



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL**

Charles Toniolo de Sousa

**INTERPRETAÇÕES TEÓRICO-CONCEITUAIS
SOBRE VIOLÊNCIA E “QUESTÃO SOCIAL”:
entre o dever e o ser**

**RIO DE JANEIRO
2009.**

Livros Grátis

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

Milhares de livros grátis para download.

CHARLES TONIOLO DE SOUSA

**INTERPRETAÇÕES TEÓRICO-CONCEITUAIS
SOBRE VIOLÊNCIA E “QUESTÃO SOCIAL”:
entre o dever e o ser**

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Serviço Social da
Universidade Federal do Rio de
Janeiro, como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em
Serviço Social, sob a orientação da
Profa. Dra. Janete Luzia Leite.

Aprovada em 30 de abril de 2009

Profa. Dra. Janete Luzia Leite. ESS/UFRJ
Orientadora

Profa. Dra. Yolanda Aparecida Demétrio Guerra. ESS/UFRJ

Prof. Dr. Luiz Eduardo Bento de Mello Soares. IFCH/UERJ

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, pela força, energia e principalmente saúde concedida nos muitos momentos de tensão vivenciados nesse processo.

Agradeço a minha orientadora, Dra. Janete Luzia Leite, que aceitou o desafio de me acompanhar, gradativamente, em uma longa viagem que parecia não ter fim.

Agradeço a meus pais, sobretudo por terem assumido o cuidado da minha saúde em duas delicadas cirurgias na coluna a que fui submetido no processo de elaboração desta Dissertação – e que foi o momento em que pude me debruçar com mais propriedade sobre a bibliografia aqui citada e analisada. Sem esse momento, eu certamente não estaria apresentando este trabalho. Muito, mas muito obrigado!

Agradeço a Vinicius Lage de Oliveira, meu grande e maior companheiro, por tudo que ele representou e representa em termos de decisões que necessitam ser tomadas em um processo de elaboração de uma Dissertação de Mestrado. Tudo na minha vida passou a ter outro sentido após sua presença!

Agradeço a meu irmão Wagner Toniolo de Sousa e a minha cunhada Claudia Coutinho Xavier, não só pelas noites de segunda-feira dormidas em sua casa para facilitar minha chegada a UFRJ na terça-feira de manhã, mas pelas palavras de apoio e pela presença em alguns momentos muito importantes deste processo.

Agradeço a meus grandes amigos Sandro Dias Silvestre e Tatiana Bittencourt Andrade, pela eterna crença no potencial e paciência nas ausências de um amigo que precisava se recolher para produzir em momentos que, eu sei, precisava estar com eles. Mas amizade é isso aí: sabemos respeitar os limites do outro, e ainda assim conseguir amá-los mais e mais.

Agradeço a amiga Paula Kapp Amorim e a Profa. Miriam Krenzinger Azambuja Guindane, pela mediação fundamental que resultou na composição da banca avaliadora desta Dissertação de Mestrado.

Agradeço a Dra. Yolanda Aparecida Demétrio Guerra, professora acima de tudo. A interlocução não se restringiu a sua presença na banca avaliadora ou nas disciplinas cursadas no curso, mas em todo o processo de formação do Mestrado, passando pela interlocução nos debates e dilemas colocados ao Serviço Social na contemporaneidade. Suas contribuições marcaram toda a minha vida, e me fizeram, além de tudo, repensar os rumos da minha vida profissional em todos os aspectos.

Agradeço ao Dr. Luiz Eduardo Bento de Mello Soares, pela gentileza de ter aceitado compor a banca avaliadora e pela seriedade com que fez suas observações, sem jamais perder a ternura. Seu senso de compromisso acadêmico e político, bem como a imensa qualidade de suas reflexões e provocações intelectuais (orais e escritas) fazem dele uma referência, um espelho, um projeto de caminho que devo percorrer em minha trajetória acadêmica.

Agradeço ao conjunto de professores do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFRJ, em especial a dois: Dra. Maria das Dores Campos Machado (Dodora), pelas eternas provocações que me estimularam a um profundo e sistemático estudo; e Dr. Marildo Menegat, que me levou aos caminhos tortuosos de buscar nos clássicos as referências centrais para o debate sobre violência – sem suas reflexões (em sala de aula e fora dela), este trabalho não existiria.

Agradeço a Me. Áurea Cristina Santos Dias, professora, amiga e certamente a co-orientadora desta Dissertação. Nenhum caminho pensado e percorrido teria sido possível sem a presença formidável dessa pessoa em minha trajetória. Nas madrugadas, nos telefonemas, nas visitas cordiais. Esse trabalho é, com absoluta certeza, escrito a quatro mãos – e duas delas são de uma grande intelectual, por quem mantenho profunda admiração. Mas mais do que isso: como Sancho Pança em relação a Dom Quixote, ela entendia meus delírios, mas ao mesmo tempo me protegia deles, fiel e sempre presente. Muito, mas muito obrigado!

Agradeço a Profa. Marina Amoedo da Costa, coordenadora do curso de Serviço Social da Universidade do Grande Rio, pela aposta em contratar um professor sem titulação – e que me levou a realizar, urgentemente, o curso de Mestrado. Serei eternamente grato por isso. Aproveito para agradecer a todo o corpo docente do curso de Serviço Social da UNIGRANRIO, pelo incentivo dado em todos os momentos – em especial, aos Professores e amigos Ana Lúcia Garcia, Andréa Lopes, Bruno Oliveira, Débora Lopes, Ebe Campinho e Valéria Noronha.

Agradeço ao Conselho Regional de Serviço Social – CRESS/7ª Região, pela disponibilidade em permitir que a pesquisa de campo (que, ao final, não se realizou) fosse realizada em um evento por ele organizado.

Agradeço ao Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro, por ter autorizado minha saída para cursar as disciplinas em horário de expediente.

Agradeço a minha eterna colega de trabalho e grande amiga Soraya Paraguassú Gonçalves. Além da compreensão em permanecer sozinha no trabalho durante o início do curso, nenhuma reflexão aqui realizada teria sido possível se não fosse o conjunto de experiências que dividimos em 04 anos de intensa convivência profissional e pessoal. Se essa Dissertação tem um ponto de partida, é graças ao acúmulo que pudemos construir juntos, e de todos os conteúdos que extraí do período em que trabalhamos lado a lado. Uma pessoa inesquecível, e que, continuo afirmando, tem todos os requisitos para seguir os mesmos rumos que segui.

Agradeço às minhas colegas de equipe no MP/RJ, a Assistente Social Queila Vasni de Oliveira Couto e a Psicóloga Janaína Limp Gomes, pela paciência na fase final da elaboração dessa Dissertação de Mestrado. Agradeço especialmente a Psicóloga Caroline Campos Amorim, pela compreensão em permanecer sozinha respondendo pelo trabalho nos momentos em que éramos apenas nós dois, e que me ausentei para a realização deste curso.

Agradeço imensamente a minha companheira de equipe no Ministério Público – e amiga, acima de tudo – a Assistente Social Mara Cristiane Silveira da Silva. Não apenas pelo incentivo e compreensão dos dilemas vividos durante a produção desta Dissertação, mas por me devolver a alegria e o compromisso de ser Assistente Social do Ministério Público depois de um período de muitos questionamentos e crises – e a única que não se rendeu aos meus fortes argumentos que a muitos convenceram. Ela foi responsável por permitir que eu desse um novo rumo a minha vida, rumo este que, apesar de todos os percalços e desafios, me contempla e me realiza como profissional de Serviço Social. Você é simplesmente o máximo, um exemplo de companheirismo, e marcou minha vida de forma ímpar e eterna.

Finalizando, não poderia deixar de realizar um agradecimento especialíssimo aos meus colegas de turma do Mestrado 2006. Os debates calorosos realizados em sala de aula (regados a provocações a até a alguns bate-bocas), os intervalos das aulas, os pós-aulas, os churrascos, as festas, absolutamente tudo foi importante para meu amadurecimento intelectual. Mas, especificamente, as contribuições dadas por Adriana Dutra, Aline Possa, Christiane Guimarães, Gleyce Figueiredo, Marcela Soares e Michelle Moraes, além do companheiro “agregado” Marcos Botelho, foram cruciais para que essa Dissertação tomasse os rumos que tomou. Tenho imenso

orgulho de ter vocês hoje como grandes amigos e colegas Mestres e de profissão.

*À memória de Joel Américo, meu
amigo, companheiro, presente,
eternamente “tata”.*

*À vida, à simpatia e à saúde de Maria
Clara Coutinho Toniolo, minha
sobrinha, cara do tio.*

RESUMO

A Dissertação de Mestrado que ora é apresentada teve como objetivo apresentar um debate teórico-conceitual, à luz dos paradigmas do pensamento moderno, sobre violência e “questão social”, buscando, ao final, estabelecer alguns nexos entre eles. O ponto de partida foi o entendimento da intrínseca relação existente entre “questão social” e Serviço Social – conforme a literatura profissional contemporânea preconiza – e o fato do fenômeno da violência ser objeto de intervenção do Serviço Social em diversos espaços sócio-ocupacionais, com destaque para o chamado campo sociojurídico. Nesse sentido, debruçamo-nos sobre alguns dos principais autores do pensamento clássico moderno de modo a extrair dos mesmos sua concepção de violência. Nesse sentido, pudemos identificar que duas correntes se desenham no cenário do debate filosófico e político: uma que entende a violência como fenômeno moral, e imputam juízos de valor ao fenômeno, o que implica em apresentar estratégias de enfrentamento ao mesmo (referimo-nos a Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant e Max Weber); a outra entende a violência como produto das relações sociais históricas construídas pela humanidade (com destaque para Friedrich Hegel), ambos com implicações na concepção de violência de Sigmund Freud. Entretanto, partindo de uma perspectiva ontológica de análise dos fenômenos sociais, fundada no trabalho e no método dialético de apreensão da história, faz-se necessário pensar a violência a partir de seus nexos com as contradições fundamentais da sociedade capitalista – expressas no termo “questão social”. Nesse sentido, fizemos um resgate do debate teórico sobre o termo, passando por fundamentá-lo a partir do pensamento marxiano (que funda a ontologia do ser social fundada no trabalho) e o próprio surgimento do termo com base nas transformações sociais ocorrentes no início do século XX, com implicações na compreensão da “questão social” do ponto de vista do pensamento conservador (confessional e laico), expressos no positivismo de Émile Durkheim e na Doutrina Social da Igreja católica, com ênfase na moralidade e no dever ser. Novamente, reportamo-nos às mudanças societárias ocorrentes na contemporaneidade para situar o debate atual sobre “questão social”, com destaque para Agnes Heller e Ferenc Feher, Pierre Rosanvallon e Robert Castel. Ao final, apresentamos as considerações sobre as possíveis relações entre violência e “questão social” do ponto de vista conceitual, e os possíveis desdobramentos para o Serviço Social.

