

**O Significado Histórico-Conceitual da Democracia no
Código de Ética de 1993**

Lívia Valéria Alvim

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Escola de Serviço Social

O Significado Histórico-Conceitual da Democracia no
Código de Ética de 1993

Lívia Valéria Alvim

Novembro de 2006

Lívia Valéria Alvim

O Significado Histórico-Conceitual da Democracia no
Código de Ética de 1993

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Serviço Social, sob a orientação do Prof. Dr. José Paulo Netto.

Rio de Janeiro, novembro de 2006

Banca Examinadora

Prof. Dr. José Paulo Netto
(orientador)

Prof.^a Dr.^a Maria Lúcia Duriguetto

Prof.^a Dr.^a Yolanda Aparecida Demétrio Guerra

Ficha Catalográfica

ALVIM, Livia Valéria.

O Significado Histórico-Conceitual da Democracia no Código de Ética de 1993

Livia Valéria Alvim. Rio de Janeiro: UFRJ/ESS, 2006.

211 p.

Dissertação – Universidade Federal do Rio de Janeiro, ESS.

1. Democracia

2. Código de Ética

3. Projeto Ético-político. (Mestr. – UFRJ/ESS). I. Título.

RESUMO

ALVIM, Livia Valéria. O Significado Histórico-Conceitual da Democracia no Código de Ética de 1993.

Orientador: José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ/ESS, 2006. Diss.

O caráter emancipatório e humanista dos valores ético-políticos que sustentam a direção social estratégica afirmada na década de 90, na virada do século XXI, encontram condições sócio-econômicas e ídeo-culturais adversas à sua atualização. A crise global do capital coloca em primeiro plano as tendências regressivas de seu movimento de reprodução ampliada, que implicam em altos custos àquilo que o jovem Marx chamara de *essência humana*.

O *neoliberalismo*, reavivando as teses centrais da teoria liberal clássica, coloca-se como o corolário ideológico das necessidades antidemocráticas de reprodução do capital, apregoando a reentronização do mercado como regulador absoluto do metabolismo social e, desse modo, respondendo às dificuldades crescentes de valorização do capital, dadas pelo fim de sua fase de ascensão histórica. A supremacia dos interesses do grande capital sobre as necessidades humanas e sociais se realiza mediante a restrição e o esvaziamento da esfera pública e a redução da democracia à observância das *regras do jogo*.

O objetivo central desta dissertação é desvelar os fundamentos e o significado dos valores que sustentam a referida direção social estratégica, buscando demarcar sua radical distinção dos princípios e do horizonte sócio-histórico vislumbrados pelo *neoliberalismo*, acreditando na contribuição que a reflexão ética pode oferecer ao exercício de uma vivência comprometida com escolhas de valor.

ABSTRACT

“A liberdade é assim, movimentação”.

Guimarães Rosa

*Dedico este trabalho
Aos meus pais,
Pelos dias iniciados quando ainda era noite.*

AGRADECIMENTOS

Nessa reta final, que muitas vezes me pareceu inatingível, algumas pessoas merecem um agradecimento especial:

Meus pais, que tanto batalharam para oferecer as condições objetivas para que pudéssemos ser “mais”...

Meus irmãos, pela habilidade de fazer da vida, com sua dureza objetiva, uma divertida passagem.

Stavros, que, em pouco tempo, viu-se obrigado a incorporar em seu vocabulário palavras como “dissertação”, “prazo”, “orientação”, etc...

Prof.a. Carolina Portella, da Faculdade de Serviço Social da UFJF, pelo incentivo para que prosseguisse minha formação acadêmica.

Prof.a. Yolanda Guerra, da Escola de Serviço Social da UFRJ, pelos ricos debates propiciados no Núcleo de Estudos dos Fundamentos do Serviço Social na Contemporaneidade, onde fui apresentada ao jovem Marx.

Prof. José Paulo Netto, pelo compromisso e disposição dispensados nas orientações, sempre muito produtivas e leves.

Não poderia deixar de agradecer a Profa. Lília Pougy, Coordenadora do Programa de pós-graduação da ESS/UFRJ, que propiciou a defesa de muitos pós-graduandos fora do prazo, respeitando nosso tempo de maturação.

Enfim, agradeço aos colegas com os quais estudei, trabalhei, debati, aprendi e cresci, ao longo dessa trajetória que agora começa a tomar alguma forma...

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	2
CAPÍTULO I FUNDAMENTOS ONTOLÓGICO-SOCIAIS DA ÉTICA: UM EXCURSO PELAS EXPRESSÕES DA ÉTICA PROFISSIONAL NO SERVIÇO SOCIAL BRASILEIRO	11
1.1 A Gênese Ontológico-Social dos Valores	11
1.2 A Dimensão Ética da Vida Profissional	29
1.2.1 Pressupostos Filosóficos, Éticos e Políticos da Intervenção Profissional: da Hegemonia Conservadora ao Processo de Ruptura com seu Monopólio.....	32
1.2.2 As Metamorfoses do Conservadorismo e suas Expressões Ético-Morais: da Doutrina Social da Igreja Católica às Apropriações Fenomenológicas	33
1.2.3 A Ruptura com a Hegemonia do Conservadorismo: Condições Sócio-Históricas e as Respostas Ético-Morais da Categoria	73
CAPÍTULO II O SIGNIFICADO HISTÓRICO-CONCEITUAL DA DEMOCRACIA NO CÓDIGO DE ÉTICA PROFISSIONAL DE 1993	87
2.1 De que Democracia se Trata? Um Debate entre as Concepções Liberal e Marxista	87
2.1.1 Pressupostos Ético-Políticos da Teoria Liberal Clássica	97
2.1.2 Liberalismo e Democracia: Os Termos da Relação	106
2.1.2.1 Liberalismo, Liberdade e Pluralismo: Matrizes do Individualismo	106
2.1.2.2 Cidadania e Propriedade Privada: A Fonte da Alienação	138
2.1.3 O Lugar da Democracia na Tradição Marxista	151
2.1.3.1 <i>Marxismo-leninismo</i> e o Cancelamento das Exigências Democráticas.....	159
2.1.3.2 O Teor Democrático da Transição Socialista	166
CONSIDERAÇÕES FINAIS	188
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	207

APRESENTAÇÃO

O cenário sócio-político atual, cujas configurações são dadas pelas incidências da crise das experiências do chamado *socialismo real* e pela ofensiva neoliberal no final do século XX, com suas objetivações societárias comprometedoras do enriquecimento do gênero humano, coloca desafios à concretização e atualização dos valores que compõem e apontam para a direção social estratégica implícita no projeto ético-político dos assistentes sociais brasileiros.

Construído tendo por substrato sócio-histórico a luta pela democratização do Estado e da sociedade brasileira, a partir de finais da década de 70, e possuindo como fundamento teórico-metodológico a tradição marxista, o referido projeto está assentado em valores emancipatórios, comprometidos com o enriquecimento e expansão do gênero humano, apontando para um horizonte sócio-histórico “sem dominação/exploração de classe, etnia e gênero” (CRESS, 1993). O projeto ético-político - seus valores e a direção social que apontam – está expresso nas dimensões constitutivas da *cultura* profissional: no plano da produção de conhecimentos, da organização da categoria e no plano jurídico-formal.

O Código de Ética – dimensão jurídico-formal do projeto profissional – estabelece, a partir do *dever ser* profissional, normas, direitos e deveres, representando uma garantia legal, para a sociedade, da qualidade dos serviços prestados pelo profissional e, para os profissionais, uma forma de legitimação social. Entretanto, somente por sua natureza normativa, um código não pode garantir a plena realização dos valores que o orientam, uma vez que tal tarefa remete à qualidade da formação profissional, ao nível de consciência política e organização da categoria, ao compromisso dos profissionais enquanto cidadãos e às condições objetivas que calçam a intervenção profissional (Bonetti *et alli*, 2001: 171-172).

A importância do Código, todavia, não pode ser diminuída, visto que, ao traduzir em termos de direitos e deveres os valores éticos que sustenta, aproxima-os da realidade cotidiana dos profissionais, estabelecendo normas que respaldam a ação profissional, configurando-se enquanto instrumento privilegiado que permite à profissão expressar sua identidade ético-política à sociedade (Bonetti *et alli*, *Ibidem*:172-173).

Tais valores encontram-se em franca oposição aos valores ressuscitados pelo *neoliberalismo* - o individualismo, a ojeriza frente a ações coletivas, a concorrência desenfreada, o imediatismo, o consumismo, o hedonismo -, legitimados pela idéia do *fim da história* e do triunfo do *capital* e da *democracia* representativa ante o totalitarismo.

A falência das experiências do *socialismo real* e sua sumária identificação – alimentada pelos apologistas da ordem do capital e pelos defensores do experimento stalinista – com o projeto socialista revolucionário inspirado no pensamento marxiano, legou às forças sociais progressistas a essencial tarefa de desmistificar tal relação, colocando no centro do debate acerca da transição socialista a questão democrática.

Para a parcela dos assistentes sociais comprometidos com o projeto ético-político, tal questão possui as maiores implicações, pois os elementos básicos constitutivos da ética profissional estão em jogo: sua base filosófica - a tradição marxista - que, a partir dos anos 60, sustentou teoricamente a inflexão política de parcela significativa dos assistentes sociais, culminando, na década de 90, com a “descoberta” da ontologia marxiana, no estabelecimento, de forma justa, do compromisso ético com valores emancipatórios, referidos às possibilidades de enriquecimento e expansão do gênero humano - é colocada em xeque e desqualificada; juntamente com ela, os princípios e valores ético-políticos subjacentes ao projeto profissional, referidos à emancipação das individualidades humanas – vontade coletiva, hegemonia, democracia, liberdade, igualdade – defendidos por essa tradição são rechaçados e qualificados de totalitários, autoritários e dogmáticos, com a *prova empírica* fornecida pela falência de *uma* forma histórica de transição socialista.

A justa compreensão dos valores e da direção social estratégica que apontam é fundamental para a defesa e atualização do projeto ético-político frente ao reavivamento das teses da teoria liberal clássica - sob novas condições objetivas – pelo *neoliberalismo* ao qual o projeto burguês hegemônico se conecta. A tarefa de elucidação teórica não está dissociada das questões prático-políticas, antes, é ela quem fornece, mediante um conhecimento o mais aproximado possível do real, as possibilidades de um enfrentamento adequado daqueles desafios.

As transformações societárias engendradas pelo novo estágio de acumulação do capital incidem na particularidade da profissão, alterando sua área de intervenção, seus suportes de conhecimento e de implementação, sua funcionalidade e modalidade de formação. As respostas às renovadas demandas colocadas por essa conjuntura ao

Serviço Social são as mediações que se colocam para a negação ou conservação e aprofundamento da direção social estratégica afirmada na passagem da década de 80 para a década de 90: uma resposta que tenha em vista a direção social estratégica deve ir além dos indicadores empíricos do mercado de trabalho, analisando-os a partir dos processos societários dos quais são expressão, tendo em vista os valores e objetivos do projeto ético-político, elaborando respostas críticas aos desafios sócio-profissionais (Netto, 1996:123).

Como afirma Netto (*Ibid*: 116-118), o debate acerca da reversão ou consolidação/aprofundamento da direção social estratégica não se reduz ao seu eixo ídeo-político - é preciso que o transcenda, articulando-se aos traços mais determinantes da cultura profissional, sob pena de a direção social estratégica perder vigência. Assim, tendo em vista que é em torno das matrizes da cultura profissional que se adensou na década de 80 que se trava o confronto profissional contemporâneo, acreditamos que a aproximação com o significado concreto da democracia no interior da tradição marxista, sua relação com os demais valores e a direção social estratégica que apontam, bem como aos desafios que sua plena realização enfrenta na atualidade é fundamental para a afirmação daquela direção social estratégica, no confronto de concepções que se trava no terreno profissional, expressando as tendências presentes na sociedade.

A democracia ocupa espaço privilegiado nessa discussão – com claras implicações prático-políticas – pois repousa na sua ausência ou nanismo no interior das práticas e da ideologia levadas a cabo nas experiências do *socialismo real*, a difusão da identificação entre socialismo e totalitarismo/dogmatismo e, por outro lado, entre capitalismo e democracia/pluralismo.

A democracia aparece enquanto uma categoria basilar no Código de Ética de 1993, pois é a partir de sua leitura, de seu significado e alcance que é possível compreender justamente os demais valores – liberdade, cidadania, pluralismo, etc. – e sua relação com a direção social do projeto ético-político, do qual o Código é *uma* das expressões – ao lado da produção de conhecimentos acumulados no Serviço Social, da ação das entidades da categoria (ABEPSS, CFESS/CRESS, ENESSO), e das legislações que parametram o exercício profissional (Lei de Regulamentação da Profissão e Código de Ética do Assistente Social).

Como afirma Paiva in Bonetti (2001:162-163), a democracia é considerada um valor ético-político central, pois é o único padrão de organização político-social capaz de promover a realização de valores como a liberdade e a equidade, implicando, para

além do reconhecimento dos direitos civis, políticos e sociais, a socialização da participação política e da riqueza socialmente produzida. A democracia, assim entendida, aponta para os limites que a ordem do capital impõe à plena explicitação das individualidades humanas e a atualidade do socialismo, cabendo-nos

“(...) um crítico posicionamento frente à questão da democracia, uma vez que, enquanto retórica, figura em todos os discursos e correntes políticas, mesmo nas mais conservadoras e excludentes proposições. Assumir, portanto, a democracia como um valor, em contraposição à perspectiva (neo)liberal, exige o exame de algumas considerações teóricas e políticas que assegure a sua redefinição e, conseqüentemente, a sua ampla explicitação” (Paiva in Bonetti, Ibid.:63).

A presente dissertação persegue esse objetivo: clarificar o significado da democracia no interior da autêntica tradição marxista, bem como suas implicações teórico-políticas, de onde resultou a inevitável incursão sobre os demais valores que com ela conferem substância à direção social do projeto ético-político, evidenciando a linha fundamental que não aleatoriamente os une – o compromisso e a defesa da sociedade comunista -, demarcando sua distinção radical, para além dos conceitos, com os valores liberais clássicos reavivados pelo *neoliberalismo*.

Mesmo considerando que os valores emanados da teoria liberal clássica tiveram escassa penetração na *cultura* profissional, predominantemente conservadora e antimoderna, dada pela origem católica do Serviço Social brasileiro – trajetória que é reconstruída no primeiro capítulo -, e as influências neoconservadoras do pensamento pós-moderno na cultura profissional – que desqualificam os paradigmas da Modernidade -, a interlocução da tradição marxista com a teoria liberal clássica foi privilegiada, no segundo capítulo, dada a centralidade que seus valores adquirem na atual ofensiva neoliberal, que, à maneira do liberalismo clássico, estabelece o mercado como o regulador absoluto do metabolismo social (Mézsáros, 2001). A liberdade econômica, obtida no mercado, seria a matriz das relações estabelecidas nas demais esferas do ser social, afetando, pois, toda a estrutura social e as instituições políticas: o reavivamento dos ideais liberais não se restringe, pois, a uma agenda de crescimento e desenvolvimento econômico, mas aponta para um inteiro projeto societário (Netto, 2001).

O futuro da vertente que logrou romper com o conservadorismo, sob influência da tradição marxista, consubstanciada na direção social estratégica que se afirmou na década de 90, é variável do trato que vier a conferir às demandas do mercado de

trabalho, ou seja, da apropriação adequada do instrumental oferecido pelo pensamento marxiano na análise da realidade e das respostas operativas e políticas que vier a oferecer. A face do Serviço Social no século XXI, sua dimensão política, está em jogo: a atualização da direção social estratégica afirmada na década de 90, a abertura do Serviço Social a demandas que transcendam o horizonte da ordem do capital só é possível mediante e a atualização de seus componentes emancipadores só é possível mediante “(...) uma perspectiva teórico-crítica que permita apreender o movimento histórico que se contém nas transformações societárias em curso e a negatividade que ele comporta, perspectiva vinculada a um projeto social anticapitalista sem vincos utópicos-românticos” (Netto, 1996:128).

Frente a esse quadro, é imprescindível à atualização do projeto ético-político, de seu caráter emancipatório e humanista, a aproximação ao autêntico significado de seus valores, como afirmamos, inextricavelmente vinculados àquela vertente da tradição marxista – personificada em Lukács e seus discípulos – comprometida com sua renovação ante o dogmatismo e a falsificação stalinista e sua justa leitura humanista. E, na medida em que a reflexão ética sempre tematiza sobre o *bem* (valor, dever ser), nunca é isenta: a reflexão sobre os fundamentos da ação moral sempre é empenhada e compromissada com valores que apontam para uma determinada direção social (Paiva in Bonetti *et alli*, 2001:164).

Assim, explicitar os fundamentos dos valores que compõem o projeto ético-político não é um mero exercício intelectual - é comprometer-se com a direção social estratégica que aponta, já que aqui os valores são entendidos não enquanto conceitos abstratos, criados por uma razão a-histórica e atemporal, mas enquanto categorias ontológicas, determinações da prática social, as quais a razão reconstrói idealmente.

No primeiro capítulo buscamos explicitar a compreensão, por nós compartilhada, acerca das bases ontológico-sociais dos valores e, dentre eles, os valores éticos. A ética é aqui considerada uma esfera fundamental da vida social, que possibilita a afirmação do homem enquanto ser social, livre e consciente, distinto do ser natural; uma das instâncias – ao lado do trabalho, da arte, da ciência e da política - portadora da possibilidade da elevação das singularidades ao gênero humano, tornadas autênticas individualidades; capacidade humana de escolher, livre e conscientemente, entre alternativas historicamente possíveis, com base em valores, tendo em vista a satisfação de uma determinada necessidade social. A ética é uma forma de objetivação social,

atividade mediadora entre esferas e atividades humanas, expressão das relações sociais, cuja práxis fundamental é o trabalho.

O trabalho é protoforma do ser social, sua base dinâmico-estruturante, a partir do qual se constitui como ser distinto do ser natural, possível pela capacidade teleológica do homem – de antecipar idealmente os resultados que sua práxis realiza, submetendo-a àquela vontade. A cada ato de trabalho, o homem se enriquece, desenvolve necessidades, habilidades e capacidades – daí sua universalidade.

Os valores são objetivações sociais que, em qualquer das esferas que constituem a vida social, contribuem para o enriquecimento da *essência humana*, cujos componentes são o trabalho (objetivação), sociabilidade, liberdade, consciência e universalidade.

Ao reconstruirmos a trajetória de afirmação e negação dos valores éticos na profissão desde sua gênese – não deixando de contemplar as mediações que incidem sobre a ética profissional, como as necessidades impostas pelo mercado de trabalho, as constrações institucionais, a conjuntura sócio-histórica, a lógica cultural -, buscamos apreender o projeto societário fortalecido com as escolhas morais efetuadas, conscientes ou não.

Para isso, foi necessário retomar esquematicamente o contexto sócio-histórico e as influências teórico-culturais que conformaram o leque de alternativas aos profissionais diante dos dilemas éticos colocados em cada conjuntura. Mereceu atenção especial o histórico conservadorismo que venceu a cultura profissional, dada sua extração católica, desde suas origens até a década de 70, onde um movimento de contestação às suas expressões, calcado nas tendências reais da sociedade brasileira, mas não exclusivamente, foi se gestando.

No Brasil, o movimento de contestação às expressões do conservadorismo se adensou no rastro das lutas pela democratização da sociedade e do Estado, aprisionados pelos interesses do grande capital e de parcela da burguesia nativa, tendo por interlocutor privilegiado a tradição marxista.

A interlocução com a tradição marxista – cujas aproximações contaram com equívocos, simplismos, reduções, mas também superações – possibilitou a parcelas da categoria profissional que buscavam novas bases de legitimidade profissional, a ruptura, política, teórica e, depois, ética com as expressões do conservadorismo na cultura profissional, sustentando seu compromisso político com as forças populares-democráticas em um novo referencial teórico-cultural.

Tendo em vista, como afirma Barroco (2001:18), que os valores universais se objetivam mediante formas e significados históricos diversos - constituindo-se nos conteúdos concretos da ética profissional -, a reflexão ética que desvela os fundamentos e o significado desses valores, o debate coletivo, o trabalho educativo, a participação cívica e política são importantes, posto que exercitam os profissionais a uma vivência comprometida com valores, onde as escolhas e as responsabilidades são inelimináveis.

Reconhecendo a complexidade da ética profissional, que não se restringe a uma pauta de normas, direitos, deveres e sanções, enfim, ao Código de Ética, buscamos aproximarmo-nos do significado da democracia que, ainda que estabelecido nesse documento, expressa a direção social estratégica que se afirma na década de 90.

Após reconstruir esquematicamente a trajetória histórica de afirmação e consolidação do projeto ético-político vinculado a demandas emancipatórias, que teve como substrato sócio-histórico a luta pela democratização da sociedade e do Estado brasileiro e como referencial teórico, a tradição marxista, num processo de aproximações sucessivas, buscamos um grau maior de aproximação com os valores éticos nele afirmados, que, em seu conjunto, apontam para uma determinada direção social, explicitada, ademais, na “Opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação/exploração de classe, etnia e gênero” (CRESS, 1993).

O reavivamento das teses da teoria liberal clássica pela hegemonia *neoliberal*, compartilhada por sucessivos governos brasileiros, até a atual gestão de Lula, coloca dificuldades à afirmação do projeto ético-político na sociedade. A entronização do mercado como regulador absoluto da vida social – que não se reduz a uma pauta de crescimento e desenvolvimento econômico, mas informa todo um projeto societário - esvazia a esfera pública e subverte os valores democráticos.

Buscando demonstrar o caráter radicalmente democrático e humanista dos valores ético-políticos afirmados no projeto profissional que se afirmou na década de 90, é que nos debruçamos sobre a matriz do liberalismo clássico e a tradição marxista, no intento de compreender o significado que valores como democracia, igualdade, liberdade, pluralismo, cidadania e justiça social revestem para ambas, bem como a direção social (o tipo de organização político-social) que vislumbram.

O segundo capítulo, para atingir esse objetivo, reconstrói o terreno sócio-histórico que possibilitou o surgimento dessas duas tradições teórico-políticas da Modernidade – a gênese e desenvolvimento da ordem social burguesa. Compreendendo

que ambas representam intelectualmente os sujeitos sociais que polarizam os confrontos delineados por essa sociedade, fundada na subsunção hierárquica e estrutural do trabalho ao capital, o significado dos valores modernos – liberdade, igualdade, democracia, cidadania, justiça social – tem um alcance determinado pela organização societária que cada uma luta para instituir.

O tipo de organização societária que cada uma das tradições buscam legitimar visualizam a cidadania a partir de um fundamento determinado – na propriedade privada dos meios de produção, para o liberalismo ou na propriedade coletiva dos meios de produção e gestão da organização social, para a tradição marxista -, com conseqüências diretas sobre a concepção de liberdade, democracia, igualdade e pluralismo.

Tal reflexão nos fornece as bases para tematizar o significado emancipatório da democracia no interior da tradição marxista, que se constituiu no referencial teórico-metodológico e político de construção do projeto ético-político afirmado na década de 90, cujo marco distintivo é a ruptura com as expressões do conservadorismo na cultura profissional e a afirmação de valores ético-políticos voltados ao enriquecimento das individualidades humanas e, pois, à superação da alienação em todas as suas expressões.

A democracia, no interior desta tradição, é considerada um *valor universal* (Coutinho, 1984, 1992), posto que constitui-se numa objetivação valiosa, portadora de possibilidades de enriquecimento da *essência humana*, independente da formação econômico-social – tanto no capitalismo, como no socialismo. Não se tem dela uma visão estreita, puramente tática: a democracia não se reduz ao conjunto de institutos cívicos e políticos, eminentemente burgueses, que garantem a livre expressão de posições políticas e sociais, útil para a organização e defesa dos interesses econômico-corporativos das grandes massas; é um valor estratégico, cujas objetivações e formas de relacionamento social são fundamentais para a construção e manutenção da sociedade comunista.

A defesa da democracia enquanto “socialização da participação política e da riqueza socialmente produzida” (CRESS, 1993) indica a direção social estratégica do projeto profissional expresso no Código de Ética: aquela em que o livre desenvolvimento de cada um é condição para o livre de todos, fundada na liberdade – não no sentido liberal, entendida como a fruição pacífica da independência privada – e em suas demandas políticas: autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais.

Partindo dessa compreensão acerca da democracia, que consiste na dupla tarefa de realização da transição socialista, esboçamos os desafios que a feição contemporânea do movimento do capital coloca à superação positiva da ordem do capital, que requer a radical democratização da vida social, econômica e política e, conseqüentemente, à atualização do potencial emancipatório daquela direção social estratégica, anticapitalista e sem vincos românticos, visto que a cruzada antidemocrática do capital ataca frontalmente a objetividade e a subjetividade das forças sociais que se constituem, desde a década de 70, em sua base sócio-política de sustentação, fornecendo-lhe questões, impasses, mas também as possibilidades de sua superação.

CAPÍTULO I

FUNDAMENTOS ONTOLÓGICO-SOCIAIS DA ÉTICA: UM EXCURSO PELAS EXPRESSÕES DA ÉTICA PROFISSIONAL NO SERVIÇO SOCIAL BRASILEIRO

1.1 A Gênese Ontológico-Social dos Valores

Rejeita-se aqui a concepção ética, típica da filosofia da burguesia decadente (Coutinho, 1972) que, declarando-a incognoscível, posto que remete ao plano das subjetividades, arrasta-a ao terreno da irracionalidade. A ética é aqui considerada uma esfera fundamental da vida social, que possibilita a afirmação do homem enquanto ser social, livre e consciente, distinto do ser natural; uma das instâncias – ao lado do trabalho, da arte, da ciência e da política - portadora da possibilidade da elevação das singularidades ao gênero humano, tornadas autênticas individualidades; capacidade humana de escolher, livre e conscientemente, entre alternativas historicamente possíveis, com base em valores, tendo em vista a satisfação de uma determinada necessidade social. A ética é uma forma de objetivação social, atividade mediadora entre esferas e atividades humanas, expressão das relações sociais, cuja práxis fundamental é o trabalho, como afirma Lukács: “Tão somente o carecimento material, enquanto motor do processo de reprodução individual ou social põe efetivamente em movimento o complexo do trabalho; e todas as mediações existem ontologicamente apenas em função da sua satisfação” (Lukács, 1997:17).

Conceber a ética a partir deste ângulo (histórico-materialista) implica, como afirma Barroco (2001), apreender as mediações e determinações entre os conflitos morais e a totalidade social, avaliando-os criticamente, à luz das necessidades sócio-históricas, não reduzindo-os, de maneira alguma, a conflitos subjetivos, restritos à esfera de ação individual. A esfera da singularidade é aqui entendida em suas múltiplas relações e nexos com a particularidade e a universalidade, apreendidos pelo pensamento, embora presentes na realidade objetiva. Parte-se, aqui, de uma concepção de indivíduo e, portanto, de liberdade, distinta da concepção presente na tradição do pensamento liberal-burguês: o indivíduo é um *ente social*; a individualidade enquanto síntese ontológico-social da singularidade e da universalidade (Lukács, 1997). A singularidade é, portanto, socialmente mediatizada, expressão da totalidade das relações sociais, “modo de existência subjetivo da sociedade pensada e sentida para si”

(Marx,1987) que, não obstante, sempre contém algo de *único e irreduzível*¹ (Heller, *Op. Cit.*). Como afirma Marx

“Deve-se evitar antes de tudo fixar a sociedade como outra abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social. A exteriorização da sua vida - ainda que não apareça na forma imediata de uma exteriorização de vida coletiva, cumprida em união e ao mesmo tempo com outros - é, pois, uma exteriorização e confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são distintas, por mais que, necessariamente, o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais geral da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou geral” (Marx, 1987:176).

E liberdade enquanto *condução da vida* - construção consciente, pelo homem, da hierarquia da vida cotidiana, de seu modo de relacionar-se com o mundo, cessando a muda coexistência entre singularidade e universalidade (Heller, *Id.*); atividade consciente do homem na apropriação das interações sociais e na construção intersubjetiva das normas e regras que regem a vida social (Coutinho, 1999). Liberdade, enfim, como afirmação do homem enquanto sujeito ético.

O referencial teórico-metodológico que orienta a presente reflexão – o pensamento marxiano – parte, na análise da realidade social, da superação da divinização da esfera da universalidade, do isolamento da esfera da singularidade e da eliminação da particularidade - esta última enquanto campo de mediações que permite a concretização, a determinação, o enriquecimento e a limitação de leis e fenômenos universais (de onde deriva seu elemento crítico) e da possibilidade do esclarecimento racional dos nexos da singularidade com a universalidade – empreendimento falacioso (visto que tais categorias estão presentes na realidade, são objetivas) tão caro ao pensamento da burguesia decadente (Lukács, 1978) que, procedendo dessa forma, incorre ora em posturas irracionistas (eliminando do âmbito da “Razão”, declarando incognoscíveis, aspectos fundamentais da realidade social, como a razão dialética, o humanismo e a historicidade concreta), ora em posturas formalizadoras e

¹ “A sociedade, em cujo interior nasce o indivíduo, é para ele (Marx) algo dado em seus traços materiais e espirituais; e aquilo que deriva do indivíduo, sua vida e suas ações, é em medida decisiva determinado por esses traços materiais e espirituais já pré-existentes (ou melhor: pela atividade e pelos modos de vida dos outros indivíduos que existem independentemente da pessoa singular; e pelo ambiente material que foi formado pela atividade das gerações passadas, igualmente independente da pessoa singular). Decerto, as operações da pessoa singular modificam esse ambiente que lhe cabe *captar*, mas os limites e possibilidades dessas operações são determinadas, em proporção variável, precisamente por esse ambiente” (Márkus, 1974:46).

homogeneizadoras da realidade social, que, por procedimentos distintos, desembocam, entretanto, nos mesmos resultados – negação da atividade criadora do homem, da idéia de progresso da história e das contradições (Coutinho, 1972).

Compartilhar dessa concepção materialista da história² - onde o homem é visto como produtor e produto da sociedade, cuja essência³ é construída, através do trabalho, no movimento dialético que aí tem lugar - inaugurada por Marx, que, realizando a crítica à filosofia clássica alemã, submeteu *aos próprios pés* o curso da história, significa renunciar, como afirma Lukács (1997), aos particularismos tanto objetivos como subjetivos, tão habituais em nossos dias, assentados, igualmente, em processos históricos bem determinados, trazendo à luz a liberdade enquanto valor e capacidade humana, posta pelo trabalho, atividade vital do homem – portanto, não um dom *natural* ou de origem transcendental de um homem abstrato, mas construída sobre a práxis⁴.

Como afirma Lukács, resgatando precisamente as teses humanistas do pensamento marxiano e seu método histórico-sistemático, deturpadas por alguns intérpretes de sua herança e negadas – a partir desse flanco aberto – por aquelas correntes agnósticas (Coutinho, 1972), o trabalho é o elemento filosoficamente resolutivo na ontologia marxiana; o complexo da produção e reprodução da vida humana têm, para Marx, prioridade ontológica⁵. O trabalho, em Marx, é *condição natural eterna da vida humana*, independente da formação econômico-social em questão, pois é através do trabalho que o homem, mediante o dispêndio de energia vital, vai impulsionar, regular e controlar o intercâmbio com a natureza – com a qual tem de

²Nesta conhecida passagem do *Prefácio*, Marx explicita a concepção materialista da história: “(...) na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e a qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral da vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (Marx, 1987: 29-30).

³A essência humana, de acordo com Heller (*Op. Cit.*), não é eterna e imutável, mas histórica. Suas componentes são o trabalho (objetivação), a sociabilidade, a consciência e a liberdade.

⁴Vázquez (1977), define a práxis como atividade consciente, material e objetiva, voltada à transformação de uma realidade, humana ou natural. Dentre as formas de práxis - artística, política, produtiva – cabe a esta última, o papel de fator predominante.

⁵“Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível” (Lukács, 1979:40). De acordo com Markus (1974), a colocação da centralidade da produção e reprodução humanas e a descoberta do papel do trabalho na formação do homem e da história, no pensamento marxiano, só é possível sobre a base da ruptura de Marx com a concepção meramente biológica da atividade vital do homem em Feuerbach, a partir de onde desenvolve uma nova avaliação da práxis humana já presente, de acordo com o autor, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*.

manter uma constante relação, sob pena de perecer -, com o objetivo de satisfazer necessidades materiais, conferindo forma útil aos frutos da natureza (Marx, 2001). Esta satisfação das necessidades materiais – motor de todo o processo de reprodução social – não se realiza de forma imediata, como o é no caso dos animais⁶, pois, como afirma Lukács, o que diferencia o trabalho das atividades instintivas, mecânicas e estáticas de subsistência é, não a fabricação de produtos, mas o papel da consciência: o produto do trabalho é a objetivação, mediante um complexo de atos, de uma prévia- ideiação.

O homem é um ser que projeta finalidades; transforma o material sobre o qual opera, subordinando e adequando os seus atos àquela vontade, que opera em todo o processo como *lei determinante* (Marx, 2001).

Como afirma Markus (1974), em Marx, “o trabalho é uma atividade que *se dirige para a satisfação da necessidade não de um modo imediato, mas através de uma mediação*” (Id.:51). O trabalho e o instrumento de trabalho são essas instâncias mediadoras entre o homem e a natureza, que permitem ao homem, cuja atividade vital é consciente e lúcida (Marx, 2002), ampliar o círculo de objetos cujas propriedades e relações satisfazem suas necessidades e, nesse processo, desenvolver novas habilidades e novos conhecimentos. Pelo trabalho o homem transforma a natureza e se transforma: o intercâmbio vital com a natureza exige o despertar de faculdades e habilidades adormecidas e o conhecimento dos nexos e determinações causais do setor da natureza que deseja transformar (Lessa, 1996) para que a ação cumpra seu objetivo – a satisfação de alguma carência: “Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais” (Marx, 2001:211). Submetendo sua atividade à sua vontade e consciência, fazendo dela um objeto, é que sua atividade surge como atividade livre e o homem, como um ser genérico (Marx, 2002:116).

⁶“Para o animal, o resultado de sua atividade reside no consumo que aniquila os objetos naturais singulares, na adaptação imediata de outros objetos ao próprio corpo; em troca, a atividade produtiva do homem – ainda que tenha sua finalidade última no consumo – pressupõe um instrumento de trabalho que deve ser (salvo nos primeiríssimos momentos) não um objeto encontrado já pronto na natureza, mas algo elaborado: desse modo, no processo de trabalho, formam-se continuamente novos objetos que transformam pouco a pouco o ambiente humano. Como resultado de uma primeira atividade de trabalho, o ambiente *natural* torna-se *civilizado*, ou seja, um ambiente no qual se objetivaram as necessidades e capacidades do homem” (Markus, 1974:52). Mais adiante, em belíssima passagem, o autor conclui: “Apenas o trabalho, enquanto objetivação da essência humana, configura de modo geral a possibilidade da *história*”.

A transformação teleologicamente orientada do real ocorre através de um complexo de atos que objetiva a prévia-ideação, possibilita a dominação de faixas mais amplas da natureza e o enriquecimento das individualidades, visto que, no mesmo processo, a exteriorização de suas capacidades é necessidade vital, de modo que cada ato de trabalho partirá sempre do nível de desenvolvimento alcançado pela individualidade em questão. Assim, a *essência humana*, no pensamento marxiano e lukacsiano, nada tem a ver com uma essência eterna e imutável, com um homem abstrato (isolado) que se liga a um gênero mudo, tal como prevalece no antropologismo naturalista de Feuerbach (Lukács, 1997; Monal, 2003), mas é uma noção fundamentalmente histórica: expressão, no plano individual, de relações sociais concretas. Como se refere Marx nas Teses sobre Feuerbach: “Mas a essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Na sua realidade ela é o conjunto das relações sociais” (Marx, 1984:109).

O complexo *objetivação-exteriorização* é o solo genético do ser social enquanto distinto do ser natural (Lessa, 1996). Enquanto ser livre e consciente, que submete sua atividade à sua vontade e consciência, sendo livre diante do produto de seu trabalho, transforma em perguntas seus próprios carecimentos e as possibilidades de satisfazê-los (Lukács, 1997:16), construindo um mundo objetivo e enriquecendo-se subjetivamente, na medida em que desenvolve suas faculdades e habilidades, onde reside a universalidade do homem⁷

“Com o trabalho, portanto, dá-se ao mesmo tempo – ontologicamente – a possibilidade do seu desenvolvimento superior, do desenvolvimento dos homens que trabalham. Já por esse motivo, mas antes de mais nada porque se altera a adaptação passiva, meramente reativa do processo de reprodução ao mundo circunstante, porque esse mundo circunstante é transformado de maneira consciente e ativa, o trabalho torna-se não simplesmente um fato no qual se expressa a nova peculiaridade do ser social, mas, ao contrário – precisamente no plano ontológico -, converte-se no modelo da nova forma de ser em seu conjunto” (Lukács, 1997:17).

⁷ “Pelo fato de que a atividade do homem não se dirige imediatamente para a satisfação da necessidade, aumenta o círculo daqueles objetos sobre os quais se pode exercer essa sua atividade; por um lado, cresce o número dos objetos que satisfazem necessidades humanas, na medida em que os homens modificam a forma dos mesmos ao utilizá-los; por outro lado, objetos que não se apresentam imediatamente como adequados a satisfazer necessidade tornam-se necessários enquanto instrumentos da atividade de produção. Desse modo, o círculo dos fenômenos naturais, para os quais a atividade humana foi capaz de se dirigir, amplia-se cada vez mais, adquirindo o princípio da universalidade” (Márkus, 1974:52).

A diferença qualitativa da atividade vital – onde reside todo o caráter de uma espécie (Marx, 2002:116) - do homem em relação à atividade vital do animal reside precisamente, como foi ressaltado atrás, no *pôr* teleológico, um modo de *pôr* da consciência, ausente no animal. Este mantém uma relação imediata, unilateral e limitada com o objeto de suas necessidades, vendo nele tão somente aquelas propriedades naturais que satisfazem seus carecimentos. Como afirma Márkus (1974), trata-se, neste caso, de uma relação fixa, insuperável e biologicamente determinada. O homem, ao contrário, tem uma relação mediatizada com a natureza. Como sua atividade não se confunde, como no animal, com a própria necessidade (esta é a meta da atividade humana, mas não toda a atividade) - o homem só produz verdadeiramente quando encontra-se livre da necessidade -, o mundo objetivo apresenta-se, para ele, em sua articulação estável e ele próprio se reconhece como sujeito da atividade, exigindo, para sua transformação, um conhecimento dos nexos e das relações reais do ser da natureza: “O conhecimento humano é *universal* na medida em que – segundo a concepção de Marx – a atividade do homem é uma atividade de caráter universal” (Márkus, *Ibid.*:63). Como afirma Marx

“Sem dúvida o animal também produz. Ergue um ninho, uma habitação, como as abelhas, os castores, as formigas, etc. Mas só produz o que é absolutamente necessário para si ou para seus filhotes; produz apenas numa só direção, ao passo que o homem produz universalmente; produz somente sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade; o animal apenas se produz a si, ao passo que o homem reproduz toda a natureza; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem é livre diante do seu produto” (MARX, 2002: 117).

Da atividade genérica do homem, consciente e livre, mediante a qual “se duplica de modo real e percebe a sua própria imagem num mundo por ele criado” (*Id.*), deriva a tendência objetiva do constante aperfeiçoamento do trabalho: o objeto que satisfaz as necessidades do homem não é (salvo nos primeiros momentos) um objeto *natural*, mas um produto transformado pela intervenção humana, com características sociais; no produto do trabalho, são objetivadas as necessidades e capacidades do homem, de forma que “(...) no processo de trabalho, formam-se continuamente novos objetos que transformam pouco a pouco o ambiente humano” (Markus, 1974:51).

Os produtos do trabalho, portanto, caracterizam-se por incorporarem determinações oriundas de uma transformação teleologicamente orientada do real, ontologicamente impossíveis na natureza (Lessa, 1996). Enquanto objetivação – exteriorização das *forças essenciais* do homem, o trabalho, como afirma Markus inaugura a possibilidade da história⁸

“E tão-somente porque o homem vive num mundo que se tornou por esse modo um mundo humano, tão-somente porque ao nascer já encontra objetivadas aquelas necessidades e capacidades que se manifestaram no passado, podendo assim dispor materialmente dos resultados de todo o desenvolvimento social que lhe antecedeu, tão-somente por isso torna-se possível que o processo de desenvolvimento não se veja obrigado a recomeçar sempre do início, mas possa partir do ponto em que se deteve a atividade das gerações anteriores. Apenas o trabalho, enquanto objetivação da essência humana, configura de modo geral a possibilidade da história” (Márkus, *Op. Cit.*: 52).

Por isso MARX (1987a:04) se refere ao trabalho em geral como uma abstração - uma abstração razoável, mas uma abstração, afirma - dado que ele é histórica e socialmente determinado, assim como as individualidades forjadas nesse processo: “Quando se trata, pois de produção, trata-se da produção em um grau determinado do desenvolvimento social, da produção de indivíduos sociais” (*Id.*).

Trabalho e sociabilidade possuem uma conexão ontológica, isto porque o complexo de objetivação-exteriorização tende a desencadear necessária e espontaneamente um processo de generalização de seus resultados objetivos e subjetivos (Lessa, 1996): a cada objetivação, um novo ente é inserido na totalidade do existente, incorporando suas determinações e influenciando seu desenvolvimento, criando uma nova situação na qual os outros indivíduos são impelidos a atuar, respondendo suas necessidades e explorando suas possibilidades. Por outro lado, os novos conhecimentos e habilidades adquiridos em um ato singular são generalizados, de modo a se tornarem úteis em outras situações, compondo objetivações futuras. É nesse sentido que Lukács (1997) afirma que o reino da necessidade é a base material do reino da liberdade, pois é através do trabalho que o homem domina as forças da natureza e desenvolve livremente suas energias físicas e mentais

⁸ Heller (2000:15) igualmente define a história como história da liberdade: “A partir do momento em que o homem produziu as possibilidades de sua própria essência, ao elevar-se através da *hominização* acima do reino animal, *pode realizar apenas precisamente essas possibilidades*”.

*“(a liberdade) É o produto da própria atividade humana, que decerto sempre atinge concretamente alguma coisa diferente daquilo que se propusera, mas que nas suas conseqüências dilata – objetivamente e de modo contínuo – o espaço no qual a liberdade se torna possível; e tal dilatação ocorre, precisamente, de modo direto, no processo de desenvolvimento econômico, no qual, por um lado, acresce-se o número, o alcance, etc., das decisões humanas entre alternativas, e, por outro, eleva-se ao mesmo tempo a capacidade dos homens, na medida em que se elevam as tarefas a eles colocadas por sua própria atividade” (Lukács, *Ibid.*:37).*

Assim, sendo o trabalho guiado pela satisfação de necessidades e finalidades, não pode ser compreendido como atividade direcionada à satisfação de necessidades eternas e imutáveis. As necessidades supridas pelo trabalho são históricas

“O objeto que serve para satisfazer as necessidades (humanas) não é um objeto natural imediato, mas um objeto que sofreu uma modificação por obra da atividade de trabalho; as necessidades do homem social não se dirigem então (como ocorre no caso do animal) para um produto natural dotado de determinadas propriedades químicas, físicas, etc., mas para um determinado produto de caráter humano e social” (Markus, 1974:55).

As necessidades dos homens, portanto, correspondem ao grau do desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social, alcançado em determinado patamar histórico; as necessidades que impulsionam a produção não são as grosseiras necessidades naturais, mas aquelas suscitadas pela própria produção (Markus, 1974.)⁹. Disto resulta que o trabalho cria, não apenas novas possibilidades, mas também novas necessidades, puramente sociais, produtos da complexificação e desenvolvimento da relação orgânica Homem x Natureza¹⁰. É neste sentido que Lessa (1996) afirma,

⁹ Nesta passagem dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, em que Marx polemiza contra o engodo proudhoniano que coloca como finalidade da luta operária a elevação dos salários, registra-se: “Pela razão de que a produção total aumenta é que igualmente as necessidades, os anseios e as carências também se elevam, tornando-se assim viável que a pobreza *relativa* se desenvolva enquanto a pobreza *absoluta* decresce. O russo não é miserável com o seu óleo de baleia e o seu peixe rançoso, porque na *sua* sociedade isolada todos têm idênticas necessidades. Mas numa sociedade em *desenvolvimento*, que no espaço de dez anos intensifica em um terço a produção total em relação à população, o trabalhador que ganha a mesma quantia ao fim de dez anos não permaneceu na situação financeira razoável em que estava, mas fica um terço mais miserável” (Marx, 2002:73).

¹⁰ Sobre a dialética interna do constante aperfeiçoamento do trabalho, Lukács afirma que a tendência do processo histórico global leva ao surgimento de uma nova forma de posição teleológica, não aquela voltada à transformação da natureza em objetos úteis às necessidades humanas, mas aquela de induzir outros homens para que o façam. Sobre isto, afirma: “(...) toda sociedade se desenvolve até níveis onde a necessidade deixa de operar de maneira mecânico-espontânea; o modo de manifestação típico da necessidade passa a ser, cada vez mais nitidamente e a depender do caso concreto, aquele de induzir, impelir, coagir, etc., os homens a tomarem determinadas decisões teleológicas, ou então de impedir que eles o façam” (Lukács, 1997:28). Na sociedade de classes, ainda de acordo com Lukács, essa nova forma de posição teleológica é a “base espiritual-estruturante do que o marxismo chama de ideologia”, dando origem, conforme Markus a outras formas humanas de apropriação da natureza, como o Estado, o direito,

analisando a obra do Lukács maduro, que o complexo objetivação-externalização é o solo genético do novo que conduz a humanidade a patamares sempre superiores de sociabilidade, abrindo a possibilidade para o surgimento da história, inscrita e escrita na/pela atividade prática do homem

“Portanto, todo processo de objetivação-externalização é necessariamente único e genérico. Único, pela simples razão de a história jamais se repetir. E genérico porque ele incorpora, tanto no plano objetivo quanto no subjetivo, determinações genéricas que correspondem ao desenvolvimento efetivamente alcançado pela humanidade a cada momento histórico” (Lessa, Ibid.:15).

Desse modo, a atividade vital do homem possibilita - através de sua tendência ao desenvolvimento constante das forças produtivas sociais do trabalho, tornando cada vez menor o tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução dos homens, ainda que as piores formas de inumanidade sejam resultado desse progresso econômico objetivo (Lukács, 1997:34) -, o surgimento de autênticas personalidades, visto que, através do trabalho, o homem generaliza os resultados objetivos e subjetivos de sua atividade prática, assimilados pelo indivíduo em sua ação cotidiana. Nisso reside o caráter universal e livre da atividade genérica do homem, que torna a natureza sua obra e realidade, seu *corpo inorgânico*¹¹, propriedade legitimamente humana, enriquecendo as subjetividades nesse mesmo processo (Marx, 2001): “tanto o material do trabalho como o homem enquanto sujeito são, ao mesmo tempo, resultado e ponto de partida do movimento” (Marx, 1987:175).

A relação entre o indivíduo e o gênero humano não é, para Marx, uma relação meramente natural, como a que prevalece nos animais, entre indivíduos isolados que se ligam a um gênero mudo

“Tarefa de uma ontologia materialista tornada histórica é, ao contrário, descobrir a gênese, o crescimento, as contradições no interior do desenvolvimento unitário; é mostrar que o homem, como produtor e produto da sociedade, realiza em seu ser-homem algo mais elevado que ser simplesmente exemplar de um gênero abstrato, que o gênero – nesse nível ontológico, no nível do ser social desenvolvido – não é mais uma mera generalização à qual os vários exemplares se liguem ‘mudamente’; é mostrar que esses, ao contrário, elevam-se até o ponto de adquirirem uma voz cada

a moral, a arte, a ciência: “a relação entre o homem e seu ambiente se faz cada vez mais complexa e multiforme, a ponto de que a *necessidade humana refere-se a toda a natureza e a todo o homem*” (Markus, 1974:56).

¹¹ “A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, ou seja, a natureza na medida em que não é o próprio corpo humano. O homem *vive* da natureza, ou também, a natureza é o seu corpo, com o qual tem de manter-se em permanente intercâmbio para não morrer” (Marx, 2002:116).

vez mais claramente articulada, até alcançarem a síntese ontológico-social de sua singularidade, convertida em individualidade, com o gênero humano, convertido neles, por sua vez, em algo consciente de si” (Lukács, 1997:35).

O trabalho – ao lado da arte, da ciência, da política e da moral – constitui uma esfera da vida social portadora da possibilidade de elevação das singularidades ao gênero humano, convertidas em individualidades sociais.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, Marx afirma que o caráter de uma espécie reside em sua atividade vital. Como a atividade genérica do homem é livre e consciente, o sujeito dessa atividade é um ser dotado de liberdade e da capacidade de submeter seus atos à sua vontade e consciência. Já no trabalho – e isso se reproduzirá nos níveis mais complexos da atividade humana, já que, como afirma Lukács (1997:22), os anéis da cadeia ontológica são visíveis do comportamento inicial até aqueles mais espirituais - ele tem a possibilidade de escolher entre alternativas concretas, visando sempre à satisfação de alguma necessidade social; aqui já opera a unidade entre liberdade e necessidade: o homem, enquanto ser dotado de capacidade teleológica e cognoscitiva (Vázquez, 1977), é pressionado, já que urge um conjunto de necessidades materiais, a decidir entre alternativas acerca de decisões teleológicas futuras.

Os valores nascem dessas escolhas, inelimináveis da vida social, que supõem uma atividade livre e consciente, mas cujo resultado objetivo nunca coincide perfeitamente com a finalidade que o concebeu, isto porque, mesmo sendo de origem teleológica, os atos singulares dos indivíduos colocam em movimento apenas séries causais (Lukács, 1997:18). A totalidade social é, pois, um complexo que sintetiza os atos singulares em tendências histórico-genéricas (Lessa, 1996), que não possui nenhuma intencionalidade, nenhum sentido imanente. Entre cada ato singular e a tendência histórico-global existe uma distância qualitativa, como afirma Lukács

(...) numa sociedade tornada realmente social, a maior parte das atividades cujo conjunto põe a totalidade em movimento é certamente de origem teleológica, mas a sua existência real – e não importa se permaneceu isolada ou se foi inserida num contexto – é feita de conexões causais que jamais e em nenhum sentido podem ser de caráter teleológico” (Lukács, Ibid.:19).

“Essa discrepância interior entre as posições teleológicas e os seus efeitos causais aumenta com o crescimento das sociedades, com a intensificação da participação sócio-humana em tais sociedades” (Lukács, Ibid.:29).

Segundo Lessa (*Ibid.*), o fato de a causalidade *posta* pelos atos humanos ser uma causalidade - ainda que distinta da causalidade *dada* da natureza, por incorporar determinações oriundas de um *pôr teleológico*, impossíveis na natureza -, ontologicamente distinta da consciência, tem por conseqüência a incognoscibilidade do conjunto das circunstâncias e dos condicionamentos da própria atividade, o que não impede o homem de agir, já que urge a satisfação de seus carecimentos - toda práxis social contém em si essa contraditoriedade (Lukács, 1997:23). Nesse sentido, sempre haverá uma relativa discrepância entre a finalidade que guia as ações humanas e suas objetivações – trata-se de uma condição ineliminável da vida em sociedade -, posto que os atos singulares, ainda que tenham uma direção teleológica, colocam em funcionamento apenas séries causais.

Valor, de acordo com Heller (2000:04-05), é tudo aquilo que, em qualquer das esferas da vida social, é condição direta ou indireta para o enriquecimento da *essência humana*, que, como afirmamos, é histórica: suas componentes são o trabalho (objetivação), sociabilidade, liberdade, consciência e universalidade; por outro lado, tudo o que contribua para a limitação e o rebaixamento de uma dessas componentes, é um desvalor. Os valores são objetivações humanas, correspondem a necessidades humanas (Vázquez, 2002), configurando-se, desse modo, enquanto categorias ontológico-sociais, resultado e expressão de relações e situações sociais (Heller, *Ibid.*).

No caso do trabalho – modelo da práxis social -, podemos dizer que a gênese dos valores ocorre com a objetivação de uma prévia-ideação, que tem como resultado um produto com características humanas e sociais, que satisfaz determinada necessidade, no qual o homem se reconhece e se realiza: “(...) ele se duplica de modo real e percebe sua própria imagem num mundo por ele criado” (Marx, 2001:117).

Assim como no trabalho – já que nele as conexões decisivas do ser social já estão dadas, sendo repostas em modalidades mais complexas da práxis social - a ação moral supõe uma decisão livre e consciente entre alternativas historicamente possíveis e responde a uma necessidade social. A função social da moral – sistema de exigências e costumes - consiste em elevar, tornando necessidade interior, necessidade moral, as necessidades imediatas para além da singularidade, de modo que identifiquem-se com as necessidades, aspirações e ações sociais. A universalidade genérica a que a moral eleva as singularidades, é histórica: sua portadora pode ser uma idéia, uma organização, uma comunidade, uma estrutura social, uma exigência social (Heller, 2000:05). As

finalidades sociais, e não inclinações puramente naturais ou espontaneamente humanas – afirma Lukács (1997) – são o conteúdo do dever-ser que orienta o comportamento humano, e isso vale tanto para os níveis mais elementares, quanto para os mais complexos da sociedade.

Heller (*Ibid.*) defende que, além do trabalho, da ciência, da arte e da política, a moral é uma atividade que permite a elevação do singular ao humano-genérico: a moral é uma atividade autenticamente humana, na medida em que propicia o enriquecimento de duas componentes essenciais – a liberdade e a sociabilidade.

De acordo com Heller (2000), a moral, enquanto relação entre as atividades humanas (visto que a moral não é uma esfera *autônoma*), possibilita a elevação da singularidade ao humano-genérico, através das normas, usos e exigências sociais que pautam as escolhas dos indivíduos.

O indivíduo, ainda que submerso na cotidianidade, é ele singular e genérico, simultaneamente. Na cotidianidade, comparece a teleologia da singularidade: todas as necessidades humanas convertem-se em necessidades do *eu*. Por outro lado, enquanto “(...) produto e expressão de suas relações sociais, herdeiro e preservador do desenvolvimento humano (...)” (Heller, *Ibid.*:21), o homem é um ser genérico.

Na vida cotidiana, contudo, prevalece uma *muda coexistência* entre singularidade e universalidade. Esta muda coexistência significa que a tensão entre singularidade e universalidade (homem singular e comunidade portadora do humano-genérico) não é trazida à consciência, não é tematizada. Os indivíduos, aos quais Marx atribui especial relevância, não se apropriam conscientemente do desenvolvimento humano-genérico, o que é típico de esferas alienadas. As funções e papéis sociais, as normas consuetudinárias, são aceitos como dados, assimilados acriticamente. Ocorre aquilo que Marx qualifica como uma abstração da sociedade frente ao indivíduo: “Minha consciência *geral* é apenas a figura *teórica* daquilo cuja figura *viva* é a comunidade *real*, o ser social, enquanto hoje em dia a consciência *geral* é uma abstração da vida efetiva e como tal a enfrenta como inimiga” (Marx, 1987:176).

A suspensão do cotidiano - através da moral, do trabalho criador, da arte, da ciência, da práxis revolucionária – tem como condição ontológico-social a explicitação das possibilidades de liberdade; a apropriação consciente, pelo indivíduo, da realidade e de seu modo de relacionar-se com ela e consigo próprio (Heller, 2000), deixando de

existir aquela *muda união*. Ainda que, de acordo com a mesma autora, não se possa erguer uma *muralha chinesa* entre comportamentos cotidianos e não-cotidianos, visto que a elevação à genericidade não elimina a singularidade, mas sua teleologia (orientada para o *eu*) “converte-se em motor da realização do humano-genérico” (*Id.*, p.24).

A ética, ainda de acordo com Heller (2000), nasce de uma necessidade de *comunidade social*, quando as circunstâncias sociais possibilitam um aumento da margem de movimento e liberdade do indivíduo frente à comunidade, quando esse tem a possibilidade de submeter a si o humano-genérico

*“As exigências e normas da ética formam a intimação que a integração específica determinada (e a tradição do desenvolvimento humano) dirige ao indivíduo, a fim de que esse submeta sua particularidade ao genérico e converta essa intimação em motivação interior. A ética como motivação (o que chamamos de moral) é algo individual, mas não uma motivação particular: é individual no sentido de atitude livremente adotada (com liberdade relativa) por nós diante da vida, a sociedade e dos homens” (Heller, *Ibid.*:23).*

A capacidade de elevação ao humano-genérico propiciada pela moral se deve ao fato de o sistema de exigências e normas formado por ela, tenda – mais ou menos intensamente – a identificar as necessidades do *eu* (movidas pela paixão, pelo desejo, pela cólera, ou pela fria lógica egoísta) às necessidades e aspirações sociais, convertendo essa elevação em necessidade interior, em necessidade moral. De acordo com Heller (2000:24), quanto mais intensa a motivação do indivíduo pelo humano-genérico, pela moral – que implica livre e consciente escolha por uma situação e suas conseqüências -, menos se pode falar de uma decisão cotidiana e mais ela se eleva ao humano-genérico.

A culturalização das necessidades do *eu* e a inibição, o veto, são as funções da moral, ainda que no âmbito da cotidianidade, onde prevalece uma *muda coexistência* entre singularidade e genericidade, a função inibidora se imponha.

A elevação da singularidade ao humano-genérico, através da particularidade, se dá sobre a suspensão do cotidiano, visto que os homens escolhem sempre entre idéias concretas, alternativas concretas, finalidades concretas, ainda que tais escolhas, alternativas e finalidades tenham, certamente, um conteúdo axiológico objetivo, contribuindo, em maior ou menor intensidade, para a explicitação das capacidades humanas.

O cotidiano é o *centro* da história – da reprodução direta do homem e da reprodução mediata da história (Netto, 2000), terreno de construção, preservação e degenerescência dos valores (Heller, 2000:04).

A vida cotidiana é a vida de *todo* homem, é insuprimível. Nascemos inseridos na cotidianidade e nosso amadurecimento corresponde à assimilação das habilidades imprescindíveis para nos mover e nos orientar no cotidiano em questão – assimilação do manejo das coisas que é assimilação das relações sociais (Heller, 2000:18).

O cotidiano se caracteriza, entre outras, pela extensividade e pela heterogeneidade: é formado pelo trabalho, pela vida privada, pelos lazeres, pelo descanso, pela atividade social sistematizada, pelo intercâmbio e pela purificação. Conforme as elaborações lukacianas na *Estética*, exige do homem todas as suas faculdades e capacidades intelectuais, habilidades manipulativas, sentimentos, paixões, idéias. É a vida do homem *inteiro*. Embora o indivíduo compareça na cotidianidade com todas as suas forças – e o faz sob pena de perecer -, não as realiza, a cada uma delas, em toda a sua intensidade (Heller, *Ibid*).

A homogeneização, de acordo com Heller, é o meio de superação dialética, parcial ou total, da singularidade, de elevação ao humano-genérico. A homogeneização significa a concentração de todas as nossas forças em uma única tarefa, suspendendo qualquer outro tipo de atividade durante sua execução, empregando nossa *inteira individualidade humana* em sua resolução, “(...) de modo tal que nossa particularidade individual se dissipe na atividade humano-genérica que escolhemos consciente e autonomamente, isto é, enquanto indivíduos” (Heller, 2000:27). A conjunção destes três fatores possibilita a completa suspensão do particular-individual, a elevação ao humano-genérico, algo, de acordo, com a autora, totalmente *excepcional* à maioria dos seres humanos.

Conforme ressaltai linhas atrás, tal elevação é operada sobre a suspensão do cotidiano - *locus* da reprodução individual e social. Essa tensão entre singularidade e universalidade – cuja completude só é possível aos grandes homens, em constelações históricas favoráveis, no exercício de atividades que implicam em si tal elevação – não é permanente. Ela parte da cotidianidade, das decisões, escolhas e possibilidades nela contidas, para, após a elevação, a ela retornar, ressignificando-a perante tais indivíduos. Suas objetivações, quando possibilitam a elevação ao humano-genérico, surtem efeitos posteriores para a individualidade em questão e para a cotidianidade em que está

inserido. Como afirma Heller, “(...) toda obra significativa volta à cotidianidade e seu efeito sobrevive na cotidianidade dos outros” (*Ibid.*:27).

Não obstante o pragmatismo, a espontaneidade, a heterogeneidade, a hierarquização, a imediatividade, a mimese, a entonação, a ultrageneralização próprios da vida cotidiana¹², é nela que estão inscritas as atividades que possibilitam a elevação ao humano-genérico – ainda que seja a esfera da vida social que mais se preste à alienação, não sendo necessariamente alienada. Tais aspectos ontológicos da cotidianidade são necessários à reprodução individual e social, contudo

“as formas necessárias da estrutura e do pensamento da vida cotidiana não devem se cristalizar em absolutos, mas têm de deixar ao indivíduo uma margem de movimento e possibilidades de explicitação (...) Se essas formas se absolutizam, deixando de possibilitar uma margem de movimento, encontramos-nos diante da alienação da vida cotidiana” (Heller, 2000:37).

De acordo com Heller, “existe alienação quando ocorre um abismo entre o desenvolvimento humano-genérico e as possibilidades de desenvolvimento dos indivíduos humanos, entre a produção humano-genérica e a participação consciente do indivíduo nessa produção” (Heller, *Ibid.*:38). A alienação é um obstáculo socialmente posto à explicitação do ser genérico do homem, às suas possibilidades de humanização (Lessa, 1996).

Marx (2002), analisando a alienação no modo de produção capitalista – onde o trabalhador se aliena frente ao produto de seu trabalho, que não lhe pertence e se ergue a ele como um poder estranho e hostil, e à atividade de trabalho, posto que não se realiza nela, não desenvolve suas capacidades físicas e espirituais, mas, antes, se desgasta e consome¹³ – afirma: “Assim, chega-se à conclusão de que o homem (o trabalhador) só se sente livremente ativo nas suas funções animais –comer, beber e procriar, quando muito, na habitação e no adorno, etc – enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal. O elemento animal torna-se humano e o humano, animal” (Marx, *Ibid.*:115).

A alienação, segundo Marx, converte a vida genérica em meio da vida individual. O trabalho alienado, afirma Marx, rouba do homem sua natureza, *elemento*

¹² A vida cotidiana em seus aspectos fundamentais aqui é baseada no ensaio de Agnes Heller, “A Estrutura da Vida Cotidiana”, *in*: Heller, A. “O Cotidiano e a História”. 6.a. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

¹³ “O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a valorização do mundo das coisas, aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens” (Marx, 2002:111).

vital da efetividade humana, fundamento de seu próprio modo de existência humano (Marx, 2002), que, mediante o trabalho, se humaniza. A atividade consciente, livre e criativa - a vida genérica do homem, que faz de toda a natureza seu corpo inorgânico - aparece como meio de satisfazer uma única necessidade, manter a existência física. O homem se perde de si mesmo e dos outros homens. Como afirma Marx, o trabalho alienado transforma a vantagem do homem sobre o animal em desvantagem, já que o trabalho, enquanto objetivação da vida genérica do homem, sua realização enquanto ser universal e livre, que produz verdadeiramente quando está livre da necessidade física (esta é a meta da atividade humana, não se confundindo com ela, como no caso do animal), transforma-se, em condições e relações sociais específicas, em trabalho forçado, que não lhe pertence.

Ainda de acordo com Marx (2002:117), a edificação de um mundo objetivo, o intercambio com a natureza, onde se reconheça diante do produto de sua atividade enquanto criador, é o que afirma a condição genérica do homem, distinto do animal, que certamente produz, mas somente em uma única direção, visando à satisfação de necessidades imediatas, ao passo que, como afirma Lukács,

”o animal tornado homem através do trabalho) torna-se um ser que dá respostas precisamente na medida em que – paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente – ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los; e, quando, em sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com tais mediações, freqüentemente bastante articuladas” (Lukács, 1997:17).

A alienação, na sociedade burguesa, se traduz na alienação do trabalhador em relação ao produto de seu trabalho; a objetivação de seu trabalho, o produto, aparece como perda, como desrealização, assumindo a forma de capital, apropriado por outro homem que não ele, e, nessa organização social, “(...) quanto mais o trabalhador se esgota a si mesmo, mais poderoso se torna o mundo dos objetos, que ele cria diante de si, mais pobre ele fica na sua vida interior, menos pertence a si próprio” (Marx, 2002:112). A alienação do produto é, de acordo com Marx, a síntese do processo de trabalho, da relação do trabalhador com a atividade de trabalho. Nas condições da alienação, o trabalhador não se realiza na atividade de trabalho, esta aparece a ele como sacrifício, martírio, como meio de satisfazer algum carecimento e não como o primeiro carecimento da vida (Lukács, 1997). O produto do trabalho não lhe pertence, lhe é

estranho; a criação aparece como emasculação, a objetivação de suas forças físicas e espirituais dirige-se contra ele, na construção de um mundo que lhe é hostil e antagônico, e que o torna cada vez mais miserável. Na sociedade da mercantilização universal, onde a força de trabalho aparece como uma mercadoria como outra qualquer – a mais miserável das mercadorias, pois quanto mais produz, mais barata se torna - “a exterioridade do trabalho para o trabalhador transparece no fato de que ele não é o seu trabalho, mas o de outro, no fato de que não lhe pertence a si mesmo, mas a outro” (Marx, 2002:114).

De acordo com Heller, “quanto maior for a alienação produzida pela estrutura econômica de uma sociedade dada, tanto mais a vida cotidiana irradiará sua própria alienação para as demais esferas” (Heller, *Ibid.*:38). E, igualmente, como a alienação econômica é a alienação da vida efetiva, sua superação é a superação da alienação em todas as esferas da vida social (Marx, 1987b:175).

