas análises. Entretanto, se fez necessário um diálogo com outros autores, para que a defesa da argumentação de Lessa possa ser, não apenas apreciada na diferenciação entre as emancipações humana e política, pois a teoria marxiana já traz análise semelhante, mas para que também, quando o horizonte de debate se estreitar e necessitar de mediações não exploradas pelo autor original, sejam apresentadas glosas explicativas que possibilitem assim o não esgotamento do debate.

### **Emancipação política e humana e o nascimento do Estado burguês**

A radicalidade apresentada por Lessa (2007) é fecunda, e provoca reflexões que tem como mérito incomodar o entendimento que preconiza a cidadania como uma regulação de direitos sempre cumulativos e que redundariam na concessão de direitos em permanente ascendência, tal como afirma Marshall (1967, p. 63) quando afirma que “a tendência moderna em direção da igualdade social é, acredito, a mais recente fase de uma evolução da cidadania que vem ocorrendo continuamente nestes últimos 250 anos”.

Uma compreensão como essa aposta, essencialmente, na crença na saída eleitoral, como uma possibilidade real de guiar à emancipação humana pela via “democrática”. Nesse sentido, implementar serviços sociais por meio da política social teria contribuído para que a imagem da cidadania venha sendo entendida como uma espécie de etapa histórica de acumulação de forças para a realização da emancipação humana, ainda que a negociação política tenha se mostrado frágil e incapaz de trazer frutos realmente significativos e duradouros.

A contraposição de Lessa (2007) é justamente a de questionar se essa via “negociada” pode ir além das pequenas, porém importantes, concessões à classe trabalhadora. Como o autor entende a crise contemporânea como marca do esgotamento histórico do sistema capitalista, a “emancipação humana” só seria então alcançada pela superação da propriedade privada. No sistema sociometabólico do capitalismo seria impossível a completude da emancipação humana, ainda que se ampliasse massivamente a oferta de políticas de cidadania.

[...] vivemos hoje uma etapa de transição, para retornarmos à tese de Mészáros porque a atual sociabilidade ordenada pela propriedade privada entrou em franca contradição com o desenvolvimento das forças produtivas e, como isto, a totalidade social passou a ter o seu fundamento das forças produtivas e, com isto, a totalidade social passou a ter o seu fundamento em crise: o trabalho assalariado apenas possibilita à humanidade um patamar de desenvolvimento histórico cuja reprodução é a produção ampliada de desumanidades (LESSA, 2007, p.45).

A tese que busca a sociedade comunista como representação da emancipação humana é a tese que Lessa (2007) fundamenta. Partindo da conhecida concepção marxiana, encontrada em “A questão judaica” sobre a liberdade religiosa como uma conquista da emancipação política, via Estado Laico, e não da emancipação humana, a leitura que Lessa faz é de que o terreno das reformas políticas vem sendo superestimado. Aquilo que seriam direitos privados, tais como alguns direitos civis e econômicos estariam sendo propagandeado como universais, e isto estaria postergando os enfrentamentos que dariam fim ao sistema capitalista.

O debate marxiano que diferencia e esquadriha limites e potencialidades entre os projetos de emancipação política e humana, talvez tenha começado a partir da compreensão acerca da liberação para culto do Judaísmo em 1843 e 1844. A garantia de culto para os judeus foi, verdadeiramente, um progresso importante dentro do contexto histórico. A garantia e manutenção dessa liberdade foi uma conquista não apenas para os judeus, mas para as demais religiões, que puderam então requisitar tratamento semelhante a partir do horizonte de laicização Estatal.

A questão crítica por trás desse debate consiste em compreender que esse avanço tem um limite histórico. A possibilidade real de livre exercício religioso foi garantida em parte pela emancipação política, porém o que Marx acrescenta em sua obra “A questão judaica” é a contraposição desse contexto para dentro da dimensão inacabada da “emancipação humana”.