ABSTRACT

The dissertation master now appears was to produce a conceptual theoretical debate, in the light of modern paradigms of thought on violence "and" social issue, in the end, establish some linkages between them. The starting point was the understanding of the intrinsic relationship between "social question" and Social service – as professional literature and contemporary advocates – that the phenomenon of violence be object of Social service intervention in various occupational and social spaces, such as the so-called sociojurídico field. Accordingly, focusing on some of the main authors of classic modern thought in order to extract the same conception of violence. Accordingly, we were able to identify two chains ahead in the scenario of philosophical and political debate: one that understands the violence as a moral phenomenon, and caring for judgements to the phenomenon, thereby present coping (are Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant and Max Weber); the other believes violence as historical social relations product constructed by humanity (featuring Friedrich Hegel), both with implications in the design of violence of Sigmund Freud. However, starting an ontological expression analysis of social phenomena, founded at work and in dialectical method of seizure of history, is necessary to consider violence from their linkages with the capitalist society's fundamental contradictions – expressed by the term "social question". Accordingly, we have a ransom of theoretical debate on the term to gather from the thought marxiano (who founded the ontology of social founded at work) and the emergence of term on the basis of social transformations taking place at the beginning of the 20th century, with implications for understanding of "social question" point of view of conservative thought and secular (secular), expressed in positivism of Émile Durkheim and Catholic social doctrine, with emphasis on morality and should be. Again, reportamo to societal changes taking place today to the current debate on "social" issue, Agnes Heller and Ferenc Feher, Pierre Rosanvallon and Robert Castel. In the end, are the considerations on the possible relationship between violence and "social question" conceptual point of view, and the possible ramifications for Social service.

INTRODUÇÃO

Nossa inserção no Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Serviço Social da UFRJ se deu a partir de um projeto apresentado à banca examinadora da seleção, em 2005, intitulado “*A dimensão política do Serviço Social no Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro: uma análise da experiência da Baixada Fluminense*”. Tal projeto foi elaborado em função da nossa inserção como Assistente Social do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro, no Centro Regional de Apoio Administrativo e Institucional (CRAAI) Duque de Caxias desde o ano de 2002, exercendo a função de assessoria técnica das Promotorias de Justiça das Comarcas de Duque de Caxias, São João de Meriti, Belford Roxo e Magé. O objetivo da pesquisa, naquele momento, era analisar a inserção do Serviço Social, seus avanços e conquistas, bem como avaliar os desafios colocados para a prática profissional.

A temática mais prevalente trabalhada no espaço sócio-institucional é, na esmagadora maioria dos procedimentos ministeriais encaminhados ao Serviço Social, a violência contra a criança e o adolescente, sobretudo no espaço doméstico. Durante esse período, participamos de capacitações técnicas, cursos de extensão, enfim, tivemos a oportunidade de conhecer uma série de abordagens sobre esta temática, que pudesse qualificar a intervenção profissional. Para o alcance daquele objetivo de pesquisa, parecia-nos fundamental aprofundar o estudo da violência contra a criança e o adolescente.

Contudo, no decorrer dos estudos, deparamo-nos com um desafio que extrapolava a compreensão do Serviço Social: apreender o próprio fenômeno da violência contra a criança e o adolescente, para pensar em que parâmetros éticos e políticos a intervenção (e a inserção) profissional poderia ser analisada. No processo acadêmico, demos então um giro: fazia-se necessário primeiro entender o fenômeno social que constitui o objeto da ação do Serviço Social de modo a identificar como os profissionais lidam com ele no dia a dia de sua intervenção. Assim, optamos por realizar uma pesquisa que visasse discutir esse fenômeno.

É de nosso conhecimento a extensa literatura que trata da temática da violência contra a criança e o adolescente no espaço doméstico, bem como os autores de referência para a área. Contudo, uma abordagem nos parece peculiar, e nos interessa especialmente: estabelecer as relações entre o fenômeno da violência

contra criança e o adolescente no espaço doméstico e a chamada “questão social”¹.

Porém, uma outra dimensão do espaço sócio-ocupacional mereceu relevância em nossa reflexão sobre a relação do Serviço Social com a violência contra crianças e adolescentes no espaço doméstico: o imenso empenho do Ministério Público no trato jurídico-criminal das diferentes formas de violência que se manifestam intensamente no espaço urbano da região metropolitana do Rio de Janeiro. O considerável aumento dos índices de violência (no sentido em que as representações populares a qualificam²), em sua maioria ligados ao crime organizado para o tráfico de entorpecentes, assim como aos aparelhos de repressão e controle estatais, e o aumento de denúncias de violência praticada contra mulheres, idosos, pessoas com deficiência, pessoas com transtornos mentais, homossexuais etc., chamou a nossa atenção. Apesar de muitos desses casos não terem sido objeto de intervenção direta do Serviço Social (exceto quando tais segmentos de cruzavam com a população infanto-juvenil), o tratamento fragmentado dado pela justiça de um modo geral, bem como a dimensão que tais fenômenos tomaram do ponto de vista social, chamou muito a nossa atenção. Sobretudo, porque identificamos uma tendência contemporânea de tratar a violência de forma moralizante e criminalizante, com repercussões não apenas nas representações do senso comum sobre o tema, mas também no próprio debate intelectual, na elaboração e execução de políticas públicas, no tratamento dado pela justiça, bem como no próprio discurso dos Assistentes Sociais – dado o viés moralizante que historicamente conformou a prática do Serviço Social³.

A partir dessa observação, nossa pergunta foi: é possível pensar o fenômeno da violência contra a criança e o adolescente no espaço doméstico descolado do

¹ Cf. Netto (2004a; 2005a) e Iamamoto (2007). Entretanto, uma diferença que aparece nos textos de Netto e Iamamoto é o uso das aspas quando se referem ao termo – o primeiro a utiliza todo o tempo, enquanto a segunda apenas algumas vezes e em seu trabalho mais recente o termo aparece em destaque. Parece-nos que não se trata de uma divergência gráfica ou meramente semântica: o professor José Paulo Netto, em diversas exposições orais, já afirmou que não compreende “questão social” como uma categoria teórica, mas como um termo que expressa a realidade vivida na vida social – sobretudo porque ela é estranha à obra de Marx (Netto: anotações de aula, 2007; e Iamamoto, 2007). Apesar disso, a definição utilizada por ambos os autores possui raízes na interpretação de Marx acerca das relações sociais capitalistas (tal questão será melhor trabalhada no segundo capítulo deste trabalho). Isto posto, também usaremos, no decorrer desse trabalho, o termo entre aspas.

² Nesse sentido, a pesquisa de Soares (1996) é bastante elucidativa.

³ É vasta a bibliografia sobre esta referência. Das relacionadas neste trabalho, apontamos Ander-Egg (1975), Lima (1978), Aguiar (1984), Verdès-Leroux (1986), Netto (1989, 1996, 2004a, 2005a), Iamamoto (1995), Castro (2000), Guerra (2000, 2002), Abreu (2002), Martinelli (2003), Iamamoto & Carvalho (2005), Faleiros (2006), Barroco (2007) e Quiroga (1991), dentre inúmeros outros de conhecimento público no âmbito do Serviço Social.

fenômeno da violência de um modo geral, em suas diferentes manifestações sociais?

Apesar de não ter sido uma demanda direta dos órgãos do Ministério Público, sempre pudemos viabilizar grandes potencialidades de intervenção do Serviço Social dentro da instituição no trato de outras manifestações de violência, tais com as expressas acima. Contudo, essas potencialidades se tornam factíveis quando analisamos a inserção de Assistentes Sociais em outras instituições – e chamamos a atenção para aquelas ligadas ao chamado “sistema sócio-jurídico”. Nas atividades realizadas pelo Conselho Regional de Serviço Social/7ª Região com os profissionais que atuam nessas entidades⁴ (cf. CRESS/7ª REGIÃO, 2004), pudemos identificar que a temática da violência, em suas diferentes expressões, é freqüentemente trabalhada no cotidiano dos profissionais – quando não se constitui o principal objeto de intervenção do Serviço Social.

Este dado, assim, nos reporta ao debate sobre o objeto de intervenção do Serviço Social como profissão – as expressões da chamada “questão social”. Assim, faz-se necessário **apreender o que se entende por violência e por “questão social”** – mesmo que para isso sejam necessárias as mais profundas abstrações, o que é o nosso objetivo neste trabalho – a fim de obter parâmetros teoricamente sólidos de avaliação das possibilidades e a realidade da intervenção dos Assistentes Sociais nas instituições.