A propriedade privada está na raiz do trabalho alienado

“Toda auto-alienação do homem, de si mesmo e da natureza, manifesta-se na relação que ele postula entre os homens, para si mesmo e para a natureza (...) Do mesmo modo como ele cria a sua produção como sua desrealização, como a sua punição, e o seu produto como perda, como produto que não lhe pertence, da mesma maneira cria o domínio daquele que não produz sobre a produção e o respectivo produto. Assim como aliena a própria atividade, também confere a um estranho a atividade que não lhe pertence” (Marx, 2002:119).

De acordo com Marx (*Ibid.*), no modo de produção capitalista, a apropriação aparece como alienação e a alienação como apropriação (aos proprietários dos meios de produção). A relação do trabalhador com sua atividade e com o produto de sua atividade constrói a relação do não-trabalhador com o trabalho e o produto do trabalho. Assim é que a emancipação dos trabalhadores é a emancipação de toda a sociedade

“Da relação da propriedade privada com o trabalho alienado percebe-se ainda que a emancipação da sociedade quanto à propriedade privada, à servidão, adquire a forma política da emancipação dos trabalhadores; não na acepção de que somente está implicada a emancipação dos últimos, mas porque tal emancipação inclui a emancipação da humanidade como totalidade, uma vez que toda a servidão humana se encontra envolvida na relação do trabalhador com a produção e todos os tipos de servidão se manifestam exclusivamente como alterações ou conseqüências da referida relação” (Marx, 2002:121).

A *humanização da vida* só é possível com a supressão da alienação, que impede a explicitação das energias autenticamente humanas, instaurando um abismo entre a riqueza – material e espiritual – socialmente produzida e a apropriação dos benefícios desse desenvolvimento, que é intrínseco ao trabalho, por parte dos indivíduos de uma determinada época. A supressão da alienação, de acordo com Marx (1987) é a apropriação efetiva da *essência humana* através do homem e para o homem; é o retorno do homem a si, enquanto homem social, humano. A alienação obstaculiza a elevação da individualidade à genericidade, na direção da formação de uma individualidade unitária (Heller, 2000).

A *humanização da vida* não supõe, todavia, a supressão da cotidianidade, das suas esferas constitutivas, mas a organização consciente, pelo indivíduo, da hierarquia da vida cotidiana; a ampliação de sua margem de liberdade e movimento, no interior da cotidianidade - que é insuprimível -, na construção de sua vida e de seu modo de relacionar com o mundo.

“Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte, etc., são apenas modos particulares da produção e estão submetidos à sua lei geral. A superação positiva da propriedade privada como apropriação da vida humana é por isso a superação positiva de toda alienação, isto é, o retorno do homem da religião, da família, do Estado, etc., ao seu modo de existência humano, isto é, social” (Marx, 1987b:175).

Este movimento que, de acordo com Heller é, ao mesmo tempo, finalidade moral e política e aspiração à auto-realização, à autofruição da personalidade, não implica a supressão da hierarquia espontânea da vida cotidiana, “mas tão-somente que a *muda* coexistência da particularidade e da genericidade é substituída pela relação consciente do indivíduo com o humano-genérico” (Heller, *Ibid.*:40), dando lugar àquela individualidade unitária¹⁴. Novamente, em Marx

¹⁴ Acredito deixar claro que essa construção, pelo indivíduo, de sua relação com a realidade, de seu modo de existir no mundo - o que tem lugar com a supressão da alienação - não se confunde com o individualismo liberal, onde o indivíduo é considerado juiz de seus próprios interesses (Bobbio, 2000), vendo no outro um limite para a sua liberdade, entendida enquanto “fruição pacífica de sua independência privada” (Constant *apud* Bobbio, 2000a). A noção de individualidade que pauta a exposição é aquela que entende enquanto “modo de existência subjetivo da sociedade pensada e sentida para si”, que no seu modo de existência individual e efetivo expressa a genericidade humana (Marx, 1987). Algumas atividades, como o trabalho criador, a arte, a práxis revolucionária, a moral, a ciência,

“(…) na sociedade comunista, ao contrário, onde cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode aperfeiçoar-se em qualquer ramo que lhe agrade, a sociedade regula a produção geral e, desse modo, torna-me possível fazer hoje uma coisa, amanhã outra, de manhã ir caçar, pescar de tarde, e cuidar do gado à noite, bem como fazer crítica depois do jantar, do modo que bem me agrada: e isso sem me tornar nem caçador, nem pescador, nem pastor, nem crítico” (Marx apud Markus, 1974:).

Não obstante a crítica humanista marxiana acerca da alienação produzida pelo modo de produção capitalista, que se irradia, através de uma série de mediações, às demais esferas do ser social, não existe uma reflexão ética sistemática em Marx, um tratado sobre ética, de resto como não existe um tratado sobre o Estado, o que existe são reflexões esparsas em sua obra. Benoit (2002) e Teixeira¹⁵, debruçando-se sobre *O Capital*, encontram, implícita na crítica à Economia Política, uma crítica à Ética burguesa, aos valores que sustentam e legitimam a sociabilidade erigida sobre o modo de produção capitalista, extraídos da teoria liberal clássica e empunhados pelos outrora revolucionários do *Terceiro Estado*, no combate ao *Ancien Régime*.

1.2 A Dimensão Ética da Vida Profissional

Concebendo o Serviço Social enquanto especialização do trabalho coletivo, inserido na divisão sócio-técnica do trabalho, atividade socialmente legitimada e juridicamente reconhecida¹⁶, “expressão de necessidades sociais derivadas da prática histórica das classes sociais no ato de produzir e reproduzir os meios de vida e de trabalho de forma socialmente determinada” (Iamamoto *in*:Iamamoto e Carvalho, 1982: 76), a projeção de finalidades, as escolhas, a valoração das alternativas, dos resultados da ação e dos meios para alcançá-los, compõem a cultura profissional: os assistentes

são portadoras da possibilidade de elevação da individualidade à genericidade, da humanização do homem, da autêntica apropriação, pelo indivíduo, da natureza, de si mesmo e dos outros homens.

¹⁵ As observações do Prof.º Francisco Teixeira foram feitas no I Seminário Internacional de Ética e Direitos Humanos, realizado em Novembro de 2003, promovido pelo Programa de Pós-Graduação da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹⁶ No Brasil, o exercício da profissão de Serviço Social é regulamentado pela Lei n.º 8662, de 1993, em substituição à Lei n.º 3252 de 1957.

sociais, em sua intervenção¹⁷, em distintos espaços sócio-ocupacionais, guiam-se por valores, princípios e normas coletivamente acordados. O *ethos* profissional é construído a partir das demandas sócio-históricas colocadas à profissão e suas respostas ético-morais, dentro das possibilidades históricas (Barroco, 2001).

Tais valores¹⁸ – que, no caso do projeto profissional, são a liberdade, a democracia, a justiça social, a equidade, o pluralismo, a defesa dos direitos humanos e da cidadania, a competência profissional no sentido da garantia do acesso universal aos serviços sociais, vinculado a um projeto societário que postula a ruptura com a ordem social baseada na exploração/dominação de classe, etnia e gênero –, consubstanciados no projeto profissional, orientam as escolhas concretas de sujeitos concretos, em situações concretas, com as quais se defrontam os assistentes sociais nas várias frentes de trabalho em que esses profissionais são chamados a atuar, sendo expressões do referencial teórico-metodológico e ídeo-político hegemônicos no seio da categoria.

Nesse sentido, concebendo a ética como capacidade humana de escolher, de forma consciente e livre, entre alternativas de valor, historicamente possíveis, o que supõe responsabilidade e compromisso pela situação escolhida e suas conseqüências, ela (a ética) perpassa todo o projeto profissional (Netto, 1999), não se restringindo às normatizações morais e/ou prescrições de direitos e deveres profissionais, envolvendo ainda as escolhas teóricas, ideológicas e prático- políticas da categoria, pois, como afirma Barroco (*Ibid*), a moral é *uma* das objetivações éticas

“Os projetos profissionais apresentam a auto-imagem de uma profissão, elegem os valores que a legitimam socialmente, delimitam e priorizam os seus objetivos e funções, formulam os requisitos (teóricos, institucionais e práticos) para o seu exercício, prescrevem normas para o comportamento dos profissionais e estabelecem as balizas da sua relação com os usuários de seus serviços, com as outras profissões e com as organizações e instituições sociais, privadas e públicas” (Netto, 1999: 95).

A ética profissional, de acordo com Barroco (2001:18), é um modo particular de objetivação da vida ética, uma das manifestações concretas dos princípios e normas

¹⁷ “Historicamente, não constitui atividade proeminente para essa categoria profissional a produção de conhecimentos científicos. Emerge e se afirma em sua evolução como uma categoria voltada para a *intervenção na realidade*, utilizando-se dos conhecimentos socialmente acumulados e produzidos por outras ciências, aplicando-os à realidade social para subsidiar sua prática” (Iamamoto *in* Iamamoto e Carvalho, 1982:88).

¹⁸ Os valores que sustentam o projeto profissional que se afirma na década de 90, em seu significado histórico-concreto, são objeto da análise do Capítulo II.

éticas que objetivam os valores universais. O *ethos* profissional - conjunto de representações e esquemas de percepção acerca da realidade e do homem que informam a atuação desse profissional especializado – pode ser compreendido na relação mediatizada entre as necessidades socioeconômicas e ideoculturais que conformam o mercado de trabalho do assistente social e as respostas ético-morais dadas pela categoria, bem como suas implicações ético-políticas, no conjunto de alternativas historicamente possíveis, apreendidas pelo desenvolvimento teórico-prático da profissão. Como afirma Barroco: “Em face das demandas e respostas éticas construídas nesse marco é que a ética se objetiva, se transforma e se consolida como uma das dimensões específicas da ação profissional” (Barroco, *Ibid.*: 68). Desse modo, ratifica-se aqui a concepção de valor como categoria objetiva, ontológico-social, que se efetiva em situações e escolhas concretas, que são sustentados e preservados por atos concretos, individuais ou coletivos, na confluência de mediações e determinações reais. Como afirma Iamamoto, explicitando a historicidade da profissão, o Serviço Social deve ser apreendido a partir de duas dimensões indissociáveis:

“(...) como realidade vivida e representada na e pela consciência de seus agentes profissionais expressa pelo discurso teórico-ideológico sobre o exercício profissional; a atuação profissional como atividade socialmente determinada pelas circunstâncias sociais objetivas que conferem uma direção social à prática profissional, o que condiciona e mesmo ultrapassa a vontade e/ou consciência de seus agentes individuais” (Iamamoto in Iamamoto e Carvalho, 1982: 73).

Uma moralidade livre, ou se quiser, uma ação verdadeiramente moral (Heller, 2000), implica a adesão consciente e livre a valores e a responsabilidade perante a situação escolhida e suas conseqüências, o que nem sempre foi uma constante na história profissional. Esta nos mostra, através da produção de conhecimentos da categoria e de sua organização político-profissional que, até o final da década de 70 e início da década de 80 – quando a crítica ao *tradicionalismo* profissional começa a se adensar na categoria -, vigorou aquilo que Iamamoto in (Iamamoto e Carvalho, 1982) qualificou como defasagem entre a intenção (expressa no discurso teórico-ideológico) e as implicações ético-políticas da ação profissional e Barroco designou como alienação moral, ou seja, “a repetição acrítica de valores, a assimilação rígida dos preceitos e modos de comportamentos, o pensamento ultrageneralizador, o preconceito, o

conformismo, a discriminação, tendo em vista a não-aceitação do que não se adequa aos padrões de comportamento estereotipados como *corretos*” (Barroco, 2001:74).

A dimensão política dos projetos profissionais - sua vinculação a relações de poder, reforçando projetos societários determinados, que, como afirma Netto (1999:94), na sociedade capitalista são projetos de classe, e também sua adesão a determinada matriz do pensamento social - é ineliminável. Ou seja, mesmo que as condições objetivas e o nível de desenvolvimento teórico-prático alcançado pela categoria em um determinado patamar histórico não o desvelem, a ação profissional tem implicações ético-políticas, reforçando, em suas intervenções, interesses de classe, o que, pela alienação moral dos agentes profissionais (Barroco, 2001) não é apreendido.

Isto não pode implicar, todavia, uma visão determinista da realidade e negadora da capacidade ética do homem, pois, como afirma Heller, a história é o terreno de construção, negação e preservação de valores, e somente o homem é dotado de capacidade teleológica, de projetar finalidades, escolher, para a sua objetivação, entre alternativas com base em valores, explicitando suas possibilidades e *humanizando* o mundo e a si mesmo: “quando os homens se colocam fins, o campo de determinação causal não é apenas o âmbito e a orientação de suas colocações, pois os seus atos teleológicos e todos as demais objetivações desencadeiam igualmente novas séries causais” (Heller, 2000:02).

A valoração ética não se restringe a nenhum segmento particular do projeto profissional, antes, atravessa-o como um todo. As escolhas éticas não se restringem, como se costuma pensar, ao Código de Ética (dimensão jurídico-formal do projeto profissional), que estabelece, com base em princípios e valores, normas e condutas de ação, consubstanciadas em direitos e deveres profissionais – vão mais além, ao conferirem, mediante as escolhas teóricas, ideológicas e políticas que embasam, uma direção política ao projeto, daí sua designação de projeto ético-político (Netto, *Ibid.*:99).

Os projetos profissionais, ainda de acordo com o autor, possuem uma ineliminável dimensão política, inseridos que estão em uma sociedade de classes, cujos interesses em luta pela hegemonia neles mediatizam-se, levando a categoria se posicionar. A própria categoria profissional não se comporta de forma idêntica frente a tais rebatimentos, que aparecem sob a forma de demandas sócio-profissionais, devido à sua heterogeneidade interna, cujos membros componentes aderem a concepções de profissão, a referenciais teórico-metodológicos, a opções político-ideológicas distintos –

o que leva Netto (1999) a afirmar que um projeto profissional, mesmo gozando de hegemonia na respectiva categoria, não é único.

1.2.1 Pressupostos Filosóficos, Éticos e Políticos da Intervenção Profissional: da Hegemonia Conservadora ao Processo de Ruptura com seu Monopólio

Neste item, pretendemos analisar as expressões – teóricas, éticas e ídeo-políticas – do conservadorismo no Serviço Social brasileiro e o processo de erosão de sua legitimidade, cujos pressupostos são dados, de forma inintencional, como afirma Netto (2001), pelas feições que a coalizão civil-militar a serviço do grande capital imprimiu à totalidade da sociedade brasileira, submetendo todas as esferas da vida social aos interesses imperialistas. Com o adensamento da resistência democrática às diretrizes econômicas, sociais e políticas promovidas pela ditadura, aquelas vanguardas encontraram o solo histórico para explicitar o seu novo posicionamento político, ao lado de outras categorias profissionais e dos movimentos sociais, sua busca por novas bases de legitimação profissional, em um processo que, nas duas décadas seguintes, encontrarão seu pleno amadurecimento.

O conservadorismo gozou de uma tranqüila hegemonia no Serviço Social brasileiro, (seja nos referenciais teóricos de que se socorreram os assistentes sociais, nos pressupostos filosóficos que embasaram sua reflexão ética, expressos nos documentos normativos e na (auto) representação profissional, e nas implicações ético-políticas de sua prática), de sua gênese entre nós até meados da década de 70. Foi na conjuntura marcada pela crise do regime militar e pelo adensamento da resistência democrática às bases políticas e econômicas que a ditadura militar ergueu, que a vanguarda profissional, em uma interlocução com a tradição marxista, empreendeu, a partir desse período, a ruptura política e, nas décadas de 80 e 90, respectivamente, teórica e ética com o conservadorismo.

Observamos, portanto, na história da profissão no país, a presença do conservadorismo em suas produções teóricas, nas escolhas políticas e ideológicas e no *ethos* profissional. Com roupagens distintas, por vezes românticas, outras vezes pretendendo-se *modernas*, o conservadorismo, a coonestação com a sociabilidade estabelecida pelo capital, conscientemente ou não, conquistou espaços importantes na cultura profissional, sem questionamentos de monta. De fato, a segunda metade da década de 70 marca a ruptura, pelo menos a nível político, do que o III CBAS (1979), o Congresso da *Virada*, é o símbolo mais incontestável, com o *monopólio* do

conservadorismo, mas não com todas as suas expressões, que, no atual contexto de reedição do conservadorismo na economia, na política, na cultura e nas relações sociais, manifesta-se de forma não tão pouco visíveis.

1.2.2 As Metamorfoses do Conservadorismo e suas Expressões Ético-Morais: Da Doutrina Social da Igreja Católica às Apropriações Fenomenológicas

A gênese do Serviço Social no Brasil é impensável se não se leva em conta as relações da Igreja Católica com o mundo secularizado nos séculos XIX e XX, ou seja, seu posicionamento ético e político diante da nascente *Questão Social*.

A embrionária classe operária, na última década do século XIX, experimenta os limites da nova ordem instituída com a Abolição da Escravatura (1888) e com a Proclamação da República (1889), as tímidas medidas tomadas em relação à melhoria de suas condições de vida e trabalho e a capacidade repressiva constantemente acionada pelo Estado para fazer frente às suas organizações.

As relações de trabalho no mercado livre que foi se gestando com a liberação da força de trabalho rural e com as correntes migratórias, são consideradas matéria de direito privado, não havendo, portanto, qualquer forma de regulamentação por parte do Estado, o que acaba por favorecer - em um modo de produção baseado na propriedade privada dos meios de produção e dos frutos do trabalho, constituída com base na extorsão da terra - o patronato. Entretanto, como afirma Luca (2003), o Estado extrapolou diversas vezes a condição de mero espectador das relações de compra e venda da força de trabalho, acionando as forças repressivas para proteger fábricas, perseguir e prender lideranças, apreender jornais, destruir fábricas.

No início do século XX, com uma conjuntura econômica favorável, propícia à obtenção de ganhos, aliada às precárias condições de vida e de trabalho do proletariado urbano, motor da expansão econômica, observa-se a proliferação de organizações operárias de resistência, voltadas à luta sindical, diferindo-se das sociedades mutualistas, existentes no século XIX, com caráter assistencial (Luca, *Ibid*). A pauta de reivindicações do operariado, organizados em sindicatos, gira em torno da jornada de oito horas de trabalho, direito a descanso semanal obrigatório, indenização de vítimas de acidentes de trabalho e a regulamentação do trabalho de mulheres e crianças.

As conseqüências da I Guerra Mundial permitiram a reorganização das sociedades de resistência a partir de 1917, que tinham declinado após as grandes mobilizações de 1912-1913. A escassez de produtos importados fez com que se empregasse mais trabalhadores na indústria com vistas a satisfazer as demandas do mercado, acarretando ainda o aumento do custo de vida, com os salários estagnados no mesmo patamar dos anos anteriores à guerra. Greves gerais foram realizadas em São Paulo, no Rio de Janeiro, Recife e Salvador, acionando uma forte onda repressiva contra os sindicatos.

A criminalização do movimento operário foi a principal estratégia do patronato, aliado ao Estado, na Primeira República, frente às suas organizações: demissões, punições, fechamento de sociedades de resistência, proibição de atividades, além da forte repressão, que contava com a Polícia e as Forças Armadas. A aprovação de leis que visavam regulamentar as condições de vida e de trabalho dos trabalhadores encontraram muita resistência por parte do patronato durante a Primeira República, e quando suas reivindicações, apesar da pressão exercida, não eram atendidas, simplesmente ignoravam as determinações das leis, como no caso da lei de férias e do trabalho de *menores* (Luca, 2003).

A década de 1920 é marcada por um refluxo no movimento operário, menos pela influência da atividade econômica e da repressão estatal, do que por uma crise ideológica no que diz respeito à prática sindical (Batalha, 2000), mas também por ganhos importantes, como a criação, em 1923 da primeira Caixa de Aposentadoria e Pensões¹⁹ para a categoria dos ferroviários - setor da economia fundamental para a escoação da produção cafeeira. Neste contexto de crise ideológica no movimento operário e sob o impacto das mobilizações operárias, portando um novo projeto de sociedade, com novos valores e práticas, multiplicam-se as iniciativas e organizações católicas no meio operário (Batalha, *Ibid.*). A influência católica no meio operário, nas primeiras décadas do século XX, não é desprezível: concretizada através de organizações ligadas à Igreja e orientadas pelas Encíclicas Papais, sobretudo, a *Rerum Novarum*, buscavam subtrair o operariado da influência anarquista e socialista e da ação sindical. Veiculavam suas idéias através de jornais próprios, defendendo o catolicismo,

¹⁹ As CAP's eram entidades autônomas, baseadas em um compromisso privado entre uma determinada empresa e seus empregados. Previam aposentadoria por tempo de serviço, velhice ou invalidez, pensão para dependentes em caso de falecimento, custeio de despesas funerárias e assistência médica (Luca, 2003).

a busca do entendimento entre patrões e operários e condenando a prática de greves. Como afirma o autor, “Em vários lugares, como no Rio de Janeiro, parece haver um nítido aumento das atividades dessas organizações como resposta à onda grevista da conjuntura de 1917-1919” (Batalha, *Ibid.*: 28).

Tal movimento, ressaltado por Batalha (2000), de penetração da Igreja Católica no meio operário, se enquadra no esforço mantido pela Igreja, a partir de finais do século XIX, no sentido de recuperar os privilégios perdidos com a laicização do Estado. Trata-se da *Reação Católica*, um movimento de abrangência mundial, que congregou diversas frentes de trabalho, envolvendo diversos agentes, leigos e clérigos, a criação de instituições, organismos, uma imprensa própria, buscando influência no parlamento, tendo em vista recuperar a hegemonia católica perdida com o advento do liberalismo²⁰.

Tal movimento tem íntima relação com o surgimento do Serviço Social no Brasil. As *protoformas* do Serviço Social, de acordo com Carvalho (*in* Yamamoto e Carvalho, 1982) têm sua base em instituições e obras mantidas por grupos e frações das classes dominantes, ligados à Igreja Católica, surgidas no I Pós-Guerra, subvencionadas de alguma forma pelo Estado, reivindicando para si uma diferença em relação à caridade tradicional²¹, bem como à assistência pública. O desenvolvimento dessas obras e instituições que, a partir de 1922, com a criação da Confederação Católica, passam a ser centralizadas pela hierarquia católica, permite a maturação dos elementos humanos, materiais e organizacionais que levarão, na década de 30, à expansão da Ação Católica e o surgimento das primeiras Escolas de Serviço Social no Brasil.

Desse modo, as *protoformas* do Serviço Social no Brasil guardam orgânicas relações com a Igreja Católica, mais precisamente suas ramificações, a Ação Social e a Ação Católica²² - das quais o Serviço Social surgiu enquanto um instrumento - cujos

²⁰ A Reação Católica, suas fases e organização encontram-se bem trabalhados na Segunda Parte da obra de Yamamoto e Carvalho(1982).

²¹ “Têm em vista não o socorro aos indigentes, mas, já dentro de uma perspectiva embrionária de assistência preventiva, de apostolado social, atender e atenuar determinadas seqüelas do desenvolvimento capitalista, principalmente no que se refere a mulheres e menores” (Carvalho, Yamamoto e Carvalho, 1982:166).

²² A Ação Católica surge como um dos instrumentos no empreendimento, a nível internacional, da Igreja de retomada dos privilégios e prerrogativas perdidos com a laicização das instituições políticas e sociais. De acordo com Ferrari (*in* Bobbio, 2002) a Ação Católica designa a colaboração dos leigos com o apostolado hierárquico, iniciada no pontificado de Pio XI, sendo controlado pela hierarquia, colaborando enquanto mero executor. Por apostolado, prossegue a autora, entende-se “um projeto totalizante sobre o homem e a sociedade; não somente reconduzir à fé cada indivíduo que dela se tenha afastado, mas

objetivos foram a organização e mobilização do laicato católico visando à difusão da Doutrina Social da Igreja, considerada fundamental à tarefa de *recristianização da sociedade*, preconizada por esta instituição

“O elemento humano e a base organizacional que viabilizarão o surgimento do Serviço Social se constituirão a partir da mescla entre as antigas Obras Sociais – que se diferenciavam criticamente da caridade tradicional – e os novos movimentos de apostolado social, especialmente aqueles destinados a intervir junto ao proletariado, ambos englobados dentro da estrutura do Movimento Laico, impulsionado e controlado pela hierarquia (Carvalho in Yamamoto e Carvalho, 1982:167)”.

Se o equipamento assistencial desenvolvido pela filantropia tradicional e pela Igreja Católica fornece a base material para o surgimento do Serviço Social no Brasil, desde o início este buscou se diferenciar claramente da caridade, tanto pela busca de maior eficiência, quanto pelo aspecto político-ideológico da intervenção realizada por esses agentes. As críticas à assistência pública também comparecem em seu discurso, considerada como mera reprodutora da pobreza, padronizando o atendimento e, por isso, não respeitando as singularidades dos indivíduos – daí a ênfase na individualização e personalização do atendimento aos *problemas sociais*. Como afirma Carvalho (in Yamamoto e Carvalho, 1982), embebidas de uma noção redefinida de *problema social*, que não se restringe somente aos carecimentos materiais, mas também às seqüelas morais e sociais, as pioneiras, informadas por valores internalizados em sua socialização primária, hauridas do conservadorismo moral presente no positivismo, que exerce profunda influência na cultura brasileira e na Doutrina Social da Igreja, empreenderão uma ação cujo efeito resulta no enquadramento da classe trabalhadora, na perspectiva de corrigir os comportamentos *desviantes*, numa atitude preconceituosa, negadora de modos e estilos de vida diferentes, típica do espontaneísmo da vida cotidiana, regida pela assimilação acrítica dos papéis sociais, transformando a moral em instrumento de dominação político-ideológica, interditando sua potencialidade enquanto esfera crítica, mediadora da singularidade e o humano-genérico (Barroco, 2001).

Compreendendo a moral enquanto esfera da vida social construída histórica e socialmente – negando, assim, a existência de princípios universais da conduta humana,

também recriar um organismo social baseado em todos os níveis, inclusive no nível da organização civil e econômica, na doutrina da Igreja Católica” (Ferrari in Bobbio, *Ibid.*: 09). Tal concepção surge ainda na primeira metade do século XIX na Europa, na polêmica contra o liberalismo, animando a organização de leigos militantes católicos nesse sentido, tendo em vista à recristianização da sociedade.

caracterizáveis em uma *natureza humana*, que daria origem a uma ética ou uma moral supra-histórica e universal -, Barroco (*Ibid.*) ressalta que a atualização da potencialidade mistificadora da moral pelas pioneiras do Serviço Social está intimamente relacionada com sua origem de classe e um posicionamento ético-político muito bem determinados²³, que explicam a presença do conservadorismo moral no *ethos* tradicional, bem como os traços autoritário e tutelador que reveste, no período em foco, a relação do assistente social com seus usuários (prioritariamente a família proletária). Oriundas do segmento feminino das classes dominantes, ligado à Igreja Católica através do movimento laico²⁴, apresentam características que serão impressas no *ethos* tradicional. Perpassa por esses componentes classista e religioso, o conservadorismo moral, reproduzido pelo projeto social da Igreja Católica e pela influência das idéias positivistas na cultura brasileira, que será reforçado na formação profissional dos assistentes sociais (Barroco, 2001).

Recrutadas na militância e nos colégios católicos, a ação das pioneiras²⁵ estava imbuída da tradição cultural da Igreja Católica, consolidada no século XIX, expressão de sua relação de hostilidade, desconfiança e antipatia com o capitalismo industrial e o modo de vida que inaugurava. O anticapitalismo romântico conservador – movimento de reação à civilização industrial capitalista, reivindicando a volta ao passado feudal,

²³ Ainda que tal posicionamento não aparecesse limpidamente no discurso dos Assistentes Sociais, pois, como observaremos mais adiante, uma das características do conservadorismo é sua pretensão a uma postura neutra, imparcial. De forma que, como afirmam Yamamoto e Carvalho (1982) e também Barroco (2001), na auto-representação dos profissionais, o exercício do Serviço Social aparece como uma extensão da vida religiosa, o que é reforçado pela mística romântica da vocação e pelo traço de gênero que impregna a profissão, introduzindo vieses na representação social da profissão e também naquela auto-representação: o caráter altruísta, de servir ao próximo e a Deus, a ação desinteressada, impregnadas de humanismo cristão, que, desconhecendo as bases materiais das relações sociais, obscurecem, aos assistentes sociais mesmos, o sentido e a direção social de sua intervenção.

²⁴ A influência européia (1930-1945 ou 1930-1941) no Serviço Social, de acordo com esses autores, se explica pelo imbricamento das escolas de Serviço Social com o apostolado leigo: ou seja, pelo fato de o Serviço Social mesmo surgir enquanto um dos instrumentos da Igreja Católica em seu empreendimento, a nível continental, denominado *Reação Católica*. A Ação Católica desenvolvida no Brasil, cujo expoente é o Cardeal Leme, guarda íntimas relações com a linha adotada pela Itália e França.

²⁵ A influência da Doutrina Social da Igreja não se restringe somente às protoformas do Serviço Social. Mesmo com a importação das técnicas do Serviço Social norte-americano, a partir da década de 40, não haverá uma mudança abrupta no eixo de influência, como afirma Aguiar: “Na segunda metade da década de 40 e no início da de 50, constatamos a presença da filosofia tomista aliada às técnicas norte-americanas. Nesse período não haverá ruptura radical da ideologia católica, pelo contrário haverá uma convivência das duas posições: o Serviço Social permanece na base dos princípios católicos e neotomistas, inclusive via Estados Unidos e ao mesmo tempo incorpora as técnicas norte-americanas” (Aguiar, 1995:58). Como afirma Yamamoto, esse arranjo teórico-doutrinário permite uma reafirmação do conservadorismo que marca boa parte da trajetória profissional, permitindo ainda “que a profissão mantenha seu caráter missionário, atualizando as marcas de origem e atendendo, concomitantemente, às exigências de tecnificação que lhe impõe a modernização da sociedade e do Estado” (Yamamoto, 1997:28).

pré-capitalista, medieval, em nome de certos valores morais, religiosos, estéticos, sociais do passado, manifestando-se nas artes, na literatura, na filosofia política, na economia – é o caldo cultural que informa as relações da Igreja Católica com o modo de produção capitalista naqueles séculos, com o qual experimenta uma vivência de indignação ética: parte da condenação dos valores erguidos pela sociabilidade burguesa, que, *desencantando* o mundo, substitui as relações pessoais, baseadas em laços de afinidade e profundidade emocional, com alto grau de intimidade, por relações frias e impessoais, guiadas pelo interesse próprio (Lowy, 1988). O anticapitalismo romântico conservador, seguindo-se imediatamente à Revolução Francesa e à Revolução Industrial, é uma reação encabeçada por estratos sociais que perderam gradativamente as bases objetivas de sua existência com o avanço do capitalismo industrial, ao modo de vida inaugurado por esse modo de produção e aos ideais que o legitimam – os ideais iluministas, que inspiram tanto o liberalismo quanto o socialismo que, desse modo, resguardadas suas abissais diferenças (tal como pretendemos abordar no II Capítulo), tornam-se os alvos desse estilo de pensamento.

Tomada de assombro ante a *desagregação* da sociedade, da decadência dos valores e costumes cristãos, tornou-se questão vital para a Igreja Católica – não só por interesses políticos, defende Lowy (*Ibid.*), mas jogou peso decisivo nesse processo aquela indignação ética – um posicionamento frente à *questão social*: tratava-se de, diante das profundas transformações sociais, econômicas, políticas e institucionais advindas com a consolidação do capitalismo, *recristianizar* a sociedade, restabelecendo a ordem, a moral e os bons costumes, livrando os homens das *influências subversivas* (leia-se, livrar o proletariado das influências comunistas), salvar suas almas²⁶, guiando-os ao seu destino sobrenatural e estabelecendo o reino de Deus na Terra, o que significa estabelecer a harmonia, a ordem, o respeito à autoridade e a justiça - donde sua colaboração com o Poder Público ser considerada fundamental.

Nisso, o pensamento cristão conservador se identifica com o positivismo: reduzindo as bases sócio-econômicas da *Questão Social* a aspectos ético-morais, propõe a ação moral como solução para os conflitos sociais que ameaçam a *harmonia natural*. Nesse processo de despolitização dos fundamentos da *Questão Social*, o

²⁶ “Recristianizar a sociedade ameaçada pela crise, recuperar o Homem, significam mais concretamente recristianizar e recuperar o proletariado” (IAMAMOTO e CARVALHO, 1982: 213).

conservadorismo moral reproduz o moralismo, que abre flancos àquelas posturas preconceituosas (Barroco, 2001).

A crítica ao capitalismo, que embasa a relação de desconfiança e no fundo, de incompatibilidade entre a ética cristã e o espírito do capitalismo, contida no anticapitalismo romântico enquanto forma cultural, por se concentrar nos efeitos morais, acaba por produzir um projeto de sociedade que carece de realidade política. Subjaz a esse pensamento, que será incorporado pelas pioneiras, uma idealização romântica da Idade Média, apregoando a reconstituição da sociedade em bases corporativas (Carvalho *in* Yamamoto e Carvalho, 1982:205). Na verdade, de acordo com os mesmos autores, ao condenar os *excessos* de exploração e desigualdades – além de legitimar o capitalismo, concebendo-o em uma terceira via, mais humanizado - tal programa mostra-se inexecutável, na medida em que ignora, em suas análises, o estágio de desenvolvimento das forças produtivas e da luta de classes no Brasil, naquele momento histórico, substituindo a análise dos fundamentos sócio-econômicos, ídeo-políticos e históricos da *Questão Social* por uma apreensão moral do fenômeno, derivando daí apelos de consciência e valores. Contudo

“Essa ausência de realidade política concreta não impede que a doutrina social da Igreja, a constelação de valores e critérios éticos e morais que lhe dão forma, sejam internalizados, especialmente por determinadas frações de classe. E, através de uma série de categorias abstratas, sirvam como respostas a problemas de ordem política, social ou pessoal e de caminho para opções práticas e ideológicas, principalmente em uma época de crise e agitação social” (Carvalho *in* Yamamoto e Carvalho, *Ibid.*:231)

Assim, as pioneiras “desconhecendo o caráter de classe dos antagonismos sociais, os efeitos desses antagonismos são considerados motivos relevantes para um tratamento sócio-educativo da *clientela*, tratamento esse de cunho doutrinário e moralizador, amplamente haurido no senso comum da classe de origem desses profissionais” (Yamamoto, 1997:20).

Assim, a postura de crítica e denúncia moral do capitalismo e de suas atrocidades pela Igreja convive com sua legitimação mediante uma terceira via - visto que concebe a ordem social como natural e imutável -, substituindo, contudo, o liberalismo, com sua visão individualista da sociedade, fundado na razão universalizante e abstrata, pelo comunitarismo ético cristão, que oferece as categorias - extraídas do

passado feudal, pré-capitalista – para a interpretação do presente: família, corporação, solidariedade, etc., mantendo intocado o *status quo*.

As Encíclicas Papais, sobretudo a *Rerum Novarum* (1891) e a *Quadragesimo Anno* (1931) eram as fontes de interpretação da Igreja Católica no trato à *questão social*:

“Para a Igreja, a questão social, antes de ser econômico-política, é uma **questão moral e religiosa**. A sociedade é tida como um todo unificado, através de conexões orgânicas existentes entre seus elementos, que se sedimentam pelas tradições, dogmas e princípios morais de que a Igreja é depositária. Deus é a fonte de toda a justiça, e apenas uma sociedade baseada nos princípios cristãos pode realizar a justiça social” (Iamamoto, 1997:18).

Ao empreender uma análise moralizante da *Questão Social*, o projeto teórico da Igreja Católica, que informa o discurso e a ação dos assistentes sociais no período em foco, revela sua face ídeo-política. A partir do momento em que ignora os fundamentos objetivos da *Questão Social*, já que elege como matriz analítica da sociedade capitalista a noção de comunidade e entende suas relações sociais de produção a partir do princípio da solidariedade, aos assistentes sociais resta atuar sobre as percepções que o proletariado tem de sua situação e suas formas de resistência a ela, enfim, modificar seu modo de vida e de pensar que, aliado à forte influencia positivista na cultura brasileira, era tido como *baixo* e *desviante*, diante do padrão de *normalidade* ditado pelos valores cristãos. A moral transforma-se em moralismo, negando seu potencial emancipatório, reproduzindo uma ética profissional preconceituosa e ainda, servindo como instrumento da alienação e de legitimação da sociabilidade burguesa (Barroco, 2001:94-95).

Nesse sentido, munidos de representações e esquemas de percepção produzidos pelas classes dominantes, buscam a adesão por parte do proletariado à sua visão de mundo, a aceitação de uma inserção subalterna na sociedade capitalista, revelando-se como um eficiente mecanismo na reprodução de suas relações sociais de produção - ação coroada por categorias abstratas e subjetivas, como afirmam os autores: “A ação ideológica de ajustamento às relações sociais vigentes é encoberta e englobada num projeto de recristianização, de formação moral e religiosa da população cliente” (Carvalho, *in* Yamamoto e Carvalho, 1982:233).

Diante do quadro descrito como de *crise* e *anomia*, a educação moral seria o instrumento privilegiado para a *reforma da sociedade* que, acreditava-se, é função

natural da mulher - não qualquer mulher, mas a mulher da elite²⁷, de consciência reta e devota (Aguiar, 1995). Considerando a família como grupo social *natural* (Carvalho in Yamamoto e Carvalho, *Ibid.*), a intervenção direta nas famílias proletárias será privilegiada, com o fim de garantir sua *estabilidade e integridade*²⁸. Negando a luta de classes, visto que atenta contra a ordem *natural* e à hierarquia (valores caros ao pensamento conservador) a Igreja Católica apelará ao Estado – em sua visão, promotor do bem comum - para que controle os *excessos* de exploração e, na mesma medida, clamará aos operários à sobriedade e à resignação ante sua condição²⁹. Nessa perspectiva de harmonização das classes sociais, o imperativo ético do comunitarismo cristão termina por sancionar uma relação de conciliação da Igreja com o capitalismo, e não de resistência³⁰.

Conforme ressaltado acima, a família proletária (sobretudo, mulheres e crianças) é o público-alvo prioritário da ação *educativa* levada a cabo pelas pioneiras que, como afirma Barroco (2001:77), acreditavam-se *promotoras do bem comum*, investidas de uma missão, incumbidas, por sua posição de classe e pelo papel que a sociedade reserva

²⁷ “A preocupação na formação da Ação Católica centrar-se-á nas elites. Na medida em que estas estiverem preparadas, serão capazes de influenciar na vida social. A reforma da sociedade virá através das elites, logo, de cima para baixo. As elites devem cristianizar o povo” (Aguiar, 1995: 23).

²⁸ Elegendo como matriz analítica da sociedade capitalista a noção de comunidade, para o pensamento conservador, entre os indivíduos e o Estado existem os grupos sociais básicos, tais como a família e as corporações, considerados como células básicas da sociedade, fonte das relações interpessoais, da sociabilidade e da moralidade. Assim, trabalhar e fortalecer esses grupos são tarefas fundamentais para garantir a *recriação* da sociedade e sua coesão social (Yamamoto, 1997). A incorporação dessa idéia enquanto elemento do projeto profissional se expressa no seguinte artigo do Código de Ética do Assistente Social de 1965: “Art. 6.o. – O assistente social deve zelar pela família, grupo natural para o desenvolvimento da pessoa humana e base essencial da sociedade, defendendo a prioridade dos seus direitos e encorajando as medidas que favoreçam a sua estabilidade e integridade” (CRAS, 1965).

²⁹ “O princípio primeiro a pôr em evidência, é que o homem deve aceitar com paciência a sua condição; é impossível que na sociedade civil todos sejam elevados ao mesmo nível (...) O erro capital na questão presente é crer que as duas classes são inimigas natas uma da outra, como se a natureza tivesse armado os ricos e os pobres para se combaterem mutuamente num duelo obstinado (...) as duas classes estão destinadas pela natureza a unirem-se harmonicamente e a conservarem-se mutuamente em perfeito equilíbrio” (Leão XIII *apud* Aguiar, 1995:18).

³⁰ De acordo com Yamamoto, apesar do componente utópico do pensamento conservador (resistência às relações sociais típicas do capitalismo nascente e a luta para o reestabelecimento de relações comunitárias e solidárias), ao elaborar a exaltação de modos de vida historicamente ultrapassados, considerando-os válidos para a organização social atual, acaba por contribuir em “(...) obscurecer as contradições próprias da sociedade capitalista, enfatizando, no nível analítico, apenas o que favorece sua própria coesão e reprodução e encobrindo as desigualdades fundamentais nela produzidas” (Yamamoto, 1997:23). Isso ocorre porque, ainda de acordo com a autora, não obstante seu caráter de resistência ao *capitalismo selvagem*, empreende uma análise social desprovida de historicidade. Ataca não as estruturas da sociedade, os fundamentos concretos das relações sociais de produção capitalistas – visto que concebe a ordem social como natural e imutável – mas seus efeitos sociais, e as soluções que propõe visa àquele reestabelecimento das relações sociais e comunitárias. Essa ambigüidade presente no pensamento conservador permite uma aproximação, apesar de suas diferenças, do pensamento racional e conservador, enquanto portadores de um mesmo projeto de classe para a sociedade.

à mulher, de *reerguer e moralizar* o proletariado, o que, como bem lembram Carvalho (in Yamamoto e Carvalho, 1982), se reveste de um caráter impositivo e alienante, uma vez que se trata de inculcar, nessa classe, comportamentos, personalidades, posturas, hábitos e valores estranhos as suas reais condições de vida e trabalho, contribuindo, não obstante, para universalizar o padrão ético-moral burguês³¹. Esse trabalho *educativo*, de *reforma do homem* (proletariado), a que se propõe o Assistente Social formado pela Doutrina Social da Igreja – desconhecendo a dinâmica específica que engendra as relações sociais de produção capitalistas – tem um cunho marcadamente ídeo-político (que será capitalizado pelas classes dominantes), já que, ao empreenderem uma análise desistorizada das relações sociais, deflagram seu potencial teórico-explicativo em universalizar interesses que são particulares.

O traço de gênero também imprime suas marcas no imaginário social da profissão e na auto-representação de seus agentes, contribuindo para legitimar a intervenção junto ao proletariado. O conservadorismo moral, como afirma Barroco (2001), presente no processo de socialização primária, estabelece papéis sociais a serem cumpridos pelas mulheres que são naturalizados e transformados em virtudes (e, no caso do Serviço Social *tradicional*, reforçado pela formação profissional), contribuindo para legitimar a submissão à autoridade e à *superioridade* masculina: as tarefas reprodutivas (socialização dos filhos, o cuidado com o lar) e as *qualidades* a elas ligadas, como a paciência, a abnegação, a tolerância, o despojamento, a meiguice, a pureza, a bondade.

“Aceitando a idealização de sua classe sobre a vocação natural da mulher para as tarefas educativas e caridosas, essa intervenção assumia, aos olhos dessas ativistas, a consciência do posto que cabe à mulher na preservação da ordem moral e social e o dever de tornarem-se aptas para agir de acordo com suas convicções e suas responsabilidades. Incapazes de romper com essas representações, o apostolado social permite àquelas mulheres, a partir da reificação daquelas qualidades, uma participação ativa no empreendimento político e ideológico de sua classe, e da defesa de seus interesses. Paralelamente, sua posição de classe lhes faculta um sentimento de superioridade e tutela em relação ao proletariado, que legitima a intervenção” (Carvalho in Yamamoto e Carvalho, 1982:171).

³¹ “Dessa forma, ao atuarem sobre a reprodução material do proletariado – a partir dessas representações – atuam também na sua reprodução enquanto classe, transmitindo e buscando a adesão para sua visão de mundo e, conseqüentemente, negando qualquer perspectiva desviante de comportamento” (Carvalho in Yamamoto e Carvalho, 1982: 213).

Exercer o Serviço Social aparecia, em seu discurso, como uma extensão da vida religiosa e moral, uma alternativa profissionalizante à atividade de apostolado social (Iamamoto, 1997), sendo compatível com suas qualidades *natas*: “(a mulher) pode dedicar-se a uma profissão que não ponha em questão seus valores e princípios, ou seja, voltar-se às atividades que, tidas como *próprias à mulher*, não demandam uma ruptura com seu papel social” (Barroco, 2001:79). Temos aqui o que Iamamoto e Carvalho (1982) qualificaram como a valorização do *primado do ser* em detrimento do *primado do saber* e o que Barroco (*Ibid*) analisou como a presença, no *ethos* tradicional, de um forte apelo ético-moral: as profissões cujas origens remontam a ações benemerentes e filantrópicas, tendem a valorizar as qualidades pessoais, ideológicas e, sobretudo, morais de seus agentes, em detrimento da qualificação técnica e intelectual. Dessa subordinação da ação profissional à intenção ético-moral dos agentes – uma característica dos *ethos* profissional tradicional - derivam normas de conduta que abrangem inclusive sua vida pessoal, conforme demonstra a leitura do Código Moral dos Assistentes Sociais. Assim,

“A vocação de servir é concebida, nessa perspectiva, como uma escolha, oriunda de um chamado, justificado por motivações de ordens éticas, religiosas ou políticas, a que só podem aderir indivíduos dotados de certas aptidões particulares e dispostos a engajar a totalidade de suas vidas em um projeto que, antes de ser trabalho é uma missão” (Barroco, 2001:84).

Esse forte apelo ético-moral aparece com muita clareza no artigo 20 do Código de Ética Profissional do Assistente Social de 1965³², que estabelece como um dos deveres do Assistente Social: “A ação do assistente social será perseverante, a despeito das dificuldades encontradas, não abandonando nenhum trabalho sem justo motivo” (CRAS, 1965). Nesse mesmo Código, a dignidade profissional é tributada à conduta pessoal do assistente social³³, como mostram seus artigos 36 e 37 (Capítulo IX, “Da Responsabilidade e da Preservação da Dignidade Profissional”):

³² Como ressaltado mais à frente, os Códigos de Ética Profissionais de 1947, 1965 e 1975, de acordo com Barroco (2001) expressam a hegemonia das bases filosóficas tradicionais que iluminaram a reflexão ética no Serviço Social até a década de 70.

³³ A preocupação com a moral do assistente social, baseada em princípios cristãos, como nos mostra AGUIAR (*Op. Cit*), está presente também no âmbito da formação profissional. Para atingir o objetivo de uma formação moral sólida, o ambiente da escola deveria ser propício, sendo o corpo docente escolhido não só do ponto de vista de sua competência profissional, mas também de acordo com sua orientação doutrinária. Também para a admissão dos alunos, era exigido um certo perfil, como um mínimo de devotamento, critério e senso prático.

“Art.36 – Além do respeito às disposições legais, a responsabilidade moral deve ser o alicerce, em que se assentará o trabalho do assistente social, pois na consciência reta estará a maior garantia do respeito e exercício dos direitos individuais e sociais.

Art. 37 – Todo assistente social, mesmo fora do exercício de sua profissão, deverá abster-se de qualquer ação que possa desaboná-lo, procurando firmar sua conduta pessoal por elevado padrão ético, contribuindo para bom conceito da profissão” (CRAS, 1965).

De acordo com Carvalho, o tipo de educação familiar e religiosa recebidas pelas *moças da sociedade* recrutadas para o trabalho de intervenção junto ao meio operário, influencia as relações estabelecidas com a população usuária: “Esses elementos de autoritarismo e castração de sua educação se reproduzem no trato com a população, que passa a ser objeto de sua assistência: autoritarismo, infantilização, intransigência com o que consideram irracional ou imoral no seu modo de vida” (Carvalho, *in* Yamamoto e Carvalho, 1982:218).

Assim, o *ethos* - entendido enquanto o conjunto de representações e esquemas de percepção acerca da realidade e do homem, que orienta a intervenção profissional (Barroco, 2001) – é uma construção histórica e social, ou seja, é constituído sobre determinadas condições objetivas, diante das quais os protagonistas da trama se situam e se movem, lançando mão, para isso, de projetos, informados por ideologias e interesses. Como afirmam Carvalho

*“A partir dessa base social, da origem de classe dos núcleos pioneiros do Serviço Social se pode deduzir que seu modo de ver o mundo e de agir em relação às populações clientes não tem a ver apenas com a influência européia. Esse comportamento faz parte da própria ideologia das classes dominantes, pela origem, fortuna familiar ou capital cultural, que lhes confere uma superioridade natural em relação às populações pobres e legitima a forma paternalista e autoritária de sua intervenção” (Carvalho, *in* Yamamoto e Carvalho, 216).*

Tais tendências são traduzidas por Barroco (2001:76) como a presença do conservadorismo moral no *ethos* tradicional, que é dado como possibilidade não só na formação profissional – através da presença do neotomismo e do positivismo -, mas também na socialização primária desses agentes, por sua presença na cultura brasileira, através das idéias positivistas, e pela vinculação que esses agentes mantêm com a Igreja Católica, através do movimento leigo. Esta origem social será responsável não apenas por esquemas de percepção, mas por formas de comportamento e intervenção profissional.

No âmbito da formação profissional, a influência do conservadorismo moral é reforçada pelo neotomismo – a retomada da filosofia de Santo Tomás de Aquino (séc. XIII) pela Igreja Católica no final do século XIX³⁴ (Aguiar, 1995) – e pelo positivismo. Essas duas correntes, da gênese da profissão até meados da década de 70, foram as bases filosóficas hegemônicas³⁵ que informaram a reflexão ética e a moralidade do Serviço Social, bem como os Códigos de Ética Profissionais de 1948, 1965 e 1975.

Como afirma Aguiar, na filosofia tomista, o homem é visto como um ser distinto de qualquer outro ser, por ser livre e dotado de inteligência: “A inteligência, conhecendo os caminhos, tenderá a busca da virtude, do bem, tenderá a alcançar o fim último, Deus” (Aguiar, 1995:42). Sendo racional, é semelhante a Deus, tendendo, por sua própria natureza, a escolher a virtude e o bem, onde radica a dignidade da pessoa humana e a sua perfectibilidade. Contudo, esse pensamento não exclui as possibilidades das más escolhas, dado que os vícios e as paixões estão sempre presentes enquanto alternativas, fazendo com que o homem se desvie de sua natureza. Para que o homem realize sua essência, deve se habituar a fazer o bem, e assim, aproximar-se de Deus. A partir desses princípios, encontra-se, como o faz Barroco, a justificativa para a ação sócio-educativa dos assistentes sociais

“O hábito, disposição e exercício para agir bem, supõe a educação moral formadora de costumes voltados à dominação das paixões e valorização das virtudes. Cabe, pois, às instituições responsáveis pela ordem moral e espiritual da sociedade, família e Igreja, desencadearem uma ação que busque atualizar as potencialidades humanas, o que significa levar os homens a cumprir sua função, sua natureza” (Barroco, 2001:92).

Como afirma Carvalho (*in* Iamamoto e Carvalho, 1982), a extrapolação, a generalização para o social da experiência subjetiva da salvação, é uma das características essenciais do Serviço Social em suas origens, enquanto uma engrenagem

³⁴ De acordo com Aguiar (1995), a retomada da filosofia tomista terá seu marco na encíclica *Aeterni Patris*, do Papa Leão XIII, que proporá o renascimento dessa filosofia tendo em vista a interlocução do pensamento católico com as ciências modernas e sua aplicação aos *problemas sociais*, de modo que o neotomismo servirá de referência não somente à formação dos padres, mas também à ação dos leigos - daí a influência do neotomismo no Serviço Social.

³⁵ É importante sublinhar que a presença do conservadorismo foi, até a década de 70, hegemônica, mas não exclusiva, pois, como afirma Barroco (2001:141), estava em curso, a partir da década de 60, na América Latina, a construção de uma nova moralidade profissional, ou seja, no cotidiano profissional, uma parcela minoritária da categoria, operava escolhas com base em valores distintos dos valores tradicionalmente adotados pelos Assistentes Sociais, o que, contudo, não se expressava nos Códigos, não havendo também, uma reflexão ética sistemática – o que só vai ocorrer, no Brasil, respectivamente, nas décadas de 80 e 90.

do apostolado social da Igreja. Os postulados do neotomismo contribuíam, dessa forma, para mistificar o real significado da ação profissional, que aparecia na auto-representação profissional como extensão para o social das virtudes *naturais* da mulher católica das classes abastadas. A dimensão política da intervenção profissional, ou seja, sua inserção no âmbito da correlação de forças presentes na sociedade, é naturalizada, espiritualizada; a relação com os usuários, além de impregnada de paternalismo e autoritarismo, é entendida como um ato de humanismo, destituindo-se da análise as relações sociais de produção capitalistas e os conflitos de classe.

Tais princípios encontram acolhida no discurso dos assistentes sociais no período em foco, como o demonstra o seguinte artigo do Código de Ética Profissional de 1965: “Artigo 4.º - O assistente social no desempenho das tarefas inerentes a sua profissão deve respeitar a dignidade da pessoa humana que, por sua natureza é um ser inteligente e livre” (CRAS, 1965).

A filosofia aristotélico-tomista afirma ainda que o homem é, naturalmente, um animal social. Apresenta uma visão de sociedade enquanto uma união de homens visando ao bem-comum e à felicidade geral, que devem prevalecer sobre o interesse individual, pois, a partir da noção de animal social entende-se que: “O desenvolvimento humano depende dos outros, demonstra claramente que o homem necessita viver em sociedade” (Aguiar, 1995:43)³⁶ Ainda de acordo com este autor, por ser o homem um animal social, decorre que é, também, na filosofia aristotélico-tomista, um animal político. Disso decorre que o bem-comum, que é a finalidade da sociedade dos homens e do poder temporal, é indissociável da idéia de Estado. Como afirma Chevalier, o

³⁶A concepção de sociedade presente no neotomismo, seguindo o modelo aristotélico, em que o todo antecede as partes, é claramente oposta à concepção liberal, que, entre outros pontos divergentes, concebe o progresso e o desenvolvimento não em função do bem-estar comum e da harmonia entre os grupos sociais, mas em função da liberdade e do talento individuais, o que, nas palavras de Benjamim Constant, se revela como a quintessência desse pensamento: “a fruição pacífica da independência privada”. O motor do progresso técnico e moral, para o pensamento liberal, de acordo com Bobbio (2000), é a competitividade e o conflito, que conduzirão à explicitação de talentos e potencialidades singulares que, de outro modo, não seriam descobertos, resultando na naturalização das desigualdades sociais e alimentando o individualismo: “O contratualismo moderno (um dos pilares do pensamento liberal) representa uma verdadeira reviravolta na história do pensamento político dominado pelo organicismo na medida em que, subvertendo as relações entre indivíduo e sociedade, faz da sociedade não mais um fato natural, a existir independente da vontade dos indivíduos, mas um corpo artificial, criado pelos indivíduos à sua imagem e semelhança e para a satisfação de seus interesses e carências e o mais amplo exercício de seus direitos” (Bobbio, *Ibid.*:15). Apesar de romper com a naturalização do poder político presente nas teorias tradicionais, o liberalismo cai (ou constrói) em uma outra armadilha: justifica sua indispensabilidade enquanto ente, por excelência, da razão, instituto capaz de assegurar as condições para que os indivíduos desfrutem de sua liberdade privada e aprimorem seus talentos individuais, rompendo com os grilhões dos vínculos feudais e os privilégios, livres da interferência do poder soberano e de qualquer outro agente, possibilitando a saída do estado de natureza e inaugurando a *civilização* (Bobbio, 1986).

poder, para São Tomás é uma necessidade natural do homem, mediante o qual alcançaria seus fins terrenos e seu detentor o exerce não por uma designação divina, mas por uma designação diretamente humana

“Se, portanto, a natureza do homem como animal social e político quer que ele viva em companhia de um grande número de seus semelhantes, é necessário que haja entre os homens um princípio pelo qual fosse possível governar a multidão; (...) com efeito, esta se dispersaria em diversas direções se não se encontrasse alguém que cuidasse de tudo o que diz respeito ao seu bem, assim como o corpo do homem, ou de qualquer animal, se desagregaria se não houvesse nesse corpo uma certa força diretora comum, que visasse ao bem comum de todos os seus membros” (São Tomás de Aquino apud Chevalier, 1990:199).

Assim, a filosofia tomista, bem como o pensamento aristotélico, concebe os fins do Estado como fins éticos; o direito de exercer o poder não é garantido por um direito divino, mas repousa na exigência da realização do bem-comum, sobre cuja base estão a ordem e a justiça: “(...) a Cidade, o Estado é uma associação para o bem viver, para pôr os seus membros em condições de viverem em comum, material e moralmente, da melhor forma possível” (Chevalier, 1990:214).

Deriva daí, como afirma Aguiar (1985), a postura de respeito e de não questionamento à autoridade e ao Estado, presente no neotomismo, marcando profundamente o discurso e a intervenção dos assistentes sociais no período em foco, como expresso nos documentos legais, visto que se compartilha de uma concepção de Estado preservador e promotor do bem-comum e da felicidade geral, como se encontra na seguinte passagem do Preâmbulo do Código de Ética de 1975: “Exigências do bem comum legitimam, com efeito, a ação disciplinadora do Estado, conferindo-lhe o direito de dispor sobre as atividades profissionais” (CFAS, 1975). Também no Código de Ética de 1965, em seus artigos 7.º e 8.º, estão explicitadas a noção de bem-comum e a relação postulada com o Estado

“Art. 7.º - Ao assistente social cumpre contribuir para o bem-comum, esforçando-se para que o maior número de criaturas humanas dele se beneficiem, capacitando indivíduos, grupos e comunidades para sua melhor integração social.

Art. 8.º - O assistente social deve colaborar com os poderes públicos na preservação do bem comum e dos direitos individuais, dentro dos princípios democráticos, lutando inclusive para o estabelecimento de uma ordem social justa” (CRAS, 1965).

Ainda de acordo com Chevalier, para São Tomás, o homem tem duas finalidades, uma temporal, natural e uma sobrenatural, espiritual, necessitando das duas autoridades – Estado e Igreja – reinando na mesma sociedade. O papel do Estado seria o de ajudar os homens a cumprirem seu destino terreno, praticando as virtudes naturais, portanto, seus fins são legítimos. O papel da Igreja – autoridade maior, dada a preponderância do fim sobrenatural – seria guiar os homens à salvação eterna. De acordo com Chevalier, São Tomás estabelece, dessa forma, a legitimidade da intervenção da Igreja no poder temporal no que tange os fins sobrenaturais, assim como uma relação de harmonia e cooperação entre o detentor do poder temporal e o detentor do poder espiritual, idéia que será cara à Igreja Católica, particularmente no Brasil de inícios do século XX, em seu empreendimento de retomada de sua parcela de poder perdida com a secularização das instituições políticas e sociais, simbolizada pela Constituição Brasileira de 1891, e que se refletirá no discurso e na intervenção dos assistentes sociais até a década de 70.

A influência positivista, já presente na cultura brasileira, mas intensificada a partir da década de 40, com a importação das técnicas de caso e grupo do Serviço Social norte-americano, se faz notar no método de análise e nas modalidades interventivas acionadas frente aos *problemas sociais*. Como afirma Carvalho (*in* Yamamoto e Carvalho, 1982), tal análise é circunscrita aos seus contornos imediatos, com vistas a evitar a formulação de idéias pré-concebidas diante da situação a ser estudada. Privilegiando o aspecto preventivo dos *problemas sociais* – pretendendo se distinguir da filantropia tradicional, que focaliza sua atenção apenas no aspecto curativo, o que, na opinião das pioneiras, prolongaria a situação de dependência e passividade do assistido, duramente criticadas por elas – o Serviço Social deve lançar mão, dentro de concepção moderna de caridade, da pesquisa do *meio social*, identificando os problemas aí existentes, para em seguida, através de uma ação personalizada, reintegrar o indivíduo ao meio, bem como realizar as reformas e adaptações circunstanciais na organização social, de modo que ela ofereça as condições indispensáveis para o bem-estar da comunidade.

A combinação dessa postura teórico-metodológica e prático-interventiva, articulada aos substratos filosóficos do neotomismo – dando origem a um peculiar arranjo teórico-doutrinário-operativo (Yamamoto, 1997) -, cuja proposta de sociedade

visa substituir o regime *inumano* por uma ordem social animada por valores cristãos, como o bem-comum e a dignidade da pessoa humana (Aguiar, 1995), confere inteligibilidade a algumas das propostas oferecidas pelos assistentes sociais de então

“Às seqüelas da brutal exploração do proletariado, com seu séqüito de horrores e sofrimentos, contrapõem a educação da mulher para a produção doméstica de valores de uso, maior racionalidade na dieta alimentar, quando sua força de trabalho é requerida pela produção; harmonia e maior produtividade e especialização para aumentar a renda do operário, formação moral e abono para prevenir o abandono das crianças e a desagregação familiar; o revigoreamento do corporativismo espontâneo (e não estatal) e do sentido comunitário como mecanismos naturais de autodefesa e auto-ajuda; a repressão aos aluguéis extorsivos e à especulação com gêneros alimentícios de primeira necessidade; a existência de uma vasta rede de obras assistenciais para a recuperação e reintegração ao mercado de trabalho dos desajustados de todo tipo” (Carvalho in Yamamoto e Carvalho, 1982:210).

Como afirma Barroco (2001:84), tanto a Igreja quanto o Estado, por procedimentos diferentes, terminam por fragmentar a *Questão Social*, fazendo de suas expressões problemas individuais. Ao individualizar a *Questão Social*, a ação dos assistentes sociais termina por culpabilizar o indivíduo e legitimar o *status quo*, propondo como solução, envolto em um discurso humanista, o ajustamento do indivíduo, a partir de uma atuação sobre a *situação-problema*, na perspectiva há pouco destacada, transformando demandas por direitos em *patologias*, e aqueles em benefício do Estado, consagrando uma concepção paternalista do poder.

A defasagem entre o discurso ídeo-teórico dos assistentes sociais, coroado com princípios humanistas abstratos, e os efeitos objetivos e implicações ético-políticas do fazer profissional é ressaltada por Barroco e Carvalho. Como afirma Barroco, ao desconsiderar os fundamentos sócio-econômicos e ídeo-políticos da *Questão Social*, apreendendo-a enquanto um fenômeno moral, os assistentes sociais transformam a moral em moralismo, negando seu discurso humanitário

“O rebatimento da ação profissional na realidade social adquire objetividade ético-política na medida em que contribui para o ocultamento dos elementos que fundam a questão social e para a reprodução de um ethos fortalecedor do deslocamento da base material de constituição das desigualdades sociais para a esfera moral. A moral adquire um sentido negativo, isto é, deixa de objetivar-se como espaço de realização de escolhas vinculadas à liberdade, como possibilidade de mediação entre as esferas e dimensões da vida social, para tornar-se um instrumento de alienação,

favorecedor da legitimação da sociabilidade burguesa reificada” (Barroco, 2001:95).

Na relação com os usuários de seus serviços, os Assistentes Sociais, embasados na Doutrina Social da Igreja, que encontra sua límpida expressão na *Rerum Novarum*, e também pelo positivismo, que exerceu forte influencia na cultura brasileira, compartilham de uma concepção organicista da sociedade, onde os fenômenos sociais são apreendidos através de categorias abstratas e subjetivas, substituindo uma análise concreta, material e histórica por uma análise baseada em valores e exigências. As corporações (não as classes sociais) - dada a análise organicista da vida social inerente ao pensamento conservador, que idealiza a Idade Média - que mediatizam a relação indivíduo/Estado são valorizadas, visto que o indivíduo necessita desses organismos para o bem-viver – daí a ênfase na estabilidade e integridade da família nuclear burguesa e no papel da mulher para sua manutenção. O *excesso* de desigualdade é combatido, naturalizando, deste modo, o capitalismo e as desigualdades sociais. A valorização da ordem, do respeito à autoridade (valores tributários do neotomismo), leva a que se considere a organização autônoma das classes como *agitação subversiva*. Os comportamentos que escapem ao padrão de *normalidade*, elevado à universalidade, são enquadrados como *desvios*; seus portadores devem ser readaptados, reajustados à ordem social, que é considerada harmônica, satisfatória. A desconsideração da distinção ontológica entre a natureza e a sociedade, das leis que regem suas dinâmicas específicas - outro legado positivista -, combinado ao preceito neotomista da imutabilidade e naturalidade da ordem social, conduz à naturalização da sociabilidade burguesa.

A relação entre o Assistente Social e os usuários de seus serviços (a família proletária), sob influencia do conservadorismo moral, é eminentemente doutrinária e assistencial, marcada pelo autoritarismo, pelo paternalismo e pela ação tutelar: considerado ignorante por natureza, oriundo de um nível cultural e moral *baixo*, o proletariado torna-se *objeto* da ação *educativa* dos Assistentes Sociais, cujo trabalho *elevaria* seu padrão de vida moral, econômico e social. Reivindicando para si uma substancial diferença em relação à filantropia tradicional, passam a atuar não somente na reprodução material da força de trabalho, mas em sua *recuperação moral*, em uma perspectiva de assistência *preventiva*, contribuindo para sua reprodução enquanto classe – daí não ter havido uma ruptura (pelo menos até a década de 60) entre a formação confessional e a incorporação dos Assistentes Sociais nas instituições públicas

assistenciais, mas, antes, uma relação de *solidariedade* entre a Igreja Católica e os Poderes Públicos, ambos imbuídos no projeto de harmonização e colaboração das classes e promoção da *paz social*.