Marx compreende que a emancipação política libertou os Judeus não por estes serem devotos do judaísmo, o que esta “libertação” garantiu de fato foi o status e a cidadania para que os judeus fossem como outro e qualquer cidadão, embora esta generalidade não retire destes o desejo de permanecer judeu. A discriminação sofrida pelos Judeus seria uma opressão particular, porque nem toda a população é Judia. Dessa forma, a emancipação que torna livre o Judaísmo seria limitada porque em si demonstraria a relação desigual desta religião com as demais. Ou como diz o alemão, “Por outras palavras, é e permanece judeu, embora seja um cidadão e viva numa condição humana universal: a sua natureza judaica e restrita acaba sempre por triunfar das suas obrigações humanas e políticas (MARX, s/d, p. 5).

O Estado garantiu igualdade às religiões por decreto, e tornou todos em cidadãos, ainda que por extensão, igualando as demais religiões a terem os mesmos direitos, para assim se evitar a dominação específica ou a concessão de privilégios religiosos a uma religião específica. Então quando esse Estado político sanciona leis de livre culto, ainda que permaneçam os cidadãos divididos por suas preferências religiosas, são genericamente iguais nessa liberdade, e embora “livres”, não escapam dos desígnios da sociedade classista, sendo então ou opressores ou oprimidos.

Ao receber a liberação de culto, as religiões e seus adeptos prenuncia de uma igualdade entre as liberdades civis de cidadãos de diferentes credos. A emancipação política liberta o Estado de culto para que cada um possa escolher a sua religião. De toda forma, essa espécie de emancipação, essencialmente política, tende a se dissolver na questão geral do conjunto de liberdades que no fundo são reguladas, se não diretamente pelo Estado, pelos teólogos de cada uma. A relação entre emancipação política e religião nunca será total, porque mesmo em países que se emanciparam politicamente, a religião não só continua a existir, como tem vigor e poder sobre a fé, já que as religiões coexistem perfeitamente sob as determinações do Estado.

Só onde o Estado político existe na sua forma plenamente desenvolvida é que a relação do judeu, do homem religioso em geral, ao Estado político pode surgir na sua especificidade, na sua pureza. A crítica de tal relação deixa de ser teológica, logo que o Estado cessa de manter uma atitude teológica perante a religião, quer dizer, quando se comporta como Estado, ou seja, de forma política. A crítica torna-se então crítica do Estado político (MARX, s/d, p.10).

A questão que ocupa Marx reside na relação limite entre as definições de emancipação que o “Estado” e a “religião” ocupam, pois, se uma emancipação política é suficiente para garantir liberdade de culto, essa liberdade sucede de um Estado laico. Entretanto, a emancipação política dos que professam a fé em geral significa dizer também que o próprio Estado se emancipou da religião. Porque ao libertar a religião de Estado, não reconhecendo nenhuma religião específica, e ao afirmar-se pura e simplesmente como Estado, este se livra de responder às determinações do sagrado. “Os limites da emancipação política surgem imediatamente no facto de o Estado se poder libertar de um constrangimento, sem que o homem se encontre realmente liberto; de o Estado conseguir ser um Estado livre, sem que o homem seja um homem livre” (MARX, s/d, p.10).

Apreende-se então que o constrangimento de não ser de determinada seita religiosa pode ser politicamente resolvida através do Estado. Que ao decretar-se laico transcende as limitações de uma religião particular, ainda que aceitar outra forma de controle seja contradizer a centralidade que se projeta. E assim esse Estado burguês deseja tratar as religiões de forma

abstrata, pois ao passo que os fiéis à Cristo confiam toda a divindade e devoção religiosa a sua imagem, o Estado se constitui de intermediário ao qual o homem confia toda a sua não divindade, toda a sua liberdade humana. Confiando-se a capacidade de justiça a algo metafísico, espiritual, que inspira líderes de ambas organizações humanas.