Todavia, diante dos limites colocados pelas agências de fomento à elaboração de uma Dissertação de Mestrado, que exige o cumprimento de prazos bastante exíguos para trabalhos que exijam maior fôlego, optamos por não desenvolver uma reflexão que visasse estabelecer relações e nexos entre violência e “questão social”, tendo em vista a amplitude desta proposta. Contudo, permitimo-nos aventurar em caminhos especulativo-filosóficos, tentando extrair dos pilares do pensamento construído na Modernidade os pressupostos para pensar (e não

⁴ O CRESS/7ª Região, além de manter em funcionamento uma “Comissão Sócio-jurídica” – que reúne representantes das instituições do sistema sócio-jurídico – já realizou 02 Encontros Estaduais do Serviço Social no sistema sócio-jurídico, precedidos de um evento intitulado “Serviço Social e sistema sócio-jurídico”, realizado no ano de 2002, como indicação do Conselho Federal de Serviço Social. Tal evento resultou em uma publicação (CRESS/7ª REGIÃO, 2004) e a partir dela (e da participação nos eventos organizados) pudemos mapear as instituições que compõem o sistema sócio-jurídico no estado do Rio de Janeiro: além do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro (MP), o Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (TJ), a Secretaria Estadual de Administração Penitenciária (SEAP), bem como o Departamento Geral de Ações Sócio-educativas (DEGASE).

definitivamente conceituar) ambos os fenômenos.

Ressaltamos que esta opção é momentânea, tendo em vista que esse fenômeno foi o ponto de partida do processo de pesquisa, e se constitui em nosso principal foco de reflexões. Pretendemos, em oportunidades posteriores, debruçarmo-nos sobre essa temática tão instigante e provocante – tendo em vista a nossa própria inserção institucional e história profissional – e pensamos que esse será um primeiro passo dado nessa direção.

O interesse por esta pesquisa se dá a partir da nossa própria compreensão sócio-histórica do Serviço Social: uma profissão que atua sobre as diferentes expressões da “questão social”. **Uma vez que a violência é objeto de intervenção do Serviço Social no Ministério Público e nas instituições que compõem o campo sócio-jurídico, faz-se então de extrema necessidade pensar ambos os fenômenos.**

Podemos identificar várias explicações para o surgimento e o significado histórico do Serviço Social como profissão constituída. É consenso que os primeiros cursos de Serviço Social surgiram no continente europeu, e posteriormente nos Estados Unidos, ambos na última década do século XIX (cf. MARTINELLI, 2003). No Brasil, o surgimento das primeiras escolas data da década de 1930⁵.

Iamamoto & Carvalho (2005) e Netto (2005a) discorrem a partir de uma perspectiva de compreensão do processo de profissionalização do Serviço Social bastante presente na trajetória da produção bibliográfica sobre a profissão: esta teria se constituído a partir de um processo de “racionalização das práticas de assistência”. Netto (*op. cit.*, p. 86) sintetiza essa tendência presente na literatura profissional, afirmando, a partir dos resultados de sua pesquisa, que “[...] todas as indicações recolhidas na massa documental pertinente produzida pela categoria levam a registrar que, para esta, o estatuto profissional é posto basicamente como dependente de seu fundamento ‘científico’”. Para o autor, tal fato se deve a um sincretismo ideológico existente no Serviço Social em sua origem – reflexo da estrutura sincrética própria do exercício prático-profissional. A profissão possui suas

⁵ É ampla a bibliografia profissional que data o surgimento das primeiras escolas de Serviço Social no Brasil. Para este trabalho, reportamo-nos aos textos de Aguiar (1984), Castro (2000), Martinelli (2003) e Iamamoto & Carvalho (2005). Mesmo reconhecendo que apresentam diferenças consubstanciais, entendemos que estes autores convergem ao discutirem o tema a partir de uma abordagem crítica e classista.

“protoformas” em bases confessionais (tendo sido predominantemente hegemônica pelo catolicismo no continente europeu⁶ e pelo protestantismo nos EUA⁷) e, posteriormente, sobretudo na perspectiva estadunidense⁸, sofrendo forte influência do pensamento social conservador⁹, que tem na tradição positivista sua principal expressão teórica. Daí a idéia de que a profissão se constitui como tal no momento em que as práticas de assistência, até então realizadas sob bases filantrópicas e confessionais, se racionalizam a partir de bases científicas¹⁰. O autor ainda analisa que essa tendência permeou diferentes correntes de pensamento no interior da categoria¹¹.

Os autores contemporâneos do Serviço Social convergem na identificação do trabalho de Marilda Iamamoto, publicado pela primeira vez em 1982 em conjunto com Raul de Carvalho (cf. IAMAMOTO & CARVALHO, 2005), como o primeiro produzido, no bojo da renovação do Serviço Social brasileiro¹², no âmbito da perspectiva denominada por Netto (2004a) de “intenção de ruptura”, com clara inspiração marxiana¹³. Neste texto, os autores discorrem sobre uma clara vinculação entre o Serviço Social e “questão social”:

O Serviço Social se gesta e se desenvolve como profissão reconhecida na divisão social do trabalho, tendo por pano de fundo o **desenvolvimento capitalista e a expansão urbana**, processos esses apreendidos sob o ângulo das novas classes sociais emergentes – a constituição e expansão do proletariado e da burguesia industrial – e das modificações verificadas no poder de Estado em conjunturas históricas específicas. É nesse contexto em que se afirma a hegemonia do capital industrial e financeiro, que emerge sob novas formas a chamada “questão social”, a qual se torna a base de justificação desse tipo de profissional especializado (IAMAMOTO & CARVALHO, 2005, p. 77, grifo dos autores).

O conjunto da publicação afirma que é a partir da emergência e agravamento da “questão social” que os segmentos dominantes da sociedade burguesa criam

⁶ Cf. Aguiar (1984), Verdès-Leroux (1986), Castro (2000), Martinelli (2003), Iamamoto & Carvalho (2005) e Netto (2005a).

⁷ Cf. Martinelli (2003) e Silva (2004).

⁸ Nesse sentido, é fundamental o acesso aos clássicos. Aqui o fizemos através da cuidadosa análise de Silva (2004) sobre o pensamento de Mary Richmond, além de Friedlander (1972), CBCISS (1976a, 1976b) e Hamilton (1987).

⁹ Cf. Lima (1978), Aguiar (1984), Martinelli (2003), Iamamoto & Carvalho (2005) e Netto (2005a).

¹⁰ Iamamoto & Carvalho (2005) apresentam essa visão ao analisarem o discurso produzido pelos primeiros Assistentes Sociais brasileiros, que defendiam tal tese.

¹¹ Uma rigorosa síntese da produção bibliográfica que defende esta tese é encontrada em Montaño (2000).

¹² Segundo Netto (2004a), trata-se do fenômeno experimentado no Serviço Social brasileiro após a instauração do período autocrático militar.

¹³ Netto (2004a), ao analisar a referida corrente, demonstra que uma de suas principais características é a influência da tradição marxista nas elaborações teórico-metodológicas do Serviço Social; todavia, atribui ao trabalho de Iamamoto o pioneirismo no trato da profissão a partir do pensamento de Marx.

estratégias de controle e reprodução material e ideológica da força de trabalho, com vistas a garantir a reprodução ampliada do capital. As **políticas sociais**, assim, se constituem em uma dessas estratégias, e é no contexto de seu surgimento que se faz possível pensar a emergência do Serviço Social como profissão inscrita na divisão social e técnica do trabalho – nas palavras de Montaño (2000), as políticas sociais se constituem como a base de legitimação funcional-ocupacional do Serviço Social.

Na mesma perspectiva, José Paulo Netto, em obra publicada pela primeira vez em 1992 (NETTO, 2005a), resgata o núcleo fulcral da tese de Yamamoto para também afirmar a vinculação entre “questão social” e Serviço Social. Contudo, o autor aprofunda a reflexão, apreendendo a emergência histórica da profissão na dinâmica das relações sociais que engendram a transição do capitalismo concorrencial para o capitalismo monopolista – momento este considerado pelo autor (com base no pensamento do economista marxista Ernest Mandel) a fase consolidada e madura da sociedade burguesa. A partir das novas configurações sócio-econômicas que a era imperialista impõe no cotidiano da vida social, o autor defende que o Estado passa a assumir novas funções (econômicas, políticas e estratégica) a fim de dinamizar a reprodução do capital, bem como a reprodução e o controle da força de trabalho. Assim,

O processo pelo qual a ordem monopólica instaura o espaço determinado que, na divisão social (e técnica) do trabalho a ela pertinente, propicia a profissionalização do Serviço Social tem sua base nas modalidades através das quais o Estado burguês se enfrenta com a ‘questão social’, tipificadas nas políticas sociais (NETTO, 2005a, p. 74).

Sobre esse tema, Yamamoto e Netto se situam no mesmo campo teórico, convergindo para uma mesma definição do que seja “questão social” – o que é inclusive, reconhecido pelos próprios autores.

A discussão apresentada pelos autores supracitados sobre a relação entre “questão social” e Serviço Social foi um dos pilares do que, em momento posterior, Netto (1996) chamou de ruptura com o conservadorismo do Serviço Social¹⁴ no plano ideopolítico, tendo em vista a clara inspiração crítico-dialética da interpretação por eles fornecida – ruptura esta que se manifestou em diferentes dimensões da

¹⁴ Sobre a herança conservadora no Serviço Social e a busca com sua ruptura, recomendamos o ensaio de Yamamoto (1995), além de Lima (1978) e Netto (2005a).

vida profissional¹⁵. A visão dos autores foi consolidada em diversos instrumentos político-jurídicos que regem a formação e o exercício profissional dos Assistentes Sociais brasileiros¹⁶, além de informar grande parte da produção acadêmica sobre o Serviço Social¹⁷ – materializando, dentre outros elementos, o que se convencionou chamar de **projeto ético-político do Serviço Social**¹⁸.