A incorporação do Serviço Social nas grandes instituições sociais e assistenciais construídas pelo primeiro governo Vargas (1930-1945) nos anos da II Guerra Mundial - que marca a institucionalização da profissão -, como um dos instrumentos de dominação política e integração das camadas de trabalhadores liberadas da agricultura à disciplina e ao ritmo de produção fabril, não vem a ser incompatível, assim, com a formação confessional dos assistentes sociais, calcada na filosofia aristotélico-tomista (Aguiar, 1995), aliada à já citada influência positivista. As bases filosóficas, teóricas e políticas da formação profissional dos assistentes sociais, são inteiramente funcionais ao projeto de dominação da nascente burguesia industrial que tomara, recentemente, o poder político, formando uma coalizão de poder junto às oligarquias dissidentes e às camadas médias urbanas, contrárias à *política dos governadores* ou *política do café-com-leite*, bem como sua política econômica voltada para a exportação de matérias-primas e importação de bens manufaturados, perpetuando a condição periférica e subordinada do país na divisão internacional do trabalho, cuja debilidade foi deflagrada com radicalidade com a crise mundial de 1929 (Skidmore, 1982).

Nesses anos, com o refluxo das organizações católicas – cujos interesses já tinham sido parcialmente alcançados e assegurados na Constituição Federal de 1934 – observa-se um redirecionamento das agências de formação especializadas, que devem adaptar-se a um novo tipo de demanda - a formação de quadros subalternos, alocados na execução terminal de políticas sociais (Netto, 1991) - e uma *democratização* da base social de recrutamento de seus agentes, com parcelas importantes do alunado oriundas das classes médias urbanas. Dada a ausência de bases técnicas nesse período, o ensino especializado, em plena organização, reproduzirá as pautas de intervenção e enquadramento das classes trabalhadoras, incorporados do Serviço Social europeu pelas pioneiras do Serviço Social, ou seja, o fundamento da atuação e da formação persiste, eminentemente, doutrinário e moral (Carvalho, *in* Yamamoto e Carvalho, 1982). Portanto, aqueles elementos que perpassam a formação dos primeiros quadros de assistentes sociais no Brasil – a reificação de qualidades *naturais* da mulher, a valorização da vocação, o autoritarismo, o paternalismo, a infantilização e a discriminação frente ao modo de vida e de pensar do proletariado – continuam a

informar a intervenção e a formação profissional dos novos quadros no contexto da *institucionalização* do Serviço Social. Como afirma Carvalho, “As escolas de Serviço Social – poucas e de fundação recente – não estão, assim, capacitadas para produzir um discurso que se diferencie sensivelmente daquela da Ação Social” (Carvalho *in* Iamamoto e Carvalho, *Ibid.*:225).

A influência norte-americana no Serviço Social, através da importação das técnicas de caso, grupo e comunidade, inserida em um esforço dos Estados Unidos de fortalecer os laços políticos com o continente, a partir de meados da década de 40, não obstrui a influência neotomista na formação e na intervenção dos assistentes sociais. As técnicas importadas dos Estados Unidos tinham como pressuposto teórico o funcionalismo, articulando-se também ao neotomismo, como mostra a pesquisa de Aguiar (1995). De acordo com o autor, os assistentes sociais da época buscavam fundamentação, para a utilização das técnicas, na Doutrina Social da Igreja: “Nesse período não haverá ruptura radical da ideologia católica, pelo contrário haverá uma convivência das duas posições: o Serviço Social permanece na base dos princípios católicos e neotomistas, inclusive via Estados Unidos e ao mesmo tempo incorpora as técnicas norte-americanas” (Aguiar, *Ibid.*:58).

À *Revolução de 30* se atribui a consolidação do capitalismo industrial no Brasil, ainda que tal processo, no nível das superestruturas, como afirma Coutinho (1999), não siga o caminho clássico do modelo jacobino, da *revolução democrático-burguesa*, vinda de *baixo*, com forte protagonismo das massas, caracterizando-se, de acordo com o conceito gramsciano, como uma *revolução passiva*³⁷. A coalizão vencedora – constituída de frações da oligarquia ligada à produção para o mercado interno, de jovens oficiais dissidentes das Forças Armadas (os tenentes), de setores da crescente classe média urbana e, no plano secundário, de frações da oligarquia ligadas a atividade agroexportadora – constitui-se de um conjunto heterogêneo de grupos de interesse insatisfeitos com a política econômica levada a cabo pelo Presidente Washington Luís, cuja fragilidade foi deflagrada, de acordo com Ianni (1982), pela I Guerra Mundial e pela crise internacional do comércio de 1929. O que unia estes grupos particulares era a

³⁷De acordo com Coutinho (1999), uma *Revolução Passiva*, marcadamente elitista e antipopular, comporta dois momentos: o momento de restauração e o momento de renovação. Constitui-se numa reação da classe dominante à organização - real ou potencial – das classes subalternas, que coloca no horizonte a possibilidade de superação da ordem vigente, apontando, entretanto, para algumas modificações, incorporando algumas das reivindicações dessa organização. A debilidade da organização popular – seu *subversivismo esporádico e elementar* - e o fortalecimento do Estado, também marcam as formações sociais onde ocorrem *Revoluções Passivas* ou *Revoluções-Restaurações*.

consciência social, construída com base em processos históricos objetivos, da vulnerabilidade de uma economia voltada prioritariamente para a exportação de matérias-primas (borracha, café, açúcar, ferro) e importação de produtos manufaturados.

A tomada do poder, em 1930, expressa a presença e ascensão de grupos sociais com interesses distintos dos interesses da burguesia (nacional e internacional) ligados à economia primária exportadora, tendo em vista que os anos que antecedem a Revolução são marcados por surtos de industrialização, desenvolvimento do setor terciário, urbanização, imigração de mão de obra europeia, desencadeando mudanças de ordem social, econômica, política e cultural. Tais mudanças vão requerer a reorganização do sistema político-econômico e a reestruturação do aparelho estatal. Como afirma Ianni

(...) o que caracteriza os anos posteriores à Revolução de 30 é o fato de que ela cria condições para o desenvolvimento do Estado burguês, como um sistema que engloba instituições políticas e econômicas, bem como padrões e valores sociais e culturais de tipo propriamente burguês (Ianni, 1982:13).

O fortalecimento do Estado nesse período – sua centralização no Executivo, o crescimento das malhas burocráticas, o controle da vida social pelo Estado, enfim, a abrangente reforma administrativa, política e econômica empreendida pelo governo Vargas - interessa mais de perto aos objetivos deste trabalho: o redimensionamento das bases materiais de exercício do poder configuram, nesse período, as condições objetivas para o que, na literatura profissional, denomina-se, como já mencionado anteriormente, a *institucionalização* do Serviço Social.

Com o Golpe de 1937, o governo Vargas garante espaço – suprimidos os componentes autônomos da organização operária³⁸ e sua representação a nível político,

³⁸ No contexto de obscurecimento do liberalismo econômico a nível mundial (Ianni, 1982; Skidmore, 1982), o Estado, investido do objetivo de emancipação econômica e desenvolvimento da Nação, passa a intervir, regulando e organizando os fatores de produção. No que tange às relações de produção, organiza e disciplina o mercado de trabalho, impondo, através de legislação sindical e trabalhista, limites mínimos para o uso da força de trabalho e para a organização da classe operária, institucionaliza direitos e deveres nas relações econômicas e políticas entre assalariados e empregadores. O Decreto n.º 19770 regulamenta a sindicalização das classes operárias e patronais, vinculando a estrutura (verticalizada e burocratizada) dos sindicatos ao Ministério do Trabalho, que autorizariam, legalmente, sua existência e funcionamento. Procede-se, a partir deste passo, a um esvaziamento político dos sindicatos que, de espaços de organização, luta e defesa dos interesses da classe trabalhadora, passam a agências de colaboração com governo, prestando, a partir dos recursos gerados pela própria classe trabalhadora – via Imposto Sindical, serviços assistenciais (Ianni, 1982; Yamamoto e Carvalho, 1982). Conforme aponta Ianni, confluíam razões políticas e econômicas na política operária levada a cabo no Governo Vargas: a harmonização das relações entre Capital e Trabalho, inculcando nos trabalhadores a idéia de que os conflitos são artificiais, já que a ordem social é satisfatória, para o que contribui o forte apelo, tão caro a este Governo, à unidade

a Aliança Nacional Libertadora – para implementar uma agenda comprometida com a industrialização do país, pautada no nacionalismo econômico. Segundo Ianni, transparecem nas Constituições Federais de 1934 e 1937, os princípios nacionalistas e intervencionistas que vão guiar a condução da política econômica no período. O Estado se investe da função de coordenar e suprir as deficiências das iniciativas individuais, na gestão direta ou indireta do desenvolvimento econômico. O objetivo do Governo Vargas foi reformular as relações de *dependência estrutural*, a inserção do Brasil na divisão internacional do trabalho, livrando-o da situação *semicolonial*, tendo como pauta a nacionalização da economia, a diversificação e expansão da pauta de produtos nacionais. Para isto, como ressalta Ianni, foi promulgada a lei sobre *atos contrários à economia e nocivos ao interesse público*, que dificultava a entrada e remessa em massa de capitais estrangeiros no/do país.

Contudo, é a crise política e econômica desencadeada nos anos da II Guerra Mundial (1939-1945) que proporciona as condições objetivas de formação de um mercado de trabalho para os *trabalhadores sociais*, estimulando o ensino especializado e legitimando a profissão socialmente (Carvalho *in* Yamamoto e Carvalho, 1982). As demandas econômicas e políticas da guerra anti-fascista³⁹, com a adesão do Brasil aos Países Aliados, abalam a legitimidade do governo, levando-o a tomar iniciativas tendentes à manutenção do poder. Ou seja, é no contexto das contradições emanadas pela eclosão da II Guerra da crise política e econômica que conduzem à desagregação do Estado Novo, que serão construídas – como respostas do Estado frente à rearticulação da oposição democrática – as grandes instituições assistenciais e sociais que incorporarão, de forma ampla e sistemática, os profissionais de Serviço Social.

As condições objetivas de atualização da hegemonia do conservadorismo moral mantiveram-se até a década de 60, quando, a nível mundial, configurou-se em um

espiritual e econômica da Nação, controlando e reprimindo atividades que vislumbravam possibilidades revolucionárias da organização operária, bem como reproduzir, dentro de um limite mínimo estipulado, a reprodução material dos produtores diretos da riqueza nacional.

³⁹ A II Guerra Mundial permitiu o reavivamento das forças democráticas, abafadas por anos de regime ditatorial. Getúlio Vargas, caracterizado por sua habilidade política, tentou colocar-se como promotor do processo de redemocratização, agora conclamado pela oposição em ascensão – movimentos populares e as dissidências oligárquicas -, que levantavam questionamentos quanto ao engajamento do país na Guerra, ao lado dos Aliados, vivenciando uma situação interna de cerceamento das liberdades políticas. Interesses materiais contribuíram de forma relevante à desestabilização do regime ditatorial de Vargas: o nacionalismo econômico propugnado pelas ações governamentais que, como já se disse, visava à redefinição da posição do país na divisão internacional do trabalho, bloqueava a entrada de capital estrangeiro e a consolidação de seu projeto de formação de mercados consumidores nos países periféricos.

daqueles momentos históricos que possibilitam o questionamento de costumes e valores de ordem moral, através da explicitação das contradições e conflitos sociais, vocalizados por segmentos *novos* da sociedade (mulheres, negros, ambientalistas, estudantes, etc.), no contexto de um amplo e profundo movimento de contestação da civilização urbano-industrial (Barroco, 2001:99; Netto, 2001:142). A expressão, pelos canais da democracia política, de projetos societários diversos e heterogêneos – que se movem em torno do liberalismo, do socialismo e do conservadorismo – coloca possibilidades históricas, no que diz respeito ao Serviço Social, à sua renovação teórico-prática e ao questionamento ao de seu *ethos tradicional*, de modo que se pode asseverar sua crise a nível mundial: o pano de fundo do amplo movimento cultural que questiona as bases mesmas da civilização urbano-industrial é o exaurimento de um determinado padrão de acumulação – o keynesianismo - que, aliado a uma complexificação da sociedade capitalista, faz comparecer demandas por direitos de segmentos *novos*: mulheres, negros, ambientalistas, etc. O questionamento e a recusa dos papéis sociais tradicionalmente reservados a mulher, bem como às instituições responsáveis pela sua reprodução, nesse contexto, foram fatores determinantes na desconstrução do *ethos* tradicional que, como vimos, tem na moral conservadora internalizada por esse segmento da população em sua socialização primária uma de suas bases. A contestação em relação às normas e padrões de comportamento rígidos por parte da juventude também colocou possibilidades de escolhas e alternativas na direção de comportamentos verdadeiramente éticos, rompendo com a alienação moral, com a reprodução acrítica de normas e condutas (Barroco, 2001:101).

Como afirma Netto (2001:143), este é o cenário mais favorável à contestação do Serviço Social tradicional, pois seu pressuposto factual – a ordem burguesa – é questionado; as instituições governamentais, onde se inserem, e as políticas do *Welfare State* são colocadas em xeque; seus valores são questionados, bem como sua aparente assepsia técnica, em face dos resultados produzidos. Na América Latina, o rebatimento da crise do capitalismo se traduziu no adensamento da mobilização política de setores organizados da sociedade civil, em uma série de experiências democrático-populares e socialistas, em movimentos de libertação nacional – todos eles expressando a resistência à dominação, à exploração e à opressão imperialistas. A face latino-americana desse processo de *erosão* do Serviço Social *tradicional* (Netto, 2001:145) foi o Movimento de Reconceitualização (1965-1975), expressão da efervescência sócio-política que assola o

continente nas décadas de 60 e 70 e dos questionamentos que suscita, apresentando, em relação aos seus concorrentes no globo, um traço político bem determinado - a contestação à dominação imperialista, à estrutura social excludente e concentradora do Terceiro Mundo. O Movimento de Reconceituação, de acordo com Barroco (2001:107-108), ao explicitar a dimensão política da profissão e seu compromisso ético-político com as classes trabalhadoras, traz um componente – justamente o político – potencialmente negador do tradicionalismo profissional.

Contudo, se tais questionamentos ético-morais – que incidem sobre valores caros ao *ethos* tradicional – contribuem para a construção de uma nova moralidade pelos assistentes sociais e para a renovação teórico-prática dos assistentes sociais, não comparecem na reflexão ética do período, nem nos Códigos de Ética internacionais, latino-americanos e brasileiros (Barroco, *Ibid.*:113). Não há, nessas décadas, um questionamento coletivo e elaborado à moral tradicional, ou seja, não comparece, no nível da reflexão ética, um questionamento aos valores tradicionais: o que sedimenta a construção da nova moralidade é uma crítica político-ideológica da ordem burguesa, dada pela inserção de muitos profissionais e estudantes na militância – político-partidária e católica – que, sobretudo em suas formas tradicionais, desprezam a crítica ao aspecto moral de uma dada sociedade, considerando-o *secundário* (Barroco, 2001:141). A homogeneidade conservadora, a impermeabilidade do tradicionalismo ético observados nos Códigos de Ética internacionais, inclusive latino-americanos e brasileiros (onde o tradicionalismo ético vigora hegemônico até 1986), em face de realidades que, guardadas suas diferenças, experimentam conflitos éticos e políticos, alavancando, na América Latina, um processo de renovação das fontes teóricas e das formas de intervenção tradicionais, pode ser justificada pelo fato de que “(...) as rupturas teórico-práticas profissionais não tenham considerado a sistematização ética como algo necessário e/ou talvez não tenham se orientado por referenciais teóricos esclarecedores do significado ético de tais rupturas” (Barroco, *Ibid.*:117).

A partir da segunda metade da década de 60, o continente latino-americano, em resposta à efervescência sócio-política em que se encontra, sofre uma série de intervenções militares, apoiada técnica e financeiramente pelo governo norte-americano. No Brasil, o Golpe de 1964, encabeçado por uma coalizão civil-militar aliada aos interesses imperialistas, *curto-circuita* a relação dos assistentes sociais com aquelas bases sócio-políticas que inscreviam na realidade histórica projetos societários alternativos, indicando as contradições sociais do modo de produção capitalista,

inviabilizando, assim, o desenvolvimento de tendências progressistas no interior do processo de *erosão* do Serviço Social (Netto, 2001:141).

No Brasil, a *erosão* do Serviço Social *tradicional* data de finais da década de 50 e início da década de 60, rebatendo no âmbito da profissão as contradições sociais radicalizadas pelas políticas desenvolvimentistas voltadas à consolidação dos interesses monopolistas. A inserção dos assistentes sociais nas equipes multiprofissionais de Desenvolvimento de Comunidade, em um contexto de infiltração cultural e econômica dos países imperialistas na América Latina, acoimado na retórica da *aliança* e da *política da boa vizinhança*, já colocavam no horizonte dos profissionais de Serviço Social possibilidades históricas que apontavam na direção da erosão do Serviço Social *tradicional*. Apesar de a incorporação da ideologia *desenvolvimentista* não propiciar elementos para uma crítica radical aos processos sociais reais em curso e aos pressupostos teóricos e filosóficos do tradicionalismo, ela abriu uma fenda de preocupações com questões macroscópicas e, sem uma crítica explícita ao Serviço Social tradicional, parcelas da categoria voltam-se a formas mais adequadas de intervenção à realidade nacional (Netto, 2001:138).

O contato com outros profissionais, o acesso às discussões contemporâneas das Ciências Sociais, com os movimentos sociais organizados, imbuídos em uma experiência de ampla democratização das instâncias decisórias, o deslocamento à esquerda de segmentos da Igreja Católica, vinculados à Teologia da Libertação, o protagonismo do movimento estudantil, conformam os sujeitos que possibilitaram o contato da profissão com uma realidade desafiadora. Uma parcela reduzida da categoria profissional, através desses condutos, vislumbraram no Desenvolvimento de Comunidade um instrumento de crítica à sociedade capitalista e de redirecionamento das bases de legitimação da profissão. Como afirma Barroco (2001:143), apesar de no plano da reflexão ética não se observar uma ruptura com a ética tradicional, de base metafísica, tampouco ainda, nessa altura, uma ruptura política – essa só ocorrerá em finais da década de 70, impulsionada pela efervescência sócio-política que tem lugar com o ocaso da ditadura militar -, uma nova moralidade estava em gestação na prática de uma parcela reduzida dos assistentes sociais, que recorriam, em suas escolhas concretas, a valores distintos daqueles humanistas cristãos.

Enfim, a nova postura desse segmento numericamente diminuto da categoria foi tributária do aprofundamento e problematização do processo democrático na sociedade

e no Estado (Netto, 2001:139), que vivenciou, nos primeiros anos da década de 60, um adensamento da vivência democrática, através da formação e desenvolvimento de sindicatos e ligas camponesas, bem como movimentos sociais urbanos, no contexto da política populista, que buscava a legitimação popular. A radicalização da democracia nesses anos, no âmbito mesmo do sistema jurídico-político burguês, ameaçava os interesses do grande capital, visto que os operários e camponeses, sobretudo, alcançavam avanços políticos e econômicos inéditos em algumas regiões, como no Nordeste, uma região politicamente dominada pelo coronelismo, que preza a troca de favores, a lealdade e a submissão, arruinando a cultura dos direitos. O Golpe de 1964, orquestrado pelas elites locais reacionárias em associação à estrangeira, contando inclusive com o apoio do Estado norte-americano, contra um governo legitimamente eleito, é claramente uma resposta desses setores à ameaça que a democracia política, naquela conjuntura, oferecia aos interesses do grande capital (Ianni, 1981).

No que diz respeito ao Serviço Social, o Golpe de Estado de 1964 e o ordenamento sócio-político que ele inaugura, curto-circuitam a relação com essas bases sócio-políticas, ao mesmo tempo em que colocam, inintencionalmente, novas condições que precipitarão a erosão do *tradicionalismo*. A forma de governo autoritária em que se abriga a coalizão civil-militar que assume o poder desde então, legitimada por uma elaborada doutrina – Doutrina da Segurança Nacional – se casa com os interesses econômicos da aliança de classes por trás dessa coalizão. A supressão dos direitos civis e políticos, as perseguições, as prisões, a prática da tortura, os assassinatos, são todas expressões das necessidades do grande capital e se abateram sobre os setores vinculados à política anterior – partidos políticos considerados comunistas, movimentos sociais do período anterior a 1964, líderes sindicais e estudantis, intelectuais, professores, estudantes e organizadores leigos dos movimentos católicos nas universidades e no campo (Moreira Alves, 1985).

Assim, podemos afirmar, de acordo com Netto (2001:141), que a dinâmica histórica colocada pela ditadura militar (1964-1985) desenvolve tais tendências e possibilidades em um patamar mais elevado. No que diz respeito estritamente à profissão, a dinâmica do regime ditatorial, comandado por uma coalizão civil-militar a serviço do grande capital⁴⁰, nacional e, sobretudo, multinacional, afeta,

⁴⁰ “Uma coisa é a ditadura militar, que é a mais visível nessa época; outra é a ditadura da grande burguesia, do grande capital, que determina as principais características do Estado ditatorial. Nem sempre

fundamentalmente, nas palavras de Netto (2001:119), duas de suas dimensões constitutivas: o mercado de trabalho e a formação profissional – modificações determinadas pela reorganização do Estado e pelo redesenho das classes sociais ocorrido no período.

Para colocar em funcionamento a política econômica voltada ao favorecimento dos monopólios estatais, nacionais e internacionais, o Estado capturado pelo grande capital, reorganizou-se inteiramente. A presença do Estado, como afirma IANNI (1981), se fez sentir em todas as esferas da sociedade, submetendo-as, disciplinando-as e reorientando-as à lógica do *planejamento*⁴¹, legitimada na retórica governante como técnica *neutra*, politicamente neutra, voltada à criação das condições políticas, econômicas e sociais de *acesso do Brasil ao Primeiro Mundo*. Tanto na área econômica (finanças, indústria, comércio, agricultura) como na área social (educação, tecnologia, saúde, habitação, infância e juventude, previdência e assistência social), foram reformuladas e criadas agências de financiamento, bancos, fundos, instituições, conselhos e órgãos estatais. Planos, programas e projetos governamentais envolveram todas as esferas da vida social, elaborados à revelia da população, atendendo a uma teleologia antagônica aos seus interesses de classe, orientada à lógica do grande capital – sua acumulação em escala ampliada. Enfim, toda uma parafernália tecnocrática (Ianni, 1981:24) foi erguida tendo em vista a criação das condições econômicas, políticas, sociais e culturais para a acumulação do capital privado, o que no discurso governamental comparecia na forma da exaltação da técnica, da sistemática, da operatividade, da racionalidade, alçando o planejamento, assim concebido, como técnica voltada à busca do desenvolvimento econômico e *modernização* da nação, submetendo, objetiva e subjetivamente, os funcionários da burocracia estatal às conveniências da acumulação.

“O Estado ditatorial institucionaliza as relações e estruturas de apropriação econômica e de dominação política determinadas pelo grande capital, e, na

as classes dominantes exercem diretamente o governo. Não precisam, não é conveniente” (Ianni, 1981:01).

⁴¹ A legitimidade da ditadura militar apoiou-se no êxito da política econômica. Atendendo as demandas particulares de consumo de bens duráveis e não-duráveis de parte da população (as classes medias), através da expansão do crédito e afastando-se de qualquer referência a *ideologias*, a ditadura exaltou a sistemática, a coerência, a operatividade, a racionalidade, a modernização da política econômica. As medidas em termos de política econômica eram tomadas em nome da racionalidade, da coerência, da operatividade que os *técnicos* detentores de um *saber neutro* possuíam. Daí que Ianni (*Ibid.*) qualifique o planejamento, ao lado da violência estatal, da política salarial e sindical da ditadura, como forças produtivas complementares e técnicas de dominação política.

medida em que se diversifica e expande o capitalismo no Brasil, se expande e fortalece o poder estatal e sua presença na sociedade civil, através de órgãos, instituições, fundações, superintendências, conselhos etc e também de uma crescente tecnocracia civil e militar necessária à formulação e execução dos planos, programas e projetos. Desde 64, os governantes deram grande impulso à expansão e diferenciação dos órgãos, recursos materiais e pessoal de que o Estado passou a lançar mão para desenvolver sua economia política (Ianni, 1981,29)”.

A Reforma Administrativa levada a cabo pelos governos do pós-64 acarretou o crescimento da tecnocracia civil e militar, ampliando o contingente de funcionários do Estado, tanto nos centros decisórios (planejamento), quanto nos pontos mais longínquos (execução) espalhados por todas as esferas da vida social, enfatizando o saber especializado, neutro, no esforço em prol da *modernização* – para o que a Reforma Universitária de 1968 contribuiu, refuncionalizando a Universidade brasileira, tendo em vista a formação de mão-de-obra qualificada e adaptada ao discurso da neutralidade, da primazia da técnica e da eficiência sobre o político (da forma sobre o conteúdo). Como afirma Ianni (1981), na busca por legitimação das formas ditatoriais de governo, houve, no discurso governamental, uma substituição do *político* pelo *técnico*, da *demagogia* pela *ciência*, do *carisma* pela *eficácia*, enaltecendo a superioridade da neutralidade técnica e despolitizando as matérias das decisões governamentais. Contudo, tal burocratização dos problemas econômicos e sociais, como sucedâneo do debate político, convertidos em objeto de administração dos tecnocratas, funcionários do capital – ao lado, não podemos esquecer, do uso concentrado da violência estatal – não atingiu a raiz dos problemas, antes, o que a dinâmica do grande capital fez foi agravar as condições de vida e trabalho das massas assalariadas, sobretudo, do operariado e do campesinato, criando as condições, a médio prazo, para a repolitização da classe trabalhadora (Moreira Alves, 1985, Ianni, *Ibid.*).

Tal movimento apresentou seus rebatimentos particulares no âmbito do Serviço Social, redimensionando e consolidando um mercado nacional de trabalho, havendo uma generalização de espaços para a profissão na estrutura sócio-ocupacional, bem como a diferenciação e especialização dessa inserção, além da necessidade que o contexto institucional, reorganizado para atender os interesses do grande capital, suscitou de repensar o tradicional arsenal teórico-prático e o universo ideal em que os assistentes sociais buscavam a legitimação do exercício profissional.

“O desenvolvimento das forças produtivas, na moldura sócio-política peculiar da autocracia burguesa, saturou o espaço social brasileiro com todas as refrações da ‘questão social’ hipertrofiadas e com sua

administração crescentemente centralizada pelas políticas sociais do Estado ditatorial" (Netto, 2001:119).

As características das políticas sociais do período ditatorial – subsumidas às diretrizes de sua política econômica – permearam o exercício dos profissionais de Serviço Social nelas alocados, exigindo um profissional com uma postura *moderna*, apto a se mover na nova estrutura organizacional do aparato estatal. Como afirma Silva e Silva (1995), as políticas sociais do período ditatorial caracterizavam-se por seu perfil compensatório, propondo-se apenas a redução dos efeitos do modelo econômico concentrador de renda, e privatizante, à medida em que colocavam-se, como no caso da educação, saúde, previdência e habitação, enquanto nichos de valorização de capital. No entanto, em face da pauperização da população, a demanda pelos serviços sociais tornou-se intensa, na sua luta cotidiana pela atualização da cidadania⁴².

Tal observação coincide com as análises realizadas por Moreira Alves (1985:50-51), que afirma que o desenvolvimento econômico visado pelos tecnocratas civis e militares no poder tinha como meta declarada, além das pretensões subimperialistas das Forças Armadas, inviabilizar, pelo crescimento econômico, a penetração de agentes do comunismo internacional no território brasileiro, que se valia de contextos subdesenvolvidos, onde existem focos de pobreza e descontentamento, para disseminar suas idéias. As necessidades da população, seu padrão de vida, eram objetivos secundários, chegando a afirmar que, para cumprir aqueles objetivos, seria realmente necessário o *sacrifício* de várias gerações.

Além da ampliação, diferenciação e especialização – devido à acentuada fragmentação institucional da operacionalização das políticas sociais, transformando as expressões da *Questão Social* em problemas administrativos, burocráticos, esvaziadas de seu caráter político (Silva e Silva, 1995) – dos espaços de atuação do assistente social, no âmbito estatal, o espaço empresarial também se configurou como um novo *locus* de inserção dos assistentes sociais, dada a necessidade do empresariado, nacional e multinacional, em controlar a força de trabalho, em um contexto de intensificação da exploração da força de trabalho.

⁴² Esse contato com as manifestações hipertrofiadas da *Questão Social*, frutos da política salarial do período, e o aviltamento das condições de vida e de trabalho dos próprios assistentes sociais que, no rastro dos movimentos rurais e urbanos dos trabalhadores, se descobrirão nessa condição, serão dois dos condutos fundamentais na inflexão da direção política de parcelas da categoria profissional nos finais da década de 70.

Face à obstrução, mediante o recurso da violência estatal, das instituições clássicas da democracia política, os *problemas sociais*, hipertrofiados, foram alvo de planos e programas do Estado ditatorial, tendo em vista o controle de questões que poderiam gerar inquietação social (Ianni, 1981:17). Dessa forma, o Estado passa a gerir todos os níveis vida social, através de formas ditatoriais de governo, tendo em vista a atender as exigências do monopólio. No discurso e na propaganda oficial, a defesa da *democracia* ante à demagogia e o significado preciso que ela assume para a coalizão civil-militar no poder – ausência de questionamentos, conflitos e resistência e, portanto, harmonia social e homogeneidade político-ideológica – cimenta tal objetivo.

A reforma organizacional-funcional do aparelho estatal visou ao controle e à regulamentação das várias esferas da sociedade civil, reorientando-as aos objetivos do capital monopolista, demonstrando a simbiose entre Estado e capital monopolista, nacional e multinacional. O Estado ditatorial institucionalizou as estruturas e relações de produção, mediante a multiplicação de órgãos, conselhos, superintendências, etc: “Um processo que é inerente à sociedade burguesa, no qual o Estado é bastante, ou muito, controlado pelos interesses da burguesia dominante, sob a ditadura adquire um caráter ainda mais acentuado” (Ianni, 1981:78). Concorre também, enquanto condição objetiva, no que diz respeito à renovação operada no Serviço Social no período ditatorial, a radicalização das expressões da *Questão Social*, como resultado do modelo econômico vigente no regime ditatorial. Tal modelo promoveu um redesenho das classes sociais, pela brutal concentração de renda que suas medidas engendraram.

As características que o Estado ditatorial assumia, institucionalizando as relações e estruturas de apropriação econômica mais favoráveis ao capital imperialista, buscavam sua justificação ideológica na Doutrina de Segurança Nacional, elaborada e disseminada pela Escola Superior de Guerra (ESG), onde muitos civis e militares que ocuparam altos cargos no Estado estudaram ou lecionaram, como foi o caso do Ministro da Fazenda do Presidente Emílio Garrastazu Médici (1969-1974), Antônio Delfim Netto, entre outras *personalidades*.

A Doutrina da Segurança Nacional, anticomunista e antidemocrática, condicionava *Desenvolvimento* a uma noção específica de *Segurança Interna* e, enquanto uma forma de dominação de classe, serviu para justificar um amplo e irrestrito controle do Estado sobre a sociedade civil, que envolveu, com o uso organizado e concentrado da violência estatal e da criação de uma vasta rede de informações, a

negação de liberdades democráticas essenciais, como a liberdade de ir e vir, de associação, de imprensa, de expressão, de consciência. Partindo de uma concepção de guerra não-clássica, cujas fronteiras são ideológicas e não territoriais, como na guerra clássica, e ação do inimigo é psicológica, tal Doutrina, em sua variante brasileira, cujo teórico principal é o General Golbery do Couto e Silva, privilegiava as noções de *inimigo interno* e *ação indireta*. Considerando o contexto da Guerra Fria, o conflito bipolar entre as duas grandes potências – EUA e URSS – a preocupação de seus ideólogos, alinhados às *nações democráticas ocidentais*, era a ação indireta do comunismo internacional. Para eles, a ação do inimigo era eminentemente psicológica, explorando a pobreza, os descontentamentos, enfim, “(...) as vulnerabilidades das sociedades democráticas” (Manual Básico da ESG *apud* Moreira Alves, 1985:38), incitando a população descontente a se opor aos governos instituídos. Assim, com uma noção de inimigo indefinida, todo cidadão torna-se um inimigo em potencial que deve, portanto, ser permanentemente controlado. Qualquer forma de antagonismo, dissensão e resistência, seja qual for sua natureza – política, econômica, cultural, social, religiosa – e os atores envolvidos, eram considerados como inimigos da nação, dignos da ação repressiva do Estado. Ianni (1981) desmistifica o formalismo das intenções declaradas pelos ideólogos da Doutrina, apreendendo suas determinações histórico-sociais

“SEGURANÇA no sentido de ‘segurança interna’, envolve o controle e a repressão de toda organização e atividade política das classes assalariadas, para que o capital monopolista tenha as mãos livres para desenvolver a acumulação. E DESENVOLVIMENTO, no sentido de florescimento das ‘forças de mercado’, com a ‘predominância da livre empresa no sistema econômico’ (Ianni, Ibid.: 08).

O modelo econômico inseria-se nas diretrizes emanadas da Ideologia da Segurança Nacional – o desenvolvimento, portanto, era um imperativo no combate à ameaça comunista. Valeu-se, para sua concretização, de mecanismos institucionais ditatoriais (Atos Institucionais, Atos Complementares, Decretos-Leis), visto que, de outro modo, os interesses das classes dominantes locais e estrangeiras que ele traduzia veriam-se ameaçados. A idéia do sacrifício, tido como único acesso do país ao Primeiro Mundo, como o preço pago, embora *justo*, pelo *milagre*, se abateu com mais violência sobre a classe trabalhadora, que sofreu os efeitos de uma política econômica sustentada no *arrocho salarial* (cujos índices de cálculo eram intencionalmente subestimados, manipulados para baixo) e na criação das condições econômicas, sociais e políticas mais

favoráveis à atração de capitais externos⁴³, propagandeada como tarefa fundamental à elevação do Brasil à condição de potência mundial.

A política econômica levada a cabo por uma tecnocracia civil e militar visava, no discurso governante, ao combate à inflação e ao crescimento econômico. A política antiinflacionária estava intimamente ligada à política (de arrocho) salarial, pois, para esse mesmo discurso, o aumento dos salários acarretaria o aumento dos preços das mercadorias, de onde vem a idéia do *sacrifício* tendo em vista a retomada do crescimento com estabilidade, e a indexação do reajuste salarial aos índices de produtividade. O crescimento do país e sua *modernização*, seu acesso ao *Primeiro Mundo* estava incondicionalmente vinculado ao capital externo, recriando e reforçando a dependência econômica e política do país aos interesses imperialistas (Ianni, 1981, Moreira Alves, 1985)⁴⁴.

A partir dessas premissas principais, várias medidas foram tomadas, é claro, sem a participação popular, já que a tecnocracia civil e militar lia na cartilha do General Golbery do Couto e Silva⁴⁵. Algumas medidas significativas do conteúdo de classe do Estado ditatorial foram tomadas logo nos primeiros anos do regime, como a revogação da Lei de Remessas de Lucros (Lei n.º 4131), assinada em 1964 pelo presidente João Goulart, pela Lei n.º 4390, de agosto de 1964, que abolia os limites estabelecidos pela primeira em relação à percentagem de capital registrado que poderia ser remetido ao exterior como lucro, permitindo a maciça transferência de mais-valia para o exterior, e a implantação, em 1966, do Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS), que minava com a estabilidade do trabalhador, no setor público e privado, possibilitando o livre fluxo de capital em busca de mão-de-obra mais barata e de recursos naturais mais abundantes.

⁴³ Em um contexto mundial de grande liquidez, que se esgotaria no final da década seguinte, deflagrando a fragilidade de uma economia maciçamente sustentada em recursos externos (do que pagamos o preço, com juros e perda de soberania, até os dias de hoje), a confluência de interesses dos monopólios internacionais e das classes dominantes locais, aprisionando o Estado e suas estruturas, torna-se patente em uma série de medidas na área econômica, tendo em vista converter o território brasileiro em um imenso vazadouro de divisas.

⁴⁴ O Estado transformou-se em um poderoso núcleo do capital financeiro, financiando, através da contração de empréstimos com instituições financeiras internacionais e do pagamento dos serviços da dívida, uma nova modalidade de criação de excedente (Ianni, 1981).

⁴⁵ O General Golbery do Couto e Silva foi um dos teóricos principais da Doutrina de Segurança Nacional nos Trópicos. Tal Doutrina, através de uma análise geopolítica da inserção do Brasil no globo, traçava diretrizes políticas, econômicas, psicossociais e militares.

A política salarial, portanto, fazia parte do projeto da tecnocracia civil-militar no poder de combater a inflação e galgar a estabilidade financeira. Tal política ficou conhecida como *arrocho salarial* porque impunha um esforço de poupança sobre os assalariados, sobretudo o proletariado e o campesinato, que terminou por acarretar o empobrecimento de parcelas consideráveis da população, como decorrência das perdas salariais havidas no período.

O reajuste salarial, de acordo com os Decretos-Leis n.º 15 e 17, de 1966, passou a ser determinado pelo Executivo federal, anualmente, baixado por decreto. Dependia de uma fórmula que obedecia a três fatores: o salário real médio dos trabalhadores nos 24 meses anteriores ao aumento; a antecipação inflacionária estimada para os 12 meses seguintes e a estimativa do aumento anual de produtividade. Tais fatores eram freqüentemente subestimados pelos tecnocratas responsáveis por sua fixação, acarretando – para além do esvaziamento político das decisões acerca das questões salariais, visto que agora deixavam de ser objeto de negociação entre patrões e operários para converter-se em mero cálculo técnico (Moreira Alves, 1985:82) - perdas salariais significativas e o empobrecimento da população trabalhadora, visto que seu salário real encontrava-se aquém do custo de vida das cidades brasileiras.

O modelo econômico da ditadura militar – através de seus instrumentos - promoveu um redesenho e uma redefinição das classes sociais: deteriorou as condições de vida das massas assalariadas, sobretudo o operariado e o campesinato, mediante o aviltamento de seu salário real; concentrou renda nos estratos superiores da sociedade brasileira, através das elevadas taxas de mais-valia; elevou o padrão de vida das classes médias altas, através de uma política de crédito – as classes médias altas, a tecnocracia pública e privada, além, é claro, da própria burguesia, representavam um mercado consumidor de bens de consumo duráveis (eletrodomésticos, automóveis, etc.), concentrados nas mãos das empresas privadas nacionais, mas especialmente, multinacionais⁴⁶ - legitimando, pelo consumo, o autoritarismo, a escalada crescente da violência estatal e a perda da soberania nacional (Ianni, 1981). De acordo com dados

⁴⁶ Na aliança entre Estado, capital privado nacional e multinacional, a supremacia coube a este último que, de acordo com Ianni (1981:46), subordinou, em seu movimento e configuração os demais setores: em 1974, o faturamento das multinacionais representou 42,8% do total, as nacionais, 32% e as estatais, 25,2%. Ainda de acordo com o mesmo autor, apesar de obter uma lucratividade menor, o patrimônio líquido das estatais era maior, posto que situavam-se em setores da infra-estrutura econômica, cujo investimento é maior e a lucratividade menor. As empresas estatais – situadas em setores bem definidos e estratégicos – e as empresas privadas nacionais - dispersas pelos vários setores da economia – subordinam-se aos movimentos do capital imperialista: as políticas de crédito, subsídio, incentivos fiscais do poder público favorecem mais ao capital imperialista.

apresentados por Moreira Alves (1985:149), a diferença entre os 50% mais pobres e os 5% mais ricos, no período de 1970 a 1976 só aumentou: em 1970, os primeiros participam de 14,91% do PNB e os segundos, de 34,86%; em 1976, a participação desses segmentos é de 11,6% e 39%, respectivamente.

O quadro de violência não era retratado apenas pelas estatísticas de presos, mortos e desaparecidos, mas nas condições de vida da população: em 1970, em pleno *milagre*, 78,8% da população economicamente ativa recebia menos de dois salários mínimos, enquanto 2,2%, mais de 10. A deterioração do poder aquisitivo da população, lado a lado com a acumulação ampliada pelo capital, é mostrada por Ianni (1981:96): tomando como ano-base 1952, índice 100, o salário mínimo real médio era, em 1961, 132, e dez anos depois, no auge do milagre, 87,09. Os aumentos de produtividade não só não se refletiram nos salários, bem como o aumento do custo de vida, levando o trabalhador a estender sua jornada de trabalho, para adquirir a cesta básica necessária a sua subsistência e de sua família, como à entrada precoce de membros da família no mercado de trabalho. De acordo com IANNI (*Ibid.*:82), se em Dezembro de 1970, eram necessárias 103,19 horas de trabalho para adquirir a ração essencial, em Dezembro de 1973, eram necessárias 158,42%.

O *milagre* brasileiro - o exponencial crescimento do PIB brasileiro, atingindo, entre 1968 e 1973, dois dígitos – sustentou-se sobre uma extraordinária mais-valia, possibilitada pela criação – donde a intervenção do Estado foi fundamental – de condições políticas e econômicas de controle e superexploração da força de trabalho, tornando o Brasil um território *simpático* e *atrativo* ao capital estrangeiro – em suma, um território livre para a acumulação de capital. Sustentado pela captação crescente de recursos externos, a realização do *milagre* quadruplicou o montante da dívida externa brasileira – de 3,9 bilhões de dólares em 1968, passou para 12,5 bilhões de dólares, em 1973 (Moreira Alves, 1985:146).

“Muitas coisas, aparentemente alheias ao imperialismo, tais como a reforma do ensino brasileiro e as técnicas de tortura usadas pelos militares e policiais da ditadura, foram muitas as coisas mais díspares como essas largamente ditadas pelo imperialismo” (Ianni, 1981: 51).

O controle centralizado da vida social, através da generalização do uso da técnica do planejamento, por parte da coalizão civil-militar no poder no pós-64, a serviço do grande capital e, sobretudo, as manifestações agravadas da *Questão Social*, redefinem as condições de trabalho dos assistentes sociais, e redimensionam suas

demandas. O tradicional empregador dos assistentes sociais - o Estado – refuncionaliza tanto o sentido, como vimos, das políticas econômicas e sociais estatais, quanto a malha organizacional encarregada de sua formulação e execução, o que rebateu diretamente naquelas condições de trabalho, exigindo desse profissional especializado formas de desempenho sistematizadas, passíveis de controle pela hierarquia institucional, habilitando-o a transitar em meio a nova racionalidade burocrático-institucional promovida pela ditadura (Netto, 2001:123). O mesmo autor visualiza nesse aspecto um importante, embora inintencional, do ponto de vista da coalizão civil-militar no poder, vetor da erosão do Serviço Social *tradicional*: as antigas modalidades interventivas e suas bases teóricas e ideológicas de sustentação – vale dizer, as atuações *microssociais*, voltadas à correção de aspectos *desviantes* da personalidade do *cliente*, visando a sua integração à sociedade, legitimadas por um discurso baseado em valores humanistas abstratos – mostravam-se inadequadas às demandas colocadas pela conjuntura de então, urgindo à categoria o redimensionamento de suas modalidades interventivas e formas ideais de legitimação e (auto) representação. Assim, a dinâmica sócio-política e ideocultural inaugurada pela ditadura instaura, inintencionalmente, possibilidades que, a médio prazo, apontarão no sentido da ruptura com o *tradicionalismo*, em suas dimensões teórico-metodológica, interventiva e ética.

Nessa conjuntura, o Serviço Social experimenta o que Netto (2001:131) qualifica como Processo de Renovação, que consistiu em um complexo movimento polifacético em que a categoria profissional, à base de um rearranjo da herança profissional e socorrendo-se das tendências do pensamento social contemporâneo, procurou assegurar contemporaneidade ao Serviço Social, respondendo prática e teoricamente às demandas situadas naquela quadra histórica. Esse processo de renovação abarcou diversas perspectivas – cada qual desenhando um projeto profissional particular – sendo elas, de acordo com Netto (*Ibid.*:151), a perspectiva modernizadora, a perspectiva de reatualização do conservadorismo e a perspectiva de intenção de ruptura. A primeira expressão, no plano ideal, da renovação teórico-prática do Serviço Social brasileiro se caracterizará pela busca da modernização da profissão, ajustando o Serviço Social às tendências sócio-políticas tornadas dominantes pelo Estado reorganizado a serviço do grande capital (Netto, 2001:154). A perspectiva modernizadora – cujas expressões mais genuínas são o Documento de Araxá (1967) e o Documento de Teresópolis (1970), produto final dos “Seminários de Teorização” promovidos pelo CBCISS (Centro Brasileiro de Cooperação e Intercâmbio em Serviço

Social) –, em sua busca de adequar as funções do Serviço Social às políticas de desenvolvimento levadas a cabo pelo Estado capturado pelo grande capital (Netto, *Ibid.*), não rompe, entretanto, com o *tradicionalismo*: a preocupação (legítima) em tornar o Serviço Social, frente aos quadros sociais novos, socialmente necessário, identifica-se com uma postura acrítica e despolitizada frente às políticas e às instituições nas quais é chamado a atuar, ratificando a tradicional postura de submissão ética às instituições e a autoridade (Barroco, 2001).

Tecendo uma renovada (auto) representação para o assistente social - não mais o *moderno agente da caridade e da justiça*, tampouco o *agente de mudanças*, mas um *funcionário do desenvolvimento* – tal perspectiva expressa a submissão, objetiva e subjetiva, dos assistentes sociais ao discurso e à prática de poder dos governos militares, como de resto ocorreu com o exército de tecnocratas e burocratas contratados pelo Estado para colocar em funcionamento a economia política da ditadura (Ianni, 198:22). Recorrendo a um referencial teórico diferenciado – o estruturalismo –, que vem responder ao anseio dos assistentes sociais em assentar em bases *científicas* a intervenção profissional, e a um suporte ideológico bem determinado – o desenvolvimento⁴⁷ - para costurar uma nova *metodologia*⁴⁸ para o Serviço Social, adequada às demandas das instituições estatais reorganizadas, tal perspectiva insere no

⁴⁷A concepção de desenvolvimento presente nos Documentos de Araxá e de Teresópolis, que expressam plenamente a perspectiva modernizadora, demonstra a sintonia desse segmento da categoria com a ideologia emanada pelos governos ditatoriais: vislumbra a transição do estágio de subdesenvolvimento ao desenvolvimento como resultado de uma série de reformas, racionalmente planejadas, que, através do aumento do nível de bem-estar, erradicaria as causas potencialmente conversíveis em manifestações revolucionárias. Nesse quadro, caberia ao assistente social intervir sobre as necessidades e dificuldades oriundas do processo de transição ao desenvolvimento, integrando os indivíduos, os grupos e as comunidades às mudanças. Não comparece nesses documentos a tematização acerca do significado das mudanças desencadeadas por esse desenvolvimento, os interesses a que atendem, tampouco o sujeito deflagrador das mudanças. A perspectiva modernizadora, como mais tarde se avaliará, é a expressão da renovação teórico-prática do Serviço Social adequada às demandas tornadas dominantes pela dinâmica sócio-política da ditadura (Netto, 2001).

⁴⁸A concepção de metodologia adotada por esses profissionais se enquadra nas formulações estruturalistas, enquanto uma expressão histórica daquela vertente do pensamento burguês da decadência qualificada por Coutinho (1972) como *miséria da razão* que, aceitando a positividade capitalista, não ultrapassando, no plano das idéias e da práxis, a imediaticidade da sociedade burguesa madura, reduz a práxis humana a mera manipulação vazia de dados, à repetição mecânica de procedimentos coagulados e fetichizados, que alienam o homem do contato criador da realidade e com as finalidades da ação, contribuindo para a reprodução da espontaneidade da economia capitalista (*Id.*:27-28). No Documento de Teresópolis, onde os profissionais, mediante a classificação, categorização e discriminação das variáveis que intervém no exercício profissional, lograram construir uma pauta interventiva para fazer frente aos desafios já apontados no Documento de Araxá, a influência estruturalista, mediante a análise formal daquelas variáveis, sacrificando o conteúdo e as finalidades da ação à forma reificada, aparece clara – bem como a correspondência e a funcionalidade de que se revestiam frente aos quadros militares que, como afirma Ianni (1981), exaltavam a sistemática, a coerência, a operatividade, o pragmatismo, a racionalidade, a modernização, etc, como sucedâneo do debate político e como forma de dominação.

universo ideal dos assistentes sociais preocupações macrosocietárias – a contribuição para o desenvolvimento determinado pelas políticas da ditadura – e, acoplada a uma análise formal da realidade – fornecida pelo estrutural-funcionalismo -, é exitosa na tarefa de reforçar a tradicional postura acrítica e despolitizada dos assistentes sociais frente ao Estado e às suas instituições (cf. supra) e de retomar e generalizar os métodos tradicionais de intervenção na realidade (Caso, Grupo e Comunidade), ampliando-os de forma a contemplar as novas *problemáticas* que comparecem na atividade do assistente social, bem como, mediante a construção de uma pauta interventiva, sistematizar a atuação profissional em uma série de operações singulares e regulares passíveis de controle burocrático-administrativo (Netto, 2001).

De acordo com Barroco (2001:121), o tradicionalismo ético – informado pela metafísica e pelo conservadorismo moral – goza de hegemonia nos Códigos de Ética brasileiros até 1986. O Código de Ética de 1965, incluído nesse rol, dada a remissão a valores humanistas abstratos que fundamentam os deveres profissionais em relação aos usuários e às instituições empregadoras – como o respeito à dignidade da pessoa humana, o bem-comum, o princípio da autodeterminação – e a persistência da valorização da postura *imparcial*, em matéria política, religiosa e filosófica, apresenta, todavia, algumas características que o distingue dos demais. Neste documento, são acatados valores de extração liberal, como a referência ao pluralismo social e profissional, à democracia, à justiça social, aos direitos fundamentais do homem, que não comparecem em 1947 – embora coexistam com os valores humanistas abstratos, reproduzindo a tensão entre o *tradicional* e o *moderno* que caracteriza a perspectiva modernizadora, conforme análise de Netto (2001: 168), permitindo conceber-lo enquanto expressão desta perspectiva e de seus anseios. A referência a esses valores, mesmo que no âmbito de um ecletismo ético (Barroco, 2001: 126.), confere algumas determinações novas ao *ethos* profissional : o exercício profissional não se apresenta mais como uma extensão da experiência religiosa, reconhecendo-se o estatuto liberal da profissão e sua natureza técnico-científica (art.1º), apresentando uma ruptura com o que Yamamoto (*in* Yamamoto e Carvalho, 1982) qualificaram como *primado do ser* – a valorização de um agente por suas características pessoais e morais -, enfatizando o *primado do saber* – a valorização por suas habilidades técnicas e intelectuais -, constituindo-se em mais uma prova da sintonia do Código de 1965 com a perspectiva modernizadora, que cancela com a tradicional (auto)representação do assistente social (cf. supra); a adoção do

pluralismo tem como consequência o respeito pelas posições filosóficas, políticas e religiosas dos usuários, bem como o reconhecimento de posições filosóficas diversas entre os profissionais; a intervenção profissional abriga, sem prejuízo de seu tom acríptico e despolitizado, objetivos novos: “Art. 8.º - O assistente social deve colaborar com os poderes públicos na preservação do bem-comum e dos direitos individuais, dentro dos princípios democráticos, lutando inclusive para o estabelecimento de uma ordem social justa” (CRAS, 1965:07). Contudo, como afirma BARROCO (2001: 127), a referência a esses valores novos, do ponto de vista da ética profissional, não ultrapassa a perspectiva liberal e não aparece de forma coerente, coexistindo com os pressupostos metafísicos e doutrinários do humanismo cristão tradicional, com a moral conservadora – persiste neste Código a recomendação de normas de conduta que abrangem a vida privada do assistente social, responsável, além da profissional, pela dignidade da profissão – e com a prerrogativa da imparcialidade ética.

Logo na Introdução do Código se verifica a sintonia do documento com as exigências que lhe eram contemporâneas e com as concepções elaboradas pela perspectiva modernizadora, que se expressará limpidamente no Seminário de Araxá, em 1967: “(...) o Serviço Social adquire no mundo atual uma amplitude técnica e científica, impondo aos membros da profissão maiores encargos e responsabilidades” (CRAS, 1965:05).

A preocupação com a *metodologia* e com a *cientificidade* da intervenção profissional, como formas de legitimação da profissão naquela conjuntura, a adesão que a proposta de *desenvolvimento* recebe desse segmento profissional, sem ocasionar uma ruptura com o tradicionalismo, aparecem claras no diploma legal: “Art. 9.º- O assistente social estimulará a participação individual, grupal e comunitária no processo de desenvolvimento, propugnando pela correção dos desníveis sociais” (CRAS, *Ibid.*:07).

Tal perspectiva, cujas preocupações se expressam no Código de Ética de 1965, perde centralidade no debate acadêmico-profissional já em meados da década de 70, tendo como contexto a crise do regime militar – em grande parte debitada à falência de seu modelo econômico – e o adensamento da resistência democrática a partir desse período, por parte de organizações da sociedade civil (Igreja Católica, Ordem dos Advogados do Brasil, Associação Brasileira de Imprensa, movimentos sociais, sindicatos, etc.), deflagrando a falácia das políticas de desenvolvimento levadas a cabo pela ditadura e permitindo a ressonância, na vida social e na profissão, em particular, de

projetos societários alternativos. Com o deslocamento da perspectiva modernizadora do centro do debate profissional, outras duas perspectivas, de acordo com Netto (2001:193.), rebatem no interior desse debate: a perspectiva de reatualização do conservadorismo e a perspectiva de intenção de ruptura.

O contexto de efervescência sócio-política adensado em finais dos anos setenta, com a presença de *novos* sujeitos sociais na cena política (profissionais liberais, setores de esquerda da Igreja Católica, a classe trabalhadora, etc.), apresentando projetos societários alternativos, o amadurecimento teórico dos assistentes sociais, no marco das universidades, as discussões encetadas e as modificações empreendidas pela perspectiva modernizadora, o despontar de tendências críticas no Serviço Social, munidas do pensamento crítico-dialético, inviabilizavam a sustentação de posturas francamente conservadoras e o resgate mecânico e imediato do *tradicionalismo* tal como este vigiu até a primeira metade da década de 60 (Netto, 2001:202), obrigando aos núcleos interessados em legitimar o *tradicionalismo* enfrentar essas condições objetivas. Tal enfrentamento se deu através do recurso à fenomenologia que, conferindo uma nova roupagem, um discurso mais *profundo* (com a ênfase na valorização do *ser*, em sua mudança no sentido do desenvolvimento e do crescimento) à medula conservadora da proposta, condenou alguns aspectos do Serviço Social *tradicional*, mas reproduziu o que o tradicionalismo tinha de mais caro: partindo de uma crítica explícita ao referencial teórico-metodológico positivista e à atuação psicologizante, de cunho adaptador e ajustador, os autores mais representativos desta perspectiva contrapõem a abordagem tradicional – *explicativa*, centrada nas causas, nos fatos – por uma nova – *compreensiva*, voltada, mediante a intuição e a sensibilidade, a compreender o *vivido* humano. O recurso à fenomenologia foi marcado por uma série de equívocos (históricos no Serviço Social), tais como o imediatismo e a seletividade na apropriação dessa vertente, o simplismo e a recorrência a fontes de segunda mão, ao invés dos *clássicos*, mas que, no final das contas, possibilitou – pela sua ênfase no *ser*, no plano existencial-pessoal, na *ordem do vivido* – a (re)legitimação das dinâmicas individuais, do viés psicologizante e dos *valores universais* que tradicionalmente chancelaram a intervenção profissional (NETTO, 2001:245).

Considerando a formulação seminal da perspectiva de reatualização do conservadorismo (Netto, *Ibid.*:226) – a elaboração de Anna Augusta de Almeida -, está presente um elemento que rebate nas configurações da ética profissional: a

reivindicação, além da fenomenologia, do personalismo de Mounier (Barroco, 2001:130) que, justamente por sua perspectiva metafísica⁴⁹, responde pela (re)legitimação dos valores humanistas cristãos. O personalismo afirma o primado da pessoa humana, considerada, em sua essência, transcendente e imanente, inacessível à razão: partindo da crítica à alienação da sociedade capitalista (aproximando-se, nesse ponto, do marxismo, aproximação, no entanto, limitada por sua perspectiva metafísica) e da conseqüente despersonalização do homem, propõe a humanização da existência, a valorização do homem, o que abre espaço para o resgate dos princípios fundantes do humanismo cristão – a dignidade e a eminência da pessoa humana na hierarquia *universal*, o princípio da autodeterminação, a perfectibilidade, etc. -, o que fica explícito no Código de Ética de 1975: “O valor central que serve de fundamento ao Serviço Social é a pessoa humana. Reveste-se de essencial importância uma concepção personalista que permita ver a pessoa humana como centro, objeto e fim da vida social”(CRAS, 1965:07).

A metodologia profissional proposta pela autora é formada pela articulação de três categorias: diálogo, pessoa e transformação social (Netto, 2001:241), por influência da fenomenologia e do personalismo de Mounier, entendendo a intervenção profissional como processo de ajuda psicossocial, desenvolvido através do diálogo, voltado às transformações qualitativas do *ser*, à mudança no sentido do crescimento e do desenvolvimento da *pessoa*. Repõe-se aqui, como afirma Netto, o privilégio conferido à pessoa humana, ao seu valor superior na hierarquia *universal*, mais importante que “(...) as vulgares modificações ‘quantitativas’ da ‘mudança em nível socioeconômico’” (Netto, *Ibid.*:237). O encontro das subjetividades é considerado fonte autêntica da elucidação do real, mais que a representação lógica (Severino *apud* Barroco, 2001:133), já que a *essência humana* no personalismo é considerada transcendente, inacessível ao conhecimento objetivo e *impessoal* da ciência.

Assim, esta adoção do personalismo por parte da perspectiva em tela não rompe com a base metafísica tradicional oferecida pelo neotomismo, já que ambos norteiam-se por um conjunto de princípios de ordem espiritual e abstrata e pela centralidade

⁴⁹ De acordo com BARROCO (*Ibid.*), mesmo não se enquadrando em uma perspectiva conservadora, pelo seu ecletismo teórico e sua perspectiva metafísica, o personalismo de Mounier permite sua instrumentalização por ideologias diversas, dado que o conteúdo histórico dos valores humanistas que valoriza pode assumir direções variadas.

conferida à *pessoa humana* (Barroco, *Ibid.*:136), a despeito da perspectiva política diversa que portam – o primeiro, expressando o questionamento de um grupo de intelectuais da esquerda católica, no período “entre-guerras” e o segundo, o posicionamento de setores conservadores da Igreja Católica frente à *Questão Social*, no século XIX.

Contudo, passando por cima da vinculação de Mounier ao anticapitalismo de viés socialista e capitalizando sua perspectiva metafísica, a incorporação por Anna Augusta de Almeida do personalismo reafirma a referência abstrata à pessoa humana, não considerando-a em suas mediações sociais objetivas, rechaçando, pois, a aproximação, ainda que limitada, do pensamento de Mounier ao humanismo marxista (Barroco, *Ibid.*:138).

A abordagem fenomenológica, canalizada pelo Serviço Social através da perspectiva em tela, coloca-se como uma alternativa entre o positivismo e o marxismo incorporado pelas vanguardas do Serviço Social no período – criticados por seu objetivismo e incapacidade de *compreender* o indivíduo, suas vivências, suas experiências e suas motivações -, permitindo a conversão das expressões da *Questão Social* em problemas individuais, subjetivos. Ao propor uma metodologia fenomenológica, que supere a fragmentação sujeito/objeto – tal qual encetada pelo positivismo e pelo marxismo *vulgar* -, a autora obtém êxito em (re)legitimar uma prática histórica do Serviço Social: a atuação junto a indivíduos, de cunho psicossocial, mistificadora dos processos reais contraditórios subjacentes ao *caso*, abrindo precedentes para intervenções moralistas fundadas no irracionalismo (Barroco, 2001:139).

O Código de Ética de 1975, reproduzindo ainda o conservadorismo tradicional, já não expressa a perspectiva plasmada no Documento de Araxá e Teresópolis, mas a perspectiva de reatualização do conservadorismo. A grande mudança observada neste Código não é tanto a substituição da base filosófica neotomista pelo personalismo – ambas de cunho metafísico – que só contribui para reforçar os valores humanistas cristãos tradicionais, mas a exclusão da referência aos valores liberais – democracia, justiça social, os direitos fundamentais do homem, o respeito às posições filosóficas, políticas e religiosas de usuários e profissionais – presentes no Código de Ética de 1965 (Barroco, 2001.:129-130), expressando sua adequação ao conservadorismo moral e

político reforçado pela ditadura militar e aos anseios de segmentos profissionais empenhados na (re)legitimação dos núcleos mais caros ao *tradicionalismo*.

1.2.3 A Ruptura com a Hegemonia do Conservadorismo: Condições Sócio-Históricas e as Respostas Ético-Morais da Categoria

A ruptura com a ética tradicional, de base metafísica, no plano jurídico-formal, só se efetivou no Código de Ética de 1986, embora no plano da reflexão ética sistemática tal inflexão só seja verificável nos anos 90, para o que foi decisivo a compreensão do pensamento de Marx enquanto uma ontologia do ser social, através do recurso a Lukács e ao próprio pensamento marxiano, possibilitando, desse modo, uma justa leitura de uma ética inspirada nesse referencial – superando, assim, as abordagens deterministas e voluntaristas que vicejavam no interior das interpretações vulgares do marxismo e que rebatiam nas formulações dos assistentes sociais (Barroco, 2001.). Entretanto, o processo de construção de uma nova moralidade, cujo ponto culminante é a ruptura mencionada, se inicia ainda na primeira metade dos anos 60, no contexto de efervescência sócio-política que marca o continente latino-americano (cf.1.2.1), que coloca possibilidades, apreendidas por segmentos minoritários de profissionais inseridos nos quadros da militância política, católica e secular, no contato com os movimentos sociais, bem como com as vertentes críticas do Movimento de Reconceituação e com a tradição marxista, de questionamento de valores caros ao *ethos* tradicional do Serviço Social. Observamos, ainda, que o Movimento de Reconceituação (1965-1975) é a resposta que a profissão articula, a nível continental, frente aos desafios colocados por aquela conjuntura, cujo eixo central é o questionamento, a nível teórico, político-ideológico e prático-interventivo, do *tradicionalismo*, na busca de encontrar novas bases de legitimação da profissão.

Assim, de acordo com Barroco (2001:143), a ausência de uma reflexão ética sistematizada até a década de 90 que expresse a intenção de ruptura com o *tradicionalismo* nesse plano não significa que não houve, no mesmo período, um processo de construção de uma nova moralidade, ou seja, que no âmbito do ensino e da pesquisa, da intervenção profissional, da organização da categoria, da produção de conhecimentos, novos valores orientassem as escolhas de parcela crescente dos assistentes sociais.

A construção dessa nova moralidade, ainda de acordo com Barroco (*Ibid*:141), nas décadas de 60 e 70, está atrelada à militância política, secular e católica, sendo esse o primeiro canal através do qual segmentos profissionais sensibilizam-se ante as demandas e reivindicações das classes subalternas e travam contato com a tradição marxista - que capitalizam o contexto de ampliação de espaços de participação política para construir projetos societários alternativos e lutar por sua hegemonia -, realizando esforços no sentido de contribuir para o fortalecimento de seus interesses, donde a primeira configuração do *ethos* de ruptura como um *ethos* militante. Como afirma Barroco (*Ibid*:144), o *ethos* de ruptura busca sua identidade no engajamento político e na ação educativa voltada à libertação dos *oprimidos*; a militância aparece aos profissionais como alternativa ao *tradicionalismo*. Dessa configuração inicial do *ethos* de ruptura deriva uma característica peculiar: a subordinação imediata da ética à opção político-ideológica, ou seja, o posicionamento político em face das desigualdades sociais aparece como um imperativo moral aos assistentes sociais. Não existe, portanto, uma apreensão da peculiaridade das escolhas ético-morais, uma apreensão de suas mediações com as demais esferas da vida social, de sua inserção na vida cotidiana, da presença da alienação enquanto um fenômeno objetivo - equívocos típicos do veio de interpretação do legado marxiano que marca as primeiras aproximações do Serviço Social a essa constelação teórica.

Nesse mesmo processo e pelo mesmo conduto, como afirmamos – a militância política, católica e secular -, a tradição marxista passa a compor, pela primeira vez, o universo ideal dos assistentes sociais, exercendo múltiplas influências na configuração do *ethos* de ruptura. Contudo, as primeiras aproximações do Serviço Social a esta tradição se realizaram mediante uma série de equívocos, dentre eles o ecletismo teórico-metodológico, o simplismo, sua ideologização em detrimento de uma compreensão teórico-metodológica e as leituras deterministas e dogmáticas da obra marxiana, onde o elemento mais ausente é o próprio Marx (Iamamoto, 1998; Netto, 1990b). O posicionamento político (de classe) enquanto imperativo moral aparece como o sucedâneo da reflexão teórica crítica – ainda não alcançada – acerca da herança intelectual do Serviço Social e sua inserção no jogo das relações de poder político e econômico. Ao invés de uma compreensão do legado de Marx enquanto um manancial inesgotável de hipóteses acerca da sociabilidade burguesa a serem apreendidas na realidade e desenvolvidas com criatividade, houve uma repetição de clichês e palavras

de ordem que pouco contribuíram para elucidar o movimento do real – tal como ocorreu com o chamado *Método BH*, primeira expressão do projeto de ruptura com o *tradicionalismo* (Netto, 2001: 276).

Tais impasses – que, como afirma Iamamoto (1998), repõem antinomias históricas da profissão, entre necessidade/liberdade, sujeito/objeto, causalidade/teleologia - refletem a interpretação dominante do legado marxiano na II Internacional, institucionalizada na III, ficando conhecida como marxismo *oficial*. Esta interpretação do legado de Marx padece da contaminação positivista – por coagular a análise do real na forma, na aparência, tendo em vista a necessidade de legitimar o poder do Estado soviético, adequando as categorias aos fenômenos da realidade, invertendo, pois, a relação teoria/prática (Netto, 1982) - de uma visão determinista e finalista do processo de reprodução social assentado no modo de produção capitalista, cujo motor residiria na base econômica, sendo as demais esferas da vida social seu simples reflexo, com o socialismo aparecendo como o fim inexorável – o que justifica a secundarização, pelo marxismo soviético, da socialização da participação política. O que também se percebe nesse movimento é a eliminação de categorias fundamentais do ser social extraídas pelo método crítico-dialético, como o papel da práxis no processo histórico, a alienação e o próprio método marxiano, seu grande legado, que é fracionado.