Em todo caso, não foi pouco o avanço que representa a liberdade religiosa garantida aos judeus, e para que se possa compreender o importante e necessário avanço contido nesta liberdade civil, pode-se vislumbrar o período em que este direito era negado: o período feudal. Nessa época, a aristocracia e o alto clero impunham uma série de determinações e normatizações que para além de determinar o credo vigente ‘fixava’ também à mobilidade social a partir de estamentos, localizando a um lugar social e produtivos “[...] praticamente insuperáveis ao desenvolvimento dos indivíduos” (LESSA, 2007, p. 36). As imposições feudais limitavam uma ascensão social, e os sujeitos ficavam para sempre ligados às suas comunidades originais, impedindo uma maior circulação da mão de obra, e instituindo uma vida comunitária e o sistema de serviços ligado à manutenção do status quo guiado pela nobreza e alto clero.

Pode-se concluir que a superação desses pressupostos acontece a partir das formulações do Estado burguês, que imerge as relações humanas à sociabilidade que lhe é característica, e ainda que, sob circunstâncias discutíveis, a liberdade de culto representa um grande avanço quanto aos direitos civis, especialmente se for comparado ao período marcado pela “feudalidade” de perseguição e condenação de outras religiões. Para superar o Estado feudal, de inspiração divina, foi necessário questionar a propriedade feudal e os títulos familiares como elementos, garantidos por esse Estado, para fixar na vida cotidiana, um tipo específico de trabalho, família e propriedade. Esse conjunto de determinações estatais controlava a vida social da época e separavam os indivíduos, desde o nascimento, a partir da sua posição social familiar. E de maneira absoluta, uma vez nascido plebeu, não era possível, independentemente de seu esforço pessoal, alterar através da vida cotidiana a posição social ocupada.

A dissolução do poder senhorial constitui assim, uma verdadeira revolução política, pois representa a ‘superação’ de um Estado alienado do povo. Entretanto, analisar esse processo histórico, que resultou na sociedade burguesa, não é prescindir a conquista social que pressupõe a liberdade religiosa garantida aos judeus, mas entender que esta não foi uma condição prévia à emancipação política, mas fruto de um complexo de condicionantes importantes para a organização da força produtiva e da vida social. Isso porque a garantia de culto religioso diz muito mais sobre a esfera privada do que ao contexto coletivo da sociedade, pois a emancipação

em questão tem a ver com a cisão entre Estado e Igreja, fato que, garante a emancipação humana; mas firma o direito e a possibilidade de livre exercício da fé para os judeus. Essa diferenciação é essencial para denotar que, nesse momento histórico, a emancipação política e a emancipação humana já não faziam parte de um mesmo processo.

A sociedade que surge após o feudalismo, garante a propriedade privada não mais como uma benção divina, garantida por laços hereditários e familiares, mas como uma relação de produção entre a nascente burguesia e a força de trabalho. Persiste assim, um tipo de divisão ou o hiato entre sociedade civil e Estado, onde este regula a vida coletiva de maneira a garantir um novo status quo, composto por uma sociedade civil de indivíduos cada vez mais egoístas, e desprovidos de laços mais profundos que o do interesse mercantil.

A partir da vitória burguesa, e com a ascensão do Estado burguês, a grande preocupação jurídica foi a de criar suporte para o florescimento de direitos humanos que acabou por ressaltar esse ‘perfil egoísta’ do Homem, centrado na garantia da propriedade privada e no desfrute mais ampliado dos indivíduos. A desintegração das características feudais contribui assim para a atomização familiar e a cada vez maior cisão do “ser humano” entre cidadãos iguais no aspecto formal e jurídico, mas profundamente diferenciados no aspecto econômico e social.

A apartação na vida social começa a ser mediada não mais por títulos de nobreza, mas pela relação de produção entre produtores e proprietários dos meios de produção, onde os conflitos de interesses são inerentes à propriedade privada. Com o fim dos pressupostos feudais entre 1776 e 1830, o conjunto de grandes transformações da Revolução Industrial e Revolução Francesa selaram o destino dos condicionantes feudais e garantiram as condições materiais e políticas para a efetiva substituição de um novo conjunto de relações e mediações, a partir de então, tipicamente capitalistas.