Entretanto, mesmo após tal consolidação, o debate sobre o entendimento acerca da “questão social”, bem como sua relação com o Serviço Social está longe de ter findado. Recentemente, diante das transformações societárias vivenciadas após a grande crise do capital – gestada no final da década de 1960 e culminada em 1973 (cf. MANDEL, 1990) nos países capitalistas centrais –, e que trouxe implicações nas diversas esferas da vida social (econômica, política, cultural etc.), a própria compreensão do que seja a “questão social” voltou a ser polêmica. Muitos falam não na existência de uma “questão social”, mas se reportam a “questões sociais” (cf. HELLER E FEHÉR, 2002) por considerar o termo “questão social” demasiadamente abstrato. E ainda: muitos autores falam na existência de uma “nova questão social” (cf. CASTEL, 1998; ROSANVALLON, 1998). Enfim, um amplo debate se instaurou no meio acadêmico-científico, e que repercute diretamente nas produções do Serviço Social sobre sua vinculação com a “questão social”.

Em sua publicação mais recente, Iamamoto (2007) busca fazer uma síntese da discussão sobre “questão social” hoje instaurada. Assim o fazem também Santos (2004) e Pastorini (2004) – sendo que a última faz um confronto entre a definição

¹⁵ Novamente reportamo-nos à síntese desenvolvida por Montañó (2000) sobre tal perspectiva de análise do Serviço Social. Ainda remetemo-nos às reflexões de Iamamoto (2004) e Netto (2005b) sobre o chamado “Movimento de Reconceituação do Serviço Social”, considerado o marco inicial de aproximação com essa perspectiva teórico-metodológica.

¹⁶ As Diretrizes Curriculares para os cursos de Serviço Social, aprovada pelo Ministério da Educação (MEC) em 2002, mesmo frente a diversas controvérsias e disputas políticas acerca de sua redação final, apresenta textualmente a relação entre a profissão e a “questão social”, em seu item 1, que trata do perfil dos formandos: “*Profissional que atua nas expressões da questão social, formulando e implementando propostas de intervenção para seu enfrentamento, com capacidade de promover o exercício pleno da cidadania e a inserção criativa e propositiva dos usuários do Serviço Social no conjunto das relações sociais e no mercado de trabalho*”. O texto na íntegra das Diretrizes Curriculares, bem como as demais normatizações referentes à profissão, e uma reflexão sobre o projeto ético-político e seus instrumentos político-jurídicos encontram-se em CRESS/7ª Região (2002).

¹⁷ Valemo-nos ainda de outros autores que concordam com essa perspectiva: Guerra (1997, 2000, 2001, 2002, 2004), Montañó (2000, 2002), Pereira (2001), Yasbek (2001), Pontes (2002), Barroco (2007). E ainda nosso trabalho (SOUSA, 2008) que ao discorrer sobre a prática do Serviço Social, reforça tal referencial.

¹⁸ Sobre o projeto ético-político do Serviço Social, ver Braz In CRESS/7ª Região (2002), Netto (2006), Barroco (2007); Paiva & Sales (2007) e, novamente, Braz (2007).

clássica de “questão social” e o de “nova questão social”¹⁹. Contudo, a obra de lamamoto apresenta os rumos que o debate sobre “questão social” e Serviço Social vem tomando nos últimos anos no âmbito profissional, bem como as novas interpretações sobre a natureza da profissão que não reconhecem a “questão social” como sua base determinante (e sim como uma mediação)²⁰, além de autores que negam explicitamente a existência dessa relação²¹.

Para nós, na esteira do pensamento de lamamoto e Netto no que tange às relações entre “questão social” e Serviço Social²², **pensar as relações entre violência e “questão social” pode, além de contribuir com a extensa reflexão sobre a temática da violência, pode revelar novas possibilidades de interpretação do fenômeno e pensar possibilidades de intervenção ética, política e profissional para os Assistentes Sociais que hoje se deparam com ele em espaços sócio-institucionais de diferentes naturezas:**

A identificação da **questão social** como elemento transversal à formação e ao exercício profissionais não é fruto de uma decisão arbitrária ou aleatória. Decorre, em primeiro lugar, da necessidade de impregnar a profissão de história da sociedade presente e, em particular, da realidade brasileira, como caminho necessário para superar os dilemas da reiterada defasagem entre teoria e exercício profissional cotidiano, qualificando as respostas profissionais no enfrentamento das expressões cotidianas da *questão social*. Ela é indissociável da investigação permanente, condição para se imprimir agilidade e competência crítica ao desvendamento dos processos sociais, assim como para elucidar as situações concretas vivenciadas pelos indivíduos sociais, na sua objetividade e subjetividade, que se apresentam como desafios aos profissionais de Serviço Social (IAMAMOTO, 2007, p. 184).

Compreender essas “expressões cotidianas” da “questão social” como elemento transversal à prática profissional do Serviço Social, isto é, os fenômenos sociais, mas em seus fundamentos, requer uma postura teórico-metodológica que

¹⁹ Pastorini apresenta, além de Robert Castel e Pierre Rosanvallon, o pensamento de Agnes Heller e Ferenc Féher como referências no debate acadêmico atual sobre “questão social”.

²⁰ Nesse sentido, identificamos a obra de Abreu (2002), também a partir da reflexão de lamamoto (2007) sobre a autora, que pensa a natureza do Serviço Social como uma “função pedagógica” a partir da racionalização das históricas práticas de assistência. Vislumbramos também a obra de Serra (2000), que vincula a profissão diretamente às políticas sociais, conforme análise de lamamoto (2007).

²¹ A obra de Faleiros (2006) é citada por lamamoto (2007) em vários momentos de seu texto, na medida em que o autor defende a tese de que o Serviço Social se inscreve em um processo de “correlação de forças” e “poder”. Contudo, podemos também identificar nesta tendência a obra de Costa (1995), que vincula o Serviço Social às particularidades históricas da “proteção social”.

²² Sabemos que os dois autores possuem algumas diferenças entre si no trato da relação entre “questão social” e Serviço Social – sobretudo em suas produções mais recentes. Contudo, apesar delas, é possível afirmar que ambos identificam que é a emergência e o agravamento da “questão social” e suas estratégias de enfrentamento que requisitam a profissionalização de agentes com as características do assistente social.

rompa com a mera descrição, de como ela aparece na sociedade, e busque a essência de sua constituição. Pensar a base determinante da “questão social” e da violência significa, para nós, compreender seus **fundamentos ontológicos** – isto é, como e por que a “questão social” e a violência se constituem em uma realidade existente, vivida e experimentada na vida social. Só assim, em nossa opinião, podemos pensar, inclusive, as relações com o próprio Serviço Social²³. Assim, torna-se necessário aprofundar a explicitação teórico-metodológica desta perspectiva de análise.

O conceito de ontologia não é uma unanimidade. Objeto de reflexão filosófica em diferentes correntes filosóficas (empirismo, pragmatismo, fenomenologia, marxismo etc.), foi a incursão filosófica do idealismo alemão que marcou o debate sobre o tema no pensamento moderno.

Immanuel Kant (1980) concebe a Razão como uma categoria *a priori*, que necessita estar descolada do campo da experiência sensível para que ela possa realizar a liberdade humana. O autor, assim, coloca-se claramente no campo do idealismo, e cria uma cisão entre pensamento e experiência. A ontologia então, como “essência do ser”, deixa de explicar os modos de ser na realidade, e é deslocada para o campo metafísico.

Desse modo, Kant desenvolve seu sistema filosófico (que passa pela teoria do conhecimento, mas também pela filosofia social) com fortes características formalistas (cf. CHAUI, 1980), que terminam por deslocar do campo da ontologia para o campo da moralidade²⁴ – ou seja, do campo do **ser** para o campo do **dever**.

Não que a moralidade não possua uma dimensão ontológica. Heller (2004) e Barroco (2007), ambas com base na reflexão de Lukács sobre a ontologia do ser social, discorrem sobre o papel dos valores e da moralidade na sociabilidade humana. Entretanto, o formalismo kantiano, que separa razão e experiência, dá à moralidade a centralidade da constituição da **liberdade** humana – valor central do pensamento moderno –, a partir dos constructos *a priori* da Razão humana. Porém, ao descolá-la do **ser**, essa liberdade se torna transcendental, abstrata, formal, e

²³ Assim como o faz o ensaio de Guerra (1997).

²⁴ Sobre o conceito de moral e moralidade, ver Vásquez (2007a).

permanece no campo do **dever**. Mészáros (2006) afirma que sobrepor o dever ao ser de modo transcendental é, de certo modo, reproduzir em outros termos a metafísica teológica, tão presente na filosofia medieval, e que, ao final, termina por comprometer a própria liberdade, pois **a liberdade como dever é a negação dela mesma – o dever, por si só, já é privação de liberdade**²⁵.