A III Internacional institucionaliza o *marxismo* enquanto uma concepção de mundo fechada e conclusa, um conjunto de leis aplicáveis à sociedade e à natureza, tornando-o uma ideologia de Estado, uma doutrina que legitima a ordem vigente, cancelando os impulsos críticos desse pensamento, que nada mais é que um conjunto de hipóteses teórico-críticas sobre o ser social na sociedade burguesa e suas possibilidades, exigindo sempre sua verificação na realidade (Netto, 1990a). Na busca de legitimar a nova ordem estabelecida a partir da Revolução Russa, o marxismo-leninismo, como ficou conhecida a interpretação dos clássicos por Stálin, monopolizado por um grupo de burocratas à frente do poder do Estado soviético, transformou aquelas hipóteses em palavras de ordem, em dogmas; a reflexão crítica foi substituída por citações e a relação teoria x prática pela manipulação de princípios para servir de apologia a ordem. Desse modo, a caricatura do pensamento de Marx realizada por Stálin que faz, como afirma Netto (1990a), as delícias de seus opositores, transformou seu legado em um discurso vulgar e repetitivo, adequado às estratégias de dominação do Estado soviético e em um

material ideológico oportunamente utilizado para as necessidades da autocracia stalinista.

A ausência de rigor teórico nessas primeiras aproximações e o própria *fonte* fornecedora – geralmente manuais de divulgação do marxismo oficial - desses insumos inviabilizaram uma justa compreensão da ontologia marxiana e, conseqüentemente, de uma ética nela inspirada (Barroco, 2001:175), convertendo a moral em ideologia, já que derivaria diretamente da opção político-ideológica, servindo de instrumento para a luta de classes, não concebendo-se as peculiaridades das ações ético-morais.

Outra determinação que influenciou a formação inicial do *ethos* profissional de ruptura foi o forte apelo ético-moral presente no *ethos* socialista, valorizado também pelos movimentos católicos revolucionários – uma realidade concreta nos anos 60 e 70, com o desencadeamento de uma série de movimentos de libertação nacional -, dada a necessidade, em contextos revolucionários, da criação do *novo homem*, muito valorizada por revolucionários como Lênin, Trotsky, Che Guevara e Fidel. A transposição mecânica de concepções e valores de um contexto revolucionário para outro acarreta a perda de seu significado histórico, engendrando ações moralistas e deterministas, posto que descoladas da análise histórico-sistemática; a transposição para o âmbito de uma profissão gera equívocos ainda maiores, dentre eles a desprofissionalização, na medida em que a adoção de certas posturas e valores torna-se, nas palavras de Kisnermann (*apud* Barroco, 2001:144) um imperativo categórico, sem atentar-se para a peculiaridade do Serviço Social como profissão e sua inserção na divisão sócio-técnica do trabalho. O que ocorre nesse processo é a perda da especificidade profissional, diluída no cadinho da militância que, aliada à ideologização do marxismo, típica das primeiras fontes de apropriação do marxismo, repõe em sinal contrário (advogando uma ética de esquerda), a tradicional disjuntiva entre as intenções (superdimensionadas) expressas no discurso político-ideológico dos assistentes sociais e as condições objetivas de sua prática. Além disso, não há uma – devido a já mencionada ausência de apreensão da ontologia marxiana - compreensão da peculiaridade das escolhas ético-morais, sendo submetidas à opção político-ideológica, reproduzindo a ética marxista tradicional, que deriva a moral dos interesses de classe, não apreendendo as mediações entre valor econômico e valor ético, bem como as interdeterminações concretas nas quais as representações são construídas, tais como a alienação moral –

donde a configuração utilitarista da ética, já que reduzida a instrumento de luta de classes (Barroco, 2001:161).

Assim, a ausência de compreensão do pensamento marxiano enquanto uma ontologia - centrada na gênese, desenvolvimento e possibilidades do ser social, concretizada no estudo do ser social assentado nos quadros da sociedade burguesa - produz uma interpretação de seu legado, no interior do Serviço Social, onde coexistem concepções deterministas da vida social ao lado de posturas eticistas e voluntaristas, reproduzindo antinomias estranhas ao pensamento marxiano, mas, como afirmamos, presentes na herança conservadora do Serviço Social, reproduzidas no seu peculiar arranjo teórico-doutrinário (Iamamoto, 1998). Tal interpretação aparece como sucedâneo de uma apreensão crítico-dialética da realidade social, que contemple a complexa relação necessidade/liberdade, teleologia/causalidade – fundamental para a apreensão de uma ética marxista.

Fiel a esse processo, uma das primeiras formas de negação do Serviço Social *tradicional*, expressa no Movimento de Reconceituação, foi a crítica político-ideológica ao seu conteúdo de classe conservador, envolta no discurso da neutralidade e da imparcialidade, acompanhada da exigência moral de o assistente social posicionar-se politicamente frente às classes sociais, como o mostra a obra de Natálio Kisnerman, que se configurou em uma tentativa – única até a década de 90 -, no bojo daquele Movimento, de sistematização de uma nova ética sintonizada com os *interesses do povo* (Barroco, *Ibid.*). A vinculação de assistentes sociais a partidos políticos, movimentos sociais, organizações de base, influenciados por Paulo Freire, pela Teologia da Libertação e tocados pelas experiências revolucionárias no continente – como as Revoluções Sandinista e Cubana – levaram a uma identificação entre ética, educação e política, conduzindo a uma atuação voltada à organização e conscientização da população, construindo, assim, uma identidade *profissional* muito próxima a do militante político (Barroco, 2001:150).

É importante ressaltar que a falência dos padrões tradicionais de intervenção profissional no Brasil, como de resto em todo o mundo, a partir de meados da década de 60, mais especificamente com as condições sócio-políticas e ídeo-culturais criadas com o Golpe Militar de 1964, segue rumos distintos daqueles assumidos pelo restante dos países da América Latina. Enquanto nos demais países do Cone Sul a crítica ao tradicionalismo, partindo de um ponto de vista meramente *modernizante* da profissão,

se adensa e assume feições mais críticas – ainda que plena de equívocos, como ressaltamos - no Brasil, o Golpe de 1964 (cf. supra) *curto-circuita* a relação do Serviço Social com aquelas bases sócio-políticas (Netto, 2001), cujo movimento real fornecia os insumos para um redirecionamento político de parcela da categoria. Enquanto a crítica ao *tradicionalismo* se adensava naquelas latitudes, o Serviço Social brasileiro reproduzia, até a segunda metade da década de 70, sob novas roupagens e através de um discurso renovado, o projeto profissional conservador (cf. supra).

Contudo, a partir das condições objetivas dinamizadas pela ditadura militar, especialmente a inserção da formação profissional na universidade refuncionalizada a serviço do grande capital, uma massa crítica foi sendo gestada nas fileiras da profissão, sobretudo no âmbito dos programas de pós-graduação inaugurados no período, cujo amadurecimento e explicitação aguardava as condições políticas mais favoráveis.

No interior da universidade enquadrada e neutralizada politicamente, os docentes e discentes mais inquietos travaram uma interlocução com Althusser, cuja leitura impregnada de positivismo da obra de Marx eliminava o humanismo e a perspectiva revolucionária⁵⁰ – configurando o que ficou conhecido como *marxismo acadêmico*, ou seja, o marxismo permitido na universidade da ditadura -, considerados por ele como elementos ideológicos, típicos das obras juvenis de Marx, e, de acordo com o corte epistemológico que estabelece no pensamento marxiano, não válidos⁵¹. Por uma necessidade de sobrevivência intelectual nos marcos da ditadura, a intelectualidade de esquerda incorpora o marxismo althusseriano, o que acaba comprometendo uma leitura renovada do pensamento marxiano, que resgate sua ontologia, tal como o fazem Gramsci e Lukács, além de contribuir para a legitimação de aspectos da política educacional e cultural da ditadura (Barroco, 2001: 154).

⁵⁰ Já que Althusser adota uma concepção empobrecida de práxis, reduzida à mera manipulação técnica de dados empíricos da realidade Coutinho (1972), não é capaz de compreender a totalidade das objetivações humanas oriundas da práxis - enquanto prática transformadora da realidade – tais como o conhecimento, a transformação da natureza, a criação de entes sociais, a humanização do homem, a ação ética, etc.

⁵¹ Coutinho (1972), analisando a *leitura* que Althusser faz de Marx, afirma que este mantém os conceitos marxianos, mas substitui seus conteúdos por idéias neopositivistas e estruturalistas. A influência estruturalista se faz sentir, entre outros aspectos, na negação que Althusser faz das mediações, enquanto categorias crítico-dialéticas, substituindo-as, no plano de sua *prática teórica*, por seus famosos cortes, que estabelecem as descontinuidades absolutas e as homogeneidades absolutas, como no caso do corte que estabelece entre o *jovem Marx* e o *Marx maduro* – entre eles, como afirma o autor, não haveria, para Althusser, uma concretização e enriquecimento de categorias, mas uma distinção absoluta, cabendo ao primeiro a fase ideológica (falsa, não científica) e ao segundo a fase científica, livre de qualquer ideologia.

As conseqüências da recepção de Althusser nas produções ligadas à perspectiva de intenção de ruptura são, no que diz respeito à reflexão ética, consideráveis: negando o caráter ontológico do pensamento marxiano, reduzindo-o à mera ciência, nos moldes das ciências naturais, isentas de juízos de valor, ele cancela as possibilidades de uma ética nele inspirada, bem como elimina dessa constelação teórica, a perspectiva revolucionária – como vimos, o ponto arquimédico de sua leitura do real; reduzindo a práxis à mera manipulação técnica de variáveis empíricas da realidade, interdita a compreensão de seu ineliminável humanismo; desconsiderando sua relação com a teoria, acusando-a de empirismo, etc, cancela, pois, qualquer possibilidade de sistematizar uma ética fundada em Marx, derivada de um debate filosófico baseado em seu pensamento, que resgate a tese do humanismo marxista, os valores, a alienação.

Mesmo no pensamento cristão, como afirma Barroco (*Ibid.*:156), a confluência com o marxismo, no bojo da Teologia da Libertação, que sistematiza tal relação, não favorece uma compreensão do caráter ontológico do pensamento marxiano, visto que o humanismo marxista – que é justamente -subordina-se à metafísica cristã – resolvendo assim a incompatibilidade entre o materialismo dialético e a perspectiva metafísica cristã - sendo o marxismo incorporado enquanto ferramenta sócio-analítica.

Assim, as primeiras formas de apropriação do marxismo pelo Serviço Social, tanto na militância política, católica e secular, na década de 60, quanto no interior da universidade, na década de 70, repõem equívocos históricos na profissão - o ecletismo teórico, o simplismo, a apropriação seletiva, a vulgarização – que impedem uma apropriação adequada da ontologia marxiana.

De modo que, no Brasil, é somente com a crise da ditadura militar, a partir de meados da década de 70, com o adensamento da resistência democrática, composta pela *oposição de elite* (Ordem dos Advogados do Brasil, Associação Brasileira de Imprensa, Confederação Nacional dos Bispos do Brasil) e a ascensão dos movimentos sociais e do *novo sindicalismo*, com suas demandas por ampliação da participação social, política e econômica (Moreira Alves, 1985) que as alterações ocorridas no Serviço Social no interior da dinâmica sócio-política ditatorial (cf. supra) e capitalizadas por parcelas da categoria tiveram condições objetivas de amadurecimento e explicitação.

É nesse período que a perspectiva de intenção de ruptura – comprometida com a crítica do *tradicionalismo* - desborda os muros da universidade (Netto, 2001), buscando na produção latino-americana do Movimento de Reconceituação os insumos para

efetuar tal crítica. Contudo, como afirma Yamamoto (1998), tal apropriação não se deu mecanicamente, visto que a realidade brasileira e os sujeitos sociais nela inseridos colocavam desafios práticos que exigiram uma crítica superadora da referida produção, negando seus equívocos e aprofundando suas premissas e propósitos, mediante uma leitura renovada da tradição marxista.

Nos anos 80, o Serviço Social brasileiro, confrontado com demandas de cunho democrático que rebatiam no âmbito da intervenção, do ensino e da pesquisa, da organização da categoria, experimentou, como resposta, um amadurecimento teórico-político tributário de uma aproximação com as fontes clássicas da tradição marxista, e não a intérpretes ou a manuais de divulgação de qualidade duvidosa. O grande saldo desse amadurecimento foram a denúncia e crítica aos fundamentos teórico-culturais do conservadorismo e suas implicações ético-políticas, que muito se valeu do recurso a Gramsci, para compreender os fundamentos objetivos da profissão na sociedade burguesa e seu significado social, bem como das interpretações dominantes na tradição marxista e ainda a explicitação, por parte de uma parcela crescente de assistentes sociais, de uma outra direção social da prática profissional, comprometida com os interesses das classes subalternas – expressa na ampla organização da categoria em sindicatos e entidades representativas da profissão, no bojo do processo de mobilização da sociedade civil em face do empobrecimento da população como resultado da política econômica favorecedora do grande capital.

Enfim, na combinação do forte protagonismo popular empolgado por demandas de aprofundamento e ampliação da democracia e do contato da vanguarda profissional com as fontes do pensamento marxiano, o Serviço Social mesmo se colocou como objeto de suas reflexões: sua inserção e funcionalidade nos marcos da sociedade burguesa, sua herança conservadora, suas primeiras aproximações com a tradição marxista, sua relação com os movimentos sociais, sua inserção nas Políticas Sociais, etc. Nesse processo, a reflexão de Marilda Yamamoto, consubstanciada na sua dissertação de mestrado *Legitimidade e Crise do Serviço Social*, é um divisor de águas: configura a maturidade na aproximação com a tradição marxista no Serviço Social, de acordo com Netto (2001:290), sendo pioneira na aproximação com as fontes do pensamento marxiano. O desvelamento político-ideológico realizado pela autora, com base no arsenal teórico-metodológico marxiano, foi essencial para apreender os fundamentos objetivos da profissão na sociedade burguesa madura, sua dimensão política, seu papel

na reprodução das relações sociais capitalistas contraditórias, bem como suas potencialidades, superando equívocos presentes no Movimento de Reconceituação, tais como o messianismo e a diluição da especificidade profissional no militantismo, contribuindo ainda para a crítica fundamentada do conservadorismo – caldo cultural no qual a profissão emergiu e se desenvolveu até a década de 60, aproximadamente – e suas implicações ético-políticas no exercício da profissão.

No entanto, apesar de a leitura renovada do pensamento marxiano contribuir para a superação dos equívocos típicos do Movimento de Reconceituação, não houve um avanço no que diz respeito a uma reflexão ética dele derivada – permanecendo a sua configuração utilitarista, como consequência da eliminação de categorias fundamentais do pensamento marxiano, como o humanismo, a práxis, a liberdade, os valores, etc, (Barroco, 2001:175). Mas duas observações se fazem importantes: a discussão presente nessa década, não obstante suas lacunas, já havia, de muito, superado as polêmicas iniciais na interlocução com a tradição marxista; mais ainda, uma nova moralidade estava em construção, ainda que não dispusesse de sistematização e reflexa, concretizando os novos valores ético-políticos do projeto profissional de ruptura, que vão se expressar na organização da categoria, através de um adensamento dos seus sindicatos e do redirecionamento das entidades representativas da categoria (CFAS/CRAS, ABESS, CEDEPSS), na explicitação da ruptura com o tradicionalismo e no amadurecimento da reflexão marxista, cujos marcos foram o III Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais (1979), conhecido como o Congresso da *Virada*, a Revisão Curricular de 1982 e o Código de Ética de 1986 – todos construídos coletivamente com base em uma preocupação histórico-crítica.

Faz parte desse processo de amadurecimento uma vasta produção de conhecimentos que teve lugar nos cursos de pós-graduação; várias outras temáticas foram sendo agregadas ao debate profissional, adensando as produções ligadas à perspectiva de intenção de ruptura, tais como a inserção do Serviço Social no mundo empresarial, a natureza das Políticas Sociais, com especial ênfase àquelas vinculadas à Seguridade Social, a análise das instituições e a inserção do Serviço Social, etc. Enfim, o projeto de ruptura que tem seu marco inicial no interior da universidade refuncionalizada pelo grande capital vai se concretizando, compondo outros espaços para além das universidades e colocando-se como interlocutor legítimo no debate profissional.

Contudo, a esse avanço teórico-político, possível por uma justa compreensão do arsenal teórico-metodológico marxiano e engendrado no interior de uma dinâmica societária que colocava desafios renovados e mais complexos, não se seguiu uma reflexão ética derivada desse novo arsenal, o que se expressa no Código de Ética de 1986 - ou seja, ao desvelamento político-ideológico, à compreensão histórico-crítica da profissão e à explicitação de uma nova direção social não se seguiu uma problematização de sua peculiaridade ético-moral: a ética permaneceu subordinada à opção política, reproduzindo a concepção ética marxista tradicional (Barroco, 2001:177). De acordo com a mesma autora, a ruptura com o *tradicionalismo*, nesse âmbito, ficou comprometida pela inexistência de discussão sobre a ética marxista ou sobre o debate filosófico no marxismo, de modo que as disciplinas constitutivas do Currículo de 1982– Filosofia e Ética – não sofreram quaisquer modificações, e isto se torna tanto mais grave quando se tem em conta que elas constituem o espaço de discussão filosófica e elaboração dos fundamentos éticos da prática profissional.

Sendo assim, permanece na década de 80 - não obstante os avanços teórico-metodológicos e políticos experimentados então, que contribuem para desvelar o conservadorismo subjacente ao *ethos* tradicional - uma concepção ética utilitarista, que deriva a moral da opção político-ideológica, reduzindo a ética à condição de ideologia. Apesar de muitos equívocos terem sido superados com a aproximação às fontes clássicas do marxismo, como o voluntarismo e o economicismo, situando, mediante uma análise histórico-crítica da profissão, seu significado no processo de reprodução das relações sociais, não se efetua, nessa década, uma reflexão ética sistemática inspirada em Marx, de modo que, neste plano, a reorientação da direção social do projeto profissional – a ruptura com o *tradicionalismo* – repõe a concepção ética marxista tradicional, ou seja, o posicionamento político dos assistentes sociais frente aos interesses das classes subalternas aparece como um imperativo ético.

O Código de Ética de 1986 é o primeiro a romper com a ética tradicional, de base metafísica, negando os valores humanistas abstratos e sua constelação filosófica – o neotomismo e o pensamento conservador. O desconhecimento da reflexão filosófica contida na obra marxiana, de sua concepção ontológica, impede a apreensão do humanismo marxista, o que implicou na reprodução, no âmbito do Código de 1986, da ética marxista tradicional, que subordina a moral aos interesses de classe – donde sua configuração utilitarista - de modo que não se estabelece, nesse documento, um

compromisso com valores, mas com uma classe social – no caso, a classe trabalhadora, que seria detentora dos *bons* valores. Como afirma Barroco (2001:176), o princípio da nova ética, que se pretende sintonizada com as mudanças por que passa a sociedade brasileira na década de 80, é apresentado como o compromisso com a classe trabalhadora, princípio este que perpassa todo o Código no que tange aos direitos e deveres dos assistentes sociais, na sua relação com os usuários, com colegas e com as instituições.

A ausência de compreensão da peculiaridade das escolhas ético-morais no bojo do novo referencial teórico que explicitamente orienta a ruptura com o *tradicionalismo* – a tradição marxista – contribui para reproduzir, ainda que em sinal contrário, uma visão abstrata da ética, objetivando um Código de Ética profissional carente de operacionalidade – problema que só será solucionado com o amadurecimento da interlocução do Serviço Social com a tradição marxista, mais precisamente com sua aproximação às vertentes comprometidas com sua renovação, que sistematizam suas bases ontológicas (Barroco, 2001:181) – uma vez que o vago *compromisso com os interesses da classe trabalhadora* não permite uma instrumentalização do novo princípio na prática – um dos motivos que levou à necessidade de sua revisão em 1993.

O problema do Código de 1986 não é a direção social que torna explícita, expressando o processo de politização da categoria, mas a forma como comparece no documento, mais precisamente num Código de Ética: a vinculação mecânica da ética aos interesses de classe – reproduzindo, de acordo com BARROCO (2001:176-177), a ética marxista tradicional -, não apreende as mediações das escolhas ético-morais de uma profissão e sua relação com as classes sociais, a relativa autonomia da ética e da moral ante a economia e a política, a presença da alienação na vida cotidiana e sua influência nas decisões morais. Em decorrência disso, os interesses econômicos e políticos das classes trabalhadoras são tomados *a priori* como os bons valores.

Tais impasses não sobreviveriam à década de 90. As objetivações sociais da reestruturação produtiva e da adoção do ideário neoliberal pelas elites governantes colocaram desafios ao Serviço Social que exigiam respostas práticas sem degenerar o compromisso político e o acúmulo teórico-cultural de três décadas de resistência e crítica.

As condições objetivas dinamizadas pela década de 90 colocaram novas perguntas à categoria, à sua parcela comprometida com a crítica e recusa do

conservadorismo e suas expressões nas várias dimensões da profissão. A constelação teórica que embasa, desde a década de 60, as tentativas de ruptura com o conservadorismo, fornecendo ainda os insumos teórico-metodológicos para a construção dos fundamentos do exercício profissional sintonizados com a nova orientação social, experimenta, no rastro da crise das experiências do socialismo real, o mais árduo ataque da intelectualidade comprometida com a manutenção da ordem vigente. Tal cenário impele as forças comprometidas com um projeto societário alternativo a aprofundarem sua leitura do pensamento marxiano e de seu legado e denunciarem as falsificações e caricaturas feitas em seu nome. Nesse processo, foi fundamental a recepção, no Serviço Social, de filósofos que empreenderam a renovação do marxismo nos anos 50 – Lukács e seus discípulos -, sistematizando as bases ontológicas de sua teoria social, na crítica a um marxismo que se pretendia *único e conclusivo*, bem como ao próprio Marx.

O resgate de temáticas filosóficas do pensamento marxiano, negligenciadas pelo marxismo *oficial*, como a práxis, a alienação, o método crítico-dialético, possibilitou não apenas o amadurecimento das elaborações inspiradas neste referencial, como uma necessária reflexão ética que embasasse as escolhas ético-morais de acordo com a nova orientação teórico-política. Como afirma Barroco (2001:200), a compreensão do pensamento marxiano enquanto uma ontologia, propiciou o amadurecimento e a plena explicitação da dimensão ética do projeto profissional de ruptura – o que aparece evidenciado no Código de Ética de 1993 -, decodificando eticamente o compromisso estabelecido com os interesses históricos da classe trabalhadora – base da ruptura com o *tradicionalismo* – na medida em que estabelece o compromisso com valores ético-político emancipatórios, hauridos da perspectiva ontológica imanente ao pensamento marxiano.

A retomada do pensamento marxiano enquanto uma ontologia – ou seja, enquanto uma perspectiva teórica preocupada com a gênese, desenvolvimento e possibilidades do ser social – permitiu superar a ética marxista tradicional, na medida em que, conferindo centralidade ao trabalho enquanto protoforma do ser social, possibilitou a compreensão dos valores enquanto componentes ontológico-sociais, determinações da práxis, portanto, relativamente separados dos interesses de classe, historicamente determinados. Permitiu ainda contemplar a complexa relação

causalidade/teleologia, necessidade/liberdade, base objetiva para se pensar a questão das escolhas ético-morais.

O pensamento marxiano – enquanto uma das grandes matrizes culturais do século XIX – guarda uma relação genética e metodológica com o proletariado: expressa, no plano teórico, os interesses, os problemas e as soluções que esta classe vive na prática (Netto:1990). Colocando-se do ponto de vista histórico do proletariado – para quem o conhecimento veraz da realidade social é questão vital -, a perspectiva da revolução, a teoria do valor/trabalho e a dialética são pontos nevrálgicos deste pensamento. Considerando o proletariado, por sua posição e função no modo de produção capitalista, portador da missão histórica de libertar toda a humanidade, ao libertar-se do jugo da dominação do capital, a projeção societária imanente ao pensamento marxiano é indissociável do fim da alienação em todas as esferas da vida social, do estabelecimento de modos de vida e de relações sociais que atualizem as possibilidades de conexão do indivíduo ao gênero humano, da criação de individualidades livres. O comunismo não é, assim, um estado perfeito, uma utopia, mas a atualização das possibilidades de elevação dos indivíduos ao gênero humano, sua emancipação humana, que coincide com o ponto em que atingem a síntese ontológico-social de sua individualidade (LUKÁCS, 1998), sendo função da atividade humana e não uma dádiva dos céus. A moral e a ética são compreendidas, desse modo, como esferas do ser social, historicamente constituídas – e não como dados na natureza, anteriores e exteriores à ação humana.

A compreensão das categorias da mediação, da totalidade – graças ao resgate da relação de Marx com Hegel - possibilitou a superação da concepção ética mecânica – que faz derivar a moral dos interesses de classe -, concebendo a ética em sua autonomia relativa em relação às demais esferas do ser social, bem como sua peculiaridade na vida cotidiana.

A concepção de democracia adotada no Código de Ética de 1993 é parte da resposta que a categoria articula para fazer frente aos desafios colocados na década de 90, construída com base no acúmulo profissional da vertente de intenção de ruptura desde meados dos anos 70 e nas possibilidades abertas naquela conjuntura, dentre elas as modificações operadas na relação Estado/sociedade civil, suas implicações no mercado e nas condições de trabalho do assistente social, bem como o amadurecimento e o maior rigor nas aproximações com a tradição marxista. Assim, como o título do trabalho já

sugere, concordamos inteiramente com Heller (2000:05) quando nos afirma que os valores são categorias ontológico-sociais, determinações da práxis, expressam relações e situações sociais, não sendo de forma alguma abstratos, dado que adquirem concretude nas escolhas operadas na vida de todos os homens. A concepção de democracia explicitada no Código de Ética de 1993 é expressão de determinadas possibilidades e alternativas historicamente colocadas na vida social, diante das quais a categoria organizada em sindicatos e em entidades representativas se posicionou, conectando-se a um determinado projeto societário.

Hoje o que se coloca para a categoria é a atualização desse projeto profissional construído sobre o compromisso com valores emancipatórios.

CAPÍTULO II

O SIGNIFICADO HISTÓRICO-CONCEITUAL DA DEMOCRACIA NO CÓDIGO DE ÉTICA PROFISSIONAL DE 1993

2.1 De que Democracia se Trata? Um Debate entre as Concepções Liberal e Marxista

Tendo em vista a ineliminável dimensão política do projeto profissional – comprometido com a “construção de uma ordem social sem dominação/exploração de classe, etnia e gênero” (CRESS, 2003) - e os desafios que a conjuntura atual coloca à sua consolidação e defesa, conjuntura esta marcada pelo impacto, no universo simbólico e material das forças comprometidas com a superação da ordem do capital, da crise das experiências de *socialismo real* - que permitiu às forças conservadoras e capitulacionistas colocarem em questionamento a relação do projeto socialista revolucionário inspirado em Marx e as conquistas democráticas operadas no interior da sociedade burguesa, identificando aquelas experiências, historicamente situadas, com o pensamento marxiano – o debate acerca da democracia é mais que oportuno, no momento em que as forças imperialistas hegemônicas, capitaneadas pelos EUA, utilizam-na como argumento e justificativa para suas intervenções militares em nome dos interesses do capital (Mészáros, 2003).

Como corolário ideológico das objetivações societárias concretizadas pelas forças sociais representantes do ideário neoliberal, nos campos social, econômico, político e ideocultural, capitalizando a atual crise das esquerdas, se propaga a mistificada idéia do *fim da história*, da ausência de alternativas para além do mercado e da democracia formal – reproduzindo justamente aquela visão determinista da história, típica do marxismo *positivizado* da II e III Internacionais, objeto de sua feroz crítica.

Mesmo reconhecendo que a teoria liberal clássica não polarizou o universo simbólico do Serviço Social brasileiro - suas formulações ideais e sua (auto)representação ao longo de seu desenvolvimento histórico - sua reedição, no universo acadêmico e na agendas políticas, sob o rótulo do *neoliberalismo*, a recoloca na condição de interlocutora imprescindível na tarefa que se coloca hoje às forças sociais comprometidas com a superação da ordem do capital: empreender a autocrítica da tradição marxista e das práticas revolucionárias que se desenrolaram sob a inspiração do pensamento marxiano.

Atualizar e concretizar os núcleos temáticos do projeto societário inspirado em Marx requer, desse modo, a autocrítica das experiências socialistas que se pretenderam inspirar nesse pensamento, a interlocução crítica com as vertentes não-marxistas e antimarxistas e a aproximação com o movimento real das forças sociais para quem a superação da ordem do capital é questão vital.

Tais tarefas, elencadas por Netto (2001b) e Sader (*in* Guimarães, 1998), tocam de perto o projeto profissional do Serviço Social brasileiro, dada a sua intrínseca dimensão política, que o vincula a uma projeção societária alternativa à ordem do capital, radicalmente democrática, entendida a democracia enquanto condição-social (Netto, 1990), visto que implica, para além dos mecanismos de livre expressão das opções políticas e sociais, a socialização da política e da riqueza socialmente produzida, sendo considerada “o único padrão de organização político-social capaz de assegurar a explicitação dos valores essenciais da liberdade e da equidade”, sendo a liberdade compreendida enquanto indissociável das demandas políticas relativas à autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais, postulando pois a aliança entre o indivíduo e o humano-genérico, o fim de todas as formas de alienação, além de – pela socialização da política e da riqueza socialmente produzida - lograr ultrapassar os limites da cidadania burguesa, enraizada na defesa da propriedade privada (Netto, 1990), consolidando-a e ampliando-a.

A maior aproximação com o significado dos valores que sustentam o projeto profissional, indicando suas bases de legitimação, enfim, o aprofundamento teórico de suas concepções e valores revela-se, para nós, tarefa fundamental na sua sustentação e atualização no tempo presente, tendo em vista a combater tanto as tendências conservadoras no interior da profissão, que intentam resgatar núcleos e temáticas outrora objeto de radical desmontagem ideológica e teórica, quanto aquelas que, na esteira do capitulacionismo do governo Lula à agenda neoliberal, buscam flexibilizar os princípios do Código de Ética (Braz, 2004), na tentativa de respaldar teoricamente o projeto político do governo federal, recorrendo às diversas correntes pós-modernas. Neste sentido, realizar uma justa leitura daqueles princípios sob a ótica do referencial teórico a partir do qual foi gestado – a vertente da tradição marxista comprometida com sua renovação teórico-política ante às vulgarizações e descaracterizações realizadas pelo *marxismo soviético*-, tendo em vista um de seus mais relevantes interlocutores no âmbito da Teoria Política – a teoria liberal clássica, agora reavivada por setores

conservadores, comprometidos com os interesses das classes dominantes -, revela-se mais que oportuno.

Os interlocutores em questão – a teoria liberal clássica e a tradição marxista - apresentam semelhanças e diferenças: as semelhanças se devem ao solo histórico que determina seu surgimento, sendo ambos expressões filosóficas das profundas transformações que marcam a fundação da civilização urbano-industrial, transformações estas que afetam as relações sociais de produção, as formas de propriedade e as formas de controle do poder político. Contudo, explicitam posições ético-políticas radicalmente distintas, na medida em que expressam concepções de mundo e interesses de sujeitos sociais antagônicos, protagonistas daquelas transformações: os valores e a organização social apontada por essas duas vertentes do pensamento político contemporâneo resultam em projetos societários divergentes.

O liberalismo, enquanto teoria política, foi elaborado por economistas e filósofos entre os séculos XVII e XVIII, fornecendo as idéias e a política que moldaram os Estados e sistemas econômicos e sociais do século XIX, criando a estrutura institucional e os valores nos quais vive e pensa a maioria dos ocidentais (Bellamy, 1994). A teoria liberal clássica é impensável sem o mercado do capitalismo concorrencial, que se constitui seu substrato histórico-social (Netto, 1990: 14): enquanto estrutura significativa de teoria política, tal teoria legitima as novas formas de controle do sistema político e a sociabilidade adequadas às suas necessidades.

A primazia da liberdade ética do sujeito - dotado de razão para agir de acordo com seus interesses, não necessitando de uma autoridade, divina ou secular, para ditar-lhe o *bom* caminho - está na base dessa doutrina e todos os clássicos do liberalismo são unânimes em defendê-la, legitimando as novas relações sociais emanadas do novo modo de produzir e reproduzir a vida social. O pilar dessa teoria reside na crença de que da maximização dos espaços de liberdade individual - no mercado econômico, político, na cultura, na subjetividade - adviria o progresso moral e material da humanidade (Bobbio, *et alli*, 2002). Contudo, o desenvolvimento histórico das sociedades modernas, sobretudo já a partir das sublevações de 1848, revelaria a falência desse pressuposto ético e as contradições engendradas pelo modo de produção capitalista, já que os princípios do liberalismo concretizaram não uma sociedade cooperativa de indivíduos que atuam guiados pelo interesse mútuo, mas a um individualismo possessivo (Bellamy, 1994). A afirmativa de que a liberdade política seria o fundamento de uma ordem social justa comprovou-se falaciosa, e isso foi evidenciado por aqueles acontecimentos onde, a partir de então, o liberalismo, para sobreviver politicamente à *nefasta* ameaça colocada pelo socialismo, aliou-se ao seu inimigo mais direto de então: a democracia (Sartori, 1998).

A essa falência teórica e política dos pressupostos éticos se seguiu, portanto, uma transformação do liberalismo que, confrontado com o impacto do desenvolvimento

das estruturas da sociedade moderna e o crescimento de forças sociais que ameaçavam sua sobrevivência, obrigou-se a se metamorfosear em metaideologia, em uma tentativa desesperada de circunscrever e conter tais forças: a democracia e o socialismo (Bellamy, *Ibid.*, Bobbio *et alli*, 2002). Desse modo, se o liberalismo clássico forneceu as idéias e os princípios dos *revolucionários* burgueses em sua luta contra a monarquia absolutista, na Inglaterra do século XVII, nos Estados Unidos e na França do século XVIII, prossegue sendo a linguagem hegemônica dos debates políticos no interior do sistema capitalista de produção, possuindo agora outros adversários, que não as velhas monarquias absolutas (Wallerstein, 1994). O triunfo do liberalismo sobre as demais doutrinas que surgem como decorrência da nova organização social que sucede a Revolução Francesa – o conservadorismo e o socialismo - se deveu ao fato de ter sido “(...) mais capaz de fornecer uma geocultura viável para a economia-mundo capitalista, legitimando as outras instituições tanto aos olhos das elites do sistema como, e em um grau significativo, aos olhos da maioria da população, as chamadas pessoas comuns” (Wallerstein, *Ibid.*: 120).

O encontro entre democracia e liberalismo nos finais do século XIX e início do século XX consistiu, portanto, no rearranjo da tradição liberal no sentido de incorporar as demandas populares, que colocavam em perigo a reprodução ampliada do sistema, sem, no entanto, ferir o principal: a propriedade privada. A tentativa de harmonizar a liberdade política com a igualdade – motes do liberalismo e da democracia, respectivamente - proposta pela nascente democracia liberal, visa a manter a liberdade individual, necessária ao funcionamento dos mecanismos de mercado, e os mecanismos jurídicos para defender a todos da opressão do Estado, mas inserindo critérios de justiça que restabeleçam/neutralizem as desigualdades consideradas injustas. O princípio democrático da soberania popular é incorporado, resultando na ampliação do número de pessoas que participam do exercício do poder político, indiretamente, ou seja, elegendo os representantes que exercerão por ele aquele poder, mediante um mandato. A partir desse encontro, o mercado, enquanto instância mediadora absoluta da vida social e realizadora da justiça é substituído por um Estado forte capaz de assegurar direitos e benefícios que neutralizem e compensem as desigualdades consideradas injustas (Sartori, 1994; Marshall, 1967). A aceitação da democracia pelo liberalismo, como veremos posteriormente, se deu em um sentido meramente procedimental e restrito, ou seja, mantidas as prerrogativas liberais da liberdade individual em relação ao Estado e do governo-da-lei, a democracia é incorporada enquanto *regras do jogo* para a

consecução dessas finalidades: uma faixa mais ampla de cidadãos, mediante a participação indireta no poder político, contribui na limitação do exercício do poder político.

Como afirma Sartori (*Ibid.*), o liberalismo nunca abriu mão da propriedade privada, resistindo por muito tempo à idéia da igualdade econômica. A proposta liberal, tal como desenhada por Marshall (*Ibid.*), para fazer frente à desigualdade econômica nunca violentou, por sua vez, os limites da propriedade privada – considerada como direito natural e inalienável. A realização da justiça social, para a democracia liberal, consiste na neutralização/compensação das disparidades incompatíveis com o nível de civilização de uma determinada sociedade, ou nas desigualdades injustas, como afirma Sartori, o que exige um Estado forte e interventivo, que atue na redistribuição da riqueza material e espiritual, de modo a produzir resultados iguais.

Sartori (1994) também defende tal proposta, em contraposição ao legado marxiano, que visualiza na supressão da propriedade privada a resolução da *Questão Social*, acusando este último de nivelar as individualidades e impor a uniformidade, enquanto a proposta liberal, ao garantir o que chama de *igualdades justas*, permite – para além de um padrão mínimo de civilidade - o desenvolvimento multilateral das individualidades, respeitando e estimulando o livre desenvolvimento da diversidade e da diferença – proposta também defendida por Marshall (1967).

Na Inglaterra, a ideologia liberal serviu de arma às classes médias ascendentes contra a velha ordem social baseada no privilégio de nascimento e nos interesses da aristocracia proprietária de terras, nos séculos XVII e XVIII, sustentando as reformas tributária, agrária, política, em prol da abertura de oportunidades a indivíduos talentosos e esforçados pertencentes às classes médias e trabalhadoras (Bellamy, 1994: 22). A moral vitoriana, de acordo com este autor, com sua ênfase no cultivo da personalidade, no autocontrole, na energia, na aplicação ao trabalho, na frugalidade, na parcimônia, na prudência, na paciência, na perseverança, na honestidade, na integridade, na temperança, na sobriedade, na independência, na firmeza e no dever, contribuiu na criação de um novo homem, distinto do *ocioso* e *aproveitador* aristocrata, sedimentando, pelos costumes e normas morais, as necessidades de construção de uma economia de livre mercado, forjando personalidades adequadas à nova organização social.

A Revolução Francesa (1789), de acordo com Hobsbawn (2002), foi o grande marco desse processo de transformações que se gestava há séculos, marcando o início

da Idade Contemporânea, a partir da qual a palavra *liberdade* adquire um novo conteúdo político: nem tanto por ser a França, ao lado da Inglaterra, uma das duas superpotências econômicas e militares da época, nem por suas dimensões territoriais, mas por ter como inimigo a mais poderosa e típica das velhas e aristocráticas monarquias absolutistas. A arregimentação de forças para essa luta só poderia resultar em uma revolução social de massa, unindo classes médias e o campesinato, tornando-a a mais radical das que assolaram o continente europeu no século XVIII e a única ecumênica. Seu *slogan* - liberdade, igualdade e fraternidade -, empunhado pelos revolucionários do *Terceiro Estado*, representantes das novas forças sociais ascendentes -, foi herdado do Iluminismo, que foi uma ideologia secular e revolucionária, voltada à abolição da ordem social e política vigente, expressão filosófica de todo o progresso econômico e científico experimentado no século XVIII, baseada na crença no progresso e na razão, que estariam a serviço da liberdade do homem. Do Iluminismo derivaram todas as ideologias humanistas, racionalistas e progressistas, como é o caso do liberalismo e do pensamento marxiano que, resguardadas suas enormes diferenças, são herdeiros dessa tradição. Além de herdeiros da Filosofia das Luzes, liberalismo e marxismo têm outro ponto em comum: ambos são expressões filosóficas da grande revolução cultural e social que marca a formação da sociedade (Europa) moderna. Enquanto o liberalismo se apresenta como solução política e institucional para as novas relações sociais de produção, para a sociabilidade burguesa nascente, o pensamento marxiano – a teoria social moderna -, por outro lado, partindo do largo patrimônio cultural do Ocidente, é a expressão filosófica do processo objetivo segundo o qual o proletariado apanha a bandeira progressista abandonada pela burguesia, superando seus limites e contradições e elevando a razão dialética a um nível superior, materialista (Coutinho, 1972), processo esse que nada mais é que o seu reconhecimento como classe, portadora de um projeto político de superação da ordem vigente (Netto, 1990a).

A ideologia empunhada pelos burgueses na Revolução Francesa foi o liberalismo clássico. Do Iluminismo, o liberalismo herdou a defesa da liberdade individual contra a tirania do Estado, da Igreja, da escola, do mito, das tradições sobre as consciências individuais. Na Revolução Francesa, as liberdades individuais eram defendidas por aqueles agentes diretamente envolvidos com os avanços da época e, portanto, interessados em remover qualquer obstáculo político e econômico ao livre desenvolvimento do comércio e da empresa privada: mercadores, financistas, fabricantes, empresários, a classe média instruída, etc (Hobsbawn, 2002).

Ao lado da Revolução Industrial (século XVIII), cujo berço é a Inglaterra, simbolizam o triunfo do *capitalismo liberal burguês*: enquanto a primeira fornece o modelo da nova economia, baseada no lucro, a Revolução Francesa oferece a política e a ideologia da nova era, o vocabulário e os temas da política liberal e radical-democrática para o mundo. Debruçando-se sobre o período de eclosão das duas Revoluções e suas conseqüências mais imediatas, o mesmo autor afirma

“A grande revolução de 1789-1848 foi o triunfo não da ‘indústria’ como tal, mas da indústria capitalista; não da liberdade e da igualdade em geral, mas da classe média ou da sociedade ‘burguesa’ liberal; não da ‘economia moderna’ ou do ‘Estado moderno’, mas das economias e Estados em uma determinada região geográfica do mundo (parte da Europa e alguns trechos da América do Norte), cujo centro eram os Estados rivais e vizinhos da Grã-Bretanha e França” (Hobsbawn, Ibid.: 16).

A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) é o manifesto das exigências do *burguês*, dos valores que defende contra a sociedade hierárquica de privilégios nobres, mas não um documento democrático e igualitário, sendo patente a influência do liberalismo clássico dos filósofos e economistas do século XVII e XVIII sobre o movimento revolucionário da burguesia: a propriedade privada é concebida como direito natural inalienável e inviolável; a igualdade perante a lei não garantiria, finda a corrida às carreiras abertas ao talento, a igualdade nos pontos de chegada; a assembléia representativa não seria democraticamente eleita, nem eliminaria do poder os reis – à monarquia absolutista sucedeu a monarquia constitucional, baseada em uma oligarquia possuidora de terras, mais adequada aos liberais burgueses. Ainda de acordo com o mesmo autor

“Mas, no geral, o burguês liberal clássico de 1789 (e o liberal de 1789-1848) não era um democrata, mas sim um devoto do constitucionalismo, um Estado secular com liberdades civis e garantias para a empresa privada e um governo de contribuintes e proprietários” (Hobsbawn, 2002: 91).

O medo da volta da República Jacobina (Ano II) – onde foi promulgada a primeira constituição genuinamente democrática do mundo moderno, assegurando o sufrágio universal, o direito ao trabalho ou subsistência e à insurreição ao povo francês, além de promover uma radical reforma agrária, abolindo sem indenizações os direitos feudais e facilitando as condições para a compra, pelos pequenos produtores, das terras confiscadas dos emigrantes (Hobsbawn, *Ibid.*: 104) – e do velho regime, levou a uma

sucessão de regimes na França, todos visando alcançar a estabilidade política e o avanço econômico nas bases do programa liberal de 1789-91.

Mas havia um outro protagonista também descontente com a monarquia absolutista: as massas camponesas exploradas pelos tributos feudais que, por direito, eram assegurados aos nobres extrair. Os levantes no continente europeu no ano de 1848 são o símbolo inequívoco do fato de que a dupla revolução significou não apenas o surgimento da nova sociedade burguesa, com o progresso econômico sem precedentes levado a cabo por homens comuns, não exatamente os detentores da grande fatia de riqueza do século XVIII, mas a produção das forças que transformariam a expansão em crise: os milagres da indústria estavam longe de ser tranquilos; a transição à nova economia gerou miséria e descontentamento, não somente entre os trabalhadores – cujo nível de vida e de trabalho degradava-se simultaneamente ao crescimento dos lucros industriais –, mas também entre a pequena-burguesia, prestes a cair na vala dos destituídos de propriedade, que também “(...) se viam como vítimas de uma minoria diabólica de inovadores egoístas”, que sugavam, em benefício próprio, os impostos pagos por todos e canalizado por um Estado (o britânico) que representava os interesses industriais (Hobsbawn, 2002: 65). Os descontentamentos seguiam duas direções opostas: uma crítica reacionária e romântica, da parte daqueles que perdiam paulatinamente seus privilégios no Estado, derivados dos laços de sangue, desaguando numa idealização da Idade Média e a crítica revolucionária, por parte daqueles atores que cobravam a atualização dos valores que legitimaram a queda dos *Anciens Régimes*. O novo modo de produção produzia e reproduzia, simultaneamente à acumulação ampliada do capital, os sujeitos sociais portadores das possibilidades de superação do estado de coisas que convertia o desenvolvimento superior das forças produtivas do trabalho social em fonte de alienação.

O ano de 1848 *explicitou* a ruptura no interior do que outrora fora o *Terceiro Estado*: o abandono do papel progressista desempenhado pela burguesia, frente às contradições violentas engendradas pelo capitalismo, enquanto representante universal dos interesses da totalidade do povo, na luta contra o absolutismo, interessada agora em manter a ordem vigente, colocando-se como classe conservadora e a adoção, pelo proletariado – em um processo em que se reconhece como classe *para-si* – da bandeira progressista, portando as possibilidades de resolver, em sentido superior, aquelas contradições. À ruptura no plano histórico-concreto se seguirá uma ruptura no plano das idéias: a burguesia, na época da decadência, abandonará a tradição progressista do

pensamento filosófico anterior – sintetizada no pensamento hegeliano - mais precisamente as categorias da Razão dialética, da dimensão objetiva da história e do humanismo, que serviram como instrumento teórico no embate contra o obscurantismo feudal – e acentuará seus traços regressivos. O pensamento marxiano, por outro lado, é a expressão filosófica do processo objetivo inverso, segundo o qual o proletariado apanha a bandeira progressista abandonada pela burguesia, superando seus limites e contradições e elevando a razão dialética a um nível superior, materialista (Coutinho, 1972).

O pensamento de Marx é, antes de tudo, uma ontologia: sua questão é a gênese, o desenvolvimento e as possibilidades do ser social, concretizado no ser social historicamente situado no modo de produção capitalista. O pensamento marxiano – possível a partir dos pressupostos sócio-históricos esboçados – é o (auto)conhecimento do ser social na sociedade burguesa, em sua totalidade dinâmica, reproduzindo no âmbito da razão dialética as formas de produção e reprodução de suas relações sociais. Enquanto uma ontologia, o trabalho, em Marx, é categoria central, considerada o substrato real da história, a protoforma do ser social, modelo da práxis social, a partir do qual as categorias fundantes do ser social derivam: valor, sujeito, objeto, teleologia e liberdade (Netto, 1990: 62).

O principal legado marxiano reside na nova forma de pensar a socialidade, a partir dela mesma, de sua imanência. Reconhecendo a realidade social como racional, ou seja, regida por um conjunto de leis passível de ser apropriado pela razão, tal pensamento busca seu conhecimento radical, o que só é possível pela herança cultural ocidental de que Marx é legatário – as *três fontes*, quais sejam, a economia política clássica, a filosofia alemã e o socialismo utópico, com as quais mantém uma relação de apropriação crítica, de acordo com os objetivos de sua investigação – e por colocar-se desde um ponto de vista de classe determinado: o ponto de vista histórico do proletariado, sujeito histórico-social cuja mera existência é a negação prática da totalidade das relações sociais burguesas e para quem somente um conhecimento radical dessa sociabilidade possibilita sua superação, que para ele é uma questão vital, visto que é sobre sua exploração e miséria objetiva e subjetiva – enfim, sobre sua total exclusão da riqueza socialmente produzida, do patrimônio cultural da humanidade, dos mecanismos de decisão da vida social – que tal sociedade consegue se reproduzir.

Entre o pensamento marxiano e o proletariado não existe uma relação externa, mas uma relação genética e metodológica (Netto, 1990: 62): reproduzindo, no plano da

razão, o movimento constitutivo das relações sociais burguesas a partir da concepção de mundo do proletariado – de seus interesses, de suas questões, bem como de suas soluções (Lowy, 2000) –, tal pensamento se constitui num conjunto de hipóteses teórico-críticas, extraídas da análise histórica-concreta, sobre a essência do ser social assentado no modo de produção capitalista, cujo ponto arquimédico, que integra a leitura do real, é a perspectiva da revolução. Situado do ponto de vista histórico do proletariado é que a exigência de um conhecimento radical, embasado na perspectiva da totalidade, torna-se o pilar do pensamento em questão. A perspectiva da revolução não é, desse modo, um juízo de valor que deva ser separado dos juízos de fato, mas um dever-ser que arranca da análise histórico-sistemática da realidade social (Netto, 1990a).

Tal empreendimento tornou-se possível, de acordo com Netto (1990a), pela complexidade com que o ser social se apresenta na sociedade burguesa, tornando possível aos homens se apreenderem como sujeitos e atores do processo de reprodução social, possibilidade que é obstaculizada pelos mecanismos de alienação e reificação engendrados no modo de produção capitalista, que, invertendo a relação sujeito/objeto, coisificam as relações sociais.

A perspectiva da totalidade, como afirmamos, é constituinte da nova forma de pensar a sociedade inaugurada pelo pensamento marxiano, distinguindo-se da razão instrumental que rege a apropriação da realidade social própria das ciências sociais que, fragmentando-a em partes – economia, política, cultura, etc. – impedem uma sua compreensão radical e legítima empreendimentos de cunho reformista.

Não existe na obra marxiana um tratado sobre o Estado, o que se tem à disposição são observações e discussões dispersas no seu monumental trabalho. Tais observações e discussões, no entanto, guardam íntima coerência com o método crítico-dialético e as categorias centrais da sociabilidade a partir dele extraídas para explicar o ser social nos quadros da sociedade burguesa: o problema político em Marx é visto a partir da ótica das relações sociais, e não do próprio Estado e suas instituições, coagulando o pensamento na superfície da realidade (Netto, 1990: 49) e a sua solução é a supressão do Estado, enquanto instância alienada e alienadora, através da apropriação dos mecanismos de governar a vida social pela sociedade – o que mostra o caráter radicalmente democrático de seu pensamento.

Assim, a democracia, no pensamento marxiano, não se reduz, como no liberalismo, às *regras do jogo* que devem ser observadas para que o poder político seja exercido de modo a não violar a liberdade individual: a reivindicação democrática é a concretização, no âmbito da política, da exigência de ruptura com situações de alienação, da criação de condições que propiciem o surgimento de autênticas personalidades, da verdadeira liberdade. O grande mérito do pensamento marxiano reside na superação da filosofia especulativa, apriorista, aliando a filosofia com a práxis,

convertendo a realidade social em critério e referência de todo conhecimento, buscando realizá-lo na práxis.

Quando, neste trabalho, nos referimos à tradição marxista, nos dirigimos sempre às elaborações que mantiveram-se fiéis aos três pilares do pensamento marxiano: a perspectiva da revolução, a teoria do valor-trabalho e o método crítico-dialético; afastamo-nos, pois, daquelas vertentes que, pretendendo realizar uma leitura *atual* desse pensamento, acabaram por deformá-lo em suas características essenciais, seja contaminando-o com idéias e premissas positivistas, seja transformando-o em dogmas inquestionáveis, legitimadores da ordem vigente.

2.1.1 Pressupostos Ético-Políticos da Teoria Liberal Clássica

Os pressupostos essenciais da teoria liberal clássica – voltada à limitação e disciplina do exercício do poder político - contêm uma forte carga ética, permitindo afirmar a existência, no plano das idéias, de um liberalismo ético, que reside na elevação da liberdade individual à condição necessária para o aperfeiçoamento técnico e moral da humanidade (Bellamy, 1994; Bobbio, 2000):

“A defesa do indivíduo contra o poder (quer do Estado, quer da sociedade) foi, porém, sempre uma constante, a fim de ressaltar o valor moral original e autônomo de que o próprio indivíduo é portador (...) todos os clássicos do liberalismo se mantêm fiéis a esta reivindicação da liberdade ética do homem” (Bobbio, et alli, 2002: 701-702).

O liberalismo ético – uma corrente influente da tradição liberal, cujos principais criadores foram os ingleses Smith, Spencer e Mill, que, antes de economistas, eram moralistas - contém uma tese filosófica e uma tese social – esta última suprindo as lacunas teóricas e políticas da primeira. Como afirma Bellamy,

“A essência filosófica desta escola do liberalismo provinha da prioridade que ele conferia a uma liberdade individual crescente. Apesar das divergências entre os teóricos liberais sobre a exata interpretação da liberdade, todos aceitavam que existia uma teoria coerente de liberdade e que era possível maximizar um conjunto igual de Liberdades harmoniosamente coexistentes para todos os membros da sociedade” (Bellamy, *Ibid.*: 10).

Dada a dificuldade em estabelecer o critério normativo e prático para a coexistência das múltiplas liberdades individuais e estabelecer a maior liberdade possível dentro de um equilíbrio – e os liberais evitavam qualquer discussão sobre a maior liberdade, visto que ameaçavam a coerência interna do projeto liberal –, a tese social complementa tais esforços, encobrendo suas contradições: o ideal liberal-burguês presume que o maior grau de bem-estar comum depende da livre busca de indivíduos racionais por sua felicidade particular (Bellamy, 1994), a ser alcançada de acordo com seu esforço e mérito, dentro dos limites estabelecidos pela lei, possuindo todos igual direito à liberdade individual, “(...) sem sujeitar-se à vontade ou à autoridade de outrem” (Locke, 1978: 56). O estabelecimento de relações livres entre homens autoconfiantes e responsáveis, visando o interesse mútuo, conduziria a um aperfeiçoamento material e moral, nos planos individual e social. As relações estabelecidas no mercado (econômico, político, cultural), para os liberais éticos, seriam portadoras dos princípios da liberdade, da razão, da moralidade e do progresso.

Configurando-se como uma doutrina voltada ao combate teórico e político contra as formas absolutistas e despóticas de governo, cerceadoras da liberdade individual, o liberalismo preza pela manutenção e preservação da liberdade e autonomia dos indivíduos, às quais a lei deve proteger e ampliar indefinidamente (Locke, 1978), seja na esfera pública, através das instituições representativas, onde os representantes eleitos pelos cidadãos⁵² decidem sobre os negócios públicos, seja na esfera privada, onde podem satisfazer suas carências individuais e aperfeiçoarem-se moralmente.

O reconhecimento do conjunto de liberdades civis pelas Revoluções Burguesas dos séculos XVII e XVIII foi fundamental para a universalização das relações mercantis, própria do modo de produção capitalista, permitindo, mediante o direito à igual liberdade de dispor de si, a troca entre livres proprietários de mercadorias e, conseqüentemente, o pleno funcionamento do mercado. As formações econômico-sociais capitalistas, em sua etapa concorrencial, valeram-se da arquitetura teórica do liberalismo, de sua mística do capital como potência livre e igualitária por excelência, para desenvolver as forças produtivas do trabalho social, libertando-as das relações sociais de produção nas quais encontravam-se aprisionadas.

Tal pensamento, sustentado filosoficamente no jusnaturalismo⁵³, defende que as esferas de licitude – dos espaços de atuação onde é lícito a cada um agir de acordo com seus interesses, sem ferir os demais – são a *raison d'être* da fundação do Estado civil - formado a partir de dois pactos entre os membros da comunidade natural que, anseando livrar-se dos perigos latentes no Estado de natureza e preservar-se mutuamente, entram em comunhão e entregam ao governo o poder de preservar a

⁵² A história do liberalismo não coincide com a história das instituições liberal-democráticas (Bobbio *et alli*, 2002). Isto o prova o fato de que por todo o século XVIII e XIX, os liberais tenham defendido o sufrágio restrito, de modo que o título de *cidadão* restringiu-se, nesse período, aos proprietários de terras. O advento de sufrágio universal é um fenômeno do século XX.

⁵³ O jusnaturalismo é a doutrina que, mediante um modelo geral e hipotético da fundação do Estado civil, afirma que todos os homens, indiscriminadamente, possuem direitos naturais, inalienáveis e imprescritíveis, independentes da vontade do soberano. Tais direitos são, basicamente – tendo em vista a distinção entre os autores que se inserem nessa doutrina – o direito à vida, à liberdade, à propriedade, à felicidade. O Estado é produto artificial, constituído com o objetivo de protegê-los, devendo, portanto, respeitar tais direitos, não invadindo as esferas de sua realização, nem permitindo sua violação por parte dos demais indivíduos (Bobbio, 2000a). Seus principais teóricos foram Rousseau, Hobbes e Locke que, inseridos na história das doutrinas políticas, elegeram como grande tema de sua obra o direito público, ou seja, o problema dos fundamentos e da natureza do Estado (Bobbio e Bovero, 1986).

liberdade e a propriedade de cada um dos membros, mediante a elaboração e execução de leis positivas que cumpram aqueles objetivos (Bobbio e Bovero, 1986) -, que deve protegê-las delimitando-as juridicamente, ou seja, através de leis, e para isso detém o uso concentrado da força da comunidade, impondo aquelas leis e normas de comportamento aos indivíduos, de modo a compatibilizar as liberdades individuais com a segurança social.

O substrato histórico-social da ordem civil preconizada pela teoria liberal clássica, de acordo com Netto (1990), é o mercado capitalista em sua etapa concorrencial; sua construção teórica mostra-se totalmente funcional às exigências do processo de generalização das relações mercantis, de substituição das formas de coerção extra-econômicas para formas de coerção econômicas, de modo que, ainda que alguns autores, como Bobbio (2000) e Sartori (1994), ressaltem a diferença entre o liberalismo político – que se ocupa das técnicas de limitação do poder – e o liberalismo econômico – responsável pela doutrina econômica do *laissez-faire* -, a verdade é que os princípios e valores defendidos pelo liberalismo político são funcionais à reprodução da sociabilidade erigida por sobre relações mercantis, não havendo qualquer incompatibilidade entre eles.

A Inglaterra - berço da Revolução Gloriosa que, por sua vez, inaugurou os aparatos institucionais que deram sustentação ao modo de produção capitalista, com suas respectivas formas de propriedade e sociabilidade - permaneceu por muito tempo como a personificação do ideal liberal (Bellamy, 1994) e por isso pode nos fornecer, por sua experiência, o quadro de valores defendido por esse pensamento, responsável pela legitimação daquelas transformações. A prosperidade econômica, as novas técnicas industriais, o crescimento da população urbana, as reformas políticas, experimentadas nos séculos XVIII e XIX, tudo isso era visto como o resultado da *revolução moral* realizada naquele país, mediante a qual a velha ordem social, baseada em relações verticais de dependência, que aprisionava os indivíduos a um destino predeterminado por sua origem de classe, foi substituída pela nova ordem, que defendia a liberdade individual como condição para que todos os indivíduos desenvolvessem seus talentos naturais individuais, rumo às carreiras abertas ao talento (Hobsbawm, 2002).

De acordo com Bellamy (1994), o *ethos* que coroa esse desenvolvimento inicial do capitalismo inglês não defende o individualismo possessivo que comumente é associado ao liberalismo – este é uma consequência das forças sociais que o liberalismo clássico ajudara a desencadear, mas não um aspecto básico da doutrina, com as quais, sem dúvida, ele terá que ajustar suas contas: nos espaços de licitude os homens deveriam agir com base na prudência, na diligência, na abstenção, na sobriedade, no autocontrole, na energia, na aplicação ao trabalho, na paciência, na honestidade, na perseverança, na independência, na firmeza, no dever – todas ligadas a um comportamento humano autonegador do consumo, fornecendo um incentivo moral à poupança, necessária ao investimento produtivo.

Essa moralidade liberal otimizava o comportamento dos indivíduos – através da exaltação daquelas virtudes – às necessidades da consolidação do capitalismo concorrencial, do livre jogo das forças de mercado, de modo que a harmonia econômica e social estava hipotecada à disciplina moral dos agentes produtivos

O resultado da abstenção autonegadora capitalista de consumo foi o reinvestimento das poupanças de capital na produção, elevando assim os salários e, pelo conseqüente aumento da demanda de alimentos, possibilitando aos proprietários de terras impor arrendamentos mais elevados. Deste modo, o capital assegurou a prosperidade de toda a sociedade (...) A principal ameaça ao progresso econômico veio da diminuição da reserva de capital, seja pelo egoísmo ou pela fraqueza dos trabalhadores, que exigiam salários excessivos e uma superprodução de animais para o consumo, acima da capacidade do sistema para mantê-los, seja devido aos proprietários de terras lançarem tributos sobre os lucros e falsamente elevarem o custo salarial por meio das Corn Laws” (Bellamy, 1994: 23-24).

Assim, o comportamento *egoísta* de alguns indivíduos – identificado com o consumo frenético - poderia colocar em risco a utopia liberal, descontrolando o equilíbrio *natural* do mercado, enquanto espaço privilegiado para se alcançar o bem-

estar individual e social, nos planos moral e material: sua dinâmica auto-regulada - a *mão invisível* do mercado⁵⁴ – garantiria condições iguais para a livre competição entre os agentes econômicos individuais, equilibrando a produção e o consumo, a oferta e a procura, permitindo, assim, o emprego eficiente dos recursos naturais e humanos disponíveis. Através da competição pelo acesso aos bens e serviços necessários à sua manutenção, os indivíduos desenvolveriam suas capacidades e talentos, despertando da letargia própria das classes improdutivas (proprietários de terras) e seriam recompensados de acordo com seu mérito e esforço. O liberalismo vitoriano contribuía para a criação de um novo estilo de vida que bania a estática hierarquia social baseada no privilégio imerecido por uma dinâmica hierarquia estabelecida pelo desempenho e esforço pessoal (Bellamy, 1994: 28) a posição dos indivíduos, no mercado econômico e no mercado político, é o reflexo de seu esforço e mérito pessoal.

No *Segundo Tratado sobre o Governo*, Locke (1978) - pensador do século XVII que delineou, pioneiramente, as diretrizes fundamentais do Estado liberal, considerado pai do liberalismo - estabelece uma relação orgânica e simétrica entre trabalho (entendido em uma ótica eminentemente individual), propriedade e cidadania (Netto, 1990), sendo o porta-voz da mudança na concepção de propriedade implantada pelo capitalismo: se a terra e seus frutos são comuns, concedidos por Deus para o usufruto pelos homens de acordo com suas conveniências, mediante o trabalho estes adquirem propriedade sobre aqueles. Tudo aquilo que o homem diligente e racional desperta de seu estado natural, até então comum a todos os homens, torna-se sua propriedade exclusiva.

“O trabalho de seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens” (Locke, *Ibid*: 45).

Já a partir dessa concepção de trabalho, como afirmamos, eminentemente individual – visto que é considerado enquanto atividade e esforço *peçoais*, ignorando do complexo trabalho as mediações sociais, legitimando a apropriação exclusiva de seus frutos materiais e espirituais - destaca-se uma diferença fundamental em relação à ontologia marxiana: trabalho e sociabilidade, nesse pensamento, possuem uma conexão ontológica, pois ele dá lugar ao complexo objetivação-exteriorização, mediante o qual os resultados objetivos e subjetivos de cada ato de trabalho são generalizados, de modo que cada ato de trabalho, ao criar novas situações, exige dos homens novas habilidades e conhecimentos, passando a dispor deles nas objetivações futuras, dando lugar a autênticas personalidades. Cada ato de trabalho é singular – visto que nenhuma objetivação se repete, é única – e genérico, na medida em que incorpora determinações genéricas que correspondem ao desenvolvimento efetivamente alcançado pela humanidade em cada momento histórico (Lessa, 1996). O pôr teleológico típico do trabalho, o fato de a atividade vital do homem – ao contrário do animal – não se esgotar na sua subsistência física, mas antes, se caracterizar pela edificação de um mundo objetivo, possibilitando ao homem ser livre diante do objeto, reproduzindo não só a espécie, mas toda a natureza (Marx, 2001), torna possível a existência da história, não necessitando o homem de recomeçar sempre do princípio, mas partir do patrimônio humano acumulado (Markus, 1974).

Contudo, no modo de produção capitalista – cuja premissa básica é a propriedade privada dos meios de produção, de seus produtos e dos meios de subsistência -, o trabalho não aparece como realização do homem, como enriquecimento objetivo e subjetivo, mas como perda, como desumanização, na medida em que a própria atividade criadora e o seu produto não pertencem ao produtor, ao contrário, são a ele estranhos e hostis (Marx, 2001). A vida genérica do homem - sua atividade livre e consciente, que faz da natureza seu corpo inorgânico -, nesse modo de produção, se transforma em meio de sua vida individual, como afirma Marx, a organização do trabalho nesse modo de produção, ao roubar do homem a natureza, “(...) transforma em desvantagem a sua vantagem sobre o animal” (Marx, *Ibid*: 117). Assim como no processo de produção capitalista, a intencionalidade que guia o trabalho lhe é estranha, produz resultados que, ao final do processo, não pertencem ao trabalhador -

⁵⁴ De acordo com Bobbio (2000: 323-324), a economia política inglesa utilizou de alguns esquemas conceituais do jusnaturalismo, dentre os quais a valorização da ampliação da liberdade individual como a melhor forma para se alcançar o bem-estar individual e social – para isso, o Estado deveria governar o menos possível, ampliando a esfera privada.

como afirma Marx (2001: 111), quanto mais valoriza o mundo das coisas, mais se desvaloriza -, do mesmo modo se relaciona com os demais homens, como seres estranhos, nos quais não se reconhece. Assim é que a automização e o individualismo não deixam de ser características sociais, expressando as relações sociais do modo de produção capitalista.