Nesse sentido, a partir dessa série de mudanças, que dentre vários aspectos, resultaram na vulgarização da mercadoria como agente socioeconômico de transformações das relações comunitárias, garantiu-se à burguesia a superação da falta de nobreza e de laços familiares como caminho trilhado para se emancipar politicamente. A superação das rígidas estruturas ligadas às obrigações com a terra e seus respectivos senhores feudais contribuiu para que uma nova organização social “brotasse” desse processo político emancipatório. A reorganização na estrutura de produção, material e política das cidades levou a um reordenamento humano, social e cultural que marca ainda hoje a humanidade:

A burguesia submeteu o campo à cidade. Criou grandes centros urbanos; aumentou prodigiosamente a população das cidades em relação à dos campos e, com isso, arrancou uma parte da população do embrutecimento da vida rural. Do mesmo modo

que subordinou o campo à cidade, os países bárbaros ou semi-bárbaros aos países civilizados, subordinou os povos camponeses aos povos burgueses, o oriente ao ocidente (MARX; ENGELS, 1998, p.44)

A essa emancipação política, não se deve negar o status de realização histórica, mesmo que esteja intimamente vinculada a uma valoração do dinheiro como “essência do trabalho e da existência”, portanto, regida pela dimensão privada da propriedade, e limitada pela noção de liberdade em um plano econômico que é socialmente determinado. Ainda assim em um estado livre de livre exercício religioso.

Em termos de “liberdade” a possibilidade de realizar trocas mercantis, sem a fiscalização da igreja, do “pecado da usura” e da acusação de lucros “imorais”, contribuíram para despojar do mundo uma parte do seu valor humano. Como “direito humano”, essa liberdade conquistada se tornou uma relação entre pessoas e posses, cercas e muros. “Fazer-se dono” diferenciou a humanidade em uma nova divisão social, agora entre a burguesia nascente e os trabalhadores. Uma distinção como essa faz com que o simples encontro entre os Homens não seja mais a libertação das obrigações para com o senhorio, mas na limitação da divisão classista entre produtores e proprietários.

### **A Sociabilidade Burguesa e os limites da Cidadania**

A fim de se resolver essa cisão, entre burguesia e trabalhadores, visivelmente incômoda por ser desafiada constantemente em uma série de revoltas à ordem vigente, converteu-se genericamente a população na “figura fantástica de cidadão” (citoyen). A cidadania foi uma categoria que passou a existir como possibilidade plena, graças ao estado político que surgiu a partir da emancipação burguesa do feudalismo.

O ceticismo com que Lessa aborda essa cidadania tem a ver com o Estado que garante a validade desses direitos na sociedade burguesa, pois uma vez organizado prioritariamente para garantir as melhores condições de reprodução do capital, “[...] a generalização dos direitos políticos é resultado da luta da classe trabalhadora [...]” (BEHRING, BOSCHETTI, 2006, p.64), que tencionou, questionou, e contribuiu a mudança do papel do Estado burguês entre o final do século XIX e início do século XX, sem porém obter sucesso em instituir uma nova ordem social.

Equacionar a garantia da propriedade privada como necessidade individual burguesa e garantir os mecanismos de acumulação capitalista implicam em uma escalada de desigualdades sociais que tende a dissolver os direitos sociais em um tipo de “cidadania abstrata”, onde a

própria contradição social e a limitação do que é universal e privado se chocam quando esse Estado supõe políticas sociais possíveis à dimensão genérica da vida cotidiana.

A abstração dessa cidadania pode ser verificada em momentos que perpassaram a história como, por exemplo, a convivência da democracia e do voto censitário, onde apesar de uma contradição aparente de termos foi praticada amplamente, relacionando o direito de votar e ser votado com a comprovação de propriedade. Em grande escala, ter posses é como a sociabilidade burguesa diferencia os indivíduos, reduzindo-os a abstração de “cidadão” e o gênero humano, diferenciadas por classes e demais opressões, tais como sexo e raça/etnia. Assim, não por menos que a “soberania imaginária, generalista e irreal do estado político”, onde todos têm direitos soa tão distante, diante da necessidade de atestar propriedades que atendam as prescrições sociais do mercado. E isto pode se dar sob um Estado ditatorial ou democrático, a depender das circunstâncias históricas.