Já Friedrich Hegel, herdeiro da tradição idealista, porém, buscando reconstruir a unidade entre pensamento e realidade, desenvolve seu sistema filosófico rompendo com o formalismo de Kant, posto que já reconhece na sociedade moderna a existência de contradições (cf. HEGEL, 2000). Uma vez que essa realidade não está separada do pensamento, então este deve acompanhar a dinamicidade do real e dar ele uma forma lógica: a consciência também é contraditória. Encontramos aqui o fundamento do método dialético desenvolvido por Hegel. Entretanto, a cultura do idealismo alemão confere à filosofia hegeliana a marcante característica de uma dialética idealista, que o acompanha em toda a sua obra²⁶. Para Hegel, reconstruir a unidade entre pensamento e realidade é dar primazia ao pensamento racional e observar que a realidade só é como é porque é fruto do pensamento. Há aqui, claramente, uma unidade entre sujeito e objeto. Porém, esse pensamento racional, além de dialético, é também histórico; por consequência, a realidade também é histórica: ambos se desenvolveram com o próprio desenvolvimento da Razão (manifestada no Espírito do mundo). Isso se expressa na célebre frase de Hegel “*Tudo o que é real é racional e tudo o que é racional é real*”. Se o pensamento e realidade são idênticos, pois ambos são governados pela Razão, Hegel se debruça sobre a análise do pensamento, tanto do

²⁵ “Quando formulada num quadro teológico, supondo um ser totalmente espiritual como criador do homem, essa questão traz consigo uma série de idéias morais (e regras correspondentes) que visam libertar o homem de sua “natureza animal”. Assim, a dignidade humana é concebida como negação da natureza humana inspirada pelo dever (associada a um sentimento de gratidão etc.) em relação ao ser a quem o homem deve a sua própria existência. E como a liberdade, nesse quadro, está divorciada, por definição, de qualquer coisa natural – a natureza aparece apenas como um obstáculo –, e como o homem, igualmente por definição, não pode separar-se da natureza, a liberdade humana não pode aparecer como humana, mas apenas na forma de uma generalidade abstrata (“livre-arbítrio”, etc.) como uma entidade misteriosa ou fictícia. Esse tipo de liberdade, desnecessário dizer, existe apenas por graça do ser transcendental” (MÉSZÁROS, 2006, p. 150-1).

²⁶ Cf. Coutinho (1972), Konder (1991) e Marcuse (2004).

ponto de vista ontológico quanto histórico.

Coutinho (1972) ressalta a importância do pensamento hegeliano na história ocidental. O autor afirma que Hegel foi o pensador que sintetizou todo o acúmulo teórico-filosófico vivenciado pela sociedade ocidental a partir das grandes transformações econômicas, políticas, sociais e culturais ocorridas, sobretudo, a partir do século XV: a emergência do período conhecido como **Modernidade**.

Longe de ser um movimento ídeo-cultural único, o discurso moderno foi marcado por descontinuidades e rupturas de diferentes naturezas. Muitos foram os elementos que desencadearam esse movimento. As descobertas científicas de Copérnico, as grandes navegações que possibilitaram a expansão do mercado e o mapeamento geográfico do planeta, os questionamentos dos dogmas imperativos da era medieval, dentre outros, geraram novos paradigmas conceituais que (re)colocaram o homem como produtor e produto de sua própria história. A Modernidade tem como uma de suas principais características a descoberta da humanidade em sua universalidade, condutora de seu próprio destino, produtora de um futuro melhor do que o presente. A razão humana “tomava as rédeas” do mundo, na busca de conhecer e controlar a natureza com vistas a uma teleologia histórica de superação do “reino da necessidade”, há séculos assolando a humanidade. Com o projeto da Modernidade, tornava-se possível alcançar o “reino da liberdade”, onde homens e mulheres poderiam ser emancipados de toda e qualquer forma de opressão:

[...] a Ilustração funda na razão a sua programática sócio-cultural, que constitui o **programa**, ou o **projeto**, da Modernidade, cujo conteúdo implica, de uma parte, o **domínio racional da natureza** e, doutra, a **racionalização das relações sociais**. O controle racional da natureza, mediante os conhecimentos científicos e a intervenção tecnicamente dirigida, permitiria a produção potenciada de bens e riquezas e apontaria para o fim das **carências**; concomitantemente, a racionalização das relações sociais, implicando a eliminação das instituições do Antigo Regime, propiciaria as condições para a **emancipação** dos homens, concretizando as palavras-de-ordem ilustradas de liberdade, igualdade e fraternidade (NETTO, 2004c, p. 135).

A formulação desses valores não foi isenta de polêmicas na própria tradição da filosofia moderna²⁷; porém, a necessidade de revolucionar o mundo, agir para

²⁷ A título de exemplo, Baptista Pereira (1990) cita o pensamento de Hobbes (2004), que acreditava no fim da opressão dos homens entre si, da “guerra de todos contra todos”, a partir de uma ação opressora do Estado.

transformá-lo a fim de conquistar a liberdade universalmente – ou, nas palavras de Kant (1986), cosmopolitamente –, foi o grande legado do que Rouanet (1993) chamou de idéia iluminista²⁸.

Isto posto, Baptista Pereira (1990) tenta apresentar aquelas que são as grandes categorias da Modernidade, comuns às diversas correntes e sistemas de pensamento: **secularização, crítica, progresso, revolução, emancipação e desenvolvimento/evolução**.

A reflexão do autor ressalta ainda que o conjunto dos valores presentes no projeto civilizatório da Modernidade (tais quais expressos aqui) resultou, de forma absolutamente enfática, na consolidação dos Estados-Nação (em um primeiro momento no continente europeu e, posteriormente, nos demais) como o modelo político de organização social que melhor respondeu, no período histórico de sua emergência (a partir do século XVIII), aos seus anseios e expectativas²⁹. Como paradigma sintético do pensamento moderno, essa perspectiva teve em Hegel sua formulação seminal, na medida em que o filósofo atribui ao Estado a plena realização da universalidade e da liberdade humanas (cf. COUTINHO, 1972)³⁰. De acordo com Harvey (2006,), a redefinição das categorias de espaço e de tempo foi determinante na consolidação do projeto moderno, iniciado no Renascimento e consolidado no Iluminismo³¹:

²⁸ “[...] ela [idéia iluminista] é (1) **universalista** em sua abrangência – ela visa todos os homens, sem limitações de sexo, raça, cultura, nação –, (2) **individualizante** em seu foco – os sujeitos e os objetos do processo de civilização são indivíduos e não entidades coletivas –, e, **emancipatória** em sua intenção – esses seres humanos individualizados devem aceder à plena autonomia, no triplice registro do (3) pensamento, da (4) política e da (5) economia” (ROUANET, 1993, p. 33, grifo nosso).

²⁹ Além de Coutinho (1972), corroboram para essa afirmação Baptista Pereira (1990), Rouanet (1993), Tilly (1996), Ianni (1996), Fortes (2004), Harvey (2006) e Jameson (2006). Esse debate é fundamental para localizarmos, no decorrer da nossa análise, o movimento político-cultural contemporâneo conhecido pela historiografia como “pós-modernidade”, que tem no redimensionamento das concepções de espaço e de tempo – fruto da chamada “mundialização financeira” ou “globalização” – um de seus pilares, e que traz desdobramentos concretos no papel do Estado-Nação na contemporaneidade. Este tema será retomado no capítulo 2.

³⁰ Além de Hegel (2000), pudemos identificar que, nos clássicos do pensamento moderno estudados para a elaboração do presente trabalho, tais como Hobbes (2004), Rousseau (1996, 2005) e Kant (1986; 1989; 2005b), assim como as obras dos próprios autores considerados fundadores do pensamento social contemporâneo – Marx (1977; 1995; 2006), Marx & Engels (1998), Durkheim (1978) e Weber (1982; 1991; 1994) – demonstram a importância que a forma política do Estado-Nação possuía no contexto do projeto da Modernidade.

³¹ “Sendo o espaço um “fato” da natureza, a conquista e a organização racional do espaço se tornou parte integrante do projeto modernizador. A diferença, desta vez, era que o espaço e o tempo tenham de ser organizados não para refletir a glória de Deus, mas para celebrar e facilitar a libertação do “Homem” como indivíduo livre e ativo, dotado de consciência e vontade. [...] Os pensadores iluministas também queriam dominar o futuro por meio de poderes de previsão científica, da engenharia social e do planejamento racional e da institucionalização de sistemas racionais de regulação e controle social. Eles na verdade se apropriaram das concepções renascentistas de espaço e tempo, levando-as ao seu limite, na busca da construção de uma sociedade nova, mais democrática, mais saudável e mais

Mas para além disso, como experiência social vivida pela humanidade em sua totalidade, pensamos que a conhecida definição que se segue, construída por Berman (2007), demonstra claramente o significado da Modernidade:

Existe um tipo de experiência vital – experiência do espaço e do tempo, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos de vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Designarei esse conjunto de experiências como “modernidade”. Ser moderno é encontrar-se num ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é unidade paradoxal, uma unidade de desunidade; ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, “tudo que é sólido se desmancha no ar”. (BERMAN, 2007, p. 24).

Diante disso, Coutinho (1972) resume o que para ele se sintetiza no “legado imperecível da modernidade”: o **humanismo** (o homem entendido como produto de sua própria atividade, de sua história coletiva); o **historicismo concreto** (a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade e a defesa do progresso e da melhoria da espécie humana); e a **Razão dialética** (imaneente ao desenvolvimento da realidade e à cognoscibilidade dessa mesma realidade, superando o “saber imediato/intuição” e o “entendimento/intelecto analítico”)³².

O legado da Modernidade como pensamento revolucionário **burguês**, segundo Coutinho (*op. cit.*), foi sintetizado por Hegel, mas nele se encerrou após Revolução de 1848. A partir de então, a burguesia deixa de ser a classe revolucionária, e passa a defender posições conservadoras diante do crescimento do movimento operário e do protagonismo que o proletariado passara a assumir como o novo sujeito histórico revolucionário. Nesse sentido, Karl Marx assume o ideal revolucionário próprio da Modernidade, porém, questionando a própria sociedade moderna: a sociedade capitalista em sua fase industrial, conforme escreve o autor na conhecida passagem de *O Manifesto Comunista*:

afluente. Na visão iluminista, mapas e cronômetros precisos constituíram instrumentos essenciais” (HARVEY, 2006, p. 227).