O individualismo engendrado por esse modo de produzir e reproduzir a vida social perpassa todas as suas esferas constitutivas, sendo legitimado por uma superestrutura jurídica, política e filosófica que se ergue sobre as relações sociais de produção: na economia, como vimos, constrói o ideal do *homo oeconomicus* - movido por interesses puramente pessoais – como o motor do progresso material e moral da sociedade; no âmbito da filosofia, o idealismo consagra o Estado como representante do interesse geral da sociedade, acima da sociedade civil; na política, a ascensão da liberdade política ao cume da hierarquia axiológica, inclusive com a confluência do liberalismo com a democracia, legitima a existência paralela e suprema do homem egoísta, voltado a sua arbitrariedade privada (Marx, 1991).

De acordo com as premissas do liberalismo, a competição que teria lugar nessa dinâmica da vida social era vista menos como um conflito de interesses opostos do que como um meio de aprimoramento moral e material dos indivíduos - que, mesmo possuindo aptidões e habilidades distintas, complementam-se mutuamente – e da sociedade. A competição é ainda vista como uma garantia contra o ímpeto de invasão do poder político, como uma forma de civilizá-lo e controlá-lo, já que assegura o livre desenvolvimento e fruição da independência privada (Sartori, 1994) – o que comprova a articulação entre o liberalismo e o liberalismo. A regra de propriedade segundo a qual “(...) todo homem deve ter tanto quanto possa utilizar (...)” (Locke, 1978: 48), de acordo com as conveniências da vida, ou seja, de que a extensão da propriedade é simétrica às capacidades e habilidades de cada indivíduo no atendimento – mediante o trabalho – de suas necessidades, não vislumbra, bem ao gosto da apologética liberal, o conflito: cada um, apropriando-se e melhorando os trechos de terra não ocupados, aplicando-se pelo trabalho, contribuiria para o bem-comum. Para Locke, o homem que retira qualquer pedaço de terra de seu estado natural, através do trabalho, não está retirando nada da humanidade, mas dando, já que torna aquele pedaço de terra mais produtivo e lucrativo

“Como o homem tinha direito a tudo em que fosse capaz de empregar o próprio trabalho, não sentia a tentação de trabalhar para obter mais do que pudesse utilizar. Estas circunstâncias não deixavam lugar a controvérsia com respeito ao direito, nem para a usurpação do direito de terceiros; via-se facilmente a porção que qualquer homem separava para uso próprio, e era inútil, tão bem como desonesto, separar em demasia ou tomar mais do que o necessário” (Locke, 1978.: 53).

O mercado e suas relações livres – o *laissez-faire* - apresentam-se, no pensamento liberal, como a forma mais eficiente de organização social, pois parte da tese de que esse espaço promove a autonomia e a liberdade necessárias para que os indivíduos, bem-informados acerca de suas necessidades e dos serviços existentes para satisfazê-las, alcancem seu aperfeiçoamento moral e material, propiciando a harmonização do bem-estar individual com o bem-estar social. O mercado na sociedade capitalista, ancorada na propriedade privada dos meios de produção e de reprodução, alça a posição de instância determinante e regulador principal da reprodução social: se nas sociedades pré-capitalistas o mercado consistia em um mecanismo de troca ou distribuição dos excedentes da produção doméstica, a reprodução ampliada do capital é dependente do mercado, seja para a aquisição, pelo proprietário dos meios de produção, da força de trabalho, seja para que esta adquira seus meios de reprodução, também monopolizados por capitalistas, e para que estes realizem a mais-valia produzida no processo de produção, possível somente pelo sistema do salarido.

Dessa forma, a consequência lógica do pensamento é clara: o mercado é erigido à instância realizadora da justiça: considerando que os indivíduos, racionais e *politicamente* libertos do poder despótico, tem abertas múltiplas possibilidades de desenvolvimento de suas capacidades e habilidades natas através do trabalho, podendo por si mesmos satisfazer suas conveniências e de sua família, tornando-se proprietários daquilo que, atendendo a estas conveniências, retirem do estado de natureza e atribuam valor, a medida justa da propriedade não reside na sua extensão, mas na utilização – *racional e diligente* – que façam da terra e de seus frutos (Locke, 1978:52). Ou seja, os indivíduos *racionais* – aqueles que aproveitam as oportunidades *juridicamente* asseguradas a todos ao desenvolvimento de suas faculdades, ao livre emprego de si – podem prover suas necessidades próprias e de sua família, e os limites de sua propriedade – dos bens que adquiriu para satisfazer suas necessidades – são tributários do grau de esforço que façam nesse sentido. Mesmo considerando o contexto em que Locke tece

suas análises – período de ascensão do capitalismo agrário, onde o trabalho encontrava-se subsumido formalmente ao capital -, subjaz a essa análise o isolamento da singularidade e a eliminação da particularidade, campo radicalmente crítico, procedimento que, como vimos, é típico da burguesia interessada em conservar a ordem vigente.

O mecanismo auto-regulador do mercado, consagrado no pensamento liberal clássico, segundo o qual cada indivíduo desenvolve seus talentos e habilidades de modo a satisfazer suas carências – e para isso o Estado, detendo o monopólio legal da força, garante um conjunto de liberdades, contra a invasão do soberano ou de outros indivíduos – legítima ainda uma postura de desprezo pelas desigualdades engendradas pelo modo de controle do metabolismo social pelo capital, na base de uma ideal suposição de que os talentos humanos fossem mutuamente compatíveis com o de cada pessoa, comprovando-se complementares aos de todas as outras pessoas. Tal moralidade contribui para o obscurecimento dos processos sociais reais que estavam na base de uma desigualdade de novo tipo, transferindo sua responsabilidade para o âmbito privado, como o comprova as idéias de Spencer - que expressam de forma genuína esse *ethos* liberal (Bellamy, 1994) -, para quem qualquer incapacidade de se alcançar sucesso no mercado era debitada a uma vida desregrada, guiada pelos instintos e paixões animais, pelas virtudes *inferiores*, em desacordo com a razão, restando a tais pessoas o recurso à caridade⁵⁵.

Retomando as reflexões de Locke, o Estado civil⁵⁶ – fruto de um pacto entre indivíduos livres que, mediante uma ou duas convenções, ansiando sair do Estado de natureza, onde os indivíduos isolados agem guiados pelo interesse, pelos instintos e pela paixão, estabelecem os vínculos estritamente necessários a uma convivência pacífica e duradoura que permita a cada um, sem ser impedido ou constringido a fazer algo, fruir suas liberdades individuais - é instituído tendo em vista garantir a plena fruição, pelos indivíduos, de sua pessoa e seus bens - assim, é verdade, como afirmam Bobbio (2000) e Sartori (1994) que o liberalismo clássico inverte a relação política dominante até então, colocando os indivíduos e seus direitos como ponto de partida e centro de tal relação, contra qualquer direito divino ou hereditário que legitime a hierarquia e a desigualdade entre os homens.

2.1.2 Liberalismo e Democracia: os termos da relação

2.1.2.1 Liberalismo, Liberdade e Pluralismo: Matrizes do Individualismo

As funções reservadas ao Estado pela teoria liberal clássica são predominantemente coercitivas: sua teoria da limitação dos poderes e das funções (Bobbio, 2000: 17) deixa isso evidente; tendo em vista que o fim precípua de sua instituição é a

⁵⁵ De acordo com Bellamy (1994), a *Poor Law* foi o baluarte da moral vitoriana, segundo a qual os indivíduos que, por si só, não provessessem suas necessidades – dada a liberdade *política* de que gozavam para desenvolver suas faculdades – eram considerados incapazes, passíveis da ação tuteladora do Estado, que deveria, através do trabalho forçado, formar o caráter desses indivíduos.

⁵⁶ A questão da interferência do Estado na vida social não é pacífica no pensamento liberal. Os acidentes ou correções de rota nesse pensamento são expressões das imposições colocadas pelo desenvolvimento histórico: se inicialmente, na era concorrencial do capitalismo, o Estado foi chamado a preservar os espaços de atuação dos agentes livres no mercado – político, econômico e cultural -, de modo a assegurar condições para a livre competição – condição do bem-estar material e moral -, bem como prover alguns bens e serviços públicos indispensáveis ao livre jogo das forças de mercado não oferecidos pela iniciativa privada, na era monopolista - que inaugura um novo padrão de acumulação, tornando anacrônicas as sociedades privadas de pequena escala, substituindo-as pelas corporações anônimas administradas por diretores profissionais - com o aumento do desemprego e da miséria entre a classe trabalhadora, a concentração de renda, a organização do proletariado em sindicatos e partidos políticos, colocando óbices à acumulação do capital, o Estado tem ampliado o rol de suas funções, justificada, de acordo com Bellamy (*Ibid.*), pela necessidade de o Estado assegurar condições e recursos, em áreas crescentes, para o desenvolvimento da moralidade individual, quando as iniciativas individuais não têm êxito nessa tarefa.

preservação dos direitos *naturais* dos homens (vida, liberdade, propriedade, felicidade), deve se ocupar somente em manter a segurança interna e externa, bem como prover bens e serviços que não podem ser confiados à iniciativa privada dos indivíduos para a fruição daqueles direitos – e, para isso, reveste-se do papel de detentor legítimo da força concentrada da comunidade, como forma de fazer valer as leis que preservam os espaços de licitude. O bem-comum seria, como vimos, função da busca dos agentes privados pelo bem-estar individual, obtido no mercado. Os espaços e elementos de consenso – a esfera pública, as decisões coletivas, a soberania popular, o interesse comum, a vontade geral – são privatizados e marginalizados em função dos elementos coercitivos.

Utilizando-se do argumento iluminista do progresso oferecido pela educação, pregando o *império dos melhores*, a tensa relação entre liberalismo e democracia deve ser procurada na concepção de liberdade defendida pelo liberalismo clássico, que encontra sua elaboração mais sofisticada em Locke:

“(...) mas a liberdade não é como nos dizem: licença para qualquer um fazer o que bem lhe apraz - porquanto, quem estaria livre, se o capricho de qualquer outra pessoa pudesse dominá-lo? -, mas liberdade de dispor e ordenar, conforme lhe apraz a própria pessoa, as ações, as posses e toda a sua propriedade, dentro da sanção das leis sob as quais vive, sem ficar sujeito à vontade arbitrária de outrem, mas seguindo livremente a própria vontade” (Locke, 1978: 56).

Trata-se da chamada liberdade negativa, a liberdade do indivíduo em relação a e assegurada por uma coerção externa, configurando-se na defesa máxima, pelo liberalismo, da liberdade política, ou seja, da liberdade *em relação ao* poder despótico e arbitrário (Bobbio, 2000: 22, Sartori, 1994.). Tal liberdade é, para o liberalismo, condição *sine qua non* para as outras liberdades, as liberdades *para*, qualificadas como positivas, sendo o Estado instituído para a sua garantia. Configurando-se, para o liberalismo, como um *mal necessário* (Bobbio, 2000: 21), a ele são reservadas funções limitadas, concebendo-o enquanto guardião, que deve preservar, fixando os limites jurídicos, os espaços de liberdade dos indivíduos (a vida, os bens, a propriedade) contra as tendências *anti-sociais* (leia-se, qualquer obstáculo que se coloque à liberdade dos indivíduos em disporem de sua propriedade) e suprir suas deficiências, provendo necessidades públicas não viabilizadas nesse espaço. Em suma, deve garantir a ordem interna e externa.

Mesmo em essência limitado, o Estado ocupa um papel importante na arquitetura do pensamento liberal, pois resulta na instituição que permite, mediante sua ação reguladora, que os indivíduos usufruam o máximo possível de seus espaços de liberdade, realizando suas capacidades e talentos, da forma que julguem atender melhor seus interesses privados, fruição compatível com a coexistência dos espaços de liberdade dos outros indivíduos – e, mesmo na idade dos monopólios, sua intervenção na regulação dos conflitos sociais que resultam da acumulação ampliada do capital é de fundamental importância para a manutenção/conservação da ordem vigente mediante a reforma e correção dos desníveis que se configuram numa ameaça

“A liberdade do homem na sociedade não deve ficar sob qualquer outro poder legislativo senão o que se estabelece por consentimento na comunidade, nem sob o domínio de qualquer vontade ou restrição de qualquer lei senão o que esse poder legislativo promulgar de acordo com o crédito que lhe concedem (...) a liberdade dos homens sob governo importa em ter regra permanente pela qual viva, comum a todos os membros dessa sociedade e feita pelo poder legislativo nela erigido: a liberdade de seguir a minha própria vontade em tudo quanto a regra não prescreve, não estando sujeita à vontade inconstante, incerta e arbitrária de qualquer homem (...)” (Locke, 1978: 43).

Assim, imbuído de uma forte carga ética, a grande preocupação do liberalismo clássico é criar procedimentos e mecanismos que limitem e controlem o exercício do poder político, para que os indivíduos, nas esferas de licitude, possam fruir, sem impedimentos externos, de sua independência privada, desenvolvendo-se moral e materialmente, sem colocar em risco a segurança social – objetivo da instituição do Estado.

Dessa concepção de liberdade, fundada na defesa da propriedade privada, como ausência de impedimento, enquanto liberdade de fruir indefinidamente a arbitrariedade privada, derivam os constrangimentos e limites na entronização da democracia no pensamento liberal, visto que a teoria liberal clássica e os valores que defende exaltam o atomismo, o individualismo, o culto aos interesses pessoais acima do interesse coletivo, obstaculizando os espaços de construção de consensos, da vontade geral *rousseauiana*, da hegemonia.

Defensores do liberalismo, como Sartori (1994), afirmam que o grande mérito dessa teoria reside em tratar a liberdade enquanto uma questão empírica, em preocupar-se com a liberdade de ação, não com uma *liberdade abstrata* ou *metafísica*, descolada dos problemas reais da política – equívoco que atribui aos marxistas, que a conceberiam *idealmente* como o poder de desenvolver as capacidades humanas, perdendo, desse modo, a substância da liberdade

“O liberalismo é único em suas realizações num outro aspecto: é a única engenharia da história que liga fins e meios. Dentro de sua órbita – construção da sociedade política – é o liberalismo, e não o marxismo, que é uma teoria com práxis, um projeto que funciona” (Sartori, *Ibid*: 166).

Percebemos em autores como Sartori (1994: 162) e Bobbio (2000a: 24) a legitimação da cisão operada pelo liberalismo entre o que chamam de abordagens (ou problemas) filosófica e empírica da liberdade, afirmando entre elas nada mais que uma relação procedimental. A liberdade interna, da *pura* vontade – o primeiro tipo -, enquanto autodeterminação, autoexpressão, caracterizariam o primeiro tipo, mas que não teriam nada a contribuir, na prática, não fossem as liberdades externas - do segundo tipo -, que, não tendo valor supremo, são condição de todas as demais. Esse segundo tipo de liberdade caracterizaria a concepção moderna de liberdade – liberdade como não-impedimento –, em contraposição à concepção antiga – liberdade como participação direta nas decisões que envolvem os negócios públicos.

Alguns teóricos marxistas, como Kautsky, Rosa Luxemburg, Gramsci, Max Adler, Pietro Ingrao, empreendendo uma crítica às práticas antidemocráticas e totalitárias do chamado *socialismo real* e inspirados na ontologia marxiana, resgatam o valor universal das objetivações democráticas que, mesmo tendo sua gênese vinculada à ordem do capital, funcionais à sua expansão e consolidação, constituem-se em formas de relacionamento social que contribuem para a expansão e o enriquecimento da individualidade humana, tanto nas formações econômico-sociais capitalistas, quanto socialistas, pois

“Nas experiências socialistas, como a prática demonstrou, permanecem existindo interesses e opiniões divergentes sobre inúmeras questões concretas. O processo gradual de extinção das classes gera, decerto, a tendência a uma maior unificação social, mas isso não significa de modo algum uma completa homogeneização. E, dado que essa unificação tendencial é uma unidade na diversidade, é necessário que tais interesses

divergentes encontrem uma forma de representação política adequada” (Coutinho, 1992: 21).

Desse modo, os institutos de democracia representativa, não obstante sua gênese histórica, são considerados, pela tradição marxista, objetivações valiosas, sendo fundamental sua conservação na transição e manutenção do socialismo – o que não significa, como afirma Coutinho, que a democracia socialista, no plano prático-institucional, seja uma mera continuação da democracia liberal - é a defesa da hegemonia com pluralismo, da unidade na diversidade o que diferencia a concepção *liberal* de democracia e a concepção *marxista* ou *democrática* (Coutinho, 1992, 1998).

Enfim, não há, como afirma a apologética burguesa, um desprezo por parte da tradição marxista, pelos aspectos procedimentais ou formais da democracia. A socialização da política - a democratização do Estado, a ampliação da esfera pública para além dos aparelhos estatais burocráticos e repressivos -, enquanto um carecimento surgido em função da socialização crescente das forças produtivas sociais do trabalho que, agrupando faixas cada vez mais amplas da população, diversificando seus interesses, impeliu-as à organização para defender seus interesses - concretizada no surgimento do sufrágio universal, dos partidos políticos de massa, dos sindicatos, dos movimentos sociais, etc. - são aspectos fundamentais da realidade contemporânea, inelimináveis na elaboração de uma moderna teoria do Estado e da transição socialista: “Com o aparecimento na esfera pública de múltiplos interesses *organizados*, a obtenção do consenso - da hegemonia obtida através da negociação – tornou-se o recurso principal da ação política” (Coutinho, 1992: 26).

A tarefa que se coloca à tradição marxista é transitar da importante socialização da política para a socialização do poder, ou seja, para a apropriação social e coletiva dos mecanismos de governar e dirigir a sociedade, superando a alienação política, o abismo entre os indivíduos reais e aqueles mecanismos, mediante a reabsorção, pela sociedade civil, dos aparelhos estatais que produziram e deles se alienaram (Coutinho, *Ibid.*), sem perder de vista a *ampliação* do Estado, ou seja, o surgimento dos *aparelhos privados de hegemonia*, daqueles sujeitos políticos coletivos na formação da *vontade geral*.

A teoria liberal clássica, construída sobre uma visão individualista do homem (Bobbio, 2000: 45), rejeita o pluralismo dos sujeitos coletivos, a organização dos homens em associações para defender seus interesses, pregando, como vimos, a satisfação individual e meritocrática das necessidades – ou seja, o atendimento das necessidades estaria na proporção do talento individual na concorrência no mercado. A construção da hegemonia, da *vontade geral*, a busca da unidade na diversidade é qualificada como uma ação política totalitária, despótica, negadora da individualidade, do pluralismo (liberal).

A liberdade *antiga* – participação direta nas decisões coletivas - experimentada nas cidades-Estado e teorizada por Rousseau, de acordo com Bobbio (2000: 08), seria impossível de se realizar em sociedades com dimensões maiores, como o são os Estados

nacionais modernos, cancelando com isso as modalidades de exercício direto do poder político. Nos Estados modernos, a participação dos cidadãos nos negócios públicos – a soberania popular – só é viável através do instituto da representação política, onde os *melhores*, selecionados pela educação ou pela competição no jogo político, deliberariam sobre aquelas questões, dado que os indivíduos, libertos das cadeias medievais, estariam mergulhados em seus interesses particulares.

De fato, a experiência democrática dos gregos e a teoria democrática de Rousseau apresentam nuances incompatíveis com as mudanças por que passaram a sociedade moderna, sobretudo a partir do século XX. A sociedade grega, apesar de ter vivenciado experiências democráticas, possuía uma estrutura social muito simples, não compartilhando de uma visão – que é própria da modernidade – individualista do homem, sobrepondo, por isso, o público ao privado, a *polis* ao homem (Coutinho, 1998).

O pensamento de Rousseau, considerado a matriz do pensamento democrático moderno, historicamente situado, também não reconhecia a existência e a importância do pluralismo à vivência democrática, pois, foi somente com o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social que desencadeou, como sua direta necessidade, a socialização da política – concretizada no sufrágio universal, nos partidos políticos de massa, nos sindicatos, nos movimentos sociais, etc., ou seja, o agrupamento das massas humanas para defender seus interesses. Rousseau chegou mesmo a condenar, a partir de um patamar do estágio de desenvolvimento histórico, a existência de associações particulares, pois dificultariam, com suas vontades particulares, a formação da *vontade geral* (Coutinho, *Ibid.*).

Dessa forma, essas duas matrizes do pensamento democrático, reafirmo, historicamente situadas, são taxadas de totalitárias, coletivistas, supressoras da individualidade, servindo de justificativa para a depreciação das propostas marxistas contemporâneas que defendem uma transição socialista alicerçada na democracia e no respeito ao pluralismo com hegemonia.

Sartori (1994), por sua vez, faz coro ao argumento de Benjamin Constant, citado por Bobbio (2000: 08), que, enfatizando a diferença entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, afirma que a participação direta nas decisões que envolvem os negócios públicos não pode se configurar como liberdade, visto que tal empreendimento terminaria por submeter os indivíduos à autoridade do todo, sufocando sua singularidade e independência; afirma ainda que, dada a complexidade das sociedades

contemporâneas, com um grande número de eleitores e questões a serem decididas, ambos mais complexos, a relação representado/representante tende a se afrouxar, gerando o princípio da dispersão dos efeitos, a distância crescente entre demandas e resultados da representação, de modo que

*“Também não somos livres porque quisemos de fato as leis elaboradas por nossos representantes; somos livres porque limitamos e controlamos seu poder de elaborá-las. Se a liberdade que usufruímos estiver em nossa parte pessoal da formulação das leis, tenho o receio de que ficaremos com muito poucas liberdades, se ficarmos com alguma” (Sartori, *Ibid.*: 88).*

O apelo ético que subjaz às elaborações da teoria liberal clássica, ao mesmo tempo que o levam a rejeitar o paternalismo - sob a alegação de que a autonomia moral dos indivíduos seria violada com as intervenções do Estado no sentido de lhe prover as necessidades⁵⁷ - estimulam uma postura individualista e atomista dos mesmos indivíduos, na medida em que identificam liberdade com independência privada, consubstanciada na tese, por sua vez ancorada no jusnaturalismo, das esferas de licitude – aqueles espaços, garantidos constitucionalmente, onde cada indivíduo pode perseguir seus fins privados, sem ser constrangido a ou impedido de fazer algo, desde que não atentem contra os direitos dos demais, o que ameaçaria a segurança social. É como afirma Marx (1991) em sua análise das primeiras constituições liberais, denunciando as limitações que representa ao gênero humano

*“A liberdade, por conseguinte, é o direito de fazer e empreender tudo aquilo que não prejudique os outros. O limite dentro do qual todo homem pode mover-se *inocua*mente em direção ao outro é determinado pela lei, assim como as estacas marcam os limites ou a linha divisória entre duas terras. Trata-se da liberdade do homem como de uma mônada isolada, dobrada sobre si mesmo (...) o direito do homem à liberdade não se baseia na união do homem com o homem, mas, pelo contrário, na separação do homem em relação ao seu semelhante. A liberdade é o *direito* a esta dissociação, o direito do indivíduo *delimitado*, limitado a si mesmo” (Marx, *Ibid.*: 42).*

Percebemos, assim, que a teoria liberal clássica legitima - pela defesa da concepção moderna de liberdade, que é inseparável da democracia representativa - a separação entre esfera pública e esfera privada, o isolamento do Estado, dos mecanismos de governar o conjunto da sociedade, dos indivíduos reais; o Estado se afirma como representante do interesse geral, revestindo-se

⁵⁷ O indivíduo que, por ventura, tenha todas as suas necessidades supridas pelo Estado desenvolveria apenas parcialmente seu caráter; assim, por seu esforço pessoal, dentro das condições de igualdade nos pontos de partida – ou igualdade jurídica - (BOBBIO, 2000) asseguradas pelo Estado, o indivíduo é o único responsável por seu destino.

de uma irreal universalidade, em contraposição à sociedade civil, onde reina os interesses particulares dos indivíduos. Há um cancelamento da esfera da particularidade, da instância mediadora entre os dois pólos, concretizado na recusa liberal dos corpos intermediários, do pluralismo dos sujeitos coletivos.

A concepção liberal de liberdade cancela qualquer possibilidade de incorporação da democracia enquanto *condição social* (Netto, 1990: 85), haja vista que trata-se da liberdade do homem egoísta, como uma mônada isolada, resguardado pelo Estado, através de um aparato jurídico, a satisfazer seus interesses individuais, isoladamente. Ao Estado são reservadas funções eminentemente coercitivas pela teoria liberal clássica, que subsumem os elementos consensuais, na medida em que seu papel se resume a garantir a satisfação das arbitrariedades privadas contra qualquer ameaça externa, sob o argumento da legítima propriedade privada obtida pelo trabalho diligente e racional, às expensas da sociedade, como vimos em Locke.

A afluência da democracia ao liberalismo – situada no quadro histórico do capitalismo monopolista - não altera essa relação, pois os representantes do *demos* continuam isolados nas assembleias, e o reconhecimento dos sujeitos políticos coletivos interdita qualquer busca por hegemonia, qualificada como totalitárias e despóticas. O capital, em sua idade monopólica, revelou uma capacidade incrível de incorporar à sua estrutura econômica, sem alterá-la, ordenamentos políticos democráticos, que, não obstante, não é ilimitada.

A ascensão de regimes liberal-democráticos não alterou a essência do modo de produção capitalista: se não podemos desqualificar ou desprezar os ganhos político-institucionais da democracia política (sufrágio universal, direitos trabalhistas, sindicatos, partidos políticos de massa), que configuram-se como valores universais (Coutinho, 1984, 1992) - posto que, independente da formação econômico-social, contribui ao enriquecimento da individualidade humana, ampliando as capacidades, faculdades e necessidades humanas -, não podemos deixar de apontar as restrições que a defesa da propriedade privada e as antinomias insolúveis dela derivadas acarretam na incorporação da democracia em ordenamentos políticos vinculados ao modo de produção capitalista, limites que historicamente vem sendo denunciados pelo movimento operário organizado.

Netto (1990: 70-79), criticando as tendências politicistas e economicistas, afirma que a iluminação teórica da realidade moderna e contemporânea oferecida pela teoria social marxiana, tem apontado a existência de uma relação de pluralidade causal entre estrutura econômica e ordenamento político, não havendo, *a priori*, relação de exclusão entre ambas as esferas da vida social, de modo que uma estrutura econômica determinada pode conciliar-se com um leque variado de ordenamentos políticos – alternativas que não são, contudo, ilimitadas. O que determina a sincronia entre uma estrutura econômica e um dado ordenamento político são as mediações concretas – eliminadas por aquelas tendências – que conformam a totalidade histórico-social, mediações viabilizadas e implementadas pelas lutas sócio-políticas.

O modo de produção capitalista, ao longo de sua trajetória histórica, mostrou-se compatível com uma série de ordenamentos políticos, mas estes não se revelaram mera função de variáveis econômicas, sendo fruto de mediações políticas engendradas a partir de contradições, conflitos e luta de classes e o posicionamento dos agentes políticos em face desse conjunto de fenômenos. O ordenamento político hegemônico em uma determinada época histórica expressa a correlação de forças sociais em presença, desde que não coloque em risco a reprodução das relações sociais viabilizadoras da dinâmica da estrutura econômica.

E nesse sentido que o modo de produção capitalista coloca óbices à incorporação de ordenamentos políticos genuinamente democráticos, aqueles em que as normas que regem a vida social são intersubjetivamente construídas, onde a liberdade de cada um é a condição para a liberdade de todos. Isso ocorre porque, não obstante o modo de produção capitalista ser portador de objetivações que expandem ampliadamente a socialidade - permitindo que crescentes massas humanas se insiram na prática da cidadania, percebendo a sociedade, as classes e grupos sociais como resultante da interação prática dos homens – uma contradição ineliminável perpassa as formações econômico-sociais dominadas por relações sociais capitalistas:

“(...) a contradição entre a crescente socialização da vida humana e os restritos e restritivos modos de as massas humanas incorporadas nesse processo aí intervirem decisivamente, posto que a socialização se dá nos limites de formações econômico-sociais cuja estrutura econômica mantém-se como tal apenas enquanto exclui das instâncias de decisão as massas que a põem em funcionamento, que a realizam historicamente” (Netto, 1990: 75).

Os ordenamentos políticos que, na evolução histórica do modo de produção capitalista, foram se justapondo, expressando a correlação das forças sociais em presença, são modalidades históricas de que as frações de classe mais atuantes lançaram mão para, através de mecanismos de caráter mediador, interferir, evitando o colapso do sistema, nos desdobramentos e conseqüências daquela contradição, sem eliminá-la, garantindo a reprodução das relações sociais que sustentam o estatuto da propriedade privada dos meios de produção, minando a ameaça que a expansão da socialidade provocou. Alicerçado na propriedade privada e na igualdade formal, só é possível ao capital, como afirma Mézaros (2003: 19), administrar medianamente as contradições que lhe são intrínsecas.

O desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social ocorrido no âmbito do modo de produção capitalista, conduzindo ao *recuo das barreiras naturais* e à progressiva ampliação da socialidade humana, mediante a generalização da igualdade jurídico-formal, abre a *possibilidade objetiva* da democracia política. Contudo, a estrutura econômica que lhe é própria coloca um limite absoluto à incorporação de ordenamentos políticos democráticos: a democracia só pode ser incorporada desde que não requeira uma organização societária fundada na *igualdade social real*, entendida enquanto igualdade em face dos meios de produção.

Enfim, a democracia só é compatível com a ordem do capital enquanto *democracia –método*, entendida por Netto (1990: 85) como o conjunto de mecanismos institucionais que, sobre a vigência de garantias individuais, permitem a livre expressão de opiniões e opções político-sociais. Já a *democracia condição-social* – qualitativamente distinta – não se restringe a um conjunto de institutos cívicos, mas implica um ordenamento societário em que todos, a par da livre expressão das opiniões e opções político-sociais, intervém ativa e efetivamente nas decisões que dizem respeito à gestão da vida social – identificando-se com as projeções do pensamento socialista revolucionário, tornando-se por isso um valor instrumental estratégico, indicando, em sua concretização, a supressão do Estado, do caráter alienado do poder político, da separação representado-representante.

Tal concepção de democracia, que remonta à formulação rousseauiana, entendida como autonomia, isto é, a obediência a normas intersubjetivamente construídas – a *vontade geral* - como centro dinamizador da vida pública, é rechaçada pela teoria liberal clássica como carente de substância, portanto, como metafísica,

incapaz de resolver questões políticas, que são empíricas, por se centrar na questão da vontade pura. A liberdade concreta seria a liberdade política, por criar condições que permitam o exercício da liberdade, a ação – além da liberdade jurídica e econômica. Mesmo na confluência do liberalismo com a democracia, no século XIX, dando origem aos sistemas liberal-democráticos, o princípio democrático da soberania popular é incorporado de forma procedimental, configurado em *regras do jogo*, reduzindo-se tal confluência à inserção de representantes do *demos* no sistema de vigilância e controle do exercício do poder político, como bem o ilustra a passagem de Sartori na passagem acima.

A preocupação dos apologetas do liberalismo, mesmo em face das pressões populares pela democratização, é - de acordo com sua própria ênfase nas questões *empíricas* – assegurar as liberdades individuais – base do progresso moral e material da sociedade -, através de mecanismos constitucionais que refreiem o exercício irrestrito do poder político, seja o monarca ou do *demos*. Dessa forma, a liberdade interna, vista como problema da vontade *pura*, é, para os liberais, questão metafísica e secundária diante do problema moderno de controlar e civilizar o poder. Para Sartori (1994), por exemplo, o sistema ideal para o mundo contemporâneo é aquele que combina liberdade (política) com igualdade, ou melhor, que realiza a igualdade na liberdade, mediante um sistema constitucional que garanta as liberdades individuais e refreie o exercício arbitrário do poder político, o que não se realizou, de acordo com esse autor, na Grécia antiga, onde o princípio da soberania popular gerou um conjunto de liberdades precárias e inseguras para os indivíduos, na medida em que tudo o que o *demos* aprovava tornava-se lei final e justa, convertendo o governo-das-leis em governo-dos-homens, ao passo que a democracia rousseauiana, baseada na *una e indivisível* vontade geral, gera a estaticidade, a imobilidade, na medida em que não reconhece como legítimo o interesse do indivíduo, suprimindo-o e à sua vontade particular na figura do cidadão.

Bobbio (2000: 43-44), partindo da concepção *moderna* de democracia, concretiza a relação procedimental (a única possível, de acordo com o autor) entre democracia e liberalismo: o método democrático, por promover a participação direta ou indireta de todos ou pelo menos da maioria dos cidadãos nos negócios públicos, é o melhor remédio contra a interferência do Estado nas liberdades individuais, ao passo que as liberdades individuais são fundamentais para que a participação no poder político seja real e efetiva. Assim, como vemos, persiste como essência da teoria liberal clássica,

mesmo tangenciada por anseios democráticos, a fundação da cidadania - do conjunto de direitos civis, políticos e sociais - na defesa dos interesses privados.

Trata-se de uma relação procedimental porque, como Bobbio (2000) e Sartori (1994) afirmam, o ideal igualitário da democracia - a equalização econômica - é incompatível com o liberalismo, que parte da recusa da uniformização, perseguindo a diversidade e o pluralismo. De acordo com Bobbio (*Ibid*: 39), o ideal igualitário da democracia é incompatível com a liberdade, visto que tal finalidade, por perseguir o desenvolvimento comum, acaba por uniformizar e suprimir as individualidades, seu desenvolvimento multidirecional e espontâneo, sob o custo do empobrecimento da diferença, do pluralismo. Para o liberalismo, completa o autor, a única igualdade concebível é, além da igualdade jurídica, a igualdade de oportunidades, ou seja, a igualdade dos pontos de partida, não dos resultados. Tais premissas têm implicações diretas na concepção liberal de justiça social.

Há aqui, entretanto, uma clara divergência em relação ao pensamento socialista revolucionário inspirado no pensamento marxiano, para o qual a fruição plena da riqueza socialmente produzida por todos – que nada tem a ver com a estatização dos meios de produção, sendo esta uma tergiversação do legado marxiano – configura-se na base material para a transição do reino da necessidade ao reino da liberdade, onde os homens, tendo reduzido, mediante o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social, o tempo de trabalho socialmente necessário para a satisfação das necessidades sociais, possam fruir sua personalidade, escolhendo novos modos e estilos de vida e novas formas de convivência e de se relacionar com o mundo.

Para a teoria liberal clássica, a liberdade *moderna* – enquanto ausência de impedimento externo - é indissociável da diversidade e do pluralismo, pois somente garantindo-se a liberdade política em relação às coerções externas pode o indivíduo desenvolver suas faculdades e capacidades humanas em múltiplas direções. A concepção liberal de pluralismo, como o mostram Sartori (1994: 167-168) e Bobbio (1992: 19), não admite qualquer busca por unidade que, acredita-se, romperia com o pluralismo e com a diversidade, com o desenvolvimento espontâneo dos indivíduos, caracterizando-se como imposição de uniformidade e homogeneidade – típicas da democracia grega, rousseuiana e do comunismo (sempre identificado com propriedade estatal dos meios de produção).

Nascido como uma forma de reação aos privilégios das corporações e agremiações do *Ancien Regime*, o liberalismo clássico condena a existência dos corpos

intermediários, vendo neles uma ameaça à unidade e soberania do Estado-nação, isto porque o Estado é erigido à representante dos interesses gerais da sociedade, contraposto à sociedade civil, onde reina o interesse particular (egoísta) dos indivíduos – daí o fenômeno da separação entre esfera pública e esfera privada promovida pelo Estado contemporâneo, com sua conseqüente consagração à instância universalizante e a atomização da sociedade, fenômeno que comparece plenamente desenvolvido no Estado democrático moderno, como o mostra a crítica de Marx em seus escritos juvenis. A maximização das esferas de liberdade individual é o recurso dos cidadãos contra o poder despótico, e não a existência de *contrapoderes* face ao poder do Príncipe. Quaisquer formas intermediárias entre o indivíduo e o Estado são criticadas pelo liberalismo, por minarem a autonomia moral daquele. Assim é que uma das primeiras providências da vitoriosa burguesia moderada de 1789 foi, além do cerco das terras comuns, a exemplo da estrutura fundiária inglesa, a supressão dos sindicatos dos trabalhadores e dos grêmios e corporações dos pequenos artesãos (Hobsbawn, 2002). A afluência de ideais democráticos no seio do pensamento liberal conduziu, no século XIX, à extensão do sufrágio e a aceitação dos partidos políticos e sindicatos – conquistas do movimento operário -, dando origem aos sistemas liberal-democráticos que, contudo, incorporaram o princípio da soberania popular apenas de forma procedimental, ou seja, enquanto um conjunto de regras cuja observância é necessária para que o poder político seja efetivamente distribuído entre a maior parte dos cidadãos (Bobbio, 2000: 37-38). O reconhecimento da autonomia institucional (existência de organismos coletivos detentores de poder) pelo liberalismo no século XIX rejeita a busca de unidade, qualificando-a como despotismo e totalitarismo, reproduzindo, como afirma Coutinho (1984,1992), em nível superior, o atomismo, o corporativismo e a competição.

A realização prática dos valores liberais gerou algumas contradições deflagradas pelo processo histórico: a defesa da chamada liberdade negativa (liberdade como não-impedimento) (Bobbio, 2000) no pensamento liberal, tem como conseqüência a apologia ao individualismo e ao atomismo: na medida em que a ampliação da esfera privada, na qual os indivíduos agem de acordo com seus interesses próprios – partindo-se do pressuposto de que o bem-comum adviria da maximização das condições de auto-realização - é a razão de existência do Estado civil, o fim da sociedade política é permitir aos indivíduos isolados desenvolverem livremente suas capacidades e talentos,

a fim de satisfazerem, por si próprios, suas carências materiais, morais e intelectuais sem a interferência dos demais e do próprio soberano.

O elogio à variedade acaba, contudo, por gerar uma antinomia no interior do pensamento liberal. A idéia de uma ordem moral universal, que conduziria a uma harmonização dos planos de vida individuais - legitimadora do *laissez-faire* - colide com a recusa do liberalismo em face de um modelo de sociedade ou de moralidade ditado pela razão. A sociedade harmônica e cooperativa preconizada pelo pensamento liberal seria a resultante das tensões provocadas pelas forças sociais que nela se encontram, da trama natural e não-planejada das ações individuais, desenvolvendo-se em múltiplas direções, embora culminando em um resultado positivo - a harmonia e a cooperação - porque os indivíduos, como seres livres e autônomos, tendem a progredir moralmente, desenvolvendo apenas suas virtudes superiores - a abstinência, o autocontrole, a disciplina, a aplicação ao trabalho (Mateucci *in* Bobbio *et alli*, 2002; Bellamy, 1994). O liberalismo desconfia de uma verdade objetiva e absoluta, supressora das vontades individuais díspares, que se supõe encarnada quer na vontade da maioria, quer na ciência, quer em um modelo de sociedade ou regime político: é o conflito de valores e de interesses - enquanto manifestação da autonomia dos indivíduos - que confere vigor às individualidades, desenvolvendo suas potencialidades. A variedade de opções, direções e escolhas disponíveis ao indivíduo é fundamental para seu aperfeiçoamento moral, pois

“O caráter não podia ser alcançado simplesmente aceitando-se o que aparecesse no caminho, ou agindo-se quase sempre com medo de ameaças coercivas, ou lutando para sobreviver aos perigos da fome ou da doença, mas apenas através da seleção entre uma variedade de possibilidades significativas e desejáveis” (Bellamy, *Ibid*: 64).

Esse conflito não é encarado como algo negativo, pois, apesar de os indivíduos portarem faculdades e capacidades distintas, estas revelam-se, no livre jogo das forças de mercado, complementares.

Contudo, o pluralismo liberal é a apologia não apenas à diferença, mas à desigualdade e ao conflito, contribuindo para legitimar posições antidemocráticas e aristocráticas - ainda que se trate agora de aristocracias *naturais* e *espontâneas*, selecionadas na competição pelo seu desempenho e mérito. Em nome da autonomia moral do indivíduo e do antidogmatismo, o pluralismo liberal legitima o relativismo, a importância da explicitação das vontades individuais, frente a onipotente e homogeneizadora vontade da maioria - que, de acordo com Mill, por exemplo, não coincidiria com o bem-estar geral (Bellamy, 1994: 50). Amedrontados com o avanço da democracia, liberais conservadores, como Mill e Tocqueville, tratam de elaborar mecanismos institucionais que garantam a expressão das minorias frente ao que cunharam como a *tiranía da maioria* (Bobbio, 2000). Assim, ressaltam a importância do debate, da crítica, do conflito e da competição como os melhores meios de se alcançar o progresso individual e social, com a única exigência de que sejam institucionalizados, no costume, mediante a tolerância, na política, mediante instituições que garantem o debate e a explicitação das diferenças (Parlamento) e mediante normas jurídicas gerais que garantam a coexistências das liberdades individuais.

O ideal liberal do bem-comum, obtido através do esforço conjugado de indivíduos altruístas, associados para o benefício mútuo, levou Mill, por exemplo, a se aproximar do socialismo, que também compartilha desse ideal moral. Mas a afinidade cessa aí, tendo em vista que, no pensamento liberal, é o mercado a instância privilegiada de satisfação das necessidades materiais e morais dos indivíduos, a esfera mediadora das relações sociais, que garantiria, por sua *natural* dinâmica auto-reguladora, as condições para a competição perfeita, onde, mediante o livre desenvolvimento de suas capacidades e disposições particulares, os indivíduos seriam recompensados de acordo com o grau de seu mérito, tendo acesso aos frutos de seu trabalho. As desigualdades de propriedade são justificadas pelos diferentes graus de desenvolvimento dos talentos atingidos por cada pessoa no mercado, bem como pelo estilo de vida - uma vida regrada, que submetta o consumo conspícuo pela poupança, o instinto pelo autocontrole, é condição para o sucesso. O discurso do caráter identifica autodisciplina com auto-realização. Além disso, o acúmulo de riquezas do capitalista era visto mais do que mero ganho material, mas como impulso moral para o autodesenvolvimento, que não era incompatível com as demais iniciativas individuais, todas movidas também pela busca do autodesenvolvimento. A recusa de princípio liberal da riqueza herdada da aristocracia e da renda da terra - obtidas sem nenhum esforço pessoal, portanto, imoral - é a base para se compreender o argumento da necessidade vital da competição para o aperfeiçoamento moral da humanidade (Bellamy, 1994). Enquanto no marxismo a distribuição da riqueza

socialmente produzida segue o critério da necessidade, o liberalismo considerava o caráter distributivo do mercado um reflexo natural do mérito e do esforço pessoal, como condições para o aperfeiçoamento material e moral. O liberalismo clássico via nas medidas de bem-estar destinadas a corrigir as falhas do mercado como obstáculos à independência individual e aos sentimentos caridosos, da família e da vizinhança

*“A remoção dos obstáculos à felicidade humana ou à virtude pela ação do Estado, ou mesmo pela caridade indiscriminada, produziria um povo efeminado, carente de espinha dorsal moral, e provocaria o declínio nacional” (Bellamy, *Ibid.*: 38).*

Desse modo, a concepção de liberdade defendida pelo liberalismo clássico, ainda que no plano político represente um avanço no sentido de remover as cadeias que aprisionavam os homens a um destino predeterminado pelo nascimento, configura-se num desvalor, visto que na realidade corrói a sociabilidade do homem, na medida em que, promovendo a coagulação do individualismo, impede a formação de uma individualidade unitária, convertendo o homem em limite do outro. É nesse sentido que Marx (1991) denuncia os limites da emancipação política promovida pelas revoluções burguesas, propondo seu aprofundamento no sentido da emancipação humana, que nada mais é que a elevação real do indivíduo ao humano-genérico.

Tanto Bobbio (2000a) quanto Sartori (1994) colocam em questão a incompatibilidade entre a ampliação das bases de consenso na sociedade contemporânea e as garantias individuais fundamentais da ordem liberal, afirmando ambos que diante da hipertrofia do Estado exigida para o atendimento das demandas colocadas pelos novos grupos empenhados na defesa de seus direitos, os espaços de liberdade e autonomia individuais encontram-se ameaçados por um Estado tutelador e provedor que, assim procedendo, mina a disposição interior dos homens em elevar-se, a liberdade e a autonomia de desenvolver seus talentos habilidades em múltiplas direções.

O liberalismo clássico, como afirmamos, é revestido de um forte apelo ético: a defesa da liberdade individual representa, antes de tudo, uma reivindicação moral. Os princípios do liberalismo econômico – que parte da crença de que a satisfação dos interesses privados por parte de cada um, maximizada ao maior número possível de pessoas, harmonizaria os interesses particulares com o interesse comum – são uma defesa da autonomia e da liberdade como bens supremos do homem, inerentes à sua *natureza*, fornecendo ainda o modelo para as relações no mercado político, onde o Estado surge como a instituição preservadora e maximizadora dos espaços de liberdade, compatíveis com a segurança social.

Ademais, a defesa da liberdade econômica, no liberalismo, é condição para a explicitação das demais liberdades: a liberdade religiosa e de pensamento contra a intolerância, constavam, ao lado da defesa do direito natural à propriedade dos frutos do trabalho, das preocupações de Locke, em sua luta contra toda forma de governo tirânico – aquele governo que impõe sua crença aos indivíduos, não respeitando, portanto, o inalienável direito à liberdade do indivíduo (Martins e Monteiro *in* Locke, 1978); Tocqueville, no mesmo caminho, via na liberdade religiosa e moral, mais que na econômica, o fundamento de todo poder civil (Bobbio, 2000).

A defesa da liberdade individual condensa as teses filosófica e social contidas no liberalismo clássico – do que o pensamento de Stuart Mill fornece o exemplo mais límpido (Bellamy, 1994: 41-46): a garantia das liberdades individuais, pelo Estado, é fundamental para o livre desenvolvimento das capacidades e talentos singulares e irrepetíveis que, desse modo, permite aos

indivíduos, não só satisfazerem suas necessidades e carências materiais, mas se autoformarem, progredirem intelectual e moralmente, em todas as direções possíveis, libertos de qualquer vínculo externo, a não ser os limites legais para a igual fruição da liberdade individual pelos outros indivíduos. Estes, distintos entre si, devem ser deixados livres para desenvolver tal variedade nas condições mais adequadas a cada um, o que, para além de permitir a promoção de suas necessidades individuais, é condição do progresso técnico e moral. O conflito entre indivíduos desiguais em seus talentos e disposições, na luta pela satisfação de seus interesses privados, aguçaria e explicitaria suas energias, disposições e capacidades, que de outro modo permaneceriam latentes, constituindo-se, assim, em motor do progresso social. Dessa forma, o contraste – para além de ser naturalizado – e a concorrência, o livre desenvolvimento das capacidades e talentos singulares, são considerados positivos, posto que conduziriam ao aperfeiçoamento individual e social, no plano espiritual e material. Mill compartilhava de uma visão otimista em relação à natureza humana, de uma crença no auto-aperfeiçoamento moral dos indivíduos – típica do liberalismo clássico –, segundo o qual estes tenderiam a optar pelos *prazeres superiores*, que seriam essencialmente sociais, voltados para o bem-comum (Bellamy, 1994: 44).

Enquanto na ontologia marxiana, o desenvolvimento das personalidades é um fenômeno essencialmente social, que tem no trabalho o momento predominante: a atividade vital do homem, consciente e livre, desencadeia necessária e espontaneamente um processo de generalização de seus resultados objetivos e subjetivos, de modo que a cada ato *singular* de objetivação, o homem parte sempre das situações, dos conhecimentos e habilidades construídos por objetivações pretéritas e existentes em um determinado patamar histórico, não se vendo, pois, condenado a recomençar sempre do início. Assim, o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social dá origem a personalidades complexas (Lessa, 1996), expressão da totalidade das relações sociais (Heller, 2000). A competição e o individualismo típicos do modo de produção capitalista corroem a sociabilidade, fundada no trabalho, empobrecendo as individualidades, na medida em que expressam a alienação do homem da natureza, de si mesmo e dos outros homens.

A defesa da esfera privada, enquanto viga mestra do liberalismo, é a base da passagem do *Estado de natureza* para o *Estado civil*, onde os indivíduos agem guiados pelo interesse próprio e pelas paixões, justamente nos espaços não ocupados pela sociedade civil, isentos da interferência estatal: esses espaços, sobretudo o mercado econômico e o mercado político, continuam produzindo e reproduzindo os fracos e os poderosos (Bobbio *et alli*, 2002).

As contradições da separação entre esfera pública/esfera privada engendradas pelo Estado moderno – como uma expressão da alienação entre o indivíduo e o gênero humano – foram deflagradas pelo desenvolvimento histórico: as possibilidades politicamente abertas à livre fruição da independência privada, mediante as quais todo indivíduo tem a garantia jurídica de dispor livremente de suas energias físicas e espirituais para satisfazer suas necessidades vitais, geraram não aquele modelo de sociedade idealizado pelo liberalismo clássico, que pressupunha uma harmonia *natural* que nasceria da ação de diversos produtores individuais associados que, atuando no mercado para melhorar sua situação de acordo com suas capacidades e talentos, atingiriam o bem-comum (Bellamy, 1994: 30), mas a uma sociedade regida por um modo de produção anárquico, onde a riqueza socialmente produzida é privadamente apropriada, gerando um tipo de desigualdade social desconhecida em modos de produção anteriores.

A idéia da competição perfeita como motor do aperfeiçoamento moral e técnico foi e continua sendo negada pelo processo histórico: a economia de mercado deu origem, ao invés de uma sociedade cooperativa de indivíduos que mutuamente se desenvolvem, a uma sociedade formada por grupos conflitantes; a ação coordenada de indivíduos que buscam a mútua satisfação de seus interesses privados deu origem a um individualismo possessivo, que corrói a sociabilidade e a capacidade criadora da práxis humana; a tese de um mercado auto-regulado, que equilibra oferta e procura, recursos e

necessidades, concretizou, de fato, uma sociedade cuja economia organiza-se em torno da extração da mais-valia a todo custo, onde a produção social está voltada não à satisfação das necessidades dos homens, mas à obtenção do lucro daqueles que detém os meios de produção, de trabalho e de subsistência, onde aqueles que detém apenas sua força de trabalho se vê reduzido à condição de mercadoria, a mais mísera mercadoria (Marx, 2001). Se a ascensão da liberdade – bandeira da burguesia revolucionária – ao topo da hierarquia axiológica contemporânea permitiu “varrer” da história humana, tornando imoral e ilegal, a coerção extra-econômica, sobre a qual se erguia a riqueza dos *ociosos* aristocratas, instituiu, todavia, uma outra forma de dominação - a coerção econômica: destituído do objeto, dos meios e do produto de seu trabalho, resta ao trabalhador tornado *livre* para realizar contratos, vender sua força de trabalho ou morrer de fome.

Os teóricos do liberalismo sentiriam-se traídos pelo processo histórico, quando seus pressupostos éticos foram violados pelo desenvolvimento da ordem social que implantaram, do que resulta a mutação do liberalismo, fruto de sua falência teórica e política, nos séculos XIX e XX (Bellamy, 1994). As medidas de bem-estar – a promoção, pelo Estado, de condições sociais e econômicas de cunho corretivo, face às falhas no mecanismo auto-regulador do mercado em distribuir a riqueza de acordo com o mérito e esforço individual - passaram a ser bem-vindas para o *novo liberalismo* que, frente ao *problema social*, via ameaçada a quintessência do liberalismo clássico: a idéia de que o caráter (autocontrole, disciplina, aplicação ao trabalho) é o responsável pela posição social. Contudo, tal mudança não feriu esse pressuposto liberal, pois, como afirma o autor, a expansão do conceito de cidadania, em sua dimensão social, era justificada pela legitimidade do Estado em remover os obstáculos e prover as condições necessárias ao máximo autodesenvolvimento possível para cada cidadão, para que, a partir dessas condições mínimas não proporcionadas pelo mercado, o indivíduo, por meio do trabalho, suprisse suas carências materiais e de sua família. Na alteração em pauta, não desaparece a base individualista em que repousa a ampliação da intervenção estatal, a moralização das relações capitalistas, o princípio *organizativo* do mérito, e, sobretudo, a defesa do mercado como mediação societal.

“A idéia de que assegurar um padrão de vida razoável aos trabalhadores atuaria como um incentivo para que eles melhorassem o seu caráter e a sua produtividade, afastou uma importante barreira à reforma social sem ofender indevidamente os sentimentos liberais convencionais” (Bellamy, *Ibid.*: 82).

O liberalismo exprimiu, por todo o século XIX, uma profunda desconfiança para com governos populares, sustentando a idéia do sufrágio restrito - embora, como afirma Bobbio (2000a; 2000), o regime democrático seja um remédio eficaz na proteção dos direitos naturais e as liberdades individuais defendidas pelo liberalismo clássico sejam fundamentais para um autêntico regime democrático. O encontro do liberalismo com a democracia é um produto tardio em relação ao surgimento das doutrinas liberais, no século XVII, e tem como fator propulsor o desenvolvimento das sociedades modernas, sua massificação, o surgimento da classe trabalhadora urbana e rural e a formação dos partidos socialistas, no século XIX, pressionando pelo alargamento daqueles direitos, até então restritos a um grupo minoritário da sociedade, bem como pelo aparecimento dos Estados totalitários do século XX (Bellamy, 1994; Bobbio, 2000). Contudo, mesmo com o alargamento dos direitos políticos e sociais a faixas maiores da população - que caracteriza o encontro do liberalismo com a democracia -, persiste, no pensamento liberal, a base individualista na sua justificação.

Tocqueville, um proeminente pensador liberal do século XIX, observando que o avanço do processo igualitário era inevitável, preocupava-se com a manutenção da liberdade. A relação - reconhecidamente tensa e contraditória - entre igualdade e liberdade, problema ao qual dedicou sua vida (Quirino, 2003), prática e teoricamente, pode ser resumido na seguinte pergunta: era possível a coexistência harmônica entre um processo de desenvolvimento igualitário - tal qual parecia vislumbrar nos Estados Unidos, por volta de 1830 - e a manutenção da liberdade?

Concebendo a democracia em seus dois significados, procedimental e ético - como observância às regras que garantem a participação de todos no poder político e como forma de governo que se inspira no ideal da igualdade, não só jurídico-política, mas social -, via nessa forma de governo dois perigos possíveis de acontecer, levando à sua degenerescência em um regime tirânico, posto que negador da liberdade: a progressiva realização do ideal igualitário tenderia a restringir os espaços de liberdade individuais, nivelando e uniformizando os indivíduos, suas aspirações, gostos, necessidades e condições, criando uma sociedade de massa, maléfica porque supõe a supressão das singularidades individuais pela imensa e tutelar *vontade geral*, que aprisionaria a todos, impedindo a manifestação de minorias ou mesmo de indivíduos isolados - a Tirania da Maioria; tal posição, em Tocqueville, não implica a apologia ao individualismo, ao contrário, investe contra tal idéia, vendo nela o outro germe da

degenerescência da democracia em tirania: ao se preocuparem em demasia com seus negócios privados, na busca do lucro e do enriquecimento, no caso dos ricos, ou na simples sobrevivência, no caso dos pobres, os indivíduos abandonam os interesses públicos, que vão sendo incorporados pelo Estado que, aos poucos, vai se apoderando também das liberdades individuais.

Mas, se a democracia contém os germes de um governo tirânico, ela contém também os remédios para esses males, que residem na ação política dos cidadãos e na manutenção daqueles direitos individuais – liberdade de imprensa, de associação, de reunião – para que a democracia não dê lugar a um corpo *imenso e tutelar*, que se ergue e sufoca as singularidades individuais (Bobbio, 2000). Se a democratização dos regimes liberais tornara-se inevitável – manifestando-se, sobretudo, em sua forma política, na ampliação do sufrágio -, que, ao menos, aos indivíduos fossem assegurados o exercício desses direitos, evitando, desse modo, a centralização do poder no Estado – que, para Tocqueville, como bom liberal, deveria se limitar à salvaguarda dos direitos individuais (Quirino, 2003.). Árduo defensor da liberdade, foi crítico contumaz do socialismo, por ver nessa forma de governo a prioridade do igualitarismo em detrimento da liberdade, garantido por um Estado intervencionista agigantado que furta os espaços de realização das liberdades individuais. Para refutar o socialismo, torna-se um entusiasta da democracia; afirma que ambos - democracia e socialismo - são coisas distintas: a primeira, por zelar pela igualdade na liberdade e o segundo, por priorizar a igualdade na servidão, dando origem não a um povo livre, mas a uma sociedade de castores (Bobbio, 2000).

Liberais conservadores, como Tocqueville e Mill, vêem na democracia uma má forma de governo do ponto de vista moral, pois seu ideal igualitário, levado às últimas conseqüências, ampliando as funções do Estado na promoção do bem-estar individual e social – e, conseqüentemente, reduzindo a esfera privada - nivelaria as necessidades humanas e suas disposições, que só se desenvolvem plenamente, de acordo com esse pensamento, no conflito, que tem lugar no mercado, pela satisfação dos interesses privados. A autonomia e o aperfeiçoamento técnico e moral são impossíveis em uma sociedade regida por um governo imenso e tutelar que, apesar de eleito pelos cidadãos, se ergue sobre os indivíduos. A grande questão para os liberais – e que permite-lhes assumirem posições claramente anti-democráticas – não é *quem* detém o poder – se poucos ou muitos, se os pobres ou os ricos – mas as formas de limitá-lo, daí a grande

importância atribuída às instituições liberais, que permitem a defesa da frágil liberdade (*Id.*).

Consideramos que a questão que leva liberais conservadores a rechaçarem a democracia enquanto forma de governo que pode degenerar em tirania – na medida em que a vontade geral, uma vontade compacta e homogênea, na opinião desses liberais, surprimiria as individualidades singulares -, ou mesmo os liberais-democratas a conceberem a democracia apenas em seu significado jurídico-institucional, reside na *concepção* de liberdade e igualdade que defendem.

Enquanto a igualdade – jurídico-política e social - é o ideal que inspira a democracia, enquanto governo fundado na soberania popular, o pressuposto fundamental do liberalismo moderno, enquanto teoria do Estado, é a preservação das liberdades individuais (Bobbio, 2000). O advento da democracia moderna, representativa – aquela na qual os indivíduos não tomam eles próprios as decisões coletivas, mas elegem os representantes que o farão – tornou possível a compatibilidade dessa forma de governo com o liberalismo, mas somente, como afirma Bobbio (2000), se tomarmos a democracia em seu significado jurídico-institucional, enquanto fórmula política – observância das regras necessárias para que o poder político seja efetivamente distribuído entre a maior parte dos cidadãos – e não em seu significado ético. E isto porque a *concepção* de liberdade prevalecente no pensamento liberal é incompatível com a igualdade (Bobbio, 2000) - já que o pensamento liberal afirma a desigualdade entre os homens, considerado motor do desenvolvimento e do progresso social e moral – a não ser em determinado sentido.

A única igualdade compatível com tal concepção de liberdade, que não a viola, é a igualdade diante da lei e a igualdade de direitos: combatendo os privilégios oriundos das leis específicas das singulares ordens e estamentos, o liberalismo afirma a igualdade de todos os homens sob a lei, a submissão de todos a um código legal comum; como consequência, é assegurado aos cidadãos, o igual gozo de alguns direitos fundamentais, independentemente da classe social, credo, raça, sexo, etc, estabelecidos em uma determinada Constituição (*Id.*). Para além da igualdade jurídica, o liberalismo se estendeu até o ponto de reconhecer a igualdade das oportunidades, que prevê a equalização dos pontos de partida, mas não dos resultados, o que não deixa de ser coerente com o pluralismo liberal.

“Para o liberal, o fim principal é a expansão da personalidade individual, mesmo se o desenvolvimento da personalidade mais rica e dotada puder se afirmar em detrimento do desenvolvimento da personalidade mais pobre e menos dotada; para o igualitário, o fim principal é o desenvolvimento da comunidade em seu conjunto, mesmo que ao custo de diminuir a esfera de liberdade dos singulares” (Id.: 39).

Se Bobbio é uma boa referência para a descrição dos pressupostos do pensamento liberal moderno, seguramente não o é na análise dos fundamentos filosóficos e políticos do marxismo, como afirma Guimarães (1998). Para aquele autor, se o encontro entre democracia e liberalismo foi bem sucedido, apesar dos contrastes e rupturas, o mesmo não se pode dizer do socialismo, o qual, se manteve, em boa parte do movimento, as premissas da doutrina democrática, em relação ao liberalismo, se colocou sempre como termo anti-tético (Bobbio, 2000). Segundo observação de Guimarães (*Id.*), Bobbio atribui ao marxismo – expressão filosófica do interesses da classe operária - uma concepção de sociedade organicista e antividualista, que, voltado ao seu ideal igualitário, seria incapaz de pensar a democracia no plano jurídico-institucional – as chamadas *regras do jogo* - e de conceber, em sua arquitetura política, a tradição de direitos individuais, que estariam submetidos aos direitos da coletividade. O que Bobbio parece não contemplar é a diferença que existe entre a *concepção* de indivíduo presente na tradição liberal e no marxismo (cf. *infra*). De fato, a defesa da propriedade privada, a qual Locke – o pai do liberalismo moderno – dedica especial atenção no *Segundo Tratado do Governo Civil*, é incompatível com o socialismo, que se insurge justamente contra os “estados de servidão” que Marx, nos Manuscritos de 1844, já apontava como expressões e conseqüências da propriedade privada. Mas disso não deriva, no pensamento marxiano, um desprezo pelo indivíduo e suas necessidades, a apologia à supressão das singularidades por um Estado agigantado, violador dos direitos individuais.

Na *Questão Judaica*, Marx analisa criticamente os limites da *emancipação política* – o reconhecimento dos direitos, pelo Estado moderno, aos indivíduos -, contrapondo-a à *emancipação humana*, explicitando a alienação entre esfera pública e esfera privada produzida pela sociedade burguesa. O reconhecimento e garantia dos direitos dos homens, bem como a relação indivíduo e Estado nele implícito – onde este é produto da ação de indivíduos que, livre e consensualmente, acordam entre si a

formação do governo, para assegurar as esferas de liberdade individual - é o conceito inovador do liberalismo em relação às doutrinas políticas que o antecedem, invertendo a relação política – governante e governado -, na medida em que confere centralidade ao indivíduo, em função de cujos direitos naturais inalienáveis o Estado civil é formado (Bobbio, 2000a; Wallerstein, *Op. Cit.*).

A crítica marxiana, entretanto, ao denunciar a alienação produzida na separação entre esfera pública e privada, entre *citoyen* e *bourgeois*, não prega a supressão das individualidades por um Estado gigante, tal como parece sugerir os anti-marxistas; ao contrário, critica o Estado como fonte de alienação e propõe, ao invés da vazia *emancipação política* engendrada pela sociedade burguesa, a *emancipação humana*.

Aqui percebemos a função social da filosofia tal qual apontada por Marx e Engels: a reflexão ética, que se socorre da filosofia, – cujo objeto são os fundamentos dos valores (no caso, liberdade, igualdade, direitos, democracia, justiça social)-, sempre aponta para a direção social neles contida: “Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes, a questão é *transformá-lo*” (Marx , *Teses sobre Feuerbach*, 1845).

Aproximando-nos mais do objeto de estudo, a defesa e o compromisso com a democracia aparecem nos seguintes termos, no Código de Ética de 1993: “Defesa do aprofundamento da democracia, enquanto socialização da participação política e da riqueza socialmente produzida” (CRESS, 1993). Como ressaltamos, a igualdade coerente com o conjunto categorial do pensamento liberal baseia-se no reconhecimento da igualdade jurídica e da igualdade das oportunidades; o ideal de igualdade social é estranho ao pensamento liberal, ferindo seu pressuposto essencial: a liberdade dos indivíduos – em relação a qualquer vínculo, costume ou tradição – para que desenvolvam suas capacidades e talentos da forma que julguem melhor atender seus interesses. Na “sociedade dos interesses privados” (Marx, 2001), onde o Estado é instituído para garantir a maximização da esfera privada, a democracia só é viável enquanto fórmula política - observância das regras que garantem a distribuição do poder político a todos os cidadãos. Do encontro do liberalismo com a democracia, no século XIX, a socialização da participação política, a ampliação a faixas mais amplas da sociedade dos direitos políticos, saem legitimadas – mesmo que em relação à efetividade da dimensão política da cidadania na sociedade burguesa existam ressalvas, como a que comparece no trabalho de Saes (2003). A socialização da riqueza socialmente produzida, por seu turno, colide com o pressuposto fundamental do liberalismo, elaborado por Locke: a liberdade individual como valor moral e econômico, através da qual os indivíduos, respeitando os limites assegurados aos demais pelo Estado, perseguem o aperfeiçoamento moral e intelectual e suprem suas necessidades materiais, tornando-se proprietários daqueles bens adquiridos por meio do trabalho.

A defesa da democracia no Código, nesses termos, parece indissolúvelmente conectada à defesa da cidadania, em suas dimensões constitutivas - civil, política e social, tal como qualificada por Marshall (1967) - denunciando sua não-realização plena e efetiva na sociedade burguesa, ao se colocar, ademais, da seguinte forma:

“A democracia é tomada como valor ético-político central, na medida em que é o único padrão de organização político-social capaz de assegurar a explicitação dos valores essenciais da liberdade e da equidade. É ela, ademais, que favorece a ultrapassagem das limitações reais que a ordem burguesa impõe ao desenvolvimento pleno da cidadania, dos direitos e

garantias individuais e sociais e das tendências à autonomia e à autogestão social” (CRESS, 1993: 11).