Dessa forma, a aplicação prática do direito humano de liberdade se confunde com o direito a propriedade privada, pois a todas as coisas se aplicam um valor de troca. Assim, como pode o homem ver no voto uma aplicação democrática em si? Se o encontro entre dois homens não representa a realização plena da liberdade, mas sim a limitação desta entre trabalhador e proprietário. Afinal, a dimensão mais sensível de mundo é capturada pela individualidade burguesa, após cisão da noção de coletividade, pois se politicamente se vivencia uma cidadania genérica, sob a definição egoísta, privada e mesquinha da acumulação classista, que define a sua relação de apropriação das riquezas e, portanto, a capacidade de pressionar o Estado por mais direitos sociais.

Existe uma visão liberal que considera as desigualdades como um problema social, secundarizado ou naturalizado. Esta perspectiva dá importância às desigualdades, por supostamente estimular a competição e por assim dizer, o desenvolvimento pessoal e produtivo. Apesar dessa formulação meritocrática bem pouco crível, autores como Marshall (1967), aceitaram a desigualdade como algo até mesmo adequado, contanto que o raio de desigualdade fosse relacionado a “uma diferenciação ou desigualdade qualitativa entre o homem que era por ocupação, ao menos, um cavalheiro<sup>5</sup> e o indivíduo que não o fosse” (MARSHALL, 1967, p.61).

Assim, de acordo com Marshall (1967) a desigualdade do sistema de classes sociais pode ser aceitável, desde que a igualdade de cidadania seja reconhecida. O autor não identificou

---

<sup>5</sup> Como a palavra “cavalheiro” é tacitamente substituída pela expressão “civilizado”, a distinção entre “bárbaros” e “civilizados” se baseia no padrão de vida burguês, e admite diferenciação entre estes.

a vida de um cavaleiro com o status de cidadania. Se assim o fizesse, estaria expressando seu ideal em termos legais aos quais todos os homens têm direitos. Com isto, por sua vez, o Estado assumiria a responsabilidade de conceder aqueles direitos, o que o levaria a atos de interferência, o que seria deplorável aos seus olhos.

Considerando a noção de “cidadania” para além do Estado, outras categorias de mediação já eram consideradas por Marshall, tal como o mercado, que para este, dentro de certos limites, era um fator de avaliação da cidadania, ou seja, o recorte da ação mercantil era o que dava “[...] uma característica inevitável da cidadania moderna” (MARSHALL, 1967, p. 63) ficando a dimensão liberal, assim expressa nessa formulação.

Dadas as contradições entre trabalho e acumulação no processo produtivo capitalista, a intervenção social do Estado é inevitável e, ao mesmo tempo, contraditoriamente limitada: para garantir a produção da mais-valia, é necessário que o Estado garanta a reprodução da força de trabalho, sempre que esta esteja sob ameaças advindas da intensificação da atividade produtiva (AURELIANO; DRAIBE, 1989, p.95).

Apreende-se, portanto, que a busca pela reprodução da classe trabalhadora no plano objetivo e subjetivo, passa pela submissão à lógica do mercado como orientação à vida coletiva. Assim, se opera a transformação da propriedade privada em uma espécie de afirmação coletiva da particularidade alienada de cada indivíduo em guardiões da mercadoria, uns como detentores da mercadoria força de trabalho, e outros da apropriação dos frutos produtivos. No entanto, se a generalidade possível comparece com o Estado, a individualidade comparece apenas como “cidadania”, esta formatada nos moldes de indivíduos politicamente genéricos e materialmente presos a dinâmica de valorização da mercadoria.