³² Netto (1994) também faz referência a essas dimensões, o que o autor chama de “03 grandes pilares da modernidade”.

A burguesia, historicamente, teve um papel extremamente revolucionário. Em todas as vezes que chegou ao poder, pôs termo a todas as relações feudais, patriarcais e idílicas. Desapiedadamente, rompeu os laços feudais heterogêneos que ligavam o homem aos seus 'superiores naturais' e não deixou restar vínculo algum entre um homem e outro além do interesse estéril, além do 'pagamento em dinheiro' desprovido de qualquer sentimento. Afogou os êxtases mais celestiais do fervor religioso, do entusiasmo cavalheirisco, do sentimentalismo filisteu, nas águas geladas do calculismo egoísta. Converteu mérito pessoal em valor de troca. E no lugar das incontáveis liberdades reconhecidas e adquiridas, implantou a liberdade única e sem caráter do mercado. Em uma palavra, substitui a exploração velada por ilusões religiosas e políticas, pela expropriação aberta, imprudente, direta e brutal (MARX & ENGELS, 1998, p. 13).

Marx critica a dialética idealista hegeliana (que ao final construía uma universalidade corporificada no Estado)³³ que, segundo sua análise, representava os interesses dominantes. Todavia, utiliza o mesmo método racional dialético, em suas palavras, "de forma invertida" (materialista) para apontar as contradições próprias da sociedade capitalista (muitas delas já apontadas pelo próprio Hegel) com fins a sua superação³⁴. Para Marx, os valores e preceitos defendidos pela Modernidade só poderiam se realizar em uma outra ordem societária³⁵ – Rouanet (1973) afirma que, a partir de então, o socialismo aparece, historicamente após a ilustração e o liberalismo, como a terceira grande formulação da idéia iluminista.

Foi a partir dessa intrínseca relação entre os pensamentos de Hegel e de Marx, mediada pelos valores proferidos pelo projeto da Modernidade, que Gyorgy Lukács, filósofo húngaro marxista do século XX, retoma o conceito de ontologia colocando-o no centro do materialismo histórico de Marx (cf. OLDRINI, 2002). Partindo dos pressupostos críticos de Marx a Hegel, porém reconhecendo a influência do segundo sobre o primeiro, Lukács busca no pensamento marxiano os fundamentos de uma ontologia do ser social.

As *Teses sobre Feuerbach*, de autoria de Marx (2007), parecem ser o ponto de partida filosófico para que Lukács desenvolva sua interpretação ontológica. A partir do reconhecimento do homem como ser prático, capaz de agir no mundo e transformá-lo³⁶, o filósofo húngaro reconhece uma onto-gênese da sociabilidade

³³ Cf. Konder (*op. cit.*), Marcuse (*op. cit.*) e Coutinho (1994).

³⁴ Sobre a influência de Hegel no pensamento de Marx (e diferentes interpretações sobre tal influência), ver Coutinho (1972), Lukács (1979), Baptista Pereira (1990), Konder (1991), Netto (1994), Guerra (2002), Pontes (2002), Marcuse (2004), Romero (2005), Menegat (2006) e Vásquez (2007b).

³⁵ Cf. Coutinho (*op. cit.*), Rouanet (1993), Harvey (2006) e Berman (2007).

³⁶ Conforme a citação Berman (2007), nota-se claramente a inspiração moderna desta afirmação.

humana a partir da **produção** da sua forma de vida, como o momento do salto histórico do ser natural para o ser social (cf. LUKÁCS, 2007) – ou, nas palavras de Marx (2007), o “primeiro ato histórico”³⁷. A satisfação das necessidades humanas, a partir da relação do homem com a natureza, cria as condições materiais necessárias para o desenvolvimento ontológico da racionalidade dialética – tendo em vista que esta relação sujeito/objeto, mediada pelo **trabalho**, implica necessariamente a transformação da natureza a partir da ação humana³⁸, tornando-se assim a primeira manifestação de **práxis**³⁹, o caminhar histórico rumo à superação da necessidade e à construção da liberdade: “A atividade produtiva, imposta ao homem pela necessidade natural, com condição fundamental da sobrevivência e do desenvolvimento humanos, torna-se assim idêntica à plenitude humana, isto é, à realização da liberdade humana” (MÉSZÁROS, 2006, p. 153).

Segundo Lukács, a necessidade do intercâmbio com a natureza gera **continuidades** e **rupturas** no processo de socialização humana. Marx (2007b) já aponta que, após a produção da vida material e dos instrumentos necessários, novas necessidades são criadas – o “primeiro fato histórico” – e geram, necessariamente, relações sociais⁴⁰, entendidas como cooperação de indivíduos, quaisquer que sejam suas condições, de qualquer modo e para qualquer fim (força produtiva) que condiciona a história da humanidade:

³⁷ “Pode-se diferenciar os homens dos animais através da consciência, através da religião, através do que se quiser. Eles mesmos começam a se diferenciar dos animais quando começam a **produzir** seus víveres, um passo que é condicionado pela organização corporal. Ao passo que produzem seus víveres (Lenbersmittel), os homens produzem indiretamente sua vida material (materielles Leben)” (MARX, 2007, p. 42, grifo do autor).

³⁸ “Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços e pernas, cabeças e mãos –, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo forma útil à vida humana. 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 [...] Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana” (MARX, 2006, p. 211).

³⁹ Ainda sobre o conceito de práxis, ver o curto, porém denso, artigo de Setúbal (1991).

⁴⁰ “É desnecessário dizer que os seres humanos – devido à sua constituição biológica natural – têm **apetites** e várias propensões naturais. Mas no ‘ato autotranscedente consciente do vir-a-ser’ eles se transformaram em apetites e propensões **humanos**, modificando fundamentalmente o seu caráter, passando a ser algo **inerentemente histórico**. [...] Dessa maneira, só é possível falar de ‘natureza humana’ em um sentido: no sentido cujo centro de referência é a mudança histórica, e sua base a sociedade humana” (MÉSZÁROS, 2006, p. 156, grifo do autor).

[...] os homens que renovam diariamente sua própria vida, começam ao mesmo tempo a fazer os outros homens, a se reproduzir – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a **família**. Esta família, que no princípio constitui a única relação social, mais tarde, quando as necessidades se multiplicarem, criam novas relações sociais e o número aumentado de homens cria novas necessidades, passa a ser [...] uma relação secundária que tem, portanto, de ser tratada e desenvolvida segundo os dados empíricos existentes e não se ajustando ao “conceito de família”. Ademais, estes três estágios da atividade social [*produção da vida material, produção de novas necessidades e produção das relações sociais*] não podem ser considerados como três aspectos distintos, mas sim justamente apenas como três aspectos, ou, [...] como três “momentos”, que coexistiram desde o princípio da história e desde o primeiro homem, e que até hoje seguem mostrando válidos na história (MARX & ENGELS, 2007, p. 51-2, grifo do autor).

Foi esse marco conceitual que possibilitou a Lukács (1979) uma interpretação de Marx que trouxesse à tona elementos centrais do materialismo histórico-dialético à luz de uma ontologia do ser social.

Contudo, o filósofo avançou em sua análise. Após reconhecer o trabalho, o pôr teleológico como a primeira forma de *práxis*, parte do pressuposto que a complexificação das relações sociais teve como base a razão dialética⁴¹. Isso implica que, conforme as “Teses sobre Feuerbach”, o homem como ser prático – e como ser social – é capaz de intervir no mundo, seja na natureza, ou nas relações sociais que estabelecem uns com os outros, e assim, avançar na construção da **liberdade**⁴². A *práxis* se torna então o que especifica o ser social. Nesse sentido, diz Lukács (1979, p. 17):

As formas de objetividade do ser social se desenvolvem, à medida que surge e se explicita a práxis social, a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, porém, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico do trabalho, não podendo ter nenhuma analogia com a natureza. O fato de que esse processo, na realidade, seja bastante longo, com inúmeras formas intermediárias, não anula a existência do salto ontológico. Com o ato da posição teleológica do trabalho, temos em-si o ser social. O processo histórico da sua explicitação, contudo, implica a importantíssima transformação desse ser em-si num ser para-si; e, portanto, implica a superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais mais puros, mais específicos.

O debate apresentado nos remete a uma dimensão fundamental para a perspectiva de análise que ora apresentamos. O trabalho, para Marx, é categoria

⁴¹ Uma síntese do debate sobre razão, ontologia e *práxis* é apresentado por Netto (1994) em artigo homônimo.

⁴² “A atividade produtiva, imposta ao homem pela necessidade natural, como condição fundamental da sobrevivência e do desenvolvimento humanos, torna-se assim idêntica à plenitude humana, isto é, à realização da liberdade humana” (MÉSZÁROS, 2006, p. 153).

fundante do ser social e única atividade capaz de criar **valores de uso** (trabalho concreto) e **valor** a partir da força de trabalho em ação (trabalho abstrato)⁴³. Toda a riqueza material e espiritual existente na sociedade é fruto do trabalho humano⁴⁴, e apenas por isso as mercadorias podem ser intercambiadas socialmente – pois os homens trabalham para produzi-las, e podem assim estabelecer valores de troca e estabelecerem relações a partir do produto de sua ação, de sua *práxis*.

Esta tese, por muitas vezes foi criticada no campo das Ciências Sociais, tendo sido o autor acusado de “determinismo econômico”, bem como a tradição marxista de, sempre, explicar os fenômenos sociais a partir da “determinação econômica em última instância”. Trata-se do debate apresentado por Marx sobre a relação entre base ou estrutura econômica e superestrutura jurídica, política e ideológica, na qual o autor afirma que “*o modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral*” (MARX, 2003, p. 5).