A concepção de democracia presente no Código, em sua articulação com os demais valores defendidos, supera, no sentido que Marx conferiu à expressão, a democracia liberal: conserva seus aspectos positivos – plasmados no reconhecimento dos direitos civis, políticos e sociais e no compromisso com sua consolidação e ampliação; na defesa dos direitos humanos e na recusa de formas autoritárias de exercício do poder político; na garantia do pluralismo teórico e político – mas nega seus elementos conservadores, visualizando a fundação da cidadania não na defesa da propriedade privada, mas na igualdade econômico-social. O exemplo mais inequívoco é a concepção de liberdade defendida no documento: sem negar-lhe a importância histórica e filosófica, reveste-a de um significado, haurido na ontologia marxiana, muito mais amplo do que aquele que foi possível aos teóricos liberais – interessados em conservar a ordem vigente – elaborar.

Democracia e liberdade são princípios que aparecem intimamente vinculados na projeção de sociedade a que se conecta o projeto ético-político do Serviço Social, do qual o Código de Ética de 1993 é expressão jurídico-formal, contrariando as opiniões conservadoras que vinculam a democracia substancial – aquela onde sobressai o significado ético, a busca da igualdade – a formas autoritárias de poder, violadoras das liberdades individuais.

A democracia, como o mostra a passagem acima, enquanto forma de organização social e política, é afirmada como condição para que ela - a liberdade - seja assegurada. A liberdade defendida – “Reconhecimento da liberdade como valor ético central e das demandas políticas a ela inerentes: autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais (*Id.*: 13) – supõe o desenvolvimento de autênticas personalidades, forjadas no processo de objetivação/exteriorização, núcleo da atividade vital do ser humano, através do qual o homem, através de mediações, domina a natureza de acordo com suas carências e necessidades e, no mesmo movimento, desenvolve capacidades e talentos, conhece faixas mais amplas do mundo circundante, enriquecendo sua subjetividade. Na sociedade burguesa, fundada na propriedade privada dos meios de produção, dos meios de subsistência e dos produtos do trabalho, a atividade vital do homem se empobrece.

A cidadania, em sua definição liberal-burguesa, é apresentada no conhecido ensaio de Marshall (1967), concebida como a participação integral dos membros em

uma comunidade política, cujos modos específicos de realização são corporificados em direitos e deveres. Segundo este autor, o processo de consolidação do capitalismo, ao longo dos séculos XVIII, XIX e XX, coincide com o processo de enriquecimento da cidadania: aos direitos civis, viabilizadores das liberdades individuais necessárias à fundação de uma economia de livre mercado, no século XVIII, foram agregados, no século XIX, os direitos políticos, mediante sua ampliação a outros titulares que não só os proprietários; o século XX assistiu ao reconhecimento, em vários Estados nacionais, dos direitos sociais enquanto direito de cidadania, que vão do direito a um mínimo de bem-estar econômico e segurança ao direito de participar integralmente na herança social, assegurando acesso a bens e serviços necessários a uma sobrevivência compatível com o padrão de civilização atingida pela sociedade em questão.

Dessa forma, como já assinalava Marshall (1967), o reconhecimento e o usufruto da cidadania implicam na democratização daqueles elementos – civis, políticos e sociais – que a compõe, já que a cidadania tem como substância uma *igualdade humana básica*, que justifica aquela garantia de participação integral de todos os membros em uma comunidade política. Mas, a concepção de democracia que subjaz tal idéia encontra seus limites na noção mesma de cidadania: a condição de igualdade que justifica a participação integral de todos no padrão de civilidade atingido por uma determinada sociedade, independe/marcha paralela à desigualdade das classes sociais – que é reconhecida por Marshall. Ou seja, os princípios do livre mercado são mantidos intocados, enquanto que o esforço no sentido de garantir a cidadania em todos os seus aspectos é direcionado para assegurar a todos um padrão de vida compatível com o nível de civilização atingido pela sociedade em questão.

A cidadania, entendida enquanto *status* derivado da participação integral na comunidade – nos negócios privados, públicos e no bem-estar alcançado pelo padrão de civilização vigente -, como bem ressalta Marshall (1967), não equivale à igualdade absoluta, mas ao respeito que deve haver em toda sociedade a uma igualdade humana básica que permita a cada cidadão, independente de sua classe, viver dignamente (ou seja, de acordo com aquele padrão).

A concepção burguesa da cidadania, refletida na obra de Marshall, enfrenta a questão da desigualdade na esfera da distribuição – problema que deve ser solucionado por um Estado forte, capaz de definir políticas e arcar com os bens e serviços que concretizem os princípios da justiça social – saindo intocada da análise a esfera da produção, ou melhor, da distribuição dos meios de produção, dos meios de subsistência

e dos produtos. O *status* de cidadão é perfeitamente compatível com a superestrutura de desigualdades econômicas, pela própria concepção de justiça social que subjaz sua tese: para o autor, as desigualdades são permitidas em uma sociedade regida por princípios igualitários, mas não no sentido - como o fora no período do liberalismo clássico - de servir como incentivo econômico; ou seja, um padrão de vida compatível com o nível de civilização alcançada pela sociedade em questão de vê ser assegurado a todos os cidadãos, pelo Estado, mas o que, para além disso, conseguirem por seu próprio esforço, é legítimo.

Para além de outras críticas ao enquadramento teórico do ensaio de Marshall, como, por exemplo, o fato de subestimar o papel progressista e dinâmico das classes trabalhadoras no processo de enriquecimento da cidadania e o papel reacionário das classes dominantes e da burocracia estatal frente às suas demandas, Saes (2003) ressalta a concepção subjetivista de classe social presente no autor, que vê na cidadania o grande mérito de, uma vez efetivada, diminuir o sentimento de diferenciação entre as classes sociais, criando “(...) uma vasta ‘classe média’ onde todos se irmanam, independentemente de sua posição no processo econômico (isto é, na esfera produtiva ou no mercado)” (Saes, *Ibid.*: 14).

Tal concepção subjetivista das classes sociais, ressaltada por Saes (*Ibid.*) - apoiada na tese marshalliana de que a extensão do princípio da igualdade social tornaria sem função econômica as classes sociais - nada tem a ver com o pensamento vinculado à autêntica tradição marxista que, através do método crítico-dialético, concebe as classes sociais como a personificação de categorias econômicas típicas de um modo de produzir e reproduzir a vida social historicamente determinado, ou seja, são categorias ontológicas e não um produto do pensamento.

A concepção de cidadania defendida no Código de Ética de 1993 - cujo conjunto de valores estão assentados na ontologia marxiana - mantém uma relação de superação dialética com a concepção burguesa: mantém suas conquistas - defendendo a garantia dos direitos civis, políticos e sociais -, mas busca ampliar aquilo que Marshall (1967) chama de substância concreta ou matéria-prima da cidadania, ou seja, a pauta de direitos assegurados a todos enquanto cidadãos, em uma perspectiva societária distinta, em que desapareça o difícil equilíbrio entre o princípio da justiça social e o princípio do mercado, visualizando sua fundação a partir não da propriedade privada, mas da igualdade econômico-social.

Bobbio (2000), debruçando-se sobre esse fenômeno – do desenvolvimento da cidadania até o século XX -, afirma que a democratização das sociedades não se realizou com prejuízo dos princípios do liberalismo clássico (liberdades individuais, tais como a liberdade de consciência, de expressão, de ir e vir, de imprensa, de associação), o que demonstra a validade de tais princípios para além de sua gênese social ou do contexto histórico em que foram formulados, defendendo que tais princípios são valores que servem não só à sociedade burguesa, mas à humanidade enquanto tal, posto que limita a ação de qualquer forma de governo autoritária, seja sua variante monárquica (o absolutismo), burguesa (o Estado fascista) ou socialista (o Estado stalinista).

Recorrendo a Heller (2001), podemos afirmar que as liberdades individuais – de ir e vir, de credo, de opinião - defendidas por teóricos burgueses na sua luta contra o absolutismo, constituem-se em valores, na medida em que são portadoras de possibilidades axiológicas, ou seja, *possibilitam* a explicitação da essência humana, colocando a liberdade como valor supremo na hierarquia axiológica contemporânea.

Conforme ressaltamos, o desenvolvimento histórico da ordem social legitimada pelas idéias liberais demonstrou – e as revoluções que assolaram a Europa em 1848 foram seu sinal mais inequívoco – que tais *possibilidades* não foram atualizadas: a liberdade e a igualdade, defendidas pela classe burguesa no confronto histórico com os *Anciens Régimes*, assumiram formas histórico-concretas que, ao contrário, não atualizaram as possibilidades axiológicas das quais o modo de produção capitalista é portador, ao contrário, as relações sociais erguidas sobre ele geraram – reproduzindo-se através dos séculos - aquele abismo, aquela discrepância entre as individualidades e o gênero humano. Vimos que no pensamento liberal, promovido por teóricos burgueses, a liberdade comparece como exigência ética: a libertação dos indivíduos das amarras de uma sociedade baseada no privilégio de sangue, de um destino predeterminado desde o nascimento, é defendida em favor da igualdade de oportunidade a todos, independentes da classe social a que pertençam, do credo que professem, das opiniões políticas que partilhem, baseada no pressuposto de que todos os indivíduos são portadores de direitos naturais inalienáveis, tais como o direito à liberdade, à vida, aos bens adquiridos por meio do trabalho. Ao lado dessa exigência ética, que derivaria de uma suposta *natureza* humana – portadora de valores e normas de conduta universais - consta também a defesa da liberdade econômica, pois, ao permitir aos indivíduos o livre desenvolvimento de suas faculdades e talentos singulares, estes, além de aperfeiçoarem-se moral e intelectualmente, satisfariam por si só as carências derivadas de sua *natureza* humana.

A aceção de liberdade como não-impedimento foi criticada por Rousseau (1712-1778) posto que estabelece o valor do indivíduo enquanto indivíduo (isolado) e não enquanto homem. Para Rousseau, a liberdade – como categoria central da moral e da política – tem um outro sentido: livres são os indivíduos que obedecem às regras construídas por eles mesmos em comunidade com os demais. A noção de soberania popular, segundo a qual o poder político emana do povo, é a encarnação dessa concepção de liberdade, que é essencialmente democrática.

Mas é o ideal de justiça social o diferencial entre o liberalismo clássico e a democracia liberal: passa-se da idéia da justiça individual realizada pelo automatismo do mercado para a adoção de critérios de justiça social, que visam a neutralizar e/ou compensar as desigualdades (historicamente consideradas) injustas – o que exige a presença de um Estado forte na sociedade e na economia - sem minar a liberdade individual – ou seja, a liberdade de todo cidadão em relação ao poder irrestrito do Estado, de modo a dispor de seus talentos e habilidades, bem como dos bens que por intermédio deles se conquistou.

A convergência do liberalismo com a democracia, por força dos movimentos das classes sociais em luta em meados do século XIX, portanto, tentou combinar o ideal democrático da igualdade com uma determinada concepção de liberdade – a concepção liberal -, visto que a idéia mestra que iluminava os teóricos e políticos imbuídos daquela tarefa histórica, como bem o testemunhou Tocqueville, era garantir um padrão de igualdade para todos os cidadãos compatível com a liberdade individual contra o despotismo do Estado. Assim, preservam-se na democracia liberal as esferas de licitude, aqueles espaços onde cada um pode agir sem ser constrangido a ou impedido de fazer algo contra sua vontade, desde que respeitado o limite da liberdade do outro. Assim, garantem os apologetas, a liberdade individual, a diversidade, o pluralismo, a riqueza da vida social são preservados a despeito de um nível de igualdade garantido pelo Estado.

Nossos autores advertem ainda que esse equilíbrio não é estático e deve ser sempre colocado à prova, visto que a concessão de direitos e benefícios pelo Estado pode minar a capacidade interior dos homens em elevar-se, em desenvolver seus talentos e habilidades em múltiplas direções (Sartori, 1994: 166), daí que maximizar a democracia a ponto de destruir o componente liberal torna-se destrutivo ao progresso da humanidade. A opinião de Bobbio (2000) não é distinta: a hipertrofia do Estado, o surgimento de uma sociedade tecnoburocrática é o reverso da moeda de sua democratização, visto que para atender as demandas de grupos e associações

empenhados na defesa de seus interesses, o Estado deve aumentar suas funções e o quadro institucional encarregado de exercê-las. Com isso, os espaços de liberdade e autonomia individuais encontram-se ameaçados por um Estado tutelador e provedor que sufoca a liberdade humana de desenvolver-se em múltiplas direções. O homem nivelado, uniformizado e alienado é a contra-face da ampliação das bases do consenso.

Não se pode esquecer, entretanto, que o crescimento da presença do Estado na sociedade, a partir do século XIX, se insere na *proposta liberal-democrática* de enfrentar as contradições engendradas pela acumulação capitalista – sob a pressão da organização da classe trabalhadora - elegendo como área de intervenção a esfera da distribuição, deixando intocada a propriedade privada, exigindo, portanto, como o próprio Marshall (1967) reconhece, um Estado forte nas áreas fiscal e assistencial.

A democracia liberal, nesses autores, por se basear na liberdade individual, aparece como a solução mais adequada aos desafios colocados pela complexa realidade da sociedade industrial, mesclando o princípio democrático da igualdade com a liberdade política defendida pelo liberalismo clássico. Mas a ênfase é dada à democracia política, às famosas *regras do jogo*, ao passo que no que diz respeito à democracia social e econômica - por tocarem nos fundamentos da ordem do capital - é recorrente nesses autores identificar democracia com hipertrofia do Estado e, conseqüentemente, despotismo e supressão das individualidades, posto que sua preocupação central seria a igualdade social e o bem-estar econômico; a liberdade política lhe seria algo marginal e mesmo subordinado. Enfim, fora do enquadramento liberal, do respeito às liberdades individuais, não há democracia, e sim totalitarismo de Estado – o que é compreensível, se nos situamos no ângulo dessa construção mental: a prerrogativa da igualdade só pode ser alcançada – quando escapa de qualquer problematização a legitimidade da propriedade privada – mediante um Estado forte e interventor que garanta a todo cidadão, para além do mercado, aquele mínimo de bens e serviços compatível com o padrão de civilização vigente na sociedade em questão. Assim, do ângulo dos defensores da democracia liberal, quanto mais intenso o grau de igualdade perseguido, maior o Estado – dentro de sua proposta -, donde a necessidade de se manter as liberdades individuais contra os abusos do poder de Estado naquelas esferas onde é lícita *fruição pacífica da independência privada*.

Como um jusnaturalista, Rousseau utiliza, na análise da vida social, dos termos que compõem, e particulariza, o modelo teórico dessa escola – Estado de Natureza e Estado Civil. Sua crítica à sociedade civilizada e seus abusos, responsabilizados pela

degeneração moral do homem, que abandona sua bondade *natural* e se rende à uniformidade dos costumes, é freqüentemente mal interpretada (Nascimento, 2003). Rousseau não combate a civilização, reivindicando a volta ao Estado da Natureza, como ironiza Voltaire, mas seus males e abusos - o mais grave, a supressão da liberdade, na esfera moral e na política.

A propriedade privada é a raiz da corrupção da conduta humana, pois é através dela que o homem perde a liberdade natural e se estabelece a servidão e a desigualdade entre os homens – tema do *Discurso sobre a Origem das Desigualdades entre os Homens*. No *Contrato Social*, Rousseau busca estabelecer o dever-ser de toda ação política, os fundamentos de um pacto legítimo, que substitua a liberdade natural pela liberdade civil – justamente a obediência a regras intersubjetivamente construídas. A condição fundamental para a formação do pacto social rousseauiano, mediante o qual os homens atingem a liberdade civil, é a igualdade: todos os indivíduos, alienando voluntariamente todos os seus direitos naturais em favor da comunidade, tornam-se iguais e não desejam, por isso, onerar demais o outro (Nascimento, *Ibid.*). A associação de indivíduos iguais que se alienam de todas as suas propriedades em favor do bem-comum dá origem a um povo livre, que, em condições iguais, submete seus interesses próprios e egoístas ao interesse comum, formando a *vontade geral* – que não pode ser confundida com a soma das várias vontades individuais, mas sim a alienação destas em favor da vontade comum –, legislador das normas que regem suas ações em sociedade. Assim, com a formação do pacto social, tem origem um povo soberano, do qual emana o poder político.

A concepção rousseauiana de liberdade é essencialmente democrática: a obediência a regras intersubjetivamente construídas que regem a vida social implica a submissão não à vontade de um indivíduo ou à vontade de um grupo deles, mas à vontade geral.

Na doutrina democrática, da qual Rousseau é um expoente, prevalece uma concepção de liberdade distinta daquela presente no pensamento liberal: as normas reguladoras da ação dos cidadãos de um corpo político devem estar em conformidade com seus desejos, ou seja, as regras que regem a vida social são intersubjetivamente construídas, de modo que os sujeitos reconheçam-se nelas. O Estado, assim, como na tradição liberal, aparece como meio de realização da liberdade, como encarnação da razão – em Rousseau, por exemplo, o Estado é funcionário do soberano, um órgão submisso à vontade geral (Nascimento, 2003).

A liberdade, como ressaltamos, é um valor, posto que é condição para a explicitação da essência humana, dotando os indivíduos de mais recursos e possibilidades de se apropriarem da herança da humanidade, da qual são preservadores e continuadores. Não importa sua gênese social e histórica, é um valor e, enquanto tal, deve ser preservado pelos homens a seu favor, já que significa um progresso na história. E, exatamente por isso, a liberdade consta do edifício teórico erguido por Marx e renovado por seus mais fidedignos seguidores.

A ascensão da liberdade ao topo da hierarquia axiológica moderna, bem como a afirmação da igualdade e da soberania popular nas Constituições modernas é, sem dúvida, um incremento axiológico de que é portadora a sociabilidade burguesa. Contudo, as contradições sociais engendradas pelo modo de produção capitalista inviabilizam, de acordo com a análise marxiana, a plena realização desses valores, gerando, através de expressões em várias esferas da vida social, a alienação.

Podemos afirmar que, na sociedade burguesa, tais valores coexistem enquanto possibilidade, sobrevivendo enquanto normas abstratas. Heller (2001) já afirmara que a realização de um valor é sempre absoluta, mas sua perda, relativa.

Contudo, como Marx já o criticara n'*A Questão Judaica*, a afirmação dos direitos de cidadania no âmbito de uma Constituição não é suficiente para sua real fruição. São reconhecidos pela autêntica tradição marxista os limites da democracia burguesa – o isolamento que realiza entre os sujeitos e as decisões envolvendo os negócios públicos –, sendo proposta por uma corrente dessa tradição intelectual uma nova concepção de democracia – tomada enquanto valor, independente de sua gênese –, central na transição ao socialismo e em sua reprodução. Essa nova concepção de democracia não é uma novidade que rompe totalmente com as experiências democráticas já existentes, mas supera dialeticamente a concepção de democracia burguesa. Sem identificá-la mecanicamente com dominação burguesa, rompendo, pois, com o que Coutinho (1984) qualifica como visão instrumental e estreita da democracia, a nova concepção de democracia é central na transição ao socialismo, na criação dos pressupostos políticos, econômicos e ideológicos para a implantação de uma nova sociabilidade.

A projeção societária apontada em sua obra vislumbra a liberdade tal qual legada pela doutrina democrática, superando-a: concebe a liberdade enquanto autonomia, construção intersubjetiva das regras que regem a vida social, voluntariamente aceitas, mas nega que o Estado seja o instrumento necessário para sua concretização (cf. *A Questão Judaica*). Tal liberdade, como salientou Lukács (1998), não é um dom sobrenatural do homem, tampouco um estado metafísico, mas resultado do trabalho, da atividade genérica do homem que, por ser livre e consciente, distingue o homem do animal (cf. item 1.1).

O Estado, para Marx, ao contrário do que prega a tradição liberal e democrática, não realiza a liberdade, visto que é um Estado que, ao declarar a liberdade, a igualdade, a propriedade privada como direitos naturais inalienáveis, emancipa os indivíduos *politicamente*, mas deixa *livre* na sociedade civil os elementos de dominação e exploração, que não permitem a atualização de suas possibilidades axiológicas, no sentido da explicitação da essência humana. Sua denúncia à escola jusnaturalista que, retirando da história a autoridade para explicar a realidade humana e elaborando um método de análise da vida social semelhante àqueles empregados nas ciências da natureza, como a geometria e a física (Bobbio e Bovero, 1986), sendo ainda o pressuposto filosófico do liberalismo político, legitima idealmente a alienação entre *bourgeois* e *citoyen*, aparece nos seguintes termos

“Não daremos início à explicação, como procede o economista, a partir de um estado original mitológico, que nada elucidada; este estado apenas arrasta o tema para uma distância opaca e nebulosa. Implica sob a forma de fato, de acontecimento, o que deveria deduzir, a saber, a relação necessária entre duas coisas, por exemplo, a divisão do trabalho e a troca. É assim que a teologia explica a origem do mal pela queda do homem; ou seja, pressupõe como fato histórico o que se deveria explicar” (Marx, 2001: 111).

O projeto socialista revolucionário vislumbra, não obstante as vozes dissidentes alimentadas pela experiência real do socialismo soviético, a liberdade dos indivíduos, contudo, as concepções de indivíduo e de liberdade assumem significados muito distintos.

2.1.2.2 Cidadania e Propriedade Privada: A Fonte da Alienação

Como afirmamos acima, o princípio da não-interferência do Estado na esfera privada é o fundamento do Estado liberal que, protegendo as esferas de licitude, deve garantir e estimular as condições ótimas para a competição perfeita - formadora de indivíduos moralmente autônomos e promotora do bem público - e preservar a propriedade legitimamente obtida através do trabalho, reservando-se ainda a função de guardião da ordem interna e externa - para o que obtém a força concentrada da comunidade - como bem o define Locke (1978):

“Considero, portanto, poder político o direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade, e de empregar a força da comunidade na execução de tais leis e na defesa da comunidade de dano exterior; e tudo isso tão-só em prol do bem público” (Locke, *Ibid.*: 34).

O Estado civil, como aparece límpido na passagem de Locke, é instituído para proteger a propriedade privada - obtida pelo trabalho *diligente e racional* -, sendo membro da ordem civil, portanto, cidadão, aquele que é proprietário, que, aproveitando as oportunidades asseguradas juridicamente a todos de desenvolver suas habilidades e capacidades em múltiplas direções, suprimindo por si próprio, suas necessidades, apropriaram-se da natureza e de seus frutos. A liberdade civil, disciplinada por leis

positivas que resguardam a esfera privada, só interessa e é válida aos proprietários privados. O fundamento da cidadania liberal reside, pois, na propriedade privada, sendo responsável pela reprodução de antinomias insolúveis na incorporação da democracia pelo liberalismo (Netto, 1990: 17).

Por estar a cidadania burguesa hipotecada à propriedade privada, o exercício da soberania preconizado pela teoria liberal clássica deve ser restrito, pois sua ampliação aos não-possuidores coloca em risco o fundamento do modo de produção capitalista, visto que, como afirma Netto (1990: 75), ao libertar a humanidade das formas de coerção extra-econômicas, rompendo com relações humanas *naturais*, pelo desenvolvimento das forças produtivas operadas em seu bojo, o capitalismo abre as possibilidades da expansão da socialidade humana, mediante a incorporação de massas crescentes no processo de produção e reprodução da vida social, embora só se reproduza com a exclusão das massas humanas que o realizam das instâncias decisórias. A igualdade econômico-social, substantiva, é incompatível com o modo de controle do metabolismo social do capital; este só se reproduz por meio da restrição da participação das massas humanas na direção e gestão da sociedade, por meio da participação formal. A democracia em sentido genuíno, enquanto controle real pelos indivíduos do metabolismo social, é incompatível com o capital (Mészáros, 1991)

“(O capital) é enormemente mais incompatível com a única realização significativa da universalidade viável, capaz de harmonizar o desenvolvimento universal das forças produtivas com o desenvolvimento abrangente das capacidades e potencialidades dos indivíduos sociais livremente associados, baseados em suas aspirações conscientemente perseguidas. A potencialidade da tendência universalizante do capital, por sua vez, se transforma na realidade da alienação desumanizante e na reificação” (Mészáros, 2003: 17).

Tanto é verdade que a cidadania burguesa tem como fundamento a propriedade privada que Marx (1991), n’A *Questão Judaica*, constata que os valores políticos que embasam as constituições modernas - igualdade, liberdade, segurança e propriedade – legitimam a sociabilidade sobre ela erigida. Assim é que afirma que a liberdade comparece como o direito de fazer tudo aquilo que não prejudique os outros, de modo que o homem veja no outro não sua realização, mas seu limite: “Trata-se da liberdade do homem como de uma monada isolada, dobrada sobre si mesma” (Marx, *Ibid*: 42). O direito à propriedade privada é a aplicação prática do direito à liberdade – que é a base de estranhamento do homem em relação ao homem -: trata-se do direito de dispor, da forma que lhe agrade, dos frutos do seu trabalho, ou seja, é o direito do interesse pessoal. O direito à igualdade é o direito à igualdade na liberdade, ou seja, a alavanca da competição, da alienação, da cisão do homem total. O direito à segurança consagra a arquitetura teórica do empreendimento, nas palavras de Marx:

“A segurança é o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito de polícia, segundo o qual toda a sociedade somente existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade” (Marx, 1991: 44).

Desse modo, de acordo com a análise marxiana, os *modernos* direitos do homem sacramentam a sociabilidade egoísta, cindida e alienada do gênero humano, o sacrifício do homem total ao culto aos interesses particulares e à arbitrariedade privada.

A cidadania burguesa, cuja expressão mais límpida nos é dada por Marshall (1967), não é incompatível e nem busca eliminar a centralidade que o mercado adquire no modo de controle do metabolismo social do capital, mas tão somente conciliar os mecanismos de livre mercado com os princípios da justiça social – princípio que não é dádiva dos céus, mas fruto das lutas históricas das classes trabalhadoras organizadas que se adensam na idade dos monopólios, cujo papel, como afirma Saes (2003), é obscurecido na análise de Marshall.

Marx (1991), na mesma obra, analisando o pleito levantado pelos judeus ante o Estado cristão e o equívoco implícito no encaminhamento da questão dado pelo neohegeliano de esquerda, Bruno Bauer – de que, se os judeus reivindicavam ser cidadãos no Estado cristão, deveriam abandonar a religião judaica -, constata a abstração própria da emancipação política, ou seja, da cidadania burguesa – que não exige, por sua própria natureza, o despojamento da religião -, pois não emancipa

realmente, não revoluciona os elementos da sociedade civil, suas premissas – a religião, a classe social, a ocupação, a propriedade –, mas emancipa-os no âmbito do Estado, que necessita da continuidade de movimento desses elementos na sociedade civil para fazer valer sua irreal universalidade, pois assenta sua generalidade nas contradições com a sociedade burguesa e seus elementos.

A emancipação política, de acordo com Marx, é importante, mas limitada e insuficiente, distinta da emancipação humana, visto que, naquela, o Estado se liberta daqueles elementos, mas não os homens reais, concretos; não se trata, pois, de emancipação humana radical, isenta de contradições, visto que mantém-se, no reino da sociedade civil, as premissas sobre as quais se ergue o Estado, que não as anula, antes, as pressupõe. O homem se liberta abstrata e parcialmente, por meio do Estado, desses elementos – não se liberta realmente e, assim, se fragmenta, possuindo uma vida dupla: uma vida abstrata na comunidade política, enquanto cidadão, *membro imaginário de uma soberania imaginária* e uma vida na sociedade civil, entregue a seus interesses egoístas, enquanto burguês: “O Estado político acabado é, pela própria essência, a *vida genérica* do homem em *oposição* a sua vida material” (Marx, 1991: 26).

A cidadania burguesa – assentada na defesa da propriedade privada e da sociabilidade sobre ela erigida – expressa, assim, a alienação do homem total, sua fragmentação, seu estranhamento, engendrados pelas relações de produção capitalistas. O homem é elevado à condição de soberano, mas não enquanto um ser genérico real, mas o homem corrompido, alienado, cindido entre o cidadão, dotado de uma irreal universalidade, e o homem privado, egoísta, imerso em seus interesses materiais.

A cidadania burguesa e o significado que seus valores adquirem nessa sociabilidade rebaixam-na à condição de serva dos interesses do homem egoísta – a esfera onde o homem atua como homem total é subsumida pela esfera onde atua como homem parcial, isolado; a vida política se declara simples meio da vida da sociedade burguesa. O próprio caráter da emancipação política que, libertando os elementos da sociedade civil do jugo político reconhece o movimento desenfreado dos elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo de vida do homem egoísta, sustentando nele a irreal universalidade do Estado moderno, o revela.

A emancipação humana, radical, de acordo com Marx (*Ibid*: 52), só ocorre com o fim da cisão entre *bourgeois* e *citoyen*, quando o homem real recupera em si o cidadão abstrato, quando, enquanto homem real, atua como ser genérico, em seu cotidiano; quando suas forças individuais se convertem em motor, meio das forças sociais e estas não mais se encontram apartadas sob a forma política – ou seja, o fim da alienação.

É nesse sentido que Netto (1990) afirma que da fundação da cidadania liberal na propriedade privada dinamam as antinomias insolúveis na incorporação da democracia pelas sociedades fundadas na organização capitalista, dada a incompatibilidade entre o modo de controle do metabolismo social do capital e as formas democráticas de controle social, de modo que a democracia política moderna – dada como possibilidade pelo capitalismo, através daquela expansão da socialidade humana operada em seu bojo – só se generaliza e universaliza, no capitalismo, enquanto não requeira um ordenamento societário fundado na igualdade social real, na igualdade efetiva da gestão e fruição da riqueza socialmente produzida, sendo incorporada somente enquanto democracia-método.

Concordamos plenamente com esta tese de Netto (1990), sendo possível verificar que não somente a concepção de democracia, mas também de liberdade, pluralismo, cidadania, justiça social, todas elas são expressões daquela contradição intrínseca ao modo de produção capitalista, possibilitando afirmar que subjaz à defesa de determinadas concepções e valores uma dada direção social

“(…) só a translação da propriedade privada para a igualdade econômico-social como suporte da liberdade (cívica) permitirá superar tais antinomias – mas este trânsito é a própria dissolução da teoria liberal, desaguardando na concepção originalmente rousseauiana da soberania inalienável, indivisível, infalível e absoluta” (Netto, Ibid: 18).

A defesa da democracia-método – qualificada por Netto (*Ibid*: 85) como a manutenção de um conjunto de mecanismos e instituições que asseguram a livre expressão de opinião e opções políticas e sociais – é justificada no pensamento liberal em

razão das grandes extensões territoriais do Estado-nação e pelo fato de que os indivíduos, muito ocupados com seus interesses privados, deveriam eleger seus representantes para tratar, de forma isenta, dos negócios públicos (Bobbio, 2000).

A cidadania, na idade concorrencial do capitalismo – substrato sócio-histórico da teoria liberal clássica –, esteve circunscrita à garantia dos direitos civis – liberdade de crença, de pensamento, de ir e vir –, funcionais às necessidades do nascente modo de produção capitalista, que entroniza o mercado como o regulador absoluto do metabolismo societal, estando os direitos políticos restritos à camada de proprietários, estando dele excluídos os menores de 25 anos, mulheres e escravos.

A crença nos princípios da livre concorrência embasava a proibição dos trabalhadores a determinarem seu trabalho e sua vida através de formas coletivas de organização. A ascensão da liberdade ao topo da hierarquia axiológica, com as Revoluções Burguesas, sancionava a supressão das regulações tradicionais do trabalho, libertando os homens de relações patriarcais e pessoais. A crença da burguesia ascendente assentava-se na *eficiência* da liberdade de mercado que, através do fim do monopólio e das restrições à livre circulação de homens e mercadorias, equilibrariam demanda e oferta de força de trabalho, de modo que todo desemprego que *ainda* restasse seria inevitavelmente voluntário e teria que ser combatido como um autêntico delito social (Singer, 2003: 214).

O direito à subsistência, de acordo com essa crença difundida, reconhecido pelas modernas Constituições, deveria ser compatível com a indústria e a prosperidade nacional. O Estado liberal não deveria interferir no *justo* equilíbrio oferecido pela dinâmica auto-reguladora do mercado. Nesse sentido, a assistência pública só se oferecia àqueles incapacitados ao trabalho, por doença, acidente, velhice ou que não conseguissem por conta própria – estes carregando o estigma da inutilidade e da incapacidade, pois a infalível mão invisível do mercado oferece emprego a quem o queira, mesmo que a baixos salários, o que caracteriza a ociosidade como um crime.

Os trabalhadores organizados coletivamente violariam, com suas demandas por direitos, de acordo com o pensamento da burguesia ascendente, as leis de funcionamento do livre mercado, cuja dinâmica auto-reguladora aloca, de forma eficiente, os recursos humanos necessários à *prosperidade nacional*, rompendo com relações sociais de dependência pessoal e servidão, consagrando a *autonomia* individual. A organização do proletariado fabril, nascente da Primeira Revolução Industrial, explicitava, entretanto, as lacunas do livre mercado.

Os sindicatos só foram reconhecidos legalmente, na Europa ocidental, a partir de meados do século XIX, sendo a Inglaterra o primeiro país a reconhecê-los, mediante a revogação, em 1824, da legislação que os proibia, por violarem as regras de competitividade (Singer, *Ibid.*: 224).

A democratização do Estado – sua abertura aos interesses das classes subalternas – é um processo histórico, que situa-se, como afirma Netto (2001b: 19), no bojo das profundas mudanças no ordenamento e dinâmica capitalista a partir do último quartel do século XIX, que caracterizam a transição do capitalismo concorrencial ao capitalismo dos monopólios. Tais alterações não infirmam as determinações e tendências estruturais do capital, já vislumbradas por Marx, mas recoloca, em patamar elevado, o complexo de contradições e antagonismos já apontados na etapa concorrencial, combinando-os com novas contradições, alterando a dinâmica da sociedade burguesa.

Visando ao acréscimo dos lucros capitalistas mediante o controle dos mercados, o estágio monopolista do capital põe em movimento uma série de fenômenos que tem uma larga implicação sobre a estrutura social e as instancias políticas das sociedades nacionais – o aumento dos *preços* das mercadorias e serviços monopolizados e, por outro lado, o aumento dos custos de venda, com a hipertrofia do setor de distribuição e apoio, diminuindo os lucros adicionais; o aumento das taxas de lucro e de acumulação nesses setores; a economia de *trabalho vivo* ante a introdução de novas tecnologias, etc (Netto, 2001b: 20).

Para responder às novas necessidades de acumulação do capital nesse estágio, que, a certa altura de seu desenvolvimento, torna-se vítima dos constrangimentos inerentes à acumulação e valorização capitalistas, o Estado se refuncionaliza e se redimensiona, reeditando seu traço intervencionista no processo econômico-capitalista (Netto, *Ibid.*: 24).

A transição do estágio concorrencial ao estágio monopolista muda a modalidade da intervenção estatal no processo de acumulação capitalista: se, na primeira fase, o Estado só intervinha na manutenção das condições externas da acumulação, garantindo a propriedade privada dos meios de produção, ultrapassando essa fronteira somente episodicamente, na etapa seguinte, o Estado acopla às suas funções políticas, funções econômicas, intervindo contínua e sistematicamente na organização e na dinâmica capitalistas *desde dentro*, tendo em vista a garantir a realização dos superlucros monopolistas, dadas as

dificuldades que seus próprios mecanismos colocam ao seu movimento de reprodução ampliada, como a supercapitalização e a afluência de massas de trabalhadores no exercito industrial de reserva (Netto, *Ibid.* : 25).

O Estado capturado pela lógica do capital monopolista exerce uma pléiade de funções, diretas e indiretas, que vão desde a inserção estatal em setores produtivos de alto custo e baixa lucratividade (geralmente fornecedores, a baixo custo, de insumos e matérias-primas aos setores privados), bem como a assunção do controle de empresas em dificuldades, passando pela compra dos bens e serviços dos setores monopolistas, favorecendo sua valorização e pela formação institucional de *recursos humanos* para atuar no processo de acumulação do capital, até o desenvolvimento de planos, programas e projetos, organizando a economia e gerindo as crises (Netto, 2001b: 25-26).

O Estado reedita seu papel, em outro nível, adequado às necessidades históricas de reprodução ampliada do capital, de *comite executivo* da burguesia monopolista, com alterações nas estruturas que viabilizam a intervenção, do que é expressão a crescente autonomia adquirida pelos centros de decisão política em relação às instancias representativas formalmente legitimadas (Netto, *Ibid.*: 26). Ou seja, não obstante a socialização da participação política ocorrida no bojo do processo de urbanização e industrialização intensas experimentado nessa fase histórica, de crescente socialização da produção - que, inclusive, desborda fronteiras nacionais, potencializando a dialética socialização da produção/apropriação privada - as grandes massas mantiveram-se excluídas dos centros decisórios, o que vem comprovar a tese que, em outro lugar, Netto (1990) defende, acerca da incompatibilidade da ordem do capital - como vemos, mesmo no estágio monopolista - com a democracia condição-social, incorporando-a somente enquanto não ameace seus fundamentos: a propriedade privada dos meios de produção e dos mecanismos de gestão e direção da vida social.

No discurso liberal, a incorporação e o reconhecimento da democracia pela teoria liberal clássica ocorre de forma procedimental (Bobbio, 2000, 2001), guardando coerência com a concepção liberal de liberdade, sendo aquele regime político concebido enquanto conjunto de procedimentos necessários – as chamadas *regras do jogo* - para a limitação e disciplina do exercício do poder político: a democracia representativa é a inserção do *demos* na ordem jurídica inaugurada pelo liberalismo – amplia o número de pessoas que participam, indiretamente, do poder político, restringindo seu raio de atuação e, assim, preservando a esfera privada.

Como afirma Netto (1990), o sistema de representação política mostrou-se, historicamente, compatível com os fundamentos do modo de produção capitalista, visto que é de sua natureza interpor mediações e hierarquias entre representantes e representados, sem cancelar o jogo democrático, inibindo e dificultando a concretização de projetos sociais potencialmente transformadores.

De fato, a teoria liberal clássica não é essencialmente democrática, nem substancial nem formalmente, tomando a distinção realizada por Bobbio (2000: 37-38). Aquela nobre função, essência do pensamento liberal, de resguardar as esferas de licitude - campos da atividade humana onde é lícito ao indivíduo agir de acordo com seus interesses privados, sem estar constrangido ou impedido de fazer algo contra sua vontade - estaria reservada a uma elite que, em virtude de sua educação e de suas posses, estaria mais capacitada a ditar os caminhos racionais rumo à boa sociedade – aquela em que os múltiplos interesses individuais em disputa por sua satisfação conduziram ao progresso social – de forma desinteressada, visando ao bem-comum (Bellamy, 1994), melhor que os próprios cidadãos, imersos em seus interesses privados (Bobbio, 2000: 35), de modo que o jogo político se resume à competição pela seleção dos melhores líderes.

“Mas se não anti-estatista, o liberalismo foi essencialmente antidemocrático. O liberalismo foi sempre uma doutrina aristocrática; pregou o ‘império dos melhores’. Certamente os liberais não definiram os ‘melhores

'principalmente segundo a condição de nascimento, mas sobretudo segundo o nível educacional. Os melhores não eram, desse modo, a nobreza, mas os beneficiários da meritocracia. Mas eram, contudo, um grupo minoritário. Os liberais pretendiam o governo dos melhores, isto é, a aristocracia, precisamente para não ter o governo de todos, isto é, a democracia' (Wallerstein, 1994: 122).

Entretanto, o fim do século XIX e início do século XX contestam a validade da teoria liberal clássica, cujo substrato sócio-histórico é o capitalismo concorrencial; o desenvolvimento ulterior da ordem do capital, dado pela transição do capitalismo concorrencial ao capitalismo monopolista, com o adensamento de sua rede de contradições, questionava a sustentabilidade daquela teoria, que haveria de se abrir aos influxos democráticos.

Para exercer sua função econômica de *comité executivo* dos interesses da burguesia monopolista – para garantir as necessidades de valorização dos monopólios, atua na preservação e conservação contínuas da força de trabalho, ocupada e excedente, visando a mantê-la em determinados níveis de consumo e reprodução para que possa ser alocada de acordo com as necessidades e projetos dos monopólios (Netto, 2001b: 27) – o Estado tem que legitimar-se politicamente, incorporando outros protagonistas sócio-políticos ao pacto político, o que faz mediante a generalização e a institucionalização de direitos e garantias cívicas e sociais que, por sua vez, lhe garante o consenso necessário à hegemonia do projeto societário que o move.

Nesse processo, o Estado absorve as demandas econômico-sociais e políticas postas pelas lutas proletárias e do conjunto dos trabalhadores nessa quadra histórica, não vulnerabilizando a ordem econômica dos monopólios, cujos interesses representa, antes, atuando como *coesionador da sociedade*. Nas sociedades nacionais que contaram com um proletariado organizado, de forma democrática, madura e sólida, foi possível, no marco da idade monopolista, pelas suas virtualidades objetivas, articular as funções econômicas e políticas do Estado, mas, onde aquele elemento foi ausente, o Estado sustentou-se em regime políticos inclusive ditatoriais. (Netto, 2001b: 27-28).

A democratização da vida sócio-política, posta como uma alternativa da idade dos monopólios, não deve obscurecer o fato de que o sistema de poder opera em favor dos interesses dos monopólios: a legitimação do Estado é necessária para que, em um contexto de presença política do proletariado, possa desempenhar sua função econômica. Contudo, ao buscar sua legitimação através do jogo democrático, o Estado se torna permeável às contradições que permeiam a ordem social, configurando-se, pois, num processo tensionado, tanto pelas exigências monopolistas, quanto pelas necessidades e demandas das classes trabalhadoras (Netto, *Ibid.*: 28-29).

Selando o enlace entre as funções políticas e econômicas desempenhadas pelo Estado, as expressões da *Questão Social* recebem um tratamento diferenciado por parte do Estado – tanto pelas necessidades de valorização do capital monopolista, quanto pela consolidação do protagonismo político social das massas trabalhadoras e pela necessidade de legitimação do Estado. E nesse estágio do desenvolvimento capitalista que se pode falar em política social *pública*, onde o Estado passa a intervir de forma sistemática, contínua estratégica naquelas expressões, de forma a garantir a preservação e conservação da força de trabalho, ocupada – regulamentando as relações de trabalho – e excedente – através dos sistemas de proteção social (Netto, *Ibid.*: 30-31).

Para além de contribuírem para o desenvolvimento monopolista – contrarrestando, mediante o sistema de seguro social, a tendência ao subconsumo; abrindo nichos de valorização do capital monopolista nos investimentos em infra-estrutura, fazendo frente à tendência da supercapitalização e socializando os custos da exploração capitalista -, as Políticas Sociais contribuem para sustentar a imagem do Estado como mediador dos interesses da sociedade, ocultando sua essência de classe.

A intervenção pública sobre as expressões da *Questão Social* se opera mediante sua fragmentação e parcialização: transformadas em *problemas sociais*, são abordadas isoladamente, pois, se tratadas como expressões de uma totalidade processual, a intervenção e mais, a ordem burguesa, é colocada em xeque (Netto, 2001b: 32).

Se o reconhecimento público dos direitos sociais parece ferir a programática liberal, que legitimou o capitalismo concorrencial, o *ethos* individualista sobrevive à idade do monopólio, subsidiando a intervenção estatal sobre as expressões da *Questão Social*. O Estado, ao reconhecer a necessidade de oferecer condições sociais para o desenvolvimento dos indivíduos, as quais o mercado não pode oferecer em sua totalidade, não se responsabiliza, todavia, pelo aproveitamento ou não, pelos indivíduos, das possibilidades oferecidas a todos – garante-se a igualdade nos pontos de partidas, mas não nos pontos de

chegada (Bobbio, 2000a). A idéia de que os indivíduos em sua singularidade ditam, unicamente, os rumos de seu destino, ainda prevalece legitimando a intervenção estatal na *Questão Social* na idade do monopólio: “Na escala em que se implementam medidas *públicas* para enfrentar as refrações da ‘questão social’, a permanência das suas seqüelas é deslocada para o espaço da responsabilidade dos *sujeitos individuais* que as experimentam” (Netto, 2001b: 36).

A reedição do *ethos* individualista – que permite ao capitalismo dos monopólios fazer frente ao adensamento das contradições e antagonismos, sem colocar em xeque a própria ordem – se legitima não mais a partir da idéia das possibilidades abertas aos indivíduos numa ordem econômico-social *livre* (diga-se, de mercado), mas sobre o privilégio das instancias psicológicas na existência social (Netto, *Ibid.*: 40). A lógica monopólica, ao mesmo tempo em que esvazia as individualidades e encolhe os espaços coletivos de atividade social e coletiva dirigida pela autonomia dos indivíduos, mediante a infiltração daquela lógica nos espaços privados (Netto, *Ibid.*: 39), padronizando, manipulando e controlando tais espaços de acordo com suas necessidades, valoriza os indivíduos tomados abstrata e isoladamente. A esfera da particularidade é eliminada e a singularidade hispostasiada aparece como sucedâneo da individualidade.

Ao reconhecimento público das expressões da *Questão Social*, mediante a garantia dos direitos sociais – aquele patamar mínimo de bens e serviços compatível com o nível de bem-estar alcançado pelo padrão de civilização vigente, de que falava Marshall (1967) - acompanha a responsabilização/culpabilização dos indivíduos pelos rumos de seu destino na idade do monopólio, transferindo a atenuação daquelas expressões à redefinição ou modificação de características pessoais do indivíduo – daí o adensamento das terapias de ajustamento, reintegração (Netto, 2001b: 41).

A cidadania, em sua definição liberal-burguesa, é apresentada no conhecido ensaio de Marshall (1967), concebida como a participação integral dos membros em uma comunidade política, cujos modos específicos de realização são corporificados em direitos e deveres. Segundo este autor, o processo de consolidação do capitalismo, ao longo dos séculos XVIII, XIX e XX, coincide com o processo de enriquecimento da cidadania: aos direitos civis, viabilizadores das liberdades individuais necessárias à fundação de uma economia de livre mercado, no século XVIII, foram agregados, no século XIX, os direitos políticos, mediante sua ampliação a outros titulares que não só os proprietários; o século XX assistiu ao reconhecimento, em vários Estados nacionais, dos direitos sociais enquanto direito de cidadania, que vão do direito a um mínimo de bem-estar econômico e segurança ao direito de participar integralmente na herança social, assegurando acesso a bens e serviços necessários a uma sobrevivência compatível com o padrão de civilização atingida pela sociedade em questão.

Dessa forma, como já assinalava Marshall (1967), o reconhecimento e o usufruto da cidadania implicam na democratização daqueles elementos – civis, políticos e sociais – que a compõe, já que a cidadania tem como substância uma *igualdade humana básica*, que justifica aquela garantia de participação integral de todos os membros em uma comunidade política. Mas, a concepção de democracia que subjaz tal idéia encontra seus limites na noção mesma de cidadania: a condição de igualdade que justifica a participação integral de todos no padrão de civilidade atingido por uma determinada sociedade, independe/marcha paralela à desigualdade das classes sociais – que é

reconhecida por Marshall. Ou seja, os princípios do livre mercado são mantidos intocados, enquanto que o esforço no sentido de garantir a cidadania em todos os seus aspectos é direcionado para assegurar a todos um padrão de vida compatível com o nível de civilização atingido pela sociedade em questão.

A cidadania, entendida enquanto *status* derivado da participação integral na comunidade – nos negócios privados, públicos e no bem-estar alcançado pelo padrão de civilização vigente –, como bem ressalta Marshall (1967), não equivale à igualdade *absoluta*, mas ao respeito que deve haver em toda sociedade a uma igualdade humana básica que permita a cada cidadão, independente de sua classe, viver dignamente (ou seja, de acordo com aquele padrão).

A concepção burguesa da cidadania, refletida nesta obra de Marshall, enfrenta a questão da desigualdade na esfera da distribuição – problema que deve ser solucionado por um Estado forte, capaz de definir políticas e arcar com os bens e serviços que concretizem os princípios da justiça social – saindo intocada da análise a esfera da produção, ou melhor, da distribuição dos meios de produção, dos meios de subsistência e dos produtos. O *status* de cidadão é perfeitamente compatível com a superestrutura de desigualdades econômicas, pela própria concepção de justiça social que subjaz sua tese: para o autor, as desigualdades são permitidas em uma sociedade regida por princípios igualitários, mas não no sentido – como o fora no período do liberalismo clássico – de servir como incentivo econômico; ou seja, um padrão de vida compatível com o nível de civilização alcançada pela sociedade em questão deve ser assegurado a todos os cidadãos, pelo Estado, mas o que, para além disso, conseguirem por seu próprio esforço, é legítimo.

Para além de outras críticas ao enquadramento teórico do ensaio de Marshall, como, por exemplo, o fato de subestimar o papel progressista e dinâmico das classes trabalhadoras no processo de enriquecimento da cidadania e o papel reacionário das classes dominantes e da burocracia estatal frente às suas demandas, Saes (2003) ressalta a concepção subjetivista de classe social presente no autor, que vê na cidadania o grande mérito de, uma vez efetivada, diminuir o sentimento de diferenciação entre as classes sociais, criando “(...) uma vasta ‘classe média’ onde todos se irmanam, independentemente de sua posição no processo econômico (isto é, na esfera produtiva ou no mercado)” (Saes, *Ibid.*: 14).

Tal concepção subjetivista das classes sociais, ressaltada por Saes (*Ibid.*) – apoiada na tese marshalliana de que a extensão do princípio da igualdade social

tornaria sem função econômica as classes sociais - nada tem a ver com o pensamento vinculado à autêntica tradição marxista que, através do método crítico-dialético, concebe as classes sociais como a personificação de categorias econômicas típicas de um modo de produzir e reproduzir a vida social historicamente determinado, ou seja, são categorias ontológicas e não um produto do pensamento.

A dinâmica econômico-social e teórico-cultural própria do capitalismo monopolista é tensionada e conformada pelo protagonismo de sujeitos sociais, que nela fazem incidir seus projetos societários, mediante estratégias de classe. Todas as alterações ocorridas no bojo da transição do capitalismo concorrencial ao capitalismo monopolista, engendram três fenômenos ao nível da superestrutura: a constituição do proletariado como *classe para si*, a assunção do papel conservador por parte da burguesia e a ponderação das classes e camadas médias (Netto, *Ibid.*: 54).

A formação da identidade da classe operária enquanto protagonista sócio-político é sinalizada com a gestação e desenvolvimento do moderno sindicato e do moderno partido proletário, que atinge sua plenitude às vésperas da I Guerra Mundial. A crise econômico-social que marca essa transição - com o desemprego massivo e o aumento da fome e da miséria, decorrentes do aviltamento do salário – mais a ponderação que as propostas socialistas inspiradas em Marx passam a exercer no movimento operário, configuram-se nos processos deflagradores da formação do moderno movimento político.

Esse proletariado em rápido processo de organização sindical e político-partidária anacroniza as formas coercitivas e repressivas levadas a cabo pelo Estado *liberal*, compelindo as frações burguesas mais dinâmicas e ao sistema estatal colocado a seu serviço a significativas concessões, adequadas ao cumprimento imperioso de suas funções econômico-sociais (Netto, 2001b: 58).

A burguesia, confrontada, às portas do século XX, com um protagonista que porta um nítido projeto de classe anticapitalista, com um horizonte socialista, cuja ação sindical é nitidamente classista, lutando pela direção da sociedade, se vê obrigada a transcender a ação repressiva em face ao proletariado e contemplar mecanismos de convivência democrática no exercício do poder político (Netto, *Ibid.*: 59). O protagonismo do proletariado assenta a *Questão Social* e suas expressões sobre suas bases reais, o antagonismo capital x trabalho, apontando para sua superação no bojo mesmo da superação revolucionária da ordem do capital – daí as propostas reformistas da burguesia que, temendo a ação organizada do proletariado, tem de enfrentá-la sob novas modalidades, de cunho *integrativo* e *coesivo*.

Nesse processo, mesclando conservadorismo e reformismo, a burguesia busca *despolitizar* a *Questão Social*, retirá-la do campo da política, da luta pelo poder, mistificando-a e desistoricizando-a, na medida em que a converte em objeto de administração técnica e/ou campo de terapia comportamental

“(...) de uma parte, as estruturas nucleares da sociedade burguesa são declaradas o ponto final do processo histórico – com o que se replica à ‘utopia’ comunista; de outra, são reconhecidas como passíveis de aperfeiçoamento – com o que se contesta às demandas proletárias e populares. O reformismo para conservar é entronizado como estratégia de classe da burguesia – e nunca sem tensões intraclasse - no capitalismo dos monopólios” (Netto, 2001b: 62).

O processo de democratização dos regimes liberais ocorre, portanto, sobre o substrato histórico-social da transição do capitalismo concorrencial ao capitalismo dos monopólios, configurando-se como resposta a uma série de fenômenos que aí tem lugar: o protagonismo sócio-político da classe operária, as necessidades de valorização do capital nesse estágio e as novas funções que o Estado a seu serviço deve desempenhar, articuladas no caldo teórico-cultural que serve de suporte – o pensamento conservador.

2.1.3 O Lugar da Democracia na Tradição Marxista

A teoria social marxiana - enquanto expressão ideal do movimento pelo qual o proletariado assume a bandeira progressista abandonada pela burguesia decadente (Netto, 1998), incapaz de exercer o papel emancipatório outrora desempenhado na luta contra o absolutismo nos séculos XVII e XVIII, dadas as reiteradas crises econômicas e os passos organizativos iniciais do proletariado – é portadora de uma concepção de mundo capaz de iluminar teoricamente as contradições engendradas pelo modo de produção capitalista, cujas refrações se reproduzem e manifestam em todas as esferas da vida social – economia, política, cultura, moral, ciência, etc – por reconstruir as tendências estruturais da dinâmica social sob o ângulo da situação de classe do proletariado.

Mais do que mera expressão ideal, a obra marx-engelsiana tem o mérito de – situada em um contexto em que os conflitos sociais engendrados pela consolidação das instituições capitalistas demarcavam a vida e o pensamento euro-ocidental, do que as jornadas revolucionárias de 1848 são um marco emblemático – elaborar teoricamente uma perspectiva de classe que fundasse o projeto comunista revolucionário, diferenciando-se das correntes reformistas e românticas que perpassavam o movimento operário. Com isso, a existência histórico-concreta do proletariado - a classe em si - é elaborada teoricamente, elevando-se à condição de autoconsciência proletária - classe para si -, superando-se, no plano teórico, a subordinação política dos trabalhadores, instaurando a autonomia de sua intervenção e de seu projeto societário (Netto, 1998: 63-64).

A partir de um trabalho de crítica superadora sobre a herança cultural ocidental – enfeixada nas conhecidas fontes, quais sejam, a filosofia clássica alemã, a economia política clássica e o socialismo utópico -, a teoria social marxiana subverte a modalidade de processar o material histórico-social e everte a função social do conhecimento, na medida em que constitui-se a partir do ponto de vista de classe proletário. A relação de Marx com o proletariado, desse modo, é genética, pois, como afirma Netto:

“Uma teoria social assentada numa ontologia do ser social que credita ao trabalho o fundamento da socialidade não tem no proletariado um elemento externo e contingente: identifica nele o sujeito concreto de sua razão de ser – donde a conseqüente ultrapassagem da subordinação política a que o proletariado parece estar condenado, donde o congruente protagonismo que lhe é conferido” (Netto, Ibid: 57).

Como afirma Coutinho (1984), antes de empreender sua monumental crítica da economia política, Marx, ainda em suas obras juvenis, empreendeu uma crítica à política burguesa – às limitações dos valores políticos que buscavam legitimar tal ordem, como a igualdade, a liberdade e a fraternidade, objeto de crítica n’A *Questão Judaica*,

bem como a denúncia das limitações da democracia representativa burguesa, constante, por exemplo, n' *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Sendo assim, já em suas obras juvenis, Marx criticava o sistema hegeliano e a concepção de Estado que ele legitimava, afirmando, ao contrário de Hegel, que o homem não é um animal político, mas sim social, ou seja, já aqui ele afirmava que são as relações sociais e suas contradições - as lutas de classe - que explicam o Estado, a forma política.

N' *A Questão Judaica* (1991), Marx desmistifica o idealismo de Estado, cuja forma mais acabada é o Estado representativo moderno, legitimado e justificado pelo sistema hegeliano. Denuncia o caráter limitado da emancipação política - aquela que se realiza por intermédio do Estado - e a falsa e esvaziada generalidade do Estado e, por conseguinte, da figura do cidadão. De acordo com Marx, o Estado abole politicamente a religião, o status, o nascimento, a cultura como condição para participação na comunidade política, ou seja, para a concessão do título de cidadão, na medida em que estabelece a igualdade em face da lei - a igualdade jurídica - mas, na verdade, é o Estado quem torna-se livre desses elementos, não os homens reais, porque esses elementos continuam a atuar na sociedade civil. A emancipação política torna livre do jugo político esses elementos, mas não os revoluciona, antes o supõe, ou seja, o Estado só pode se afirmar e contrapor sua generalidade irreal por sobre a existência real desses elementos especiais.

Dessa forma, o Estado político, ao reconhecer os direitos de cidadania, abstrai do homem real, concreto - o *bourgeois* - operando uma cisão, uma alienação entre este homem real, preso a sua individualidade egoísta, resguardada pelos direitos do homem e o cidadão, o homem abstrato, *membro imaginário de uma soberania imaginária*, que adquire no âmbito do Estado uma irreal universalidade - cisão entre o indivíduo e a sociedade, o indivíduo e si mesmo.

Analisando as Constituições burguesas (notadamente a francesa e a norte-americana), Marx (1991: 42-45) conclui que a cidadania e seus direitos imprescritíveis - igualdade, liberdade, segurança e propriedade - são rebaixados à condição de meio e conservação dos interesses do homem egoísta; a esfera onde o homem atua como homem total, genérico é subsumida pela esfera em que atua como homem parcial, isolado. O governo e toda forma de associação política são formados com o objetivo de proteger o gozo, pelos homens, dos *direitos naturais*: a vida política se declara simples meio da vida da sociedade burguesa.

Tais considerações se embasam na análise dos fundamentos dos valores defendidos pelas Constituições - a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade. A liberdade, concebida como o direito que pertence a todos os homens – a igualdade na lei - de fazer tudo aquilo que não prejudique os outros, concretiza o isolamento do homem, voltado para si mesmo, para a satisfação de seus interesses pessoais; é o direito à dissociação, à separação: o homem vê no outro não a sua realização, mas seu limite. Intrinsecamente vinculada à liberdade, como sua aplicação prática, está o direito à propriedade, resguardada pela polícia, pelos aparelhos repressivos do Estado – o direito à segurança -, concebida como o direito dos indivíduos de dispor, *à son gré*, de seus rendimentos, bens e dos frutos de seu trabalho. A sociedade política é fundada com o objetivo de garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus bens e de sua propriedade. A liberdade de dispor de suas energias, faculdades e capacidades, bem como dos frutos de seu esforço pessoal, desde que se respeite o limite legal do outro, estabelece as bases do estranhamento do homem em relação ao homem:

“A liberdade individual e esta aplicação sua constituem o fundamento da sociedade burguesa. Sociedade que faz com que todo homem encontre noutros homens não a *realização* de sua liberdade, mas, pelo contrário, a *limitação* desta” (Marx, *Ibid*: 43).

É nesse sentido que Marx afirma que a sociedade política, a cidadania se curva diante dos interesses do homem egoísta, empresta sua capa genérica irreal para consagrar e legitimar seus interesses. A revolução política é a revolução da sociedade civil: o Estado se ergue por sobre os elementos materiais e espirituais que conformam a vida dos indivíduos, libertando seu movimento desenfreado, ao mesmo tempo em que se afirma como representante dos interesses gerais.

Desse modo, a emancipação política operada pela burguesia nos séculos XVII e XVIII é fonte de alienação do homem, por operar, por meio da defesa intransigente da propriedade privada, a cisão do homem entre *cidadão* e *homem real*. A propriedade privada dos meios de produção e de gestão da vida social é a fonte de produção e reprodução da alienação - do divórcio entre o indivíduo e o humano-genérico – e sua eliminação é a pedra angular do projeto de emancipação comunista, diferenciando-o dos projetos reformistas e românticos presentes no movimento socialista (Netto, 1998).

A emancipação humana, de acordo com Marx (1991: 52), se processa quando o indivíduo real recupera em si o cidadão abstrato, quando, enquanto homem real, atua como ser genérico, em sua vida cotidiana – em seu trabalho, em suas relações -, quando

suas forças individuais se convertem em motor das forças sociais e estas não mais se encontram apartadas sob a forma política – enfim, o fim da alienação, do abismo entre o indivíduo e o humano-genérico (Heller, 2000).

Assim, a superação da filosofia especulativa, que funda o Estado numa razão transcendental, legitimando sua figura como representante dos interesses gerais e mediador entre esses e os interesses privados, e a busca da realização da filosofia na práxis – *démarche* já apontada por Marx na Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Netto, 1990) -, ou seja, a concretização dos conceitos definidos *a priori*, são indissociáveis da teoria da decadência do Estado, considerado fonte de alienação, visto que o homem total só se realiza pelo Estado de maneira fictícia, mediante a figura abstrata do cidadão, postulando, pois, a reabsorção do Estado pela sociedade civil. A ampliação e aprofundamento da democracia aos âmbitos econômico e social revelam-se estratégias de transição e consolidação da sociedade emancipada, de reapropriação, pela sociedade civil, dos mecanismos de gestão e direção da vida social.

No *Manifesto Comunista*, Marx e Engels - ainda que compartilhando de uma concepção insurrecional de revolução, vinculada à idéia de aproximação dos limites estruturais do capitalismo, pensada exclusivamente em seu momento disruptivo, *explosivo* – já colocavam a democracia como primeiro passo na ascensão do proletariado à classe dominante, escapando, pois, de posições blanquistas, na medida em que concebe a revolução como exercida não por uma vanguarda operária, mas como um movimento autônomo da imensa maioria pela imensa maioria. Os momentos de violência política, de intervenções despóticas por parte do proletariado, no que tange à propriedade e às relações de produção burguesas, são necessários no sentido de ampliar a participação efetiva das massas na gestão socioeconômica da vida social, as liberdades concretas – liberdade de fruir a riqueza socialmente produzida (Netto, 1998: 78-79).

A formalidade e limitação dos valores retomados pela burguesia para legitimar uma dada sociabilidade – aquela adequada aos seus interesses de classe – repousa na própria concepção burguesa de cidadania, cujo fundamento – ou seja, a finalidade para a qual os homens fundam a sociedade política – é a propriedade privada e sua defesa. Desse fundamento, como afirma Netto (1990), dinamam todas as antinomias que vincam a teoria liberal clássica e a sociabilidade burguesa. Os valores políticos e sociais defendidos pela teoria liberal clássica, como dissecamos no item anterior, enraizados nesse fundamento – a defesa da propriedade privada - são envolvidos em um conjunto

de contradições e antagonismos só superável com a fundação da cidadania sobre a propriedade coletiva dos meios de produção e gestão da vida social.

Frente à abstração das instituições representativas burguesas - que não tratam do homem real, concreto, mas do homem abstrato, irreal – e do caráter redutor e limitado das emancipações políticas, Marx propõe o resgate, pela práxis revolucionária, da unidade humana, da verdadeira liberdade, articuladas em torno do social, que nada mais é do que o fim da separação e isolamento dos níveis da vida social, a organização racional da economia e reabsorção do político pelo social ou a socialização do poder, substituindo o monopólio dos mecanismos de governar a sociedade, garantido, por sua vez, pela coerção estatal, por relações diretas e transparentes entre os seres humanos, de modo que cada indivíduo condense em si as forças sociais, não existindo fora ou acima deles a forma política (Lefèbvre, *Op. Cit.*). Vemos, portanto, que o humanismo de Marx não tem nada de abstrato, apontando o caminho concreto para a realização do homem total: a democracia substantiva, tal como defende Mészáros (2003).

Neste ponto, a reflexão marxiana se aproxima da reflexão rousseuniana, ambas considerando legítima a ordem social onde predomina o elemento do consenso, onde esferas cada vez maiores da vida social são reguladas por normas intersubjetivamente construídas, por indivíduos conscientes e livres. Aqui visualizamos uma diferença fundamental entre, como coloca Coutinho (1992), a concepção *democrática* de democracia e a concepção liberal, que reside na distinta apreciação e significado da liberdade: enquanto na tradição liberal, liberdade tem uma conotação fortemente individualista, indicando as esferas da vida social onde é lícito a cada um agir de acordo com seus interesses, sem ser constrangido a ou impedido de fazer algo – tendo o Estado, enquanto detentor legítimo da força concentrada da comunidade, papel importante na sua preservação -, na concepção democrática, liberdade consiste na regulação autônoma da vida social, no estabelecimento de relações diretas e transparentes entre os homens reais, traduzida na máxima rousseuniana, “cada um, unindo-se a todos, obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes” (Rousseau, 1978: 32).

Dado o forte humanismo que orienta o pensamento de Marx, este não poderia ser senão antiestatal e radicalmente democrático, buscando realizar, também na esfera da política, o homem total, pondo fim à alienação política, ao monopólio dos mecanismos de poder e de decisão política por uma pequena parcela da população, que se utiliza da aparente universalidade do Estado para impor seus interesses particulares sob o conjunto da sociedade – monopólio este que está intimamente articulado com a

necessidade do capital, para a sua valorização e acumulação crescentes, de restringir as decisões fundamentais da vida social a uma parcela mínima da sociedade, daí que, como afirma Mézsáros (2003), a democracia, enquanto controle real pelos indivíduos do metabolismo social, seja incompatível com a ordem do capital.