A sociedade classista, em essência, relaciona liberdade como um conjunto das relações humanas vivenciadas em um mundo de “exteriorização” que não só possibilita a “práxis da venda”, como a supõe como universal. Nesse revés, a cidadania é uma noção que pressupunha desde o início a propriedade privada como essencial, apesar de ficar nítido que a partir do começo do século XIX, a barbárie capitalista já tornava aparente a irreconciliável e desigual relação entre as classes fundamentais do capitalismo.

Enquanto guardiões da mercadoria: as vontades das pessoas se convertem na necessidade de levar a mercadoria ao mercado para que então possa ser trocada, ou seja, a vontade das pessoas é condicionada às necessidades inerentes à reprodução da mercadoria. Frente a essa fragmentação da vida coletiva, e por meio da concorrência de “todos contra todos” e pelo mercado enquanto disputa individual, o Estado que emerge talvez seja a única

generalidade possível, pois torna válida e faz a intermediação do dinheiro como forma financeira do capital, e valor universal para todas as coisas.

Concomitantemente, a cidadania preconiza outro grupo de valores positivos que convivem paralelamente na sociedade classista. Marshall divide o conceito de cidadania em três elementos: o civil, político e social. O elemento civil seria composto dos direitos que representam a liberdade individual possível, a liberdade de ir e vir, a liberdade de imprensa, de pensamento e de livre exercício de credo religioso, o direito à propriedade, o direito à justiça e de firmar contratos válidos.

É interessante notar que o elemento político preponderante para este é o direito de “participação” no exercício do poder político, ou seja, direito de votar e ser votado, o que inevitavelmente faz com que a dimensão representativa seja entendida como uma participação no ato do voto, na delegação de responsabilidades. Essa participação forneceria ao cidadão a possibilidade de se tornar

[...] um membro de um organismo investido da autoridade, política ou como um eleitor de um organismo investido da autoridade política ou como um eleitor dos membros de tal organismo. (parlamento, conselhos, e governo local) (MARSHALL, 1967, p. 63).

A questão em um sistema representativo como esse é que o movimento operário pode perceber a indigência e a pobreza como uma questão estrutural do sistema, ou como mero resultado do destino ou de um erro de arbítrio dos governantes. Uma posição leva a uma crítica radical, a outra leva a uma redefinição da questão social como algo que pode ser superada por meio de novas formas de ação social do Estado, constituindo-se assim, como apoio que sustentou “[...] o desenvolvimento do Welfare State” (AURELIANO; DRAIBE, 1989, p.96).

Ainda assim, existe um limite até onde essa emancipação política pode garantir direitos sociais, pois não raramente quando os interesses desse Estado político entram em conflito com a realização destas conquistas, não é incomum que sob o discurso da crise, ocasionalmente este Estado se livre de certos direitos sociais sem que o Homem se liberte realmente do Estado burguês no capitalismo. Em suma, o Estado pode ser livre sem que o Homem seja livre. Como para Marx, para que se possa superar verdadeiramente as condições de auto-alienação impostas pela propriedade privada, garantidas pela combinação cidadania e o próprio estado político, seria necessário a emancipação humana (sociedade comunista).

A emancipação humana, como já foi debatido, não se trata de um sinônimo para democracia ou cidadania, pois esta não se contrapõe às diferenças centrais entre indivíduos historicamente determinados, pois é um conceito compatível e convive rigorosamente com a

miséria e a exploração do trabalho, até mesmo em esferas informais, com o desempregado exercendo a circulação de mercadorias e o consumo, o indivíduo se “aburguesa”, seja ele proletário, desempregado ou capitalista, pois ele passa a ver na mercadoria e na necessidade dela algo sobrenatural e alheio a si.