Muitos pensadores marxistas contemporâneos localizam no seio dessa tradição do pensamento diversos momentos em que, de fato, a dimensão econômica do pensamento de Marx foi supervalorizada em detrimento de outras dimensões da vida social. Nesse sentido, a reflexão de Wood (2006) parece esclarecedora. Ao analisar diferentes perspectivas no marco da tradição marxista – sobretudo no campo da teoria política —, a autora indica diferentes interpretações do pensamento de Marx⁴⁵ que, segundo ela (com base em todo um acervo crítico já construído), ferem o núcleo central do materialismo histórico. Para ela, insistir na separação entre base e superestrutura, ou em qualquer interpretação determinista (seja do econômico sobre o político ou vice-versa), é trair a teoria marxiana que compreende a realidade como uma **totalidade** dinâmica, contraditória, em que tais elementos são constituintes do conjunto da vida social.

Wood (*op. cit.*) não recorre diretamente ao argumento ontológico para afirmar

⁴³ A definição aqui apresentada é um dos objetos de reflexão do primeiro capítulo de *O Capital* (MARX, 2006), mas também reflexões sobre a temática podem ser encontradas em Lukács (1979), Netto (1981), Teixeira & Oliveira (1998), Iamamoto (2004), Carvalho & Iamamoto (2005), Organista (2006), Antunes (2007), dentre outros.

⁴⁴ Conforme é sabido, Marx retira essa concepção dos estudos de economia política por ele realizados a partir dos anos 40 do século XIX. Sobre essa questão, ver Lukács (*op. cit.*), Netto (2004b), e Mészáros (2004).

⁴⁵ A autora analisa, principalmente, as obras dos “estruturalistas franceses” (como Louis Althusser) e de Edward Palmer Thompson. Contudo, os textos de Netto (1981) e Quiroga (1991) indicam que o núcleo central do pensamento materialista de Marx já apresentava problemas já desde o debate da II Internacional.

esse princípio do materialismo histórico-dialético, como o faz Lukács. Conforme visto anteriormente, o próprio conceito de *práxis* tal como exposto pelo filósofo já apresenta traços de uma interpretação de Marx que foge a qualquer apologia determinista. Porém, a discussão de Lukács sobre a categoria da totalidade em Marx nos parece fundamental para afirmar definitivamente o equívoco dessas acusações. Novamente aqui Lukács tratará a totalidade como categoria ontológica, isto é, constituinte do ser social e, portanto, ponto de partida e ponto de chegada de qualquer processo gnosiológico que se pretende fiel à dinâmica da sociedade. A concreticidade do real é o princípio norteador do materialismo histórico-dialético (em clara contraposição ao pensamento hegeliano, pautado na dialética idealista), ou, nas palavras do próprio Marx:

O concreto é concreto por ser a **síntese de múltiplas determinações**, logo, **unidade, na diversidade**. É por isso que ele é para o pensamento um processo de síntese, um resultado, e não um ponto de partida, apesar de ser o verdadeiro ponto de partida e portanto igualmente o ponto de partida da observação imediata e da representação (*op. cit.*, p. 248, grifo nosso).

Essa clássica passagem do Método da Economia Política expressa bem a compreensão de Marx sobre a totalidade. Toda sociedade é constituída de diferentes complexos, que se interrelacionam intrinsecamente entre si. Do mesmo modo, ela própria (a sociedade) constitui um complexo. Cada “elemento” da sociedade é um complexo, com características qualitativamente diferentes de outros “elementos”, mas que, ao movimentar-se dialeticamente, modifica não apenas os demais “elementos”, como toda a sociedade. Isso faz-nos remeter, imediatamente, à concepção de racionalidade dialética, não como a conceituou Hegel de maneira idealista, mas calcada na materialidade concreta da realidade social: a legalidade do ser social em determinada sociedade está condicionada historicamente, e unifica **complexos singulares**, heterogêneos e heterogeneamente movidos.

Lukács afirma que apenas o pensamento moderno conseguiu desenvolver a idéia de totalidade, uma vez que a sociedade burguesa, na história da humanidade, foi a primeira que conseguiu alcançar **patamares universais**, de alcance planetário. Marx & Engels (1998) já anunciavam, em 1848, o potencial expansionista da sociedade capitalista – o que vai se confirmar na análise de Marx sobre a dinâmica do processo de acumulação de capital, em *O Capital* – ao constatar a criação de um mercado internacional como uma necessidade da burguesia. Lênin (2005)

confirmará essa tese já na virada do século XIX para o século XX, ao analisar o fenômeno dos monopólios, do capital financeiro e da expansão do capital pela via do imperialismo. Hoje, conforme veremos, se fala em economia capitalista globalizada. Ou seja, **o modo de produção capitalista se expandiu de tal modo que se tornou um imperativo universal impossível de ser negligenciado para a análise de qualquer fenômeno social**: “*A história universal não existiu sempre; a história considerada como história universal é um resultado*” (MARX *apud* LUKÁCS, 1979, p. 149)⁴⁶. Trata-se de reconhecer o **capitalismo como processo civilizatório** (Ianni, 1996) que se construiu e se desenvolveu no marco do projeto da Modernidade:

O turbilhão da vida moderna tem sido alimentado por muitas fontes: grandes descobertas nas ciências físicas, com a mudança da nossa imagem do universo e do lugar que ocupamos nele; a industrialização da produção, que transforma conhecimento científico em tecnologia, cria novos ambientes humanos e destrói os antigos, acelera o próprio ritmo da vida, gera novas formas de poder corporativo e de luta de classes; descomunal explosão demográfica, que penaliza milhões de pessoas arrancadas de seu *habitat* ancestral, empurrando-as pelos caminhos do mundo em direção a novas vidas; rápido e muitas vezes catastrófico crescimento urbano; sistemas de comunicação de massa, dinâmicos em seu desenvolvimento, que embrulham e amarram, no mesmo pacote, os mais variados indivíduos e sociedades; Estados nacionais cada vez mais poderosos, burocraticamente estruturados e geridos, que lutam com obstinação para expandir seu poder; movimentos sociais de massa e nações, desafiando seus governantes políticos ou econômicos, lutando por obter algum controle sobre suas vidas; enfim, dirigindo e manipulando todas as pessoas e instituições, um mercado capitalista mundial, drasticamente flutuante, em permanente expansão (BERMAN, 2007, p. 25).

Com essa breve exposição sobre a categoria de totalidade, da “história universal” e do processo civilizatório, já podemos observar, novamente, as influências do pensamento moderno sobre o de Marx. Trata-se do debate travado pela filosofia moderna (e, mais uma vez, com destaque para Hegel) sobre a relação entre universalidade, particularidade e singularidade.

Novamente a obra de Lukács (1968) é seminal quanto a analisar como esse debate aparece na dialética de Marx. O já superado formalismo kantiano, por Hegel, na concepção de universalidade ganha, com o pensamento marxiano, a concreticidade necessária ao materialismo histórico-dialético. Ao reconhecer a construção recente da história universal, Marx supera a visão mistificada hegeliana

⁴⁶ Vê-se então que o ponto de partida e o ponto de chegada do conceito de totalidade em Marx prescindiram da centralidade que a categoria trabalho possui no conjunto de sua obra – na visão lukácsiana, princípio ontológico fundamental.

da realização da universalidade no Estado, compreendendo-a como *uma abstração realizada pela própria realidade*, portanto, concreta. E justamente por ser uma abstração que ela se **particulariza** na relação com as singularidades cotidianas e imediatas da vida social – e não tão menos concretas:

A dialética materialista [...], na medida em que ela realiza e desenvolve a aproximação à realidade objetiva conjuntamente ao caráter processual do pensamento como meio para esta aproximação, pode compreender a universalidade em uma contínua tensão com a singularidade, em uma contínua conversão em particularidade e vice-versa. Assim, a concreticidade do conceito universal é purificada de qualquer mistificação, é concebida como o veículo mais importante para conhecer e dominar a realidade objetiva. [...] Quanto mais autêntica e profundamente os nexos da realidade, suas leis e contradições, vierem concebidos – de um modo aproximativamente adequado – sob a forma de universalidade, tanto mais concreta, dúctil e exatamente poderá ser compreendido também o singular. (LUCÁKS, 1968, p. 104).

A concepção de totalidade é de fundamental importância para a perspectiva de análise a que estamos almejando no trato do fenômeno da violência. Trata-se, assim, de um complexo existente no cotidiano da vida social. Contudo, as características que o particularizam como fenômeno social se “determinam”⁴⁷ na relação com os demais complexos – ele é **mediatizado** pelas dimensões universais e singulares que lhe dão concretude na dinâmica social. Ianni (1996) nos fornece uma reflexão que sintetiza nossa argumentação: “[...] o capitalismo é um processo simultaneamente social, econômico, político e cultural de amplas proporções, complexo e contraditório, mais ou menos inexorável, avassalador. Influencia todas as formas de organização do trabalho e vida social com as quais entra em contato” (p. 136).

Desta forma, para além da relação entre Serviço Social e “questão social” anteriormente exposta, é também a partir deste marco conceitual-metodológico inicial que justificamos a escolha da categoria “**questão social**” juntamente com o debate sobre a violência. Situando sua emergência histórica na sociedade capitalista, identificamos aí a possibilidade de utilizá-lo como um patamar universal das relações sociais atualmente estabelecidas na sociedade – tendo em vista que ela potencialmente expressa o ser social na forma específica da sociedade capitalista (cf. NETTO, 1981).

⁴⁷ “[...] a expressão ‘particularidade’ pode querer dizer muitas coisas. Ela designa tanto o que impressiona, o que salta à vista, o que se destaca (em sentido positivo ou negativo), como o que é específico; ela é usada, notadamente em filosofia, como sinônimo de ‘determinado’ etc.” (LUKÁCS, 1968, p. 116-7).