Sendo assim, é um grande equívoco identificar marxismo com estatalismo, comunismo com propriedade estatal dos meios de produção, como é comum em consagradas obras de cientistas políticos que, na esteira da derrocada das experiências de socialismo real, repetem monotonamente *vulgarizações coagulantes* (Lukács, 1979), capitalizam seus erros, rotulando o pensamento marxiano enquanto uma teoria social ultrapassada, que não responde mais aos desafios colocados pelo advento da pós-modernidade. Os equívocos daquelas experiências – que, justamente, alienaram as exigências democráticas da prática política socialista revolucionária (Netto, 1990: 96), historicamente situadas, embora reduzidas a modelo universal de transição ao socialismo durante a autocracia stalinista – servem para legitimar o empreendimento de setores comprometidos com a conservação da ordem vigente em *comprovar a ineficácia* da teoria social marxiana como padrão de interpretação da realidade social contemporânea e guia da intervenção das massas.

Observações históricas são arbitrariamente generalizadas e avanços críticos importantes, realizados no interior da tradição marxista, ignorados. A tese liberal acerca da incompatibilidade entre democracia e *marxismo* repousa em uma determinada interpretação da obra de Marx contaminada de positivismo, desaguando numa concepção determinista da história, que remonta às concepções hegemônicas na II Internacional e reforçadas na III Internacional, sob o domínio da autocracia stalinista. Tal concepção – que, convenientemente é generalizada como o *marxismo*, cancelando idealmente as possibilidades de outras interpretações, mais autênticas, do pensamento de Marx – apresenta um caráter finalista e teleológico da história, absolutizando a esfera econômica e subestimando a esfera política e cultural, que da primeira seriam meros reflexos (Guimarães, 1998), de modo que a transição do capitalismo ao comunismo seria um fim inexorável e inelutável do processo histórico. Com isso se cancela da reflexão teórica a dimensão humanista do pensamento marxiano, presente já desde seus escritos juvenis, o papel da práxis no processo histórico, o complexo de problemas envolto no binômio necessidade/liberdade, causalidade/teleologia.

Afirma-se constantemente – como vemos nas obras de Bobbio e Sartori - que o socialismo de inspiração marxiana apresenta uma visão orgânica, holista e harmônica da

sociedade, que, em sua ânsia igualitária, sobrepõe o todo ao indivíduo, donde derivaria seu viés antidemocrático, *zombador* das liberdades formais, acusadas de ilusórias⁵⁸, bem como por não respeitar ou aceitar a diversidade, tentando impor a uniformidade e a homogeneização dos comportamentos, das atitudes, das condições materiais e espirituais. Enfim, associa-se o socialismo de extração marxista a dogmatismo e estreiteza, crítica sempre acompanhada do enaltecimento dos princípios liberais. O seu holismo, ou coletivismo metodológico, é acusado, por parte de autores liberais, de abrir flancos para o totalitarismo, na medida em que pretende ser uma interpretação única e totalizante da natureza e da sociedade – nada mais estranho ao pensamento marxiano, que se pretende um conjunto de hipóteses sobre o desenvolvimento e possibilidades do ser social nos quadros da sociedade burguesa, exigindo sempre sua ratificação na realidade.

Para a crítica liberal, o monismo marxista também é responsável pelo totalitarismo *inerente* ao projeto socialista que, ao absolutizar o momento econômico, subestima a esfera política, tida como um momento subordinado, menos importante. A transição socialista, nesse sentido, seria tributária exclusivamente da socialização da riqueza produzida, tipificada na sua estatização; o desenvolvimento de uma proposta democrática alternativa à liberal não seria o centro das preocupações do socialismo de inspiração marxiana, que refutaria as liberdades democráticas, consideradas *formais* e *ilusórias* (Guimarães, 1998).

O pensamento marxiano – como vimos, uma ontologia do ser social, aprofundada e enriquecida por uma ontologia do ser social na sociedade burguesa –, cuja projeção societária aponta para a socialização da riqueza produzida e do poder, é acusado de, ao buscar *a todo custo* a igualdade econômica, a supressão da propriedade privada, concentrar todo o poder econômico no Estado e, conseqüentemente, reprimir as liberdades políticas essenciais, acusando-as de aparentes e ilusórias (Bobbio, 2000,

⁵⁸ Tal crítica é realizada por Sartoril (1994), cujo desconhecimento do método marxiano o leva a identificar a crítica marxiana do caráter formal das liberdades políticas com acusações de ilusão e irrealidade. Quando Marx afirma – como n`A Questão Judaica – que as liberdades políticas são abstratas, não quer dizer, de modo algum, que são irreais, falsas, mas apenas limitadas e insuficientes face à tarefa de elevar o indivíduo ao humano genérico. A identificação que o autor procede entre aparência e ilusão, no pensamento de Marx, é um total equívoco, visto que, de acordo com o método marxiano, o par aparência/essência é típico do ser social, sendo a aparência, portanto, ontológica, configurando-se como o aparecer superficial, embora real, de um fenômeno, ainda que não desnude sua totalidade e articulação com outras totalidades fechadas - o que a ciência orientada pelas necessidades da práxis se propõe a fazer. É nesse sentido que não há negação das liberdades políticas, mas crítica de sua limitação, buscando seu aprofundamento no sentido da emancipação humana.

2001; Sartori, 1994), levando-os a concluir que a exequibilidade do programa igualitário socialista só é viável mediante “(...) um governo amplamente coercitivo e abrangente”, incapaz de manter o equilíbrio entre igualdade e liberdade (Sartori, *Ibidem*: 119). Estabelece-se, assim, uma dualidade: ou se atende aos reclames da igualdade econômica e se encerra o regime de liberdades ou se mantém as liberdades políticas fundamentais e contenta-se com um padrão de organização social que redistribui aquela riqueza, sem tocar nos fundamentos do modo de produção; não é possível – é o que está subentendido na análise desses autores - um padrão de organização político-social que garanta, simultaneamente, um regime de liberdades fundamentais com a fruição comum da riqueza socialmente produzida⁵⁹.

Não apenas a tradição marxista e seu projeto societário – o comunismo- são desqualificados por apoletas da ordem do capital enquanto um projeto viável empiricamente – por tocar em seu calcanhar de Aquiles, a propriedade privada -, mas a própria democracia que, como sabemos, remonta à Antiguidade Clássica e tem sua formulação moderna creditada a Rousseau, no século XVIII. Na leitura de autores como Bobbio (2000, 2001) e Sartori (1994), salta aos olhos a desqualificação da democracia antiga e rousseauiana, tidas como regimes totalitários, homogeneizadores e uniformizantes, avessas ao pluralismo, à diversidade, colocando o todo acima do indivíduo, a opulenta *vontade geral* acima da liberdade dos indivíduos, a coesão social acima das necessidades individuais. Sartori (*Ibid.*), por exemplo, visualiza duas opções para os sistemas sócio-políticos ocidentais: ou uma democracia liberal (representativa) ou uma democracia totalitária. O princípio da soberania popular, da participação de todos nos negócios públicos, a formação da vontade geral como ato verdadeiro de liberdade e humanização são descartados *a priori* como totalitarismo e despotismo, como uma ameaça à liberdade individual – tais institutos só se desenvolveram na Grécia Antiga, pois no século V a. C., além das cidades serem muito pequenas, não havia distinção entre esfera pública e esfera privada, a vida do cidadão estava intrinsecamente ligada à vida da comunidade, seladas por um destino comum de vida e de morte

⁵⁹ Bobbio (2000) dedica algumas páginas de sua obra à corrente denominada liberal-socialismo, reavivada após a experiência socialista soviética. Mesmo considerando sua inoperância política, tece algumas reflexões interessantes sobre o que seria uma alternativa ao fracasso tanto do liberalismo, quanto do socialismo. Dado que o socialismo, sobretudo de inspiração marxista (sic), peca pelo determinismo e pelo materialismo, pelo coletivismo global e pelo despotismo do Estado – que torna-se o único detentor dos meios de produção -, a confluência de ambos contribuiria para gerar um regime que superasse a mera democracia liberal, inculcando um ideal de justiça social, e, ao mesmo tempo, preservasse as liberdades individuais.

(Sartori, *Ibid*:38). A única liberdade possível na sociedade moderna, maior e mais complexa, é a liberdade em face do poder do Estado, e a democracia liberal consiste no sistema de limitação e controle desse poder:

“O essencial é que, quanto maior o número de pessoas envolvidas, tanto menos efetiva é sua participação – e isso até o ponto de fuga. Assim, quando vastos territórios e nações inteiras estão envolvidos, a democracia direta torna-se uma fórmula impraticável (...) A participação no exercício do poder não implica liberdade individual. Minha liberdade vis-à-vis o poder do Estado não pode ser derivada da porção infinitesimal daquele poder, através do qual concorro, com inumeráveis outros, para a criação das regras às quais estarei sujeito” (Sartori, 1994: 41).

2.1.3.1 *Marxismo-leninismo* e o cancelamento das exigências democráticas

Não se pode compreender a dissociação que se faz entre tradição marxista/projeto socialista revolucionário e democracia - colocando para a sobrevivência teórica e política dessa tradição a urgência de atualizar constantemente tal relação – sem mencionar o que ficou conhecido como *marxismo-leninismo* - a interpretação do legado marxiano sob a chancela pessoal de Stálin -, difundida no bojo da III Internacional.

O *marxismo-leninismo* constituiu-se no sistema de legitimação ideal, no discurso específico da estrutura sócio-política resultante da supremacia da direção stalinista (Netto, 1982). O fenômeno do stalinismo, por sua vez, só pode ser compreendido se nos atentarmos às condições histórico-econômicas de realização da transição socialista na Rússia czarista.

Diante da pressão e da sabotagem dos países capitalistas, das dissensões internas, das guerras, houve, após a Revolução de Outubro, mais precisamente na década de 20, a deterioração da economia russa, de base agrária, e o destroçamento do campesinato. Para realizar a transição socialista, era imperativo a construção de uma economia de base urbano-industrial, ou seja, criar os pressupostos necessários à transição. É nesse momento histórico que Stálin assume o cargo de Secretário Geral do Partido.

O partido, com a redução da classe operária, dela se isola, burocratizando-se e fundindo-se com o Estado, dada a eliminação das oposições para a consecução da controversa nova política econômica, voltada à criação das condições objetivas de transição ao comunismo – o que ocorre com a supressão das liberdades civis e políticas por uma geração inteira. Assim, a transformação, em três décadas, da Rússia czarista,

atrasada, de base agrária, em segunda potência mundial, econômica e militar, colocou como alternativa mais viável naquele momento histórico, a brutal restrição dos conteúdos libertários e humanistas que constituem o núcleo do pensamento socialista revolucionário.

A restrição das liberdades civis e políticas, na experiência socialista soviética, foi uma das alternativas colocadas pela *força das circunstâncias* (guerra civil, pressão internacional, ameaça nazi-fascista, atraso econômico), mas Stálin fez da necessidade uma virtude, na medida em que impôs, como padrão universal de transição socialista, seus métodos autocráticos e antidemocráticos, e a III Internacional, fundada em 1919 pelos bolcheviques, foi a organização responsável por essa estratégia de *homogeneização* do pensamento socialista revolucionário.

Stálin centralizou a autoridade no âmbito das idéias: somente *sua* interpretação do pensamento de Marx, Engels e Lênin era aceitável, convergente com o espírito da revolução; qualquer idéia que divergisse daquilo que fora oficialmente estabelecido era taxado de *revisionismo* - a ortodoxia se viu reduzida ao dogmatismo. Stálin coroou definitivamente um processo já iniciado na II Internacional, reduzindo o pensamento de Marx a uma concepção global e conclusa do mundo, que se desdobra em uma concepção do ser (o materialismo dialético) e da história (o materialismo histórico). A dialética é concebida simplesmente como oposição à metafísica – o que já prenuncia sua contaminação positivista –, apresentando uma concepção fatorialista, finalista e determinista da história, esta aparecendo como a sucessão necessária de etapas que culmina no comunismo, sendo a economia a base de onde dinamiza o desenvolvimento das demais esferas, que dela são meros reflexos. A noção fundamental de práxis, o papel do sujeito no processo histórico, a tensão sujeito/objeto são eliminados da doutrina marxista-leninista.

De compreensão da ontologia do ser social assentado no modo de produção capitalista; de um conjunto de hipóteses sobre o ser social assim configurado, exigindo sua constante aproximação com a realidade concreta, a teoria social de Marx é transformada em uma caricatura: um conjunto de dogmas incontestáveis orientados à legitimação da estrutura sócio-política resultante da supremacia da direção stalinista, que elimina da esfera da reflexão todas as mediações (concretas), conectando os dados fornecidos pela empiria da vida social às mais altas abstrações, eliminando, desse modo, a particularidade, a esfera crítica, da aproximação com o real, o que confere ao seu pensamento um caráter manipulador, pragmático e instrumental, já que inverte as

relações orgânicas entre teoria e prática, convertendo a teoria de orientadora da prática à sua serva (Netto, 1982: 30).

Um outro aspecto da experiência socialista soviética sob a direção stalinista que as forças sociais comprometidas com a superação democrática da ordem do capital têm que enfrentar é a redução da transição socialista a uma de suas dimensões: a socialização dos meios de produção. A socialização do poder, dos meios de governar a sociedade foi menosprezada e qualificada com resquício *utópico* e *messiânico*. Mais uma vez, aqui, a necessidade (a escolha pela supressão das liberdades civis e políticas para a construção de uma economia de base urbano-industrial) é convertida em virtude, ou seja, os métodos antidemocráticos dados pela ausência de autogestão dos produtores, de autocontrole da administração política e econômica por parte dos cidadãos, substituído pela regulação estatal da apropriação e distribuição da riqueza socialmente produzida e pela planificação burocraticamente centralizada, são difundidos como padrão universal de transição socialista.

E foi justamente a contestação ao Estado e à sociedade política pós-revolucionários o fator comum da emersão da crise no *campo socialista* (Netto, 2001: 14-15), centralidade conferida pela funcionalidade decisiva dessa instancia no processo de transição: a dinâmica de reprodução da vida social, suprimidos os mecanismos de mediação societal pelo mercado, se assentava na forma política ainda não superada através do planejamento central.

A raiz da crise das experiências do *socialismo real* reside na realização limitada e incompleta da dupla tarefa que enfeixa a transição socialista projetada pelos *clássicos*: a socialização dos meios fundamentais de produção e a socialização dos instrumentos e faculdades de intervenção e gestão da vida social – a segunda concretizando a primeira, possibilitando a participação real de todos no planejamento da produção, na sua adequação às necessidades sociais, na destinação do excedente, no tipo de produção e investimento, etc.

Como é sabido, o processo revolucionário desencadeado na Rússia em 1917 estava totalmente deslocado das projeções marxianas, construídas tendo por substrato sócio-histórico os países capitalistas avançados, onde sua maturação exibiria os elementos necessários para a ruptura revolucionária (Netto, 2001:20). Os revolucionários de Outubro encontraram uma Rússia com uma economia de base agrária, destruída pela guerra e com uma rasa tradição democrática. A primeira tarefa, antes da transição socialista, consistia em criar seus pressupostos: um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social e um proletariado ponderável estatisticamente, organizado e dotado de vontade política autônoma – para o que se optou, num quadro de insulamento da experiência e cerco imperialista, na criação de um Estado hipertrofiado que, sob um segmento burocrático, passa a dinamizar a reprodução social naquele sentido.

As exigências do desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social e da consolidação de uma economia de base urbano-industrial centralmente planejada tornaram-se, em determinado patamar, incompatíveis com os mecanismos políticos vigentes – centralizados e burocratizados, com baixíssima socialização da participação política – tornados necessários para sua construção. O exaurimento do padrão de crescimento extensivo, expresso inclusive pelo estancamento da produção e dos serviços, entre finais da década de 70 e primeira metade da década de 80, que colocou em risco as estruturas sociais dos países do *campo*, exigiu o transito a um padrão de crescimento intensivo (baseado na alta produtividade do trabalho, ancorada no investimento na racionalidade gerencial e no desenvolvimento da ciência e da tecnologia), incompatível com um ordenamento político estatizado burocraticamente e sua correlata baixa participação autônoma, anacronizando as formas parciais e limitadas das socializações alcançadas e abrindo espaço para a radical socialização da economia e da política (Netto, *Ibid*: 17-18).

Esta crise, no entanto, não representa a inviabilidade de uma organização societária onde o mercado é suprimido e a reprodução social é dinamizada a partir do planejamento central: trata-se do esgotamento de uma determinada forma de organização econômico-social das sociedades pós-revolucionárias, onde o Estado-partido se revestiu do papel de promotor daqueles pressupostos da transição socialista – não sendo plausível historicamente o anúncio do *fim da história* e do triunfo inevitável e infalível do capital (Netto, *Ibid*.: 19-20). O que essa crise aponta é a insuficiência daqueles pressupostos para o projeto socialista revolucionário e o conjunto de limitações que a forma de transição encetada coloca ao desenvolvimento deste projeto – haja visto que foi sobre o cerceamento das liberdades políticas, mediante modalidades repressivas, que aqueles pressupostos foram criados.

A crise global das experiências do *socialismo real* - que incide sobre a anacronia da natureza das instituições políticas na atualização do projeto socialista revolucionário – tem incidências mais amplas: o *marxismo-leninismo*, construído para legitimar essa forma sócio-histórica de transição socialista, é condenado à lata do lixo da história, desafiando aos herdeiros contemporâneos do pensamento socialista revolucionário inspirado em Marx a desmistificar a identificação vazia, operada pelos apologetas da autocracia stalinista e pelos inimigos da revolução proletária, entre a experiência socialista soviética e o projeto socialista revolucionário e sua resultante direta, a sumária

identificação entre as construções ideológicas do *socialismo real* com o *marxismo*⁶⁰ (Netto, *Ibid.*:25-26).

A partir da entrada dos anos 30, a interpretação stalinista da obra marxiana, transformada em discurso institucional de legitimação do Estado-partido soviético, encontra as condições ideais para impor-se como o *marxismo oficial*, eliminando – com o suporte da polícia política e dos partidos comunistas a ele subordinados – a concorrência no interior da tradição marxista, chancelando uma paralisia teórico-ideal e o pragmatismo stalinista (a subordinação da elaboração teórica ao “estado de coisa” da realidade soviética que, assim, se converte em ideologia).

A obra teórica e prático-política de Stálin é um produto das condições histórico-econômicas da transição socialista na Rússia, mas a incidência universal de suas concepções, para além das fronteiras russas e do período da experiência socialista soviética, deve-se ao papel homogeneizador desempenhado pela III Internacional. Fundada para centralizar e coordenar a organização dos partidos comunistas na realização da revolução proletária mundial, se transformou, com a derrota das revoluções nos países ocidentais avançados, em correia-transmissora do *marxismo-leninismo*. O partido russo experimenta, a partir de 1928, uma hipertrofia no interior da organização, pelo fato de ser o único país a experimentar uma experiência revolucionária. A admiração e a defesa da experiência socialista soviética foi se transformando em aceitação acrítica das medidas do Estado-partido soviético por parte dos *partidos irmãos*. A estratégia internacionalista passa a se identificar com alinhamento incondicional às diretrizes do *partido guia*.

Os ideais socialistas são identificados com tais medidas e concepções, sob direção stalinista. A III Internacional homogeneizou o movimento operário revolucionário por todo o mundo, formando uma geração inteira de militantes que liam na sua cartilha, cancelando, pois, todos os impulsos críticos – e para isso contava com a direção dos *partidos irmãos*, que reprimiam as iniciativas dissidentes em seus países – na aproximação com o real e na descoberta das *vias nacionais* de transição socialista. A *bolchevização* dos partidos comunistas – ou seja, a imposição dos padrões políticos e das elaborações stalinistas como padrão universal de transição – exerce ainda nos dias

⁶⁰ Não é pertinente falar de um *marxismo*: o que existe é uma tradição teórico-intelectual e política que, a partir da obra marxiana, de seus pressupostos e premissas, desenvolve-se, desdobra-se e diversifica-se, não sem problemas, colisões, revisões, acréscimos em relação à fonte original, configurando-se enquanto um bloco cultural complexo e diferenciado, no interior do qual se estruturam e se movem vertentes que concorrem entre si (Netto, *Ibid.*: 26).

de hoje efeitos deletérios na teoria marxiana. Muitas daquelas elaborações e paradigmas de intervenção e organização política, historicamente situados, são generalizados e identificados pelo reacionarismo intelectual (Netto, 1982) como a teoria social de Marx, que inspira o pensamento socialista revolucionário.

Nos interstícios da dominação ideal e política de Stálin, teóricos ligados à tradição marxista prosseguiram em suas elaborações, contestando as elaborações *oficiais*, na busca de atualizar o caráter radicalmente crítico do pensamento marxiano que, por consistir num conjunto de hipóteses sobre o ser social situado historicamente no modo de produção capitalista, sempre a se verificar, através de aproximações sucessivas com o real, não guarda qualquer vocação para servir de instrumento de justificação ideológica – de modo que a crise do sistema de dogmas e lugares-comuns enfeixados no *marxismo-leninismo* não nos autoriza a identificá-la com uma crise da tradição marxista ou com a vulnerabilidade da teoria marxiana para interpretar e intervir na realidade contemporânea (Netto, 2001: 28).

Ao longo do processo de desenvolvimento e consolidação da tradição marxista, houveram crises que incidiram sobre uma ou outra vertente interpretativa, cujos desdobramentos, situados em momentos históricos determinados, mantendo com eles complexas mediações, levaram à exploração de linhas de reflexão alternativas, o que não nos autoriza a realizar uma leitura ligeira e acrítica da crise do *marxismo-leninismo*, identificando-a com a crise da teoria marxiana - é o balanço global da tradição marxista como um todo o que permite avaliar o alcance e a magnitude da crise em questão (Netto, *Ibid.*: 30).

Mas a crise atual tem um diferencial: é que a falência das experiências do *socialismo real* parece oferecer a comprovação empírica, com o suporte dos meios de comunicação e manipulação social, do falso e do arbitrário teóricos de Marx: “(...) enfim, Marx parece ser batido no terreno que os marxistas sempre elegeram como *critério da verdade* – a prática social” (Netto, *Ibid.*: 34).

Urge, portanto, aos legatários do pensamento marxiano, atualizar seus pilares fundamentais, enfrentando os desafios colocados no século XXI, que estão a exigir a recuperação do estilo de trabalho de Marx: a interlocução crítica e constante com as vertentes contemporâneas não-marxistas e anti-marxistas e a interação viva com os movimentos e forças sociais que apostam na ruptura com a ordem do capital – exercício paralisado pelo isolacionismo e dogmatismo stalinistas e pelo fosso entre teoria social e

prática sócio-política, dado pelo fracasso da revolução no Ocidente e os rumos tomados pelo movimento operário a partir de então, que cauciona o *marxismo ocidental*. Em outras palavras, o que está em jogo é a relação entre a teoria e a realidade social, a apropriação das categorias centrais da obra de Marx para decifrar e desvendar o movimento histórico-social contemporâneo da ordem do capital, sua estrutura, dinâmica, tendências e possibilidades (Netto, *Ibid.*: 31-33).

O legado de Marx, que torna possível tal tarefa - fazendo frente, portanto, aos anúncios do funeral da obra de Marx -, é a ontologia do ser social articulado na ordem societária dinamizada pelo capital e o método que o permitiu identificar suas determinações estruturais, válido ainda hoje, dado que tal objeto, não obstante sua complexificação histórica, se mantém estruturalmente. Impõe-se àqueles vinculados à tradição marxista apanhar os fatos dados na realidade social contemporânea, superando a empiria da vida social, iluminando-os a partir das categorias marxianas, sem o prejuízo da indicação de fenômenos, tendências e determinações não vislumbradas por Marx, compreendendo-os enquanto categorias ontológicas, constituídas e constituintes de totalidades concretas em movimento (Netto, *Ibid.*: 38-39).

2.1.3.2 O Teor Democrático da Transição Socialista

Como tentamos explicitar, a crise do *socialismo real* aponta não o fracasso do projeto socialista revolucionário – visto que nada mais é do que sua caricatura -, mas o papel fundamental de que a democracia-condição social (Netto, 1990: 86) se reveste na transição socialista no mundo contemporâneo: esta é impensável sem a radical democratização da vida econômica, social e política.

A crise do *Welfare State* e das experiências do *socialismo real* - que expressam, de acordo com Netto (2001: 66) a crise global da sociedade contemporânea - mostram, cada uma a seu modo – enquanto a primeira explicita as necessidades antidemocráticas de reprodução do capital na configuração societária contemporânea, a segunda aponta inequivocamente o caráter essencialmente democrático da superação positiva do capital (Netto, 2001:73) – a centralidade da democracia para a ruptura com a ordem do capital.

Esta componente – a democracia –, na estrutura sócio-política articulada a partir da dinâmica do modo de produção capitalista em sua fase ascendente, do segundo pós-guerra à década de 60, no que se convencionou chamar de *Welfare State*, esteve presa às necessidades de acumulação e valorização do capital: quando seu movimento perde

eficácia econômico-social, quando se encerra o período histórico das *ondas longas expansivas* e se abre outro, onde predominam *ondas longas recessivas*, a subalternidade das exigências democráticas para seu movimento ampliado se explicita. Desse modo, “(a) crise do *Welfare State* possui um alcance que está longe de ser exagerado: em si mesma, revela que a manutenção e o evoluir da ordem do capital *estão implicando, cada vez com mais intensidade, ônus sócio-humanos de monta*” (Netto, *Ibidem*: 71).

Nas experiências do *socialismo real*, por sua vez, a democracia esteve ausente: observamos que essa forma histórica de transição socialista se deu de forma limitada e parcial, com uma baixíssima socialização política e com a estatização aparecendo como sucedâneo da socialização da economia, donde a ausência de verdadeiros processos autogestionários.

Desse modo, reafirmamos, a crise global contemporânea, aponta a centralidade que a democracia possui ao projeto socialista revolucionário na atual quadra histórica. As formas de superação da ordem burguesa gestadas no século XX – o reformismo social-democrata e a revolução insurrecional – foram, como evidenciam as crises, desterradas do reino das possibilidades históricas na ordem do capital contemporânea. Não obstante, seu movimento de reprodução ampliada prosseguiu adensando suas contradições e antagonismos, tornando-os mais complexos e dramáticos, mais onerosos às massas humanas. A *crise estrutural* do capital agrava a rede de contradições que engendra – cuja raiz é o antagonismo inconciliável entre capital e trabalho, que assume a forma da subordinação estrutural e hierárquica do trabalho ao capital –, as quais só consegue administrar medianamente, em um curto intervalo de tempo, sendo impensável a superação dessas contradições sem uma alternativa radical ao modo de controle do metabolismo social do capital, baseada na *igualdade substantiva* (Mézsáros, 2001: 19-22).

Se a crise global contemporânea que, na designação de Mézsáros (2001), aponta os limites estruturais do capital, explicita às forças comprometidas com a ruptura com a ordem do capital a indispensabilidade da democracia a tal tarefa, por outro lado, abre espaço sócio-histórico ao ressurgimento dos ideais do liberalismo clássico, enfeixados no que ficou conhecido como *neoliberalismo*.

Esse ideário ganha força com a crise aludida, a partir da década de 70, capitalizando a derrota de uma forma histórica determinada de transição socialista, onde a democracia esteve ausente e o fracasso de um ordenamento sócio-político que tentou conciliar, em moldes estreitos, as instituições da democracia política com o movimento de acumulação e valorização do capital, em sua fase ascendente. Sua essência - expressa, sobretudo, mas não exclusivamente, nas obras de Hayek e Friedmann – repousa na (re)instauração do mercado como instância mediadora societal elementar e insuperável e na proposição do Estado mínimo como único caminho e forma para a democracia (Netto, 2001: 77), já que a única experiência real alternativa à ordem

do capital havia falhado em concretizá-la e as instituições democráticas vigentes no *Welfare State* mostraram-se *administrativamente* inviáveis. As crises parecem fornecer a prova empírica para colocar em xeque o papel do Estado na gestão da economia e da *questão social* – enfim, as questões políticas (as lutas de classe e a conjuntura sócio-histórica) são reduzidas a questões administrativas, dando lugar a discursos baseados na eficiência do mercado.

O ideário neoliberal, em termos ídeo-culturais e políticos, é o desafio que se coloca, na atual conjuntura, às forças sociais que materializam o projeto socialista revolucionário: a concepção de liberdade que lhe é meridiana aponta não só para uma agenda de desenvolvimento e crescimento econômicos, mas vislumbra um inteiro projeto societário, investindo sobre a estrutura social e as instituições político-institucionais, com a predominância do mercado e das relações nele estabelecidas – qualquer regulação política no mercado é rechaçada, donde a despolitização das relações sociais de que fala Netto (2001: 79-80).

Tal *despolitização* responde pela afinidade e justeza do ideário neoliberal ao movimento contemporâneo do capital, que exige, para reproduzir-se ampliadamente, a remoção das cadeias impostas pela democracia: trata-se de minar as instituições democráticas que lograram impor, na fase das ondas longas *expansivas*, alguma forma de controle ao movimento do capital e maximizar mecanismos reguladores estatais que potencializem sua reprodução ampliada, direcionando as instancias estatais aos interesses de classe da burguesia monopolista e das oligarquias financeiras (Netto, 2001: 80-81), já que o fim da ascensão histórica do capital alterou radicalmente as condições de reprodução do capital, que já não pode mais se reproduzir senão por meio de várias modalidades de destruição (Mézsáros, 2001: 21-22), explicitando o esgotamento das tendências progressistas do capital e a explicitação de suas tendências regressivas ao gênero humano.

A crise estrutural do capital revela sua incapacidade em completar seu próprio sistema na forma de capitalismo global, ou seja, como a regulação absolutamente econômica da extração do sobretrabalho como mais-valia, expressa no fato de que grandes massas humanas, também nos países de capitalismo avançado, sejam forçadas a garantir sua reprodução mediante formas distintas do mecanismo de mercado – estabelecido como o regulador absoluto do metabolismo social -, criando, ao lado de *enclaves capitalistas*, uma vasta hinterlandia não-capitalista (Mézsáros, 2001: 28). Tal hibridização, que aponta um defeito estrutural fundamental do sistema – sua dificuldade em completar-se como sistema capitalista global propriamente -, leva a que o capital, para reproduzir-se ampliadamente, necessite do envolvimento e suporte contínuos do Estado, não obstante às palavras de ordem neoliberais em relação ao recuo da

intervenção e do papel do Estado. Entretanto, “(...) a crise estrutural do capital é inseparável da insuficiência crônica dessa ajuda externa, sob condições em que os defeitos e as falhas desse sistema antagonístico de reprodução social exigem uma oferta ilimitada dela” (Mézsáros, *Ibidem*: 31).

A ofensiva neoliberal ataca frontalmente a classe trabalhadora e o projeto socialista revolucionário, do qual é o potencial portador material. O desemprego crônico, a deterioração das condições de existência de grandes massas humanas, o estreitamento das liberdades políticas da classe trabalhadora – determinado pela aceitação acrítica, por parte dos governos nacionais, dos ditames do capital, sob a alegação cômoda de que não há alternativas –, a deterioração da rede de proteção social estatal, universal e gratuita, em favor das oligarquias financeiras e seus interesses, formam as condições objetivas das forças sociais para quem a superação positiva da ordem do capital é questão vital.

Impõe-se, frente aos antagonismos e contradições crescentemente reproduzidas pelo impulso irresistível do capital à integração monopolística global a qualquer custo, uma forma de controle social alternativa àquela do capital, cuja trava mestra é a produção da mais-valia, às expensas das necessidades sócio-humanas. Como afirma Mézsáros (2001), “A insolvência crônica de nossos antagonismos, composta pela incontrolabilidade do capital, pode, por algum tempo ainda, continuar a gerar uma atmosfera de triunfalismo, bem como ilusões enganadoras de permanência, como aconteceu no passado. Mas, no devido tempo, os problemas crescentes e destrutivamente intensos terão de ser enfrentados” (Mézsáros, *Ibid.*: 16), sob pena do extermínio da humanidade e, em conseqüência, da história – daí a alternativa que se coloca: socialismo ou barbárie.

A cruzada antidemocrática do capital coloca desafios de monta às forças sociais comprometidas com sua superação positiva, cujo encaminhamento requer uma forma de controle do metabolismo social radicalmente distinta daquela dinamizada a partir das *livres* relações de mercado. E a democracia condição-social (Netto, 1990: 86) é uma categoria essencial nesse movimento, pois concretiza a universalidade indispensável a uma solução duradoura dos problemas intrínsecos à atual situação do desenvolvimento (Mézsáros, 2001:16).

O movimento de reprodução do capital, ainda de acordo com Mézsáros, é incompatível com a universalidade, não obstante as alegações da atual *globalização* – que tem se materializado no movimento irresistível do capital à integração

monopolística, sobre a desumanização e a degradação das condições de reprodução de grandes massas. Tal movimento, ao produzir individualidades alienadas e empobrecidas, material e espiritualmente, em contradição com o desenvolvimento universal das forças produtivas, não viabiliza a *igualdade substantiva* – sobre cuja ausência dinamiza as relações sociais vigentes.

Assim, a democracia-condição social (Netto, 1990: 86), no atual estágio do desenvolvimento capitalista, revela-se indissociável da transição socialista e do desenvolvimento da sociedade comunista - do *reino da felicidade comum*, onde o estabelecimento de *novas* relações sociais engendrará novas formas de fruição da personalidade, de intercâmbio cultural, de satisfação das necessidades, de cultivo de capacidades e habilidades.

Como afirmamos linhas atrás, Marx realiza uma inflexão no pensamento filosófico da modernidade, ao afirmar que as relações sociais explicam o Estado, a forma política, sendo coerente com o reconhecimento da prioridade ontológica conferida por seu pensamento à economia. Contudo, disto não se deve inferir nenhum economicismo – a hipostatização das causas econômicas, que resulta no determinismo - ou um politicismo – o desconhecimento das mediações entre o econômico e o político, com a autonomização absoluta do último -, já que a teoria social de Marx assegura a existência de uma relação de pluralidade causal entre a estrutura econômica e o ordenamento político, de modo que cada estrutura econômica pode se combinar com uma série (limitada) de ordenamentos políticos (Netto, 1990: 71), entendendo as sociedades como totalidades dinâmicas em processo.

O modo de produção capitalista, ao longo de sua evolução histórica, mostrou-se compatível com uma série de ordenamentos políticos que, por sua vez, nunca foram variáveis diretas da estrutura econômica, mas o resultado de mediações políticas engendradas por contradições, conflitos e lutas de classe e do posicionamento dos agentes políticos em face deles; o ordenamento político resultante, expressando, pois, a correlação das forças sociais em presença, não poderia nunca, nesse modo de produção, colocar em risco sua premissa básica: a apropriação privada da riqueza socialmente produzida (Netto, *Ibidem*: 74).

Como vimos anteriormente, o reconhecimento das liberdades democráticas configurou-se no pilar das Revoluções Burguesas dos séculos XVII e XVIII, na busca de romper com as estruturas sociais estáticas, baseadas no *status* oriundo do nascimento, inaugurando uma estrutura social dinâmica, cuja hierarquia seria ditada pelo mérito e

baseada no *contrato* – símbolo da liberdade moderna. Esse conjunto de liberdades foi fundamental, de acordo com Netto (1990: 75), para o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social sob a ordem do capital, até então aprisionadas nas antigas relações de produção, engendrando uma progressiva socialização da vida humana. Contudo, essa crescente socialização da vida humana sob o domínio do capital entra em contradição com a necessária privatização – para esse modo de produção – dos meios de produção e dos mecanismos de gestão da vida social – contradição básica a que os sucessivos ordenamentos políticos buscam, sem superar, repor em outros níveis, sem colocar em risco a reprodução do sistema.

Desse modo, de acordo com o mesmo autor, se o modo de produção capitalista é portador da possibilidade da moderna democracia política, ao exigir, para sua própria reprodução, o reconhecimento social da igualdade jurídica – não sendo uma decorrência automática, sendo muitas vezes indispensável as lutas populares -, não pode legitimá-la a não ser dentro de limites restritos: a democracia só se universaliza e generaliza nesse modo de produção enquanto não requeira um ordenamento societário baseado na igualdade social real, ou seja, na igualdade dos meios de produção. As necessidades de reprodução do capital só se mostram compatíveis com a democracia –método – conjunto de instituições que garantem o direito de opinião e opções políticas e sociais – e não com a democracia-condição social – entendido enquanto ordenamento societário que, sem excluir sua variante procedimental, funda-se na ativa e efetiva participação de todos nas decisões que dizem respeito à vida social -, visto que as formações econômico-sociais capitalistas só se reproduzem com a total exclusão das massas humanas que as colocam em funcionamento das instâncias de decisão – daí a funcionalidade das formas institucionais de representação, que interpõem mediações e hierarquias entre representantes e representados, inviabilizando, à partida, a implementação de projetos societários radicais (Netto, 1990: 76).

Assim, quando Bobbio (2000) e Sartori (1994) afirmam que é a obediências às *regras do jogo* o que garante que o exercício do poder político seja distribuído a todos, o único sistema político que, nas sociedades contemporâneas, garante a liberdade, nada mais fazem do que legitimar, mediante a defesa da democracia representativa, a alienação política, a separação e o isolamento entre representantes e representados. E o instituto da representação institucional sempre foi funcional, no contexto de democratização, ao capitalismo, por propiciar a acomodação e a canalização dos interesses conflitantes aos canais legal-institucionais, interpondo mediações e

hierarquias entre representantes e representados, inibindo/dificultando a implementação de projetos sociais potencialmente transformadores (Netto, 1990: 88).

No interior da tradição marxista, a questão democrática recebe um outro tratamento teórico-político: considerando o caráter formal e limitado, mas não desnecessário, da democracia-método, a discussão acerca da transição socialista tematiza centralmente a questão da democracia, considerando o seu *aprofundamento* como o caminho que conduz ao fim a alienação política e econômica.

Como nos ensina Coutinho (1984), para o materialismo histórico não há identificação mecânica entre gênese e validade, o que quer dizer que, mesmo que muitas das instituições da democracia política tenham surgido com as Revoluções Burguesas do século XVIII, servindo para a conservação da ordem do capital e mesmo, com as lutas populares, afirmados com sua resistência, configuram-se como objetivações sociais valiosas, visto que são portadores de possibilidades de explicitação/enriquecimento do gênero humano, cujas componentes são o trabalho, a socialidade, a universalidade, a consciência e a liberdade (cf. Capítulo I, 1.1). A democracia representativa burguesa – descrita por Bobbio (2000, 2001) e Sartori (1994) como o regime político onde os cidadãos não decidem diretamente sobre os negócios públicos, mas elegem os representantes para fazê-lo - significa, de fato, um crescimento de valor em face do modelo político vigente no regime absolutista (seja hereditário ou constitucional): em primeiro lugar, porque, como afirma Bobbio (2000), para exercê-la, é necessário um elenco de direitos individuais, tais como a liberdade de pensamento, de opinião, de acesso à informação, etc., bem como liberdades políticas – direito à associação, a votar e ser votado, etc.; em segundo lugar, permite que uma faixa mais ampla da população - antes restrita aos *bem nascidos* ou ao monarca – participe (direta ou indiretamente) do exercício do poder político.

As objetivações democráticas são valores por se tratarem de formas de relacionamento social indispensáveis à plena explicitação do ser genérico do homem, às exigências do humanismo socialista colocadas por Marx e Engels: “que o livre desenvolvimento de cada um seja condição para o livre desenvolvimento de todos” (Coutinho, 1984: 25). Não só um valor, mas um valor *universal*, dadas as possibilidades axiológicas de que é portadora não só no interior do capitalismo, por propiciar a organização das massas e a defesa de seus direitos, mas também no processo de transição ao socialismo e na manutenção da sociedade comunista, visto que na sociedade sem classes (o comunismo) continuarão a existir interesses e opiniões

divergentes sobre questões concretas, que só a democracia política será capaz de resolver no sentido mais favorável à explicitação do gênero humano (Coutinho, *Ibid*: 24).

Entendida enquanto um valor ontológico-social, a democracia, sob pena de ser concebida em moldes estreitos, não pode ser vista apenas como um valor tático-imediato – conjunto de liberdades democráticas *naturalmente* burguês -, mas enquanto um valor estratégico permanente, por concretizar e atualizar a formação de individualidades unitárias, em comunhão com o gênero humano.

Isto não significa, de acordo com o mesmo autor, que a democracia socialista, inclusive no plano político-institucional, seja uma mera continuação da democracia liberal; o que há entre as duas é uma relação de superação (*Aufhebung*): a primeira busca conservar as conquistas, eliminar as contradições e aprofundar as potencialidades da segunda, no sentido da realização do homem total, haja visto que, para a autêntica tradição marxista, a liberdade do homem real, concreto, é o cerne da sociedade comunista.

Na medida em que a democracia é uma necessidade surgida no interior mesmo do modo de produção capitalista – que, ao desenvolver as forças produtivas do trabalho social, agrupando massas humanas e unificando seus interesses, impôs a crescente socialização da política, ou seja, a ampliação do número de pessoas e de grupos empenhados na defesa de seus interesses específicos (Coutinho, 1984: 27) – torna-se ineliminável, irreparável do terreno da história, visto que, como afirma Heller (2001: 09-10), “a realização (dos valores) é sempre absoluta; a perda, ao contrário, é relativa (...) Nem um só valor conquistado pela humanidade se perde de modo absoluto; tem havido, continua a haver e haverá sempre ressurreição”.

A questão da transição socialista, para o pensamento socialista revolucionário inspirado em Marx, é eminentemente democrática, identificando-se com a realização de uma dupla tarefa: a socialização dos meios de produção (a supressão da propriedade privada dos meios de produção fundamentais e sua apropriação social) e a socialização dos mecanismos de direção da vida social (universalização da democracia-método e supressão do Estado) - a transição socialista consiste no tempo histórico de realização dessa dupla tarefa (Netto, 1990: 87). Como afirma Coutinho (1984): “a superação da alienação econômica é condição necessária, mas não suficiente, para a realização do humanismo socialista, para a explicitação de todas as potencialidades abertas pela

crescente socialização do gênero humano: essa realização e essa explicitação implicam também a superação da *alienação política*” (Coutinho, *Ibid*: 29-30).

A compreensão da sociedade como totalidade em processo, pelo pensamento marxiano, da relação de pluralidade causal entre as esferas econômica e política, coloca como necessidade imperativa a indissolubilidade da realização das transformações em ambas as esferas: a socialização política, ocorrida ainda no bojo da ordem do capital, possibilita a organização e mobilização dos trabalhadores para a tomada do poder, a partir de onde é possível a transformação da estrutura econômica e a criação dos pressupostos para a democracia condição-social. A partir de então, a socialização da política se converte, na medida em que viabiliza a socialização da economia – participação efetiva e organizada de grandes massas no planejamento setorial e global, no estabelecimento de prioridades, na opção por tipos de investimento, na destinação do excedente, na gestão e no controle dos recursos, etc. – em participação social real, adequando a produção social a exigências sociais qualitativamente novas, possibilitando o estímulo, a criação, o florescimento e a satisfação de necessidades sociais novas, transitando-se do consumo conformista e solitário à apropriação social com deleite e prazer (Netto, 1990: 95)

“E assim, e só assim, que se abre a alternativa da participação social real plena, na direção da supressão da separação governantes/governados e da liquidação do poder institucional alienado da dinâmica viva e ágil dos movimentos sociais de base – no limite da transição socialista, desaparece o oligopólio do exercício do poder, ou, se se quiser, o poder institucionalizado é ultrapassado pela intervenção coletiva constituinte” (Ibidem).

A democracia condição-social – entendida como uma organização societária, a par da existência de institutos cívicos garantidores da livre expressão de opções e opiniões políticas, fundada na participação real e efetiva de todos na gestão da vida social - constitui-se, para o pensamento socialista revolucionário inspirado no pensamento marxiano, em um valor instrumental estratégico, para o qual a democracia-método é imprescindível, pois é o único meio que, em sua concretização, antecipa um modo de comportamento social genérico que aponta a estrutura embrionária dos fins a que se propõe: a criação de relações sociais novas, alheias à alienação, à miséria, à exploração e ao estranhamento do homem de si mesmo (Netto, 1990: 86).

A democratização da vida social, econômica e política identifica-se com a transição socialista, condizente com a proposta de emancipação humana, que visa à unidade do indivíduo com o gênero humano. Contudo, como se observa, a tradição marxista vislumbra a democracia, enquanto categoria, a partir de um patamar superior àquele estabelecido pela teoria liberal clássica.

A defesa da propriedade privada responde pelas limitações da concepção liberal de democracia, em contraposição à sua concepção *democrática* (Coutinho, 1992). O fundamento da cidadania burguesa é o alvo das argutas críticas marxianas, responsável pelo caráter formal (limitado) que os princípios liberal-democráticos adquirem na sociedade burguesa – o que não quer dizer que exista uma rejeição *a priori*, por parte da tradição marxista a esses princípios, ao contrário, é reconhecido por clássicos como Rosa Luxemburg, Lênin e Gramsci, as possibilidades axiológicas das liberdades democráticas - como a soberania popular, o pluralismo, a liberdade de organização e expressão, a existência autônoma dos organismos da sociedade civil em relação ao

Estado - não obstante sua gênese histórica, situada no nascimento e consolidação da sociedade burguesa.

Rousseau, no século XVII, já havia teorizado a democracia em bases mais amplas. Enquanto regime político fundado na *vontade geral*, a democracia, concretiza formas de relacionamento social enriquecedoras da *essência humana*, pois o respeito a normas que emanam de uma vontade coletiva livre e conscientemente elaborada implica o fim da alienação política e do isolamento entre os indivíduos e os mecanismos de governar a sociedade, restabelecendo a unidade humana nessa esfera da vida social. Contudo, dadas as diferenças históricas e de posicionamento de classe, os meios de concretizar tal finalidade são distintos em Rousseau e na concepção moderna de democracia na tradição marxista (Coutinho, 1999).

Enquanto para Rousseau a vontade geral – fundamento da ordem democrática -, distinta da vontade de todos, resulta da diferença entre as vontades singulares, ou seja, expressa o interesse comum que há entre elas, implicando, pois, a supressão dessas vontades singulares⁶¹ – chegando mesmo a condenar as *associações particulares*, por inviabilizarem, através da formação de inúmeras vontades particulares, a formação da vontade geral -, na etapa inaugurada pelo capitalismo monopolista, a socialização do trabalho engendra a socialização da política enquanto uma resposta aos carecimentos que coloca⁶² e a esfera da particularidade, por ele outrora negada, torna-se parte constitutiva da esfera pública, na medida em que ampliam-se os grupos de pessoas que participam do exercício do poder político, organizados em sujeitos políticos coletivos, como sindicatos, partidos políticos, associações profissionais, comitês de empresa, etc., que assumem um papel mais ou menos determinante na formação dos equilíbrios de poder (Coutinho, 1992: 25).

Tal processo, resultado da democratização dos regimes liberais, foi objeto de análise cuidadosa de Antonio Gramsci – filósofo marxista sardenho, prisioneiro do regime político imposto por Mussolini na Itália -, que visualizou a ampliação da esfera pública, que passa a ser constituída - para além do Estado em sentido estrito, constituído pelas burocracias ligadas aos aparelhos executivos e repressivos - também pela sociedade civil, cuja materialidade está posta nos *aparelhos privados de hegemonia*, inculcando o elemento do *consenso* como recurso político, ampliando, desse modo, a teoria do Estado que herdara de Marx e, com isso, inflitando a estratégia de transição socialista (Coutinho, 1984 e 1982).

⁶¹ A negação por Rousseau da particularidade é explicada por dois motivos, um histórico-social, outro político. Pelo último, responde a premissa rousseauiana de que uma ordem social legítima repousa sobre a predominância do público sobre o privado, assegurada pela formação da vontade geral, que seria ameaçada pela existência das vontades particulares. Assim procedendo, e agora respondendo em parte pelo primeiro motivo, Rousseau - por seu horizonte de classe pequeno camponês e artesão, e não do proletariado moderno -ratifica a cisão operada pelo Estado moderno entre *citoyen e bourgeois*, na medida em que contrapõe a vontade geral à vontade particular, haja visto que seu objetivo não era a eliminação da propriedade privada, mas sua divisão igualitária (Coutinho, 1999).

⁶² O processo de socialização política (Coutinho, 1984) é uma resposta aos carecimentos colocados pela socialização do trabalho potenciada pela reprodução ampliada do capital, ou seja, ao incorporar franjas crescentes da população no âmbito do processo de acumulação – convertendo-as em assalariadas – o capitalismo agrupa massas humanas que fomentam nesse processo interesses comuns – a libertação da coerção econômica exercida no regime do capital. Desse modo, um número maior de pessoas passa a se empenhar na organização e defesa de seus interesses, através da formação de sindicatos, partidos políticos, associações profissionais, etc., rompendo com o atomismo típico do liberalismo clássico – que não vislumbra a existência de corpos intermediários entre o indivíduo e o Estado no processo de tomada de decisões políticas (Bobbio, 2000a), como afirma Coutinho, com o processo de socialização da política, “O pluralismo deixa de ser um pluralismo de indivíduos atomizados para se tornar um pluralismo de organismos de massa” (Coutinho, *Ibid*: 29).

Tendo em vista a *descoberta* da sociedade civil realizada por Gramsci, enquanto elemento constitutivo e ineliminável da esfera pública nas formações econômico-sociais da idade do monopólio, cuja materialidade está posta pelos *aparelhos privados de hegemonia*, Coutinho (1984, 1992) sustenta que, dado o atual nível de complexidade social, a solução prático-institucional para a reapropriação dos mecanismos de dominação e direção da vida social pela sociedade, ou seja, a plena realização do projeto democrático no mundo contemporâneo, que coincide com o fim do Estado e da alienação política, reside na articulação entre os organismos de democracia de base e os institutos de democracia representativa.

Se as instituições da democracia política configuram-se em objetivações valiosas, no sentido anteriormente mencionado, não quer dizer que a democracia socialista seja mera continuação da democracia liberal, pois o humanismo socialista visa à realização do homem total, para o que a supressão da alienação política – ao lado da eliminação da propriedade privada dos meios de produção – é fundamental, no sentido da construção de uma sociedade autônoma e autogovernada, onde os mecanismos de direção da sociedade sejam por ela reabsorvidos. Nesse sentido, “(...) a democracia socialista pressupõe, por um lado, a *criação* de novos institutos políticos que não existem, ou existem apenas embrionariamente, na democracia liberal clássica; e, por outro, a *mudança de função* de alguns velhos institutos liberais” (Coutinho, 1984: 26).

Se Gramsci ofereceu as pistas teóricas para o encaminhamento da transição socialista na contemporaneidade, através da noção de *hegemonia* - que busca, mediante a elevação catártica dos interesses egoístico-passionais ao nível ético-político, justamente articular a conservação do pluralismo com a construção da *vontade geral* -, é inútil procurar em sua obra a solução prático-institucional para a questão; a própria história, como afirma Coutinho (1992: 31), aponta os rumos de sua realização.

As reflexões do austro-marxista Max Adler, em 1919, já apontavam para a idéia dessa articulação; para ele, a ausência de mecanismos de representação política geral poderia comprometer a eficácia da democracia conselheira, convertendo-a numa representação corporativa, incapaz de operar como ponto de partida para uma direção hegemônica unitária do conjunto da sociedade (Coutinho, 1984:30). Mas são as reflexões de Pietro Ingrao aquelas que se apresentam mais atuais e adequadas às complexidades do mundo contemporâneo: atento à estratégia capitalista de

pressionar no sentido da corporativização dos sujeitos políticos coletivos e da fragmentação dos organismos de democracia de base (sindicatos, comitês de empresa, associações profissionais, partidos políticos de massa, etc.), Ingrao propõe a formação de uma *democracia progressiva*, que consiste na articulação dos organismos de democracia de base com a vida das grandes assembleias eletivas, de modo a favorecer a projeção permanente do movimento popular no Estado, transformando-o, “desferindo um golpe contra a separação e o cupulismo das assembleias e dos próprios partidos políticos” (Coutinho, *Ibid*: 31).

A hegemonia é uma categoria fundamental no processo de transição socialista no mundo contemporâneo. O processo de socialização da política, consubstanciado no surgimento e desenvolvimento daqueles sujeitos políticos coletivos nos finais do século XIX e início do século XX - sindicatos, partidos políticos de massa, associações profissionais, organizações comunitárias, etc -, criados por iniciativa da classe operária, em sua resistência cotidiana à coerção econômica exercida pelos proprietários dos meios de produção, inserem uma novidade no processo político das sociedades modernas, visto que aquelas organizações constituem-se em formas de organização *de baixo para cima*, dando voz aos interesses das classes e camadas sociais isoladas dos meios de governar o conjunto da vida social – dos aparatos de poder. Contudo, dada a complexidade da estrutura social engendrada pelo estágio monopolista de acumulação do capital e para evitar a reprodução, em um nível mais elevado, do atomismo e a coagulação da defesa de interesses corporativistas e econômicos legitimada pelo liberalismo, a construção da hegemonia no pluralismo deve se concretizar na articulação dos organismos de base e os institutos de democracia representativa, transformando esses últimos em espaços de *síntese política* que de fato expressem os interesses dos vários sujeitos coletivos e a hegemonia negociada, a direção política geral e unitária.

Aqui reside, portanto, a concepção de pluralismo própria à tradição marxista, escapando tanto ao liberal-corporativismo, que busca atomizar os interesses dos sujeitos políticos coletivos, impedindo a formação da hegemonia – qualificada pelos liberais de totalitária -, quanto à negação da particularidade presente na obra de Rousseau: respeitando-se a autonomia e a diversidade dos sujeitos políticos coletivos, seus interesses particulares, a articulação entre democracia de base e democracia representativa busca, diante dessa realidade contemporânea, construir

uma síntese política que, mediante a formação de um *bloco histórico* que condense prioridades globais consensualmente estabelecidas por esses sujeitos em cada situação concreta, seja portadora da hegemonia da classe trabalhadora sobre o conjunto da sociedade, sob pena de reproduzir a dispersão e o conflito que contribuem para reproduzir a dominação burguesa sobre o Estado.

A noção de hegemonia, como bem ressalta Coutinho (1984: 32; 1992: 34), é o ponto de discriminação entre a democracia liberal e a democracia marxista: enquanto a primeira incentiva a pulverização e a corporativização dos interesses, sob a capa fetichizadora do respeito à diversidade – contribuindo para a subtração do Poder Executivo a qualquer controle público, já que o bem-estar geral seria função da máxima explicitação dos interesses egoístas individuais, regulados pelo mercado -, a segunda, respeitando a autonomia e a diversidade dos vários sujeitos políticos coletivos, busca a construção de uma unidade política que expresse a hegemonia (obtenção do consenso de forma negociada), construída de baixo para cima, da classe trabalhadora sobre o conjunto da sociedade.

A democracia socialista - ao contrário da democracia liberal, que reconhece o pluralismo, mas mistifica/oculta a hegemonia e do totalitarismo, que absolutiza a dominação, negando o pluralismo, a diversidade - é uma *democracia pluralista de massas*, fundada na articulação do pluralismo com hegemonia, na luta pela unidade na diversidade dos sujeitos políticos coletivos autônomos (Coutinho, 1984: 34).

Se Rousseau, pela distância de dois séculos em relação a Gramsci, errou ao negar a esfera da particularidade na formação da vontade geral (Coutinho, 1999), legou à modernidade a noção democrática de liberdade, segundo a qual o fundamento legítimo de uma ordem social é o consenso, expresso na sua noção de soberania, que ocupa, tornando desnecessário, o elemento da força e da coerção, já que “cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (Rousseau, 1978: 32).

A emancipação humana supõe não apenas a supressão das relações de produção capitalistas que se colocam como obstáculos ao pleno florescimento das forças produtivas do trabalho social aberto por esse modo de produção, ou seja, a socialização dos meios de produção e dos frutos do trabalho, mas também o fim da alienação política, do isolamento das massas das grandes assembleias onde se decide sobre os negócios públicos – a apropriação social dos mecanismos de governar o

conjunto da vida social. Assim como a socialização do trabalho gera como carecimento a socialização dos meios de produção, a socialização da política coloca a necessidade da socialização do poder (Coutinho, 1992: 27). E essa socialização do poder deve se realizar ainda no interior da sociedade capitalista, antes da tomada do poder estatal, por meio daquela articulação entre os organismos de democracia de base – conselhos, sindicatos, partidos políticos de massa, associações – e os institutos de democracia representativa – o Parlamento -, por meio da qual a sociedade civil (os sujeitos políticos coletivos movimentados pelo consenso) reabsorve o Estado, projeta nele seus interesses organizados, transformando-o, extinguindo os aparelhos de dominação enquanto aparelhos apropriados individualmente e postos aparentemente *acima* da sociedade (Coutinho, 1984: 35).

A superação do monopólio dos mecanismos de dominação e direção da vida social por sua apropriação coletiva – a socialização do poder (Coutinho, 1984) – contém em si a noção rousseauiana de liberdade, identificada como autonomia: construção intersubjetiva das normas que regem a vida social, ou seja, as regras que regem a convivência social refletem a vontade coletiva dos indivíduos, livre e conscientemente elaborada. Está implícita nessa noção também a questão do Estado: a apropriação coletiva dos mecanismos de dominação da sociedade supõe o fim do isolamento e da aparente neutralidade do aparato estatal em relação à sociedade civil – enfim, a alienação política - que, a partir do exercício da democracia direta aliado à democracia representativa, se reapropria daqueles mecanismos, extinguindo, pois o Estado-coerção.

Apesar de não ter assistido ao desenvolvimento do processo de socialização da política, o pensamento de Marx é essencialmente democrático, já que antiestatal, entendendo por democracia o controle progressivo da organização da vida social pela imensa maioria, como já consta no *Manifesto Comunista*, de 1848 - ainda que nesse documento político, pelas próprias características de seu tempo, nos deparemos com uma concepção *explosiva* da revolução - entendida enquanto um ataque frontal ao aparelho estatal, por uma minoria, em um curto espaço de tempo (Netto, 1998). O velho Engels, no prefácio às *Lutas de Classe na França*, em 1895, antecipa os impactos que o sufrágio universal exerce sobre o movimento operário e suas estratégias de transição socialista.

A supressão do Estado – expressão política da alienação do homem - e sua progressiva reabsorção pela sociedade civil, que o criou e da qual se alienou, é questão vital para a sociedade comunista: a eliminação do domínio burguês sobre o Estado e o pleno florescimento das instituições políticas democráticas na direção do livre e multívoco desenvolvimento de autênticas individualidades humanas (Coutinho, 1984: 26; 30).

Assim, no interior da tradição marxista, defender o aprofundamento da democracia é postular a emancipação humana, já que as objetivações democráticas apontam para o estabelecimento de relações diretas e transparentes entre os homens, nas quais se reconheçam e aos outros, usufruam coletivamente dos progressos materiais e espirituais e, por isso, desenvolvam autênticas personalidades a partir das novas relações sociais, rompendo com as expressões da alienação e contribuindo para a realização do homem total - aquele cuja individualidade expressa, conscientemente, de forma mais ou menos intensa, o gênero humano.

Ao estabelecer aquelas indicações prático-institucionais para o aprofundamento da democracia como estratégia de transição ao socialismo e sua preservação, a tradição marxista logra realizar suas concepções filosóficas de liberdade e emancipação humana, comprovando a operatividade, a exequibilidade e, sobretudo, a atualidade desta tradição como fonte de interpretação e intervenção na realidade, a despeito das críticas liberais que buscam invalidar tal tradição, acusando-a de idealista e metafísica. A autêntica tradição marxista não entende a filosofia como uma ciência particular, mas como um guia diretivo da ciência, uma crítica ontológica de todas as formas de ser (Lukács, 1979), que busca se realizar na superação das condições que tornam necessária a crítica.

A democracia socialista, desse modo, comparece como o padrão de organização, político-social que atualiza e desenvolve em um patamar superior, as possibilidades axiológicas de que é portadora a sociedade burguesa, pelo desenvolvimento superior das forças produtivas do trabalho social que ocorre em seu seio, obstaculizado, todavia, pelo monopólio dos meios de produção e dos mecanismos de poder, inaugurando, assim, novas relações sociais.

Em relação às objetivações e formas de relacionamento social da democracia socialista, Marx poderia afirmar - ao contrário do que a sociabilidade burguesa buscou provar ao longo de sua evolução - que a liberdade do gênero humano só é

possível pela comunhão dos homens, pelo estabelecimento de relações diretas e transparentes entre eles, pois somente através da socialização consciente da vida humana cada indivíduo tem as condições objetivas para se elevar do reino da necessidade para o reino da liberdade, tendo abertas as possibilidades para a “(...) vivência e invenção de novos valores” (CRESS, 1993).

A superação positiva da ordem do capital, cujo movimento vem adensando suas contradições e antagonismos, explicitando suas tendências regressivas ao gênero humano, exige uma forma radical e alternativa ao controle do metabolismo social do capital.

Aqueles dois paradigmas que, no século XX, concretizaram as tentativas de fazer frente às contradições da ordem do capital – o *reformista limitado* e o *revolucionário insurrecional* - foram desterrados do reino das possibilidades históricas, visto que as condições que, no passado, tornavam-nos eficazes, se complexificaram. Como afirma Netto, a ordem do capital “não eliminou ou reduziu as contradições e tensões que inscrevem a possibilidade da sua superação na imanência mesma de seu movimento: antes adensou-as, tornando-as mais complexas e profundas” (Netto, 2001: 53).

A crise de acumulação evidenciada na década de 70 nos países cêntricos, expressa o fim da fase de ascensão histórica do capital, onde fora possível articular as demandas do capital e do trabalho, no arranjo sócio-político conhecido como *Welfare State*. A crise de acumulação que se seguiu, colocando dificuldades crescentes ao movimento do capital, exigiu uma redefinição global do campo político-institucional e das relações sociais, da qual o ajuste neoliberal é uma das expressões (Soares, 2000).

A mudança no paradigma tecnológico, respondendo às necessidades de acumulação do capital, transitando do rígido modelo taylorista-fordista para a *acumulação flexível* – respaldado pelas reformas neoliberais que buscam desonerar o movimento do capital -, exclui setores sociais antes inseridos no mercado de trabalho e na rede de proteção social, cronificando o desemprego, que não se limita mais a um *exército industrial de reserva* à espera de ser ativado e trazido para o quadro da expansão produtiva do capital, ou aos bolsões de pobreza do *Terceiro Mundo*, como aconteceu na fase de ascensão histórica do capital, afetando agora os países

capitalistas mais adiantados, além deterioração das condições de existência daqueles que conseguiram manter-se empregados (Mézsáros, 2001: 22-27).

As necessidades de reprodução do capital restringem a esfera pública: o mercado é erigido a espaço privilegiado de reprodução social e a atuação estatal limita-se à manutenção da infra-estrutura necessária ao movimento do capital e às ações assistencialistas, reavivando velhas teses liberais⁶³. A *desregulação* e a *flexibilização* – apresentadas como *modernização* e revolução da sociedade civil ante a ação tuteladora do Estado, como prerrogativa para a inserção competitiva do país na economia global - das regulações estatais visam à liquidação dos direitos sociais, desonerando o capital dos custos com a reprodução da força de trabalho.

A absolutização dos mecanismos de mercado como reguladores por excelência da vida social e a autonomização da sociedade civil, ante a redução do Estado às demandas das classes subalternas, esvaziam as lutas democráticas e restringem a cidadania e a esfera pública, que tornam-se instrumento para a ampliação das margens de reprodução do capital.

O Estado mínimo é a expressão institucional do novo modelo social de acumulação (Soares, 2000: 13), baseado em medidas liberalizantes, privatizantes e de mercado, cujos desdobramentos - contração da oferta monetária, aumento da taxa de juros, diminuição do gasto público e sua focalização no pagamento dos serviços da dívida, abertura comercial – depreciam a atividade produtiva, valorizam o setor financeiro⁶⁴, cronificando o desemprego e fragilizando a rede de proteção social – com as maiores implicações à atividade do assistente social. No entanto, as idéias amplamente difundidas pela mídia e pelos governos acerca do peso e da ineficiência do Estado são totalmente falseadoras da realidade, pois, como afirma Soares

⁶³ O FMI e o Banco Mundial, em relatório divulgado em reunião realizada em Cingapura, em 14 de Setembro de 2006, reafirma a necessidade do Brasil se esforçar mais em direcionar os gastos públicos com infra-estrutura e programas sociais específicos para os mais pobres. Nesse sentido, reafirmou a importância da solvência da dívida pública e das reformas nas áreas fiscal, trabalhista e previdenciária, recomendando ainda reformas para desvincular despesas orçamentárias fixas para que se possa aumentar gastos em infra-estrutura, tendo em vista os desafios colocados pela economia global (Folha de São Paulo, 15/09/2006, Dinheiro, B6).

⁶⁴ Os bancos brasileiros obtiveram um lucro de 22,2 bilhões de reais no primeiro semestre deste ano, 43% maior que igual período de 2005, graças, entre outras coisas, a medidas governamentais que ampliaram sua margem de lucro (Folha de São Paulo, 13/09/2006, Dinheiro).

(*Ibid.*: 20), a infra-estrutura física e social necessária ao movimento irrestrito de reprodução do capital financeiro tem sido paga pelos Estados nacionais – mesmo que as atividades dos rentistas, que vivem à custa das operações ativas com títulos públicos, não possuam bases territoriais delimitadas -, com recursos públicos arrecadados de forma regressiva das suas populações já empobrecidas.

O ajuste estrutural é gestado num contexto de globalização financeira e produtiva – de intensificação do impulso irresistível do capital ao monopólio, desbordando os territórios nacionais -, servindo aos interesses das classes representantes do capital financeiro, reeditando o papel do Estado como instrumento de poder e dominação, através da redução da esfera pública – formadora de consensos – e da maximização dos mecanismos de mercado na regulação da vida social.