A questão que se apresenta, é, portanto, se existe viabilidade em propor uma alternativa no capitalismo, para a humanidade se emancipar sem com isso superar o Estado político burguês. Para Lessa a resposta é negativa, porque isto seria como propor a “democratização da democracia”, e seria como inferir a emancipação humana enquanto uma remancipação política, ou até mesmo um revigoração da cidadania. Trata-se de uma decisão importante e que pode demarcar a fronteira entre as estratégias e táticas que tem por objetivo superar a sociedade burguesa. Reformistas de diferentes agrupamentos e gerações continuam pensando em mecanismos de mudanças que não questionam as contradições latentes ao capitalismo, ou não pressupõem revoltas profundas, mas alterações relacionadas à moral e ao cotidiano. Entretanto, o que a história tem demonstrado é que pensar formas para se atingir essa nova sociabilidade, livre da alienação humana, partindo de uma reforma do Estado político seria incorrer em erro similar ao dos socialistas utópicos e demais reformistas.

E é preciso dizer que não deixa de fazer sentido que governos ligados ou até fruto do acúmulo de experiência dos movimentos sociais são melhor sucedidos em determinadas reformas<sup>6</sup>, porém, em contrapartida a organização e a resistência operária tende a ficar nublada (para não dizer comprometida), pela indefinição entre as fronteiras e interesses da agenda desses “governos populares” que já pertenceram ao movimento operário, e que passam a operar Estados burgueses.

Entretanto, para aqueles que propõem a superação do sistema capitalista e instauração do comunismo a partir da deflagração revolucionária, a dimensão da “cidadania” e do Estado de Bem Estar Social poderia, talvez, representar um entrave ao movimento e às lutas operárias, pois pode ser precedido das lutas mais radicais e que visam a ruptura desse no modelos de sociabilidade burguesa. A questão que não fica explicitada tem a ver com uma pergunta pertinente aos meios revolucionários: uma vez que sejam alcançados os meios necessários para a revolução acontecer, seria superada a cidadania e findada sua expressão, ou seria o conceito transplantado enquanto nova definição?

---

<sup>6</sup> O período de junho de 2003 a julho de 2008 foi a fase de maior expansão para a economia brasileira das últimas três décadas, indica estudo divulgado pela da Fundação Getúlio Vargas (FGV). Disponível em: <<https://goo.gl/i6VouA>>.

Para além desse exercício de “futurologia” Lessa analisa que houve uma transição suave e tranquila entre o chamado Estado de Bem Estar Social para o Estado organizado a partir do receituário Neoliberal. O que revela uma leitura apressada e generalista da história. Pois, assumir que em sua totalidade, o movimento operário se calou diante da perda de direitos sociais e reformas regressivas seria bem injusto. Apesar de que determinados setores operários e da classe trabalhadora tenham dado anuência a essa mudança de paradigma, justificando em todo caso o que Lessa chamou de “domesticação do movimento operário”. Certamente trata-se de uma referência a grupos que ao chegarem ao governo, instauraram a capitulação entre o projeto revolucionário, impulsionados pelos anos de ouro do Bem Estar Social.

### **Considerações sobre o debate**

Existe acordo com Lessa sobre a precisão com que Marx estabelece as definições para as categorias “emancipação política” e a “emancipação humana”. Como já debatido no texto, é preciso diferenciar “progresso” de “superação”, e apesar de cada período histórico apresentar desafios intrínsecos, é necessário e justo reconhecer que nenhum progresso está a salvo permanentemente sob o julgo da sociabilidade capitalista. Podemos citar como exemplo o recente plebiscito da região da Catalunha na Espanha<sup>7</sup>, e mesmo o que ocorreu na Venezuela<sup>8</sup>.

Enquanto instrumentos democráticos de pleito popular, nenhum deste tem a capacidade de alterar o fato de que os trabalhadores continuarão tendo suas vidas geridas por meio da propriedade privada e com a extração de mais valia sobre a venda de sua força de trabalho. É fundamental notar a discrepância com que o direito ao sufrágio é valorizado como símbolo democrático e ainda assim ocorrer na Venezuela e ser descaracterizado como tal, já na Espanha ser brutalmente reprimido, e ainda representar um país reconhecido como parceiro dos valores democráticos e Europeus.