No âmbito das Políticas Sociais, a privatização da vida social tem comprometido a universalidade, gratuidade e oferta estatal asseguradas pela concepção de Seguridade Social estabelecida na Constituição Federal de 1988. A previdência social é frontalmente atacada pelos governos neoliberais, eleita a fonte do déficit fiscal do Estado e obstáculo ao crescimento das atividades produtivas, devendo ser transferida ao setor privado. A saúde, por sua vez, não obstante a inovação organizacional promovida pelo Sistema Único de Saúde, sofre com a ausência de recursos públicos, levando a que contingentes consideráveis da população “optem” pelo setor privado. A assistência social é reduzida a ações focalizadas aos mais pobres, consistindo em tentativas de racionalizar a situação de agravamento da pobreza e desamparo social das populações dos países periféricos decorrida do ajuste (Soares, 2000: 22).

A cronificação do desemprego, o crescimento do trabalho informal, precário e desprotegido, o achatamento salarial⁶⁵, a sobrecarga fiscal sobre as

⁶⁵ De acordo com a série da Pesquisa Mensal de Emprego do IBGE (2002-2005), o mercado de trabalho tem se tornado mais seletivo, excluindo jovens e pessoas com menor grau de instrução: o número de pessoas empregadas com 11 ou mais de estudo cresceu de 46,7% para 50,3%; o número de pessoas com mais de 50 anos, por sua vez, cresceu de 16,8% para 18%. Mesmo com o crescimento do emprego, este tem sido desigual: da 2004 para 2005, o

classes trabalhadoras, a necessidade de recorrer ao setor privado para o atendimento de suas necessidades básicas, comprometendo o já reduzido salário real⁶⁶, expressam a maximização dos mecanismos de mercado no controle do metabolismo societal, em detrimento da esfera pública e das reais necessidades das grandes massas⁶⁷.

As transformações societárias que marcam a presente conjuntura - expressando inflexões significativas na dinâmica de valorização do capital que, para garantir sua continuidade, se empenha numa série de reajustes e reconversões agravadoras de suas contradições intrínsecas (Netto, 1996: 90) – afetam sobremaneira a estrutura de classes da sociedade burguesa que, sob o impacto da revolução tecnológica nos processos e na organização do trabalho, acoplada à transição do rígido modelo de acumulação – e seu conexo modo de regulação sócio-político - fordista-keynesiano ao modelo de acumulação flexível, sofre diferenciações, divisões, cortes e recomposições, com as maiores implicações para a prática política.

contingente de jovens empregados de 18 a 24 anos cresceu 0,2%; o de pessoas entre 25 e 49 anos, 3,5% e o de pessoas com mais de 50 anos, 6,3%. Em 2005, 40,3% da população ocupada trabalhava de carteira assinada, enquanto 15,6% trabalhavam sem carteira e 19,4% como autônomos (Folha de São Paulo, 27/01/2006, Dinheiro, B1). Entretanto, a despeito do aumento da oferta de emprego desde o início do Governo Lula – 4,3 milhões de postos – a cruzada antidemocrática do capital tem comprometido as condições de reprodução da classe trabalhadora: os trabalhadores mais escolarizados são demitidos numa velocidade maior do que os menos escolarizados, geralmente para se contratar por menos, o que se reflete no empobrecimento da população – se, em 1997, as famílias com renda de 05 a 20 salários mínimos representavam 39% do total, hoje são 26,1%, enquanto as famílias com renda até dois salários subiram de 28,1% para 39,5% (Folha de São Paulo, 30/07/2006, Dinheiro, B1, B3).

⁶⁶ De acordo com estudo realizado pelo Instituto Brasileiro de Planejamento Tributário, as famílias de classe média gastarão, este ano, 113 dias de trabalho por ano (31%) para custear despesas com saúde, educação, previdência privada, segurança e pedágio, substituindo os serviços públicos, sucateados, pelos serviços oferecidos pelo setor privado; 11 dias de trabalho são destinados ao pagamento de tributos municipais, estaduais e federais e os demais dias, às necessidades privadas da família – alimentação, vestuário, habitação, lazer, poupança (Folha de São Paulo, 21/05/2006, Dinheiro, B9).

⁶⁷ Em relação à necessidade primeira de qualquer pessoa, pesquisa do IBGE sobre Segurança Alimentar, em relação ao ano de 2004, revela que 72 milhões de brasileiros (39,8% da população) estavam vulneráveis à fome em algum grau: temeram a falta de dinheiro para comprar comida, perderam a qualidade da dieta ou ingeriram alimentos em quantidade insuficiente; destes, 14 milhões (7,7%), viviam em domicílios (6,5% do total de domicílios) nos quais a fome esteve presente em pelo menos um dia naquele ano. 52,3% da população negra e parda e 28,1% da população branca residiam em domicílios sob risco da fome; metade das crianças e adolescentes com idade até 17 anos viviam em lares com algum grau de insegurança alimentar. A pesquisa mostra ainda a interface do fenômeno com a renda: em domicílios com renda per capita de até ¼ do salário mínimo, a insegurança alimentar moderada ou grave chegava a 61,2%; já em domicílios com rendimento superior a 3 salários mínimos, tal incidência se reduzia a 1% (Folha de São Paulo, 18/05/2006, Brasil, A12).

O movimento de reprodução do capital na atual quadra histórica alterou o perfil da classe operária, que se tornou um conjunto heteróclito: o proletariado industrial perde ponderação social, crescendo, relativamente, os trabalhadores no setor de serviços, o trabalho informal, temporário e precário, além da eliminação de classes sociais, como o campesinato, e da reedição de formas de reprodução social que remontam aos primórdios do capitalismo. Ainda que seja inquestionável a centralidade da “classe-que-vive-do trabalho”, não se pode ocultar sua diferenciação interna e a ausência de um universo comum de práticas e valores (Netto, *Ibid.*: 94).

Ante essa reconfiguração da classe operária e à complexificação e heterogeneização dos segmentos desprotegidos – daquela população excedentária às necessidades médias de acumulação do capital -, a quem são dispensados o assistencialismo e a repressão, aliadas às renovadas condições objetivas de reprodução ampliada do capital, as tradicionais expressões e representações das classes e camadas subalternas experimentam crises visíveis – de que são exemplos o refluxo do movimento sindical e a reconfiguração de suas estratégias, eminentemente defensivas ante à cruzada antidemocrática do capital, bem como os impasses dos partidos políticos populares. Por outro lado, ao surgimento de *novos sujeitos coletivos*, com demanda por novos direitos – como os negros, as mulheres, os estudantes, os jovens trabalhadores, os trabalhadores rurais sem terra – não se imbricaram instancias políticas capazes de articular e universalizar a pluralidade de interesses e motivações que os enfibram, comprometendo seu potencial emancipatório (Netto, 1996: 99).

A luta pela democracia, entendida enquanto organização societária fundada na construção e regulação intersubjetiva da vida social, onde todos participem efetivamente da direção da vida social, é crucial para a reversão do atual cenário sócio-político, onde os movimentos e as estruturas do aparato estatal, sob hegemonia do capital financeiro, sacrificam os interesses das grandes massas, para as quais a presença do Estado materializa-se em programas sociais focalizados na extrema pobreza e no recrudescimento da repressão às expressões da *Questão Social*.

A superação positiva da rede de contradições engendrada pela lógica do capital requer uma *vontade e iniciativa políticas* que, mediante *novos padrões*

organizativos, possam mobilizar e (auto)direcionar massas de homens para a construção de uma nova ordem societária fundada na erradicação da propriedade privada dos meios de produção, da lógica do capital e da absolutização dos mecanismos de mercado na regulação da vida social – e, encontramos-nos num período de transição histórico-universal no qual aquelas vontade e iniciativa política, bem como os padrões organizativos necessários ao enquadramento progressista da crise global, ainda não foram gestados (Netto, 2001: 54).

Os rumos da história não estão definidos, como advogam os defensores da ordem do capital, para quem o projeto socialista inspirado em Marx não passa de uma velharia da *Modernidade*, abrindo via à perenidade do capital: o projeto neoliberal, que expressa, no âmbito ídeo-cultural, as necessidades contemporâneas de reprodução do capital, está longe da consolidação. A valorização das atividades financeiras e a depreciação das atividades produtivas, por conta da elevação da taxa de juros e da sobrecarga fiscal, incute tensões no interior mesmo do campo do capital e da propriedade; as reformas *modernizantes*, necessárias ao movimento irrestrito de reprodução do capital, chocam-se com os interesses democrático-populares (Netto, 1996: 105).

Sem cair no *reformismo limitado* – que buscou gerir as contradições do capital a partir de seus próprios mecanismos, naturalizando suas bases estruturais, sem colocá-las em xeque, no período de ascensão -, as forças progressistas empenhadas na tarefa deverão empenhar-se em reformas direcionadas à socialização da economia e do poder político, mas – descartando os *modelos insurrecionais*, que concebem a ruptura com a ordem do capital como uma sua necessidade *natural*, resultante inexorável do acúmulo de suas contradições e antagonismos -, sem iludir-se ante a inevitabilidade de momentos traumáticos e rupturas violentas, numa processualidade complexa que sintetiza, a um só tempo, todas as dimensões de uma época de revolução social (Netto, 2001: 53).

Enfim, a *possibilidade histórica* do comunismo está posta, ainda que seus pressupostos não tenham sido apanhados, mediante uma estratégia historicamente viável, pelos sujeitos sociais para os quais a superação da ordem do capital é uma questão vital. As tendências que apontam para a superação da ordem do capital estão

dadas, cabendo às forças progressistas empenhadas em tal tarefa resgatar teoricamente sua processualidade própria, dada pelo movimento histórico-real.

O atual estágio de transição histórico-universal, marcado pela exaustão das formas clássicas de organização política e dos programas voltados à superação da ordem burguesa e pela ausência de seus sucessores (Netto, *Ibidem*: 54), não deixa, contudo, de explicitar a rede adensada de contradições engendrada pela subsunção estrutural e hierárquica do trabalho ao capital, que este só consegue *administrar* medianamente, num curto espaço de tempo, mas não consegue *superar* definitivamente (Mézsáros, 2001: 19).

Somente a instituição de uma alternativa radical ao modo de controle do metabolismo societal do capital, baseada na *igualdade substantiva*, pode superar positivamente os problemas agravados pelo movimento de valorização do capital: trata-se de efetivar a universalidade em sua forma mais significativa, harmonizando o desenvolvimento universal das forças produtivas do trabalho social com o desenvolvimento abrangente das capacidades e potencialidades dos indivíduos sociais livremente associados, baseados em suas aspirações conscientemente perseguidas – o que é incompatível com o movimento do capital que, fundado na propriedade privada dos meios de produção e dos produtos do trabalho, inviabiliza a universalidade das necessidades, das capacidades, prazeres, das forças produtivas individuais, gerando individualidade empobrecidas e esvaziadas, alienadas do gênero humano, vendo nos outros homens não sua realização, mas sua perda (Mézsáros, 2001: 17).

A realização plena da democracia - entendida não apenas enquanto *regras do jogo*, enquanto aquele conjunto de institutos cívicos que permite a livre expressão de opiniões e opções políticas a regular o exercício do poder político, mas enquanto uma forma de organização societária, um padrão de organização político-social fundada na ativa e efetiva participação de *todos* na gestão da vida social – aponta, inevitavelmente, para uma forma de regulação da vida social alternativa àquela do capital.

As necessidades de reprodução do capital, em sua configuração contemporânea, aguça sua restritividade ante às objetivações democráticas. Seu movimento vem se concretizando mediante modalidades destrutivas e custosas às massas humanas, mostrando-se incompatível com as objetivações da democracia no sentido aludido. O

neoliberalismo, como vimos, é expressão de como a reprodução ampliada do capital, na atual quadra histórica, exige a remoção dos obstáculos que a democracia política coloca ao seu movimento (Netto, 2001).

A transição socialista, para as classes trabalhadoras, mostra-se mais que atual frente à barbarização da vida social: a persistência das instituições da democracia política é fundamental para conter o movimento dessa linha evolutiva, mas, devido ao exaurimento das condições objetivas que propiciaram o arranjo sócio-político que parametrizou o *capitalismo democrático*, o enfrentamento dos desafios atuais exige a luta das classes sociais nela empenhadas, mediante uma perspectiva *concreta*, calcada nas tendências reais, *de* transição da democracia capitalista à democracia socialista (Netto, 2001: 84-85).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O projeto ético-político dos assistentes sociais – expresso na produção de conhecimentos acumulada a partir da década de 70, nas Diretrizes Curriculares de 1996 e no Código de Ética de 1993, bem como na atuação das entidades representativas da categoria, como a ABEPSS, o conjunto CFESS/CRESS e a entidade dos estudantes, a ENESSO – alcança sua elaboração e hegemonia na década de 90, culminando um processo de construção que, desde a década de 60, contando com o protagonismo dos assistentes sociais organizados em suas entidades e parametrado pela tradição marxista, buscou conferir novas bases de legitimidade à profissão.

O projeto profissional atual tem como substrato sócio-histórico a luta pela democratização da sociedade e do Estado brasileiro, dominados pelos interesses do grande capital monopolista, sob a batuta dos militares e como referencial teórico a tradição marxista, num processo complexo de interlocução, comportando simplificações, reducionismos, dogmatismos, ecletismos, mas também superações e aproximações à fonte seminal.

Firmando o compromisso de parcela majoritária da categoria com valores ético-políticos emancipatórios, sintonizados com a inflexão teórica e política operada pela profissão entre as décadas de 60 e 90, o projeto ético-político é tributário do aprofundamento da relação da categoria com as demandas democrático-populares e do amadurecimento da interlocução do Serviço Social com a tradição marxista, mais precisamente com aquela vertente desta tradição comprometida com sua renovação ante a dogmatização e a vulgarização do legado marxiano operadas pelo chamado *marxismo-leninismo*, revigorando as preocupações com a dimensão humanista presente no pensamento marxiano.

No plano da reflexão ética, a compreensão do caráter ontológico do pensamento marxiano foi fundamental para uma justa leitura da ética derivada desse pensamento, cuja centralidade conferida ao processo de trabalho, como práxis social fundamental, propicia a compreensão da relação necessidade/liberdade, causalidade/teleologia, o papel dos sujeitos no processo histórico e o caráter ontológico-social dos valores, enquanto determinações das atividades e relações entre os homens.

Desse modo, foi possível alcançar a compreensão da peculiaridade das escolhas ético-morais – sua relativa autonomia frente às demais esferas da vida social, sua

inserção na vida cotidiana, a questão da alienação -, distanciando-se das concepções utilitaristas que fazem derivar, mecanicamente, as escolhas morais dos interesses de classe, estabelecendo o compromisso não com uma classe social – no caso, a classe trabalhadora -, mas com valores emancipatórios, referidos ao enriquecimento e expansão do gênero humano, sobre os quais nos debruçamos, no intento de alcançar um maior grau de aproximação.

O projeto profissional, assentado na democracia, “(...) tomada como valor ético-político central, na medida em que é o único padrão de organização político-social capaz de assegurar a explicitação dos valores essenciais da liberdade e da equidade” por portar as possibilidades de “(...) ultrapassagem das limitações reais que a ordem burguesa impõe ao desenvolvimento pleno da cidadania, dos direitos e garantias individuais e sociais e das tendências à autonomia e à autogestão social” (CRESS, 2001:11), alcança plena maturidade num cenário pleno de questões e problemas, derivados das objetivações societárias dinamizadas pelo movimento de reprodução do capital na atual quadra histórica, que perpassam e rebatem na particularidade da profissão, alterando sua área de intervenção, seus suportes de conhecimento e implementação, sua funcionalidade e modalidade de formação (Netto, 1996:87).

As alterações profissionais são, pois, resultado da intrincada relação entre as transformações societárias, seus impactos na divisão sócio-técnica do trabalho e o complexo (teórico, prático, político e cultural) de cada profissão – que, por sua vez, comporta tendências e orientações diversas (Netto, *Ibid.*:88). Se, como afirmamos no último capítulo, a feição da sociedade tardo-burguesa, objetivada pela necessidade de reprodução do capital, colide frontalmente com os valores emancipatórios que balizam o projeto profissional, visto que vem acarretando ônus crescentes às massas humanas, sua defesa e atualização constituem tarefa urgente para aquelas vanguardas comprometidas com o espírito que vem animando a construção da vertente de ruptura.

A resposta aos desafios colocados à sustentação do projeto ético-político - construído tendo por substrato ídeo-político o pensamento marxiano e vinculado à construção de uma ordem societária sem dominação/exploração de classe, etnia e gênero -, depende amplamente da capacidade teórico-política dos assistentes sociais que com ele compactuam em desvendar e decifrar os novos fenômenos objetivados pelo atual patamar de acumulação capitalista e as possibilidades colocadas às forças sociais portadoras da potencialidade de superar a ordem vigente (Netto, 2001:30) – forças estas que configuram o que em outro lugar Netto qualificou como as bases sócio-políticas da

direção social da profissão. Essas forças são portadoras da objetividade social (Heller, 2001), fornecendo as questões decisivas num dado momento histórico, bem como as possibilidades de seu enfrentamento positivo.

Não há, de acordo com Netto (2001), no acúmulo de conhecimentos produzidos no interior da tradição marxista, qualquer garantia *a priori* de enfrentamento exitoso das questões centrais do século XXI, estando a exigir um grande esforço teórico-crítico, impensável sem a interlocução com esta tradição. Duas são as ordens de tarefa que se colocam nesse sentido: a interlocução crítica com as vertentes e tradições não-marxistas e anti-marxistas e a viva interação com o movimento das forças sociais para quem a superação da ordem do capital é questão vital.

Tais questões são decisivas para a sustentação sócio-política do projeto profissional, tendo em vista que, se na década de 80 a dominância das elaborações profissionais inspiradas na tradição marxista deram o tom do debate, compelindo os segmentos resistentes a esta tradição a uma extrema cautela defensiva, na década de 90, as bases dessa dominância teórico-cultural começam a ser deslocadas - e os condicionantes dessa inflexão passam pela crise das experiências do *socialismo real*, pela ofensiva neoliberal, pela capitulação de intelectuais ao ideário da ordem e pelo surgimento, no espaço universitário, da maré-montante da pós-modernidade (Netto, 1996:115). No interior mesmo da categoria emerge uma crítica formal à tradição marxista que incide sobre o que chamam de *ortodoxia*, sugerindo uma *abertura* e uma *flexibilização* dessa perspectiva teórica, incorporando as tendências do gosto do crítico, partindo do pressuposto de que a razão dialética é um paradigma anacrônico que não mais contempla, satisfatoriamente, a realidade social, daí as *lacunas* existentes na elaboração profissional haurida na tradição marxista acerca de alguns objetos.

Tendo em vista a ineliminável dimensão política do projeto profissional (Netto, 1999), explicitada pelo compromisso, estabelecido no Código de Ética de 1993, com a “construção de uma ordem social sem dominação/exploração de classe, etnia e gênero” (CRESS, 2001), é inevitável a constatação de que a atual conjuntura coloca em *prova* o Serviço Social (Netto, 2005), entendido enquanto um *corpus* teórico e prático que, conectado a um projeto societário, elabora respostas sócio-profissionais aos processos sociais: “Uma direção consolidada é aquela que, sintonizada com as tendências sócio-históricas mais significativas, circunscreve o espaço de enfrentamento das diferenças em função de objetivos que se fazem reconhecidos como legítimos e pertinentes” (Netto, 1996:116).

Como afirmamos, o projeto ético-político ora em questão foi construído tendo por substrato sócio-histórico o amplo processo de democratização da sociedade e do Estado que marca o contexto de contestação popular aos custos sociais da ditadura militar implementada em favor do grande capital que, por sua vez, coloca fenômenos complexos e desafiadores à profissão, possibilitando uma leitura crítica e renovada das elaborações reconceitualizadoras, alicerçadas na tradição marxista. Foram os anseios e aspirações das classes trabalhadoras, largamente reprimidas e agravadas por quase duas décadas de favorecimento do grande capital, que forneceram as questões e possibilidades para que as vanguardas profissionais, enfim, empreendessem o giro em sua direção social, comprometendo-se, pela primeira vez e conscientemente, com os interesses das classes subalternas.

As classes trabalhadoras organizadas constituíram-se na base sócio-política de inflexão política e teórica do Serviço Social a partir de meados da década de 70. E o movimento dessas forças sociais que sustenta o projeto ético-político, descortinando suas possibilidades e desafios, tendo em vista sua dimensão política, radicalmente democrática. Nesse sentido, as questões colocadas pela cruzada antidemocrática do capital, enfeixadas no ideário neoliberal, às forças sociais comprometidas com a superação positiva do capital, atingem particularmente o Serviço Social, no âmbito teórico, prático e político.

Os valores ético-políticos e a direção social estratégica que apontam, objeto de maior atenção neste trabalho, encontram uma conjuntura pouco favorável à sua explicitação, já que dominada por tendências regressivas e destrutivas de reprodução do capital, que encerrou, no nível histórico-universal, com o fim da sua fase de ascensão histórica, seu papel progressista.

A defesa da direção social estratégica da profissão que se veio construindo no embate com o conservadorismo que marcou a origem e o desenvolvimento a profissão no Brasil exige, de acordo com Netto (1996:119), uma dupla coragem: cívica, de posicionar-se contra a hegemonia *neoconservadora* do nosso tempo e intelectual, assumindo o embate que se trava na profissão, expressando os projetos sociais em disputa na sociedade, mediante a análise das transformações societárias, suas tendências de fundo e reconhecendo as dificuldades teóricas no seu enfrentamento, tendo como suporte as potencialidades inesgotadas do pensamento marxiano.

Aquelas forças sociais que sustentam o projeto ético-político dos assistentes sociais passam por mutações que afetam sua materialidade e sua identidade. Antunes

(2005) ressalta as mudanças que o avanço tecnológico e científico inserem no processo produtivo – a introdução da automação, da robótica, da informatização – concretizando a tendência, já vislumbrada por Marx da redução relativa do capital variável na composição orgânica do capital, como forma de extrair mais valor excedente, aprisionando essas poderosas forças produtivas (a ciência e as relações de produção) às necessidades privatistas do capital, que, aliada à crise estrutural do capital, que experimenta um processo de redução de suas margens (Mészáros, 2003), exercem um impacto profundo sobre as massas trabalhadoras que, analisado epidermicamente, leva alguns analistas a sentenciarem a centralidade do trabalho e da classe trabalhadora na sociedade *pós-industrial*, com implicações teóricas e políticas de monta ao projeto socialista revolucionário.

Tais mudanças no processo produtivo, resumidas na combinação/substituição do modelo fordista-taylorista e seu conexo modo de regulação sócio-política – o keynesianismo – pela *acumulação flexível*, que tem origem nas novas formas de organização da produção e da gestão da força de trabalho enfeixadas pelo *toyotismo*, remontam à crise de acumulação e superprodução explicitada na década de 70, que levou a uma reorganização do processo de produção de mercadorias para atender o novo mercado consumidor, mais restrito e diferenciado, dada a recessão da economia naquela conjuntura. Para atender a um mercado flexível, individualizado, com demandas inéditas e em pequenas quantidades, modificou-se todo o processo produtivo, exigindo-se, conseqüentemente, novas habilidades dos trabalhadores.

Algumas das características dessa mudança no processo produtivo e na organização do trabalho é a redução do operariado industrial, sua *desespecialização*, dada pela substituição das repetitivas e parciais tarefas próprias do fordismo, pelo domínio, pelo trabalhador, de várias máquinas e operações, exigindo-se, pois, um trabalhador polivalente, multifuncional, adquirindo um peso crescente a dimensão mais qualificada do trabalho, sua *intelectualização*. Tal processo, entretanto, não nos permite afirmar o desaparecimento da classe operária, mas tão-somente que esta se complexificou, se fragmentou e se tornou mais heterogênea, com o crescimento do setor de serviços – subordinado à acumulação capitalista -, da inserção ponderável da mulher e dos jovens no mercado de trabalho e da subproletarização (trabalhos temporários, parciais, precários na atividade e na remuneração).

Ao lado do relativamente decrescente *núcleo duro* mantido pelas empresas – formado por operários altamente qualificados, aptos a lidar com a nova tecnologia em

constante mutação, com vínculo empregatício, trabalho e remuneração estáveis e cobertura contra riscos sociais -, convive uma *periferia* composta por aqueles trabalhadores subproletarizados, exercendo trabalhos temporários, parciais, sem direitos trabalhistas e cobertura social, sendo absorvidos e expulsos do mercado sem custos sociais, de acordo com as necessidades de valorização do capital – e isto sob a mistificada idéia neoliberal das reformas *modernizantes*, tendo em vista a inserção *competitiva* do país na economia global.

Aos trabalhadores com baixa qualificação e escolaridade⁶⁸, resta como alternativa ou a instabilidade do trabalho temporário e subcontratado na empresa, sujeito às oscilações da produção, ou o trabalho informal, sem direitos trabalhistas e cobertura social e sujeito a um ritmo intenso de trabalho, para cobrir as necessidades básicas de reprodução do trabalhador e sua família. As dificuldades crescentes de ascensão social via trabalho estável e cobertura dos riscos para a maioria da população e a informalidade e precariedade como alternativas à subsistência de grandes contingentes, aliadas à cronificação do desemprego⁶⁹, são justificadas pela desqualificação da força de trabalho e pelo alto custo dos encargos trabalhistas, levando os trabalhadores a individualizarem uma questão que é política – derivada da crise estrutural do capital e da adoção do ideário neoliberal como forma de administrá-la – e a aceitarem a perda de direitos trabalhistas para a manutenção do emprego.

Diante desse quadro, as formas de organização sindicais perdem sustentação social, ante a passividade e a defensividade da classe operária frente ao jugo objetivo e impiedoso do capital, abandonando sua perspectiva classista, anticapitalista, reduzindo sua luta às questões e valores colocados pelo capital, incorporando a agenda neoliberal. Os sindicatos, nesse quadro de crescimento do desemprego e adensamento da subproletarização, se afastam de qualquer alternativa ao capital, incorporando a ótica do mercado, da competitividade e da produtividade, destinando seus recursos à realização de cursos de qualificação do trabalhador, cujos resultados são pífios ante a tendência do capital em empregar menos em capital variável, afastando-se de qualquer perspectiva socialista, de emancipação do trabalho, do gênero humano, acentuando as tentativas individuais de saída da crise, acirrando o individualismo, com as conseqüências mais nefastas à formação de uma consciência política de classe (Antunes, 2005).

⁶⁸ De acordo com pesquisa do IBGE, houve uma redução, de 1990 a 2002, dentre a população ocupada, daqueles sem instrução ou com o primeiro grau completo - 6,8% contra 2,7% - e um aumento daqueles com o segundo grau e ensino superior completos: 15,5% para 27,3% e 10,2% para 13,7%, respectivamente (Revista Retratos do Brasil, n.º 3, p.110, 2005).

⁶⁹ No ano de 1980, o índice de desemprego mensurado pelo IBGE dentre a PEA era de aproximadamente 2%; no ano de 2003, este índice saltou para 9,7%, em números absolutos, 8,5 milhões de pessoas. No ano de 2000, de acordo com dados do IBGE, nas seis maiores regiões metropolitanas do país, as atividades informais respondiam por 50% das ocupações. Pesquisa realizada pela então Secretaria do Desenvolvimento, Trabalho e Solidariedade de São Paulo em 2000, constatou que as atividades informais, os *bicos*, de atividades temporárias tornaram-se atividades permanentes, acarretando o aumento da jornada de trabalho e a diminuição dos rendimentos: 27,2% trabalhavam nas ruas há um ano e 39% há mais de cinco; de 1990 a 2000, a carga horária média de trabalho subiu de 39 para 45; se, em 1990, a renda dos trabalhadores informais equivalia a 69,3% do rendimento dos trabalhadores formais, dez anos depois, a proporção caiu para 48,9% (Revista Retratos do Brasil, *Ibid.*, p. 108-110).

A crise global que marca a virada do século XX – tipificada pela transição das *ondas largas expansivas* às *ondas largas recessivas* – tem como expressões inequívocas, embora diferenciadas, a crise do *Welfare State* e das experiências do chamado *socialismo real*. A substituição – para fazer frente às dificuldades crescentes de valorização do capital – do modelo fordista-taylorista e acumulação e seu mecanismo de regulação sócio-política, o keynesianismo, pela modalidade de *acumulação flexível*, legitimada idealmente pelo *neoliberalismo*, engendra novas condições objetivas que, como vimos, anacronizam as formas clássicas de representação e organização das classes trabalhadoras, bem como os modelos que, no século XX, ousaram fazer frente às contradições do capital – o *reformista limitado* e o *revolucionário insurrecional*. Esse cenário exige das forças sociais empenhadas na superação positiva da ordem do capital uma releitura crítica e revisão das proposições e práticas que até o último século se colocavam como alternativa concreta dentre as possibilidades contidas no movimento real.

Na medida em que, como afirmamos acima, o projeto profissional que se afirma na década de 90, compromete-se com o “(...) processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação-exploração de classe, etnia e gênero” (CRESS, 1993), tais questões afetam sua sustentação.

A defesa teórica e política dos princípios e valores que embasam o projeto socialista revolucionário – ao qual, como o demonstra a citação acima, o projeto profissional se vincula – requer a revisão e releitura críticas das proposições e práticas realizadas em seu nome, bem como a análise concreta da realidade concreta, seus impasses, dilemas e possibilidades de superação.

A crise das experiências do chamado *socialismo real*, com a propagação do que Netto (2001b) qualifica de *exemplarização negativa* – dada a identificação, também alimentada pelos defensores do *marxismo-leninismo*, daquelas experiências historicamente situadas com a forma de transição socialista –, acrescida das novas objetivações societárias desencadeadas pelo atual patamar de acumulação do capital, criam um clima ídeo-cultural e político extremamente desafiador àqueles que, legitimamente, buscam atualizar o legado marxiano, em termos teóricos e prático-políticos. A superação positiva da ordem do capital em suas configurações contemporâneas, exige esforços renovados às forças sociais com ela comprometida, dadas as condições em que se desenvolve a luta de classes hoje.

Em relação à democracia - enquanto “(...) padrão de organização político-social capaz de assegurar a explicitação dos valores essenciais da liberdade e da equidade (e a) ultrapassagem das limitações reais que a ordem burguesa impõe ao desenvolvimento pleno da cidadania, dos direitos e garantias individuais e sociais e das tendências à autonomia e autogestão social” (CRESS, 1993) – as condições objetivas não são as mais favoráveis: a crise da ordem do capital, que mostra o exaurimento do fôlego do setor produtivo enquanto nicho de valorização, busca derrubar as cadeias - representadas pelos direitos de cidadania – impostas ao seu irresistível movimento de acumulação ampliada. A cidadania é posta em xeque: sua garantia, oferecida pelo Estado, passa a colidir com os interesses do capital; tais direitos tornam-se obstáculos à acumulação capitalista, além de converterem-se em nicho de valorização do capital. A reforma da Previdência, as propostas de reforma trabalhista, sindical e universitária, o exponencial crescimento do ensino superior privado, dos planos de saúde e previdência privados são provas empíricas desse processo.

Assistimos ao processo de reentronização dos mecanismos de mercado como instancia mediadora societal elementar, reguladora por excelência da reprodução social, rechaçando interferência estatais nessa esfera, que, de acordo com o discurso neoliberal, minariam a autonomia individual, o incentivo ao trabalho e à poupança – além do esvaziamento da esfera pública, do espaço de formação da vontade coletiva nacional-popular, deteriorado pela lógica do *salve-se quem puder*.

Despolitizando as relações sociais (Netto, 2001b:80), na medida em que inviabiliza qualquer modalidade de intervenção estatal – admitindo-se a interferência do Estado nos fenômenos do pauperismo, através de programas de renda mínima -, relegando sua dinâmica ao espaço privado, o ideário neoliberal, que exerce hegemonia em boa parte dos Estados nacionais, engendra o *individualismo possessivo*, a concorrência desenfreada entre os homens, degenerando a sociabilidade e pulverizando a solidariedade classista. Contudo, o fenômeno do Estado sob a hegemonia neoliberal é contraditório: é o Estado, não obstante as aspirações neoliberais de recuo de suas fronteiras, quem regula os antagonismos e administra as contradições do modo de produção capitalista (Mézsáros, 2003:29-39); a crise estrutural do capital, tal como se configura atualmente, torna-se tanto mais crônica quanto maior é a insuficiência de recursos estatais frente às suas necessidades ilimitadas de acumulação. Exemplos disso são as medidas irracionais adotadas por muitos Estados nacionais, que vão desde a elevação das taxas de juros – com impactos negativos ao crescimento econômico, aos

níveis de emprego e consumo – até o adensamento do complexo industrial-militar, acentuando e colocando em primeiro plano as tendências destrutivas da lógica do capital (Mészáros, *Ibidem*:22).

A redução das margens do capital, aliada à globalização transnacional (Mészáros, *Ibidem*) criam condições objetivas desfavoráveis à atualização do projeto ético-político dos assistentes sociais, vinculado ao processo de construção de uma ordem societária sem dominação/exploração de classe, etnia e gênero: a defesa da liberdade enquanto “valor ético-político central e das demandas políticas a ela inerentes – autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais” (CRESS, 1993) é incompatível com os mecanismos de reprodução do capital que, se propicia o desenvolvimento em nível superior das forças produtivas do trabalho social, o faz mediante a anulação de individualidades livres e autênticas, cancelando a universalidade, objetivando, ao contrário, indivíduos alienados, relações sociais coisificadas, na medida em que o capital subsume o trabalho, formal e realmente – enquanto atividade consciente e criativa – ao seu movimento de valorização do mundo das coisas. A possibilidade de exercício da liberdade *aberta* pela atual configuração do movimento de acumulação do capital resume-se, para os trabalhadores, à liberdade de submeter-se ao livre jogo das forças de mercado – eleito como a instância mediadora societal elementar: “Para o trabalho, como antagonista do capital, a *livre escolha econômica* no emprego só pode significar submissão às ordens emanadas dos imperativos expansionistas do mercado; e, para o número sempre crescente de outros não tão *felizes*, significa a exposição às humilhações e ao extremo sofrimento causado pelo *desemprego estrutural*” (Mészáros, 2003:26).

No âmbito da organização e representação política das massas trabalhadoras, os óbices são relevantes: a crise das experiências do *socialismo real*, das instituições políticas do *Welfare State*, aliadas à capacidade que o capital tem revelado, com a ajuda dos Estados nacionais, em administrar os antagonismos e contradições que engendra em patamar elevado, contribuem para criar condições objetivas e subjetivas desfavoráveis à gestação de propostas alternativas ao modo de controle do metabolismo social do capital.

O cariz radicalmente democrático do projeto profissional que se afirma na década de 90, alicerçado na defesa da ampliação e consolidação da cidadania, no acesso universal às políticas sociais, na objetivação da equidade e da justiça social, encontra-se em xeque. Os valores éticos que sustenta passam por um período histórico de

degenerescência, de perda relativa de valor frente aos princípios e práticas sociais dominantes – e as forças sociais portadoras da possibilidade de retomada e reinvenção dos valores emancipatórios encontram-se constringidas pelo jugo objetivo do capital.

O atual padrão de acumulação do capital e seu conexo modo de regulação sócio-política – o neoliberalismo -, que visa a *administrar* a crise estrutural em que se encontra, necessita suprimir os condutos de democracia política, duramente conquistados no embate do trabalho com o capital, que agora converte-se em obstáculo à sua necessidade ilimitada de valorização.

A cruzada antidemocrática do capital, legitimada idealmente pelo receituário neoliberal, como estratégia para fazer frente à sua crise estrutural, reforça o processo de barbarização da vida social (Mézsáros *apud* Netto, 2001a), subtraindo de grandes parcelas da população garantias sociais que estruturaram os Estados dos países avançados no II Pós-Guerra e que, no Brasil, foram estabelecidas na Constituição Federal de 1988, através de amplas mobilizações populares na resistência aos efeitos sociais objetivados pela ditadura do grande capital (Ianni, 1982) e na busca da garantia de sua reprodução enquanto homens, herdeiros do patrimônio cultural e material do gênero humano.

As práticas inspiradas no ideário neoliberal não só cancelam – mediante o corte de direitos sociais, o redirecionamento do fundo público ao pagamento dos serviços da dívida, a privatização, o estímulo da solidariedade e da filantropia como sucedâneos da regulação estatal – os direitos de cidadania, como também acentuam as estratégias repressivas frente às mobilizações coletivas que lutam pela conservação daquele conjunto de direitos, num clara estratégia de criminalização dos movimentos sociais combativos, constituindo-se na forma de gerir a *insegurança social* que a redução do Estado às necessidades sociais das massas trabalhadoras gera (Wacquant, 2003).

Compreendendo que a atualização dos valores ético-políticos do projeto profissional transcende a profissão, remetendo à conjuntura sócio-política e à situação das forças sociais que são suas portadoras – as forças democrático-populares -, seus embates, interesses, desafios e possibilidades afetam particularmente a direção social estratégica que se afirmou na entrada dos anos 90. E no movimento organizado dessas forças sociais – para quem a superação da ordem do capital é questão vital -, munido de clareza teórica acerca das particularidades do atual movimento de acumulação do capital, que estão inscritas as possibilidades de sustentação dos valores emancipatórios e humanistas, levantando barreiras aos processos de alienação e reificação engendrados

pela lógica anárquica e irracional do capital que “(...) se articula numa rede de contradições que só consegue *administrar* medianamente, ainda assim durante o curto intervalo, mas que não consegue *superar* definitivamente” (Mézsáros, 2003:19), a qual somente um controle global viável da produção material e do intercambio cultural da humanidade, baseado na igualdade substantiva, pode superar positivamente – pois, como afirma Heller (2000:15), a história não possui uma finalidade, não está orientada por nenhuma teleologia: é o protagonismo dos sujeitos concretos, portadores da objetividade social, o que pode apoiar as possibilidades presentes na realidade e, desse modo, emprestar um sentido à história.

Os sujeitos portadores das possibilidades de superação da ordem do capital encontram-se em uma conjuntura que apresenta uma série de desafios: exige uma renovação teórico e prático-política, no sentido de apreender as novas condições objetivas e as possibilidades inscritas na configuração contemporânea da sociabilidade burguesa, cujas determinações estruturais foram iluminadas pelo pensamento marxiano, bem como a gestação de novas estratégias e táticas de enfrentamento da hegemonia do grande capital e de formação da contra-hegemonia das classes subalternas.

Tais desafios esbarram na ampla ofensiva material e ideológica que o *neoliberalismo*, encampado por governos neoconservadores, exerce sobre as formas de organização e mobilização das classes trabalhadoras, para o que jogam com a precarização/degradação das relações de trabalho, com o desemprego crônico, com a redução e deterioração da rede pública de proteção social, com a criminalização das mobilizações coletivas – tudo isto contribuindo para criar uma atmosfera de triunfalismo e impermeabilidade da ordem do capital, alimentando a falsa idéia do *fim da história*, da inexistência de alternativas ante o mercado e a democracia representativa.

O fracasso das experiências do *socialismo real* jogam com um peso decisivo no descrédito de propostas alternativas ao modo de regulação societal do capital que, aliado à degradação das condições de vida das massas trabalhadoras, criam um clima ideocultural propício à revivescência daqueles elementos tão úteis à reprodução do domínio do capital: a concorrência e a competitividade entre os trabalhadores, que mina as possibilidades, através da formação de uma vontade coletiva, de elevação dos indivíduos ao humano-genérico.

A cobertura pública das expressões da *Questão Social* sofre um retrocesso: a crise estrutural do capital, determinada pela redução de suas margens, torna a

democracia política um obstáculo à sua necessidade intrínseca de acumulação ampliada, ao seu movimento irresistível de integração monopolística, para além de territórios nacionais e de qualquer forma de controle ao seu movimento; a garantia de direitos civis, políticos e sociais tornam-se um *complicador* ao processo de reprodução do capital com o fim de sua fase de ascensão histórica.

No atual estágio de acumulação do capital, se aguça aquele limite absoluto que o capitalismo impõe à incorporação da democracia (Netto, 1990:84-85), sendo compatível somente com a democracia-método, enquanto mera observância das *regras do jogo*, tendo em vista a limitação do exercício do poder político, concretizadas no conjunto de mecanismos institucionais que garantem a livre manifestação de opiniões e opções políticas e sociais.

A democracia condição-social, entendida como “(...) um ordenamento societário em que *todos*, a par da livre expressão de opiniões e opções políticas e sociais, tem iguais chances de intervir ativa e efetivamente nas decisões que afetam a gestão da vida social”(Netto, *Ibid.*:85), ou seja, a socialização do poder e da riqueza socialmente produzida, que evoca a igualdade substantiva, a igualdade social real dos meios de produção e o fim da alienação do poder político, da superação da separação governante/governado, é incompatível com o modo de controle do metabolismo social do capital que, se possibilita uma progressiva expansão da sociabilidade, ao incorporar massas humanas crescentes à prática da cidadania, só sobrevive na medida em que exclui continuamente dos centros de decisão essas mesmas massas que o colocam em funcionamento (Netto, *Ibid.*:75).

Enquanto expressões dessa fenômeno, observamos o agravamento das tendências destrutivas de reprodução do capital, com custos altíssimos à humanidade (Mézsáros, 2003). Para além das intervenções militares norte-americanas nos países do denominado *eixo do mal* que, sob o pretexto de impedir a fabricação de armas de destruição em massa, buscam na verdade dominar, pela força, potências capitalistas de menor porte, concretizando a tendência do capital, tomada pelos EUA, à transnacionalização, em contradição fatal (dado o risco de uma conflagração suicida) com a luta entre os governos nacionais – que subsidiam grandes empresas – pelo domínio através dos monopólios no país e no exterior, observamos ainda a tendência à criminalização dos conflitos sociais e das mobilizações coletivas, com a acentuação do *punho de ferro* do Estado, complementando a entronização do mercado como regulador absoluto do metabolismo social (Wacquant, 2003). Nesse sentido, há uma reedição, sob

condições objetivas renovadas, do enfrentamento pela força, pelo extermínio do medo, suscitado nas classes dominantes, das expressões da *Questão Social* e do avanço da organização política da classe operária, pois o domínio mais completo e absoluto só ocorre pela destruição (Cerqueira, 1982). O enrijecimento dos aparatos repressivos do Estado (polícia, cortes e legislações penais, sistema penais) – ao lado das políticas focalizadas e compensatórias voltadas ao combate às situações de extrema pobreza e indigência – como forma de compensar a perda de credibilidade e legitimidade do Estado, encampado pelas idéias neoliberais, em relação às suas funções sociais e econômicas: como afirma Wacquant, o discurso do direito ao trabalho é substituído pela propagação do direito à segurança. Mesmo para o autor, cujo horizonte sócio-histórico é o compromisso de classes

“Mais do que uma medida repressiva, a criminalização dos que defendem os direitos sociais e econômicos integra uma agenda política mais ampla, que tem levado à criação de um novo regime que pode ser caracterizado como liberal-paternalismo. Ele é liberal no topo, para com o capital e as classes privilegiadas, produzindo o aumento da desigualdade social e da marginalidade; e paternalista e punitivo na base, para com aqueles já desestabilizados seja pela conjunção da reestruturação do emprego com o enfraquecimento do Estado de Bem-Estar Social, seja pela reconversão de ambos em instrumentos para vigiar os pobres” (Wacquant, 2003:73-74).

Wacquant delinea uma tendência mundial de desmonte dos sistemas de seguridade social universalistas que estruturam as economias européias no II Pós-Guerra e sua contraface: o enrijecimento dos aparatos repressivos do Estado diante do adensamento do que chama de *insegurança social*. São alvo dessa estratégia de gestão da *questão social* aquela população excedente às necessidades médias do capital e os movimentos sociais que lutam pela atualização e ampliação da cidadania ante a cruzada antidemocrática do capital, contribuindo para desobstruir o caminho ao movimento de reprodução ampliada do capital e deslegitimar as questões, interesses, soluções e formas de organização políticas dessas forças, qualificadas, ao gosto do velho, mas sempre útil às classes dominantes, discurso liberal, como subversivas, desordeiras – posto que colocam em xeque a ordem do capital.

Na América Latina, como afirma Wacquant (*Ibid.*), dado o nível de pobreza, a incipiência dos programas de bem-estar social e o comportamento violento e corrupto do crime e das burocracias judiciais, a situação é mais dramática: a aplicação das penalidades neoliberais configuram uma verdadeira ditadura sobre os pobres, com a existência de grupos de extermínio compostos por policiais militares que atuam sobre

aquela população excedente às necessidade de acumulação do capital – mendigos, desempregados, subempregados, mutilados, órfãos, moradores de rua, etc. -, onde a questão étnico-racial é explícita⁷⁰, configurando-se em um desafio ao projeto profissional que postula o “empenho na eliminação de todas as formas de preconceito, incentivando o respeito à diversidade, à participação de grupos socialmente discriminados e à discussão das diferenças” (CRESS, 1993).

O adensamento de práticas repressivas, expressas no crescimento da população carcerária, na severidade das leis, na ampliação da rede penal – voltadas menos ao combate e enfrentamento ao crime do que à punição e contenção daquela superpopulação relativa, ou os “náufragos e refugiados do novo mercado de trabalho” de Wacquant -, como contraface do recuo das fronteiras do Estado de suas funções coesivas, expressando o fortalecimento de suas funções coercitivas frente às massas trabalhadoras e seus interesses históricos, afetam também os direitos civis e políticos – o direito de ir e vir, a liberdade de expressão, o direito de associação e greve, de votar e ser votado -, constituindo-se num grande obstáculo à efetivação da esfera pública e da formação de uma contra-hegemonia das classes subalternas.

Vemos, assim, que as forças sociais que sustentam nosso projeto profissional, portadoras das possibilidades de sua concretização e afirmação, enfrentam desafios teóricos e prático-políticos e é da superação desses desafios que depende a atualização do projeto, sintonizado com o “(..) processo de construção de uma ordem societária sem dominação/exploração de classe, etnia e gênero” e comprometido com a “luta geral da classe trabalhadora” (CRESS, 1993).

As aspirações e anseios pela consolidação e ampliação da cidadania por parte dessas forças sociais, apontando no sentido da superação das insuficiências da democracia tal como é incorporada pelas formações econômico-capitalistas (Netto, 1990:85), visualizando a cidadania a partir de um novo fundamento, que não a propriedade privada, mas a igualdade econômico-social – que deságua na soberania inalienável, absoluta, infalível e indivisível de Rousseau – é o ponto arquimédico do projeto profissional, respondendo pela projeção societária a que conecta-se, livre de relações de exploração e dominação de todo tipo, cerceadoras da liberdade e da universalidade humanas e, por isso, antagônica à sociabilidade burguesa, porque

⁷⁰ A baixa escolaridade, os índices de desemprego e subemprego, o nível salarial da população negra e parda são maiores se comparados aos índices relativos à população branca, além de sua maior presença no sistema carcerário, o que comprova a tese de Wacquant acerca da aplicação discriminatória dos métodos policiais.

vinculada ao rompimento de situações objetivadoras da alienação, da separação absoluta entre o indivíduo e o gênero humano em todas as esferas da vida social.

A cidadania vem sendo frontalmente atacada pela hegemonia neoliberal: no Brasil, a concepção de Seguridade Social, que incorpora as políticas de saúde, assistência social e previdência, universal, pública e gratuita, assegurada na Constituição Federal de 1988, se vê ameaça pelo discurso e pelas práticas políticas dominantes no país desde a década de 90. A sacralização do mercado – erigido a instancia mediadora societal elementar, *locus* eficiente na alocação de recursos humanos e materiais e na satisfação das necessidades privadas – relega as expressões da *Questão Social* ora às estratégias repressivas, ora ao assistencialismo reeditado sob a capa da solidariedade transclassista e asséptica, voltado aos setores pauperizados da população, complementando a privatização dos serviços sociais, outrora oferecidos por políticas públicas.

As Políticas Sociais, no caso brasileiro, sofrem uma regressão em seu estatuto: de políticas universais, gratuitas, cuja oferta é dever do Estado e direito do cidadão, mecanismos legais e legítimos voltados à redução das desigualdades sociais e econômicas geradas pelas livres forças de mercado, estabelecendo um patamar mínimo de direitos compatível com o padrão de civilização vigente em uma dada sociedade, convertem-se em programas focalizados e compensatórios de combate à pobreza extrema (Boschetti, 2004).

Ainda que a concepção de cidadania defendida pelo projeto profissional supere a limitada concepção burguesa de cidadania – voltada à redistribuição da riqueza sem ferir os fundamentos do modo de produção capitalista ou o modo socialmente determinado de distribuição dos meios de produção entre as classes sociais –, o corte de direitos sociais implementado pelas reformas neoliberais, encampadas pelo governo Lula, significam um retrocesso ao projeto societário ao qual o projeto profissional em tela se vincula, devendo, por isso, ser combatido de forma justa e fiel aos valores que informam tal projeto, evitando-se cair em uma dupla armadilha (Netto, 2005): o possibilismo conformista, ou seja, apostar tudo na ocupação dos espaços governamentais, desaguando numa visão imediatista da atual configuração societária e posturas moralistas e voluntaristas, concretizadas na crítica subjetivista da capitulação do PT ao ideário neoliberal, focalizada na análise das biografias dos ocupantes dos centros decisórios.

A guinada à direita do governo Lula, que incorpora a agenda neoliberal, abre, como afirma Netto (*Ibid.*), uma nova conjuntura ao Serviço Social. A construção do projeto ético-político se deu sobre a base sócio-política do protagonismo das classes trabalhadoras do ABC paulista, que aglutinou, em sua resistência organizada aos efeitos da política salarial da ditadura militar, as aspirações de movimentos sociais, instituições, categorias profissionais, todos unidos na denúncia dos efeitos perversos da política econômica do grande capital às massas trabalhadoras, objetivando na vida social interesses e demandas de cunho democrático, culminando, em 1982, com a fundação do Partido dos Trabalhadores.

O projeto ético-político que se afirma na década de 90 – as formas de organização da categoria, em sindicatos, entidades representativas da categoria, fóruns deliberativos, associações profissionais, organização estudantil; o projeto de formação profissional, conectado aos interesses das classes trabalhadoras, expresso na Reforma Curricular de 1982 e, após, o compromisso com valores emancipatórios, consubstanciados nas Diretrizes Curriculares de 1996; a ruptura com o tradicionalismo ético no Código de 1986 e o estabelecimento do compromisso com os interesses históricos da classe trabalhadora, depois positivamente superados no Código de Ética de 1993 – expressa, na particularidade profissional, as questões, interesses e soluções que as massas trabalhadoras colocavam na vida social, catalizadas pelas vanguardas operárias que fundaram o partido. Enfim, a construção do projeto ético-político esteve imbricada à trajetória do PT.

Na década de 90 e na virada do século XXI, como afirma Netto (2004), o projeto profissional afirmado em todas as dimensões – teórico-metodológicas, ético-política, jurídico-normativa – tem no PT, em seus posicionamentos políticos e experiências administrativas, um forte aliado contra o *tsunami* neoliberal.

Como afirma Netto (2005), a capitulação do governo Lula, eleito em 2002, após uma década de implementação de políticas neoliberais, a esse ideário, deve ser explicado objetivamente: a ofensiva material e ideológica com que o neoliberalismo, enquanto corolário ideológico da crise estrutural do capital e de seus movimentos, jogou um peso decisivo na desmobilização das massas trabalhadoras. As medidas implementadas por Lula aprofundaram a orientação macroeconômica da era FHC, voltada ao favorecimento do capital parasitário-financeiro. Medidas concretas nesse sentido são as constantes elevações das taxas de juros, que, no Brasil, são das mais altas no mundo, conduzindo à estagnação da economia e à elevação da dívida pública que,

não obstante a fúria arrecadatária do governo e o aperto fiscal realizado por todos os entes federativos, afetam a garantia de direitos sociais; o *superávit* fiscal, como prova da solvência, *responsabilidade* e *maturidade* perante os credores internacionais, é cumprido para além da meta inicial⁷¹, que dá o tom dos investimentos nas demais áreas; a nomeação de uma figura como Henrique Meirelles para a presidência do Banco Central, cuja trajetória profissional foi construída em grandes bancos privados multinacionais, aliada à proposta de sua autonomia, mistificando questões políticas em argumentos tecnicistas; a Reforma da Previdência, que abriu flancos à iniciativa privada no setor; as propostas de Desvinculação de Receitas da União, que já atinge 20% das receitas do governo federal e muitas outras mais, quase sempre valendo-se do autoritário recurso das Medidas Provisórias.

Dentro das alternativas colocadas pelo momento histórico, o governo Lula, eleito a partir de uma coalizão de centro-esquerda, optou por não aglutinar as forças sociais progressistas num bloco sócio-político que construísse uma hegemonia alternativa (Netto, 2005); ao contrário, capitulando abertamente à orientação macroeconômica neoliberal, jogou pela desarticulação e descrédito das formas de organização política das massas trabalhadoras.

A herança que a gestão Lula legará à esquerda brasileira – visto que sua eleição em 2002 encarnou a negação da orientação neoliberal – será a reconstituição problemática de qualquer projeto socialista no país, servindo para desqualificar o poder político, a luta política e o papel da esquerda nesse processo, cujas práticas e discurso não se diferenciam da direita.

Somente o investimento em formas de organização política autônomas da classe operária logrará êxito no enfrentamento dos interesses do capital financeiro (Netto, 2005:20), rumo à construção de uma nova hegemonia que, se é indissociável dos espaços institucionais e parlamentares, tem nele, como afirma Coutinho (1984) seu espaço de síntese política, sendo construída na base dos movimentos heterogêneos das classes trabalhadoras, na construção da unidade na diversidade.

⁷¹ No último ano do segundo mandato de FHC (2002), o resultado primário foi de R\$ 52,4 bilhões, ou 3,89% do PIB. Durante o governo Lula, os resultados primários só aumentaram: para o ano de 2003, foram popuados R\$ 66,2 bilhões ou 4,25% do PIB; já em 2005, o aperto fiscal realizado pela União, estados e municípios, além das estatais, chegou a cifra de R\$ 93, 5 bilhões ou 4,84% do PIB, acima da meta estabelecida pelo governo, tendo em vista elevar a confiança do mercado. Mesmo com a superação em R\$ 11 bilhões da meta fiscal, a dívida pública bateu recorde no período, devido às taxas de juros, ultrapassando RS 1 trilhão (Folha de São Paulo, 31/01/2006).

Enquanto expressão dos interesses coletivos de uma categoria profissional, a defesa dos pilares ético-políticos do projeto profissional afirmado na década de 90 é tributário desse movimento, sendo sua expressão. A *prova* posta à categoria pela nova conjuntura exige, para a atualização do projeto ético-político, a autonomia das vanguardas do Serviço Social para conduzir e aprofundar suas exigências. Para cumprir tal tarefa no âmbito da organização da categoria, da formação profissional, da intervenção cotidiana, é imprescindível a clareza teórica e política dos pressupostos ético-políticos do projeto profissional, para o que a presente dissertação pretende contribuir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABESS/CEDEPSS. “Proposta Básica para o Projeto de Formação Profissional”. **Revista Serviço Social e Sociedade**. São Paulo: Cortez, n.º 50, p. 143-171, abr.1996.
- ANTUNES, R. **Adeus ao Trabalho? Ensaio sobre as Metamorfoses e a Centralidade do Mundo do Trabalho**. 10.ª ed. São Paulo: Cortez, Campinas: Editora da UNICAMP, 2005.
- AGUIAR, A G. **Filosofia e Serviço Social. Das Origens a Araxá**. 5.ª ed. São Paulo: Cortez, Piracicaba:Universidade Metodista de Piracicaba, 1995.
- BARROCO, M.L. **Ética e Serviço Social. Fundamentos Ontológicos**. São Paulo: Cortez, 2001.
- BATALHA, C. **O Movimento Operário na Primeira República. Descobrendo o Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- BELLAMY, R. **Liberalismo e Sociedade Moderna**. São Paulo: UNESP, 1994.
- BOBBIO, N. **Teoria Geral da Política. A Filosofia Política e as Lições dos Clássicos**. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- _____. **Liberalismo e Democracia**. 6.ª ed. São Paulo, Brasiliense, 2000a.
- _____, MATTEUCCI, N., PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. 12.ª ed. Vol. I e II. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- _____, BOVERO, M. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BENOIT, H. “Do Amoralismo Universal ao Privado”. **Revista Crítica Marxista**. São Paulo: Boitempo Editorial, n.º 14, p. 94-103, abr. 2002.
- BONETTI, D.A. *et all* (org.). **Serviço Social e Ética: Convite a uma Nova Práxis**. 2.ª ed. São Paulo: Cortez/CFESS, 1998.
- BOSCHETTI, I. “Seguridade Social e Projeto Ético-Político do Serviço Social: Que Direitos para Que cidadania”. **Revista Serviço Social e Sociedade**. São Paulo: Cortez, n.º 79, p. 05-26, set. 2004.
- BRAZ, M. “O Governo Lula e o Projeto Ético-Político do Serviço Social”. **Revista Serviço Social e Sociedade**. São Paulo: Cortez, n.º 78, jul. 2004.
- CASTRO, M. **História do Serviço Social na América Latina**. 5.ª ed. revista. São Paulo: Cortez, 2000.

CERQUEIRA FILHO, G. A. **“Questão Social” no Brasil – Crítica do Discurso Político**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

CHEVALIER, J.J. **História do Pensamento Político**. Tomo I. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

CRAS (Conselho Regional de Assistentes Sociais). **“Código de Ética Profissional do Assistente Social”**. 1965.

CFAS (Conselho Federal de Assistentes Sociais). **“Código de Ética Profissional do Assistente Social”**. 1975.

CFAS _____ . **“Código de Ética Profissional do Assistente Social”**. 1986.

CRESS (Conselho Regional de Serviço Social). **“Código de Ética do Assistente Social”**. 1993.

_____. **“Regulamentação da Profissão”**. Lei n.º 8662, 1993.

COUTINHO, C.N. **“Democracia e Socialismo. Questões de Princípio e Contexto Brasileiro”**. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1992.

_____. **“A Democracia com Valor Universal e Outros Ensaios”**. 2.ª ed. Rio de Janeiro: Salamandra, 1984.

_____. **O Estruturalismo e a Miséria da Razão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. Pluralismo: dimensões teóricas e políticas. **Caderno Abess n.º 04**. São Paulo: Cortez, 1998.

_____. **“Vontade Geral e Democracia em Rousseau, Hegel e Gramsci”**. **Gramsci. Um Estudo de seu Pensamento Político**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. **“As Categorias de Gramsci e a Realidade Brasileira”**. **Gramsci. Um Estudo de seu Pensamento Político**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GUIMARÃES, J. **Democracia e Marxismo. Crítica à Razão Liberal**. São Paulo: Xamã, 1998.

HELLER, A. **O Cotidiano e a História**. 6.ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HOBSBAWN, E. **A Era das Revoluções. 1789-1848**. 16.ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

IAMAMOTO, M.V. **O Serviço Social na Contemporaneidade. Trabalho e Formação Profissional.** São Paulo: Cortez, 1998.

_____. CARVALHO, R. **Relações Sociais e Serviço Social no Brasil. Esboço de uma Interpretação Histórico- Metodológica.** São Paulo: Cortez, Lima, Peru: CELATS, 1982.

IAMAMOTO, M.V. “Conservadorismo e Serviço Social”. **Renovação e Conservadorismo no Serviço Social. Ensaio Críticos.** 4.^a ed. São Paulo: Cortez, 1997.

IANNI, O. **A Ditadura do Grande Capital.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

LESSA, S. “A Centralidade Ontológica do Trabalho em Lukács”. **Revista Serviço Social e Sociedade.** São Paulo: Cortez, n.º 52, 1996.

LOCKE, J. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil.** Coleção Os Pensadores. 2.^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LOWY, M. **As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen. Marxismo e Positivismo na Sociologia do Conhecimento.** 7.^a ed. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. “A Crítica Romântica da Civilização Capitalista e sua Relação com a Cultura Católica”. **Revista Serviço Social e Sociedade.** São Paulo: Cortez, n.º 28, p. 127-154, 1988.

LUKÁCS, G. “As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem”. **Ontologia social, Formação Profissional e Política.** São Paulo: PUC/SP, n.º 01, p. 08-44, mai.1997.

_____. “O Particular à Luz do Materialismo Dialético”. **Introdução a uma Estética Marxista.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

MARKUS, G. **Teoria do Conhecimento no Jovem Marx.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

MARX, K. **A Questão Judaica.** 2.^a ed. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

_____. **Manuscritos Econômico-Filosóficos.** São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. **O Capital. Crítica da Economia Política.** 16.^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

MARX, K. **Prefácio à Crítica da Economia Política.** Coleção Os Pensadores. 4.^a ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **Para a Crítica da Economia Política.** Coleção Os Pensadores. 4.^a ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987a.

_____. **Manuscrtos Econômico-Filosóficos. Terceiro Manuscrito.** Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987b.

_____. **Teses sobre Feuerbach.** São Paulo: Centauro, 1984.

MARSHALL, T.H. “Cidadania e Classe Social”. **Cidadania, Classe Social e Status.** Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MÉZSÁROS, I. **O Século XXI: Socialismo ou Barbárie?** São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. **A Necessidade do Controle Social.** 2.^a ed. São Paulo: Ensaio, 1987.

MELLO, L. “John Locke e o individualismo liberal”. In: WEFFORT, F. **Os Clássicos da Política.** Vol. I. 13.^a ed. São Paulo: Ática, 2003.

MONAL, I. “Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx”. **Crítica Marxista.** São Paulo: Boitempo Editorial, n.º 16, p. 96-108, março de 2003.

MOREIRA ALVES, M.H. **Estado e Oposição no Brasil. 1964-1984.** 3.^a ed. Petrópolis:Vozes, 1985.

NETTO, J.P. “Stálin: elementos para uma aproximação crítica. In: NETTO, J.P. (org.). **Friederich Engels: Política.** Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Atica, 1982.

_____. **Ditadura e Serviço Social. Uma análise do Serviço Social no Brasil Pós-1964.** 5.^a ed. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. **Crise do Socialismo e Ofensiva neoliberal.** 3.^a ed. São Paulo:Cortez, 2001a.

_____. **Capitalismo Monopolista e Serviço Social.** 3.^a ed. Ampliada. São Paulo: Cortez, 2001b.

_____. “A Conjuntura Brasileira: O Serviço Social posto à Prova”. **Revista Serviço Social e Sociedade.** São Paulo: Cortez, n.º 79, p. 05-26, set. 2004.

_____. “A Construção do Projeto Ético-Político do Serviço Social frente á Crise Contemporânea”. **Capacitação em Serviço Social e Política Social.** Módulo I. Crise Contemporânea, Questão Social e Serviço Social. Brasília, CFESS/ABEPSS/CEAD, UNB, 1999.

_____, CARVALHO, M.C.B. **Cotidiano: Conhecimento e Crítica.** 5.^a ed. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. **Democracia e Transição Socialista. Escritos de Teoria e Política.** Belo Horizonte: Oficina dos Livros, 1990.

_____. **O Que é Marxismo**. Coleção Primeiros Passos. 6.^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1990a.

_____. “O Serviço Social e a Tradição Marxista”. **Revista Serviço Social e Sociedade**. São Paulo: Cortez, n.º 30, 1990b.

_____. “Elementos Para uma Leitura Crítica do Manifesto Comunista”. *In*: MARX, K., ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. 2.^a ed. São Paulo: Cortez, 1998.

_____. “Transformações Societárias e Serviço Social: Notas para uma análise prospectiva da profissão no Brasil”. **Revista Serviço Social e Sociedade**. São Paulo: Cortez, n.º 50, p.87-132, abr. 1996.

_____. “Marx, 1843: o crítico de Hegel”. **Marxismo Impenitente. Contribuição à História das Idéias Marxistas**. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. **Capitalismo Monopolista e Serviço Social**. 3.^a ed. Ampliada. São Paulo: Cortez, 2001c.

NASCIMENTO, M. “Rousseau: da Servidão à Liberdade”. *In*: WEFFORT, F. **Os Clássicos da Política**. Vol. I. 13.^a ed. São Paulo: Atica, 2003.

QUIRINO, C. “Tocqueville: sobre a Liberdade e a Igualdade”. *In*: WEFFORT, F. **Os Clássicos da Política**. Vol. II. 13.^a ed. São Paulo: Atica. 2003.

ROUSSEAU, J.J. **O Contrato Social**. Coleção Os Pensadores. 2.^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SARTORI, G. **A Teoria da Democracia Revisitada**. Volume II. As Questões Clássicas. São Paulo: Atica, 1998.

WACQUANT, L. “A Penalização da Miséria e o Avanço do Neoliberalismo”. *In*: SANTANA, M.A., RAMALHO, J.R (org.). **Além da Fábrica. Trabalhadores, Sindicatos e a Nova Questão Social**. São Paulo: Boitempo, 2003.

WALLERSTEIN, I. “As Agonias do Liberalismo”. **Revista Lua Nova**. São Paulo: CEDEC, n.º 34, p. 117-134, 1994.

VÁZQUEZ, A S. **Filosofia da Práxis**. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. **Ética**. 23.^aed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SAES, D.A M. “Cidadania e Capitalismo: Uma Crítica à Concepção Liberal de Cidadania”. **Revista Crítica Marxista**. São Paulo: Boitempo Editorial, n.º 16, p. 09-38, mar. 2003.

SINGER, P. “A cidadania para todos”. *In*: Pinsky, J., Pinsky, C.B. (org.). **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003.

SOARES, L.T. **Os custos sociais do ajuste neoliberal na América Latina.** *Questões da Nossa Época.* São Paulo: Cortez, 2000.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)