Isso tem relação direta com a forma com que a sociabilidade capitalista lida com o Estado burguês e as prioridades que este tem preponderância acatar. Apesar de não representar nenhum perigo à ordem burguesa, o Regime Venezuelano não pode prosperar, nem como exemplo à América Latina. Já no caso Espanhol existe a organização dos interesses burgueses que soterram o direito à livre organização Catalã, a truculência da polícia contra o pleito denota inclusive o fato de que se trata de uma das regiões mais ricas do território espanhol.

---

<sup>7</sup> O Jornal “El País” apresenta o referendo sobre a independência da Catalunha como capaz de desintegrar o Estado espanhol: Disponível em: <<https://goo.gl/WTTLyB>>.

<sup>8</sup> O Presidente Maduro comenta a discrepância de tratamento dada entre Espanha e a Venezuela, considerada uma ‘ditadura socialista’ pelo premiê espanhol: Disponível em: <<https://goo.gl/PNwyHh>>.

A cisão entre elementos que superficialmente convivem na sociedade, ainda que de maneira apartada, tais como: a burguesia e a cidadania, só serão superadas quando uma nova individualidade seja fundada, uma que possa ser livre da alienação presente na mediação entre a propriedade privada e cidadania e o Estado “político” e “dinheiro”. A partir de uma sociedade comunista, a noção de cidadania tende desaparecer tal como a ideia de propriedade privada, portanto a única relação entre emancipação humana e política é a relação de negação histórica. Elas sequer podem coexistir no mesmo tempo (LESSA, 2007, p.46-48).

Deve-se mais uma vez realçar a concepção marxiana de “emancipação política”, que em Marx não se refere necessariamente à forma de “democracia de Estado”, como assim se concebe modernamente. Refere-se, certamente, ao amadurecimento do Estado “político”, isto é, o Estado Burguês capaz de garantir a propriedade privada como forma essencial de concatenar a reprodução social. Nesse viés, tanto um Estado autoritário/ autocrático quanto o mais democrático dos Estados pode cumprir plenamente a realização dessa “emancipação política”. O que pressupõe transformar as antigas relações tipicamente feudais na “novilíngua” mercantil do capital.

A relação que, se apresentam na busca por direitos sociais, dentro do horizonte da emancipação humana são diferenciados dos que a emancipação política proporciona são outros. Não existe hierarquia dentro de conquistas sociais, entretanto, há de se convir que a correlação de forças que as determina em um Estado político são movediças e constantemente sofrem regressões e alterações que reduzem, a partir do focalismo ou em um recorte de limitação de direitos.

Uma questão que não pode ser pormenorizada é que o conjunto de estratégias para se alcançar a emancipação humana, e derrotar a avalanche liberal, sem como isso apenas negociar com a burguesia para que se ampliem direitos de cidadania política e social mais ampla não está predeterminada, nem nunca esteve. Nesse sentido, assim como apenas proclamar a cidadania não garante direitos perenes à todos, fazer algo similar e declarar a sociedade comunista não é o mesmo que construir de maneira sustentável essa alternativa. O amadurecimento dos movimentos sociais e os exemplos revolucionários tem ampliado esse debate, sem, contudo avançar em novas realizações que apontem inequivocamente um caminho a seguir. Existem “caminhos”, pois estamos historicamente diante de períodos que tem se alternado entre a depressão econômica e a euforia pós reorganização do mercado capitalista.

## Referências

- AURELIANO, Liana; DRAIBE, Sonia. A Especificidade do 'welfare state' brasileiro. In: MPAS; CEPAL. **A política social em tempo de crise**: articulação institucional e descentralização. Brasília (DF), 1989. (Volume 1 - Reflexões sobre a Natureza do Bem-estar).
- BEHRING, Elaine Rossetti; BOSCHETTI, Ivanete. **Política social**: fundamentos e história. São Paulo: Cortez, 2006.
- LESSA, Sérgio. A Emancipação Política e a Defesa de Direitos. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo: Cortez, n. 90, 2007.
- MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.
- NETTO, José Paulo. A Questão social na América Latina. In: A QUESTÃO social e as políticas sociais no contexto latino-americano. Vitória: UFES, 2013.