A análise desenvolvida por Engels (2007) é para nós bastante elucidativa quanto à opção por este parâmetro. Reconhecendo as singularidades históricas presentes em diversas dimensões da sociedade russa do final do século XIX, Engels demonstra como a expansão capitalista as transforma qualitativamente, criando concretamente uma “questão social” no país, que é analisada pelo autor em suas particularidades, tecendo os fios das múltiplas mediações que as determinam. A “questão social”, compreendida em sua complexidade e em sua totalidade, em nossa perspectiva, *“é como uma iluminação geral em que se banham todas as cores e que modifica as tonalidades particulares destas. É como um éter particular que determina o peso específico de todas as formas de existência que aí se salientam”* (MARX, 2003, p. 256). Neste sentido, cabe-nos apresentar o que entendemos por “questão social”, como ela surgiu, sua historicidade e, principalmente, o debate teórico que hoje as Ciências Sociais e o Serviço Social fazem em torno desta.

O correto entendimento sobre a totalidade e a dialética universalidade/particularidade/singularidade também nos parece fundamental neste momento, tendo em vista os riscos reducionistas e deterministas em que a abordagem aqui proposta pode recair – conforme acertadamente alertado por Wood (2006).

O que hoje a sociedade compreende por violência pode ser reportado a eras históricas anteriores à emergência da “questão social”, tal qual compreendemos esta. Realizar este estudo (vale lembrar, de largo fôlego) adequadamente requer identificar as **múltiplas mediações** que possibilitam apreender e explicar relações e nexos entre violência e “questão social”. Pontes (2002), referenciado na interpretação lukácsiana já aqui elucidada, apresenta a mediação como uma categoria ontológica, constituinte da realidade social, responsável pelos nexos e articulações dinâmicas e contraditórias entre os complexos que compõem a totalidade de uma estrutura sócio-histórica, portanto, as particularidades que possibilitam a mediação entre os homens singulares e a sociedade⁴⁸ – o que torna

⁴⁸ Ou, nas palavras de Lukács (1968, p. 88), “[...] como é rico e variado o modo pelo qual a dialética de universal e particular se manifesta na realidade histórico-social e como seria falso deduzir antecipadamente destes processos, tão diversos um do outro, um esquema qualquer. A ciência autêntica extrai da própria realidade as condições estruturais e as suas transformações históricas e, se formula leis, estas abraçam a universalidade do processo, mas de um modo tal que deste conjunto de leis pode-se retornar – ainda que freqüentemente através de muitas mediações – aos fatos singulares da vida. É precisamente esta a dialética concretamente realizada de universal, particular e singular”.

possível pensar o papel exercido pela moralidade, isto é, como uma mediação.

O fenômeno da **violência** vem ganhando a cada dia maior visibilidade pública e inúmeros estudiosos, resultando em um grande número de publicações que visam sua explicação, em suas diferentes manifestações sociais. Não obstante essa própria dinâmica, as definições de violência e de “questão social” podem ser abordados sob diferentes perspectivas teóricas – o que, por muitas vezes, acaba por gerar confusões e interpretações demasiadamente ecléticas, dificultando uma apropriação acertada do fenômeno na sua concreticidade.

No contato imediato com parte da literatura sobre violência, podemos identificar alguns marcos conceituais clássicos que informam as interpretações sobre o fenômeno. Desse modo, optamos, nesta pesquisa, por tentar realizar uma **abordagem genética**⁴⁹ que apresente elementos que permitam analisar criticamente a existência ou não de pressupostos ontológicos sobre a violência e a “questão social”:

Sem esse marco de referência ontológico não pode haver teoria histórica consistente; mas, ao contrário, apenas alguma forma de relativismo histórico, destituída de uma medida objetiva de progresso e, conseqüentemente, sujeita ao subjetivismo e ao voluntarismo, à formulação de “programas messiânicos” juntamente com uma previsão arbitrária de sua realização na forma de postulados idealistas (MÉSZÁROS, 2006, p. 48).

Ainda assim, o leque de opções continua demasiadamente amplo para os limites desta pesquisa. Desse modo, os recortes necessários partiram, nesse primeiro momento, do posicionamento teórico-filosófico em prol do pensamento moderno – como já citado, formado por diversas discontinuidades e rupturas, mas que apresenta valores e dimensões práticas que se colocam em conformidade com as possibilidades de reflexão crítica e de pensar alternativas concretas a quaisquer antinomias que possam ser características do debate sobre violência e “questão social”.

Uma longa citação de um pequeno texto intitulado *Por que ler os clássicos* faz-se necessária aqui, pois expressa a nossa opção pela tentativa da abordagem

⁴⁹ Lessa (1999), ao apresentar o núcleo do pensamento de Lukács em sua ontologia, afirma ser essa uma opção metodológica do autor recomendável para pesquisadores sociais de um modo geral, uma vez que a abordagem genética permite “[...] elucidar a estrutura originária que representa o ponto de partida para as formas subseqüentes, o seu fundamento insuprimível mas, ao mesmo tempo, tornar visíveis as diferenças qualitativas que, no curso de desenvolvimento social posterior, acompanham com espontânea inevitabilidade e necessariamente modificam de maneira decisiva, até em relação a determinações importantes, a estrutura originária do fenômeno” (LUKÁCS apud LESSA, p. 149).

genética à luz dos clássicos do pensamento moderno:

É claro que se pode formular aqui a hipótese de uma pessoa feliz que dedique o “tempo-leitura” de seus dias exclusivamente a ler Lucrécio, Luciano, Montaigne, Erasmo, Quevedo, Marlowe, o Discours de la méthode, Wilhelm Meister, Coleridge, Ruskin, Proust e Valéry, com algumas divagações para Murasaki ou para as sagas islandesas. Tudo isso sem ter de fazer resenhas do último livro lançado nem publicações para o concurso da cátedra e nem trabalhos editoriais sob contrato com prazos impossíveis. Essa pessoa bem-aventurada, para manter sua dieta sem nenhuma contaminação, deveria abster-se de ler os jornais, não se deixar tentar nunca pelo último romance, nem pela última pesquisa sociológica. Seria preciso verificar quanto um rigor semelhante poderia ser justo e profícuo. O dia de hoje pode ser banal e mortificante, mas é sempre um ponto em que nos situamos para olhar para frente ou para trás. Para poder ler os clássicos, temos de definir “de onde” eles estão sendo lidos, caso contrário tanto o livro quanto o leitor se perdem numa nuvem atemporal. Assim, o rendimento máximo da leitura dos clássicos advém para aquele que sabe alterná-la com a leitura de atualidades numa sábia dosagem. E isso não presume necessariamente uma equilibrada calma interior: pode ser também o fruto de um nervosismo impaciente, de uma insatisfação trepidante [...] **É clássico aquilo que tende a relegar as atualidades à posição de barulho de fundo, mas ao mesmo tempo não pode prescindir desse barulho de fundo. É clássico aquilo que persiste com rumor mesmo onde predomina a atualidade mais incompatível** (CALVINO, 1993, p. 14-5, grifo do autor).

Dada a heterogeneidade própria da tradição moderna (e contemporânea), fruto do desenvolvimento do pensamento filosófico-científico, durante nossos estudos muitas foram as possibilidades encontradas para pensar o fenômeno da violência – tendo em vista as diferentes perspectivas encontradas. Desse modo, nossa perspectiva, neste trabalho será heurística: **a tentativa de refletir sobre o fenômeno da violência e sobre a “questão social” de um ponto de vista teórico-interpretativo**. Para tanto, a metodologia utilizada para a construção da presente Dissertação foi a pesquisa bibliográfica – e a tentativa de sistematizar os principais elementos extraídos e abstraídos das fontes bibliográficas consultadas e analisadas

Isto posto, este trabalho está organizado em dois capítulos.

No primeiro capítulo, buscaremos apresentar uma análise interpretativa da idéia de violência a partir dos principais paradigmas fundantes do pensamento moderno. Apresentaremos os pensamentos de Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Max Weber, Friedrich Hegel e Sigmund Freud, e tentaremos extrair do pensamento desses autores fundamentos explicativos sobre o fenômeno da violência. Vale ressaltar que esses autores não possuem a violência como principal objeto de reflexão – mas as relações sociais que se constituem e se

realizam na Modernidade. Desse modo, trata-se, neste trabalho, de, a partir das perspectivas de análise da sociedade empreendidas por esses autores, identificar quando falam acerca da temática e, com o conjunto das reflexões, extrair possibilidades de interpretações a partir da perspectiva apresentada: entre o dever e o ser.

No segundo capítulo, apresentaremos o processo histórico de construção da idéia de “questão social”, tentando qualificá-la a partir do pensamento de Karl Marx e Friedrich Engels – tendo em vista, sobretudo, que a obra desses autores é de fundamental referência para a análise da sociedade capitalista. Em seguida, buscaremos discorrer sobre as transformações ocorrentes no curso histórico da sociedade capitalista– enfatizando a construção dos chamados “trinta anos gloriosos”, bem como as transformações societárias que ocorrem na contemporaneidade a partir dos anos 1970 – e os impactos no debate teórico “questão social”.

E ao final, nas considerações finais, tentaremos estabelecer algumas relações entre violência e “questão social” a partir do debate realizado anteriormente e utilizando-se de algumas referências bibliográficas. Entretanto, dados os limites típicos de uma Dissertação de Mestrado, as reflexões não pretendem ser realizadas em caráter conclusivo, mas indicando algumas possibilidades de nexos entre os dois.

CAPÍTULO 1 – PENSAMENTO
MODERNO E VIOLÊNCIA:
ESBOÇO DE INTERPRETAÇÕES
TEÓRICO-CONCEITUAIS

É vasta a bibliografia que trata do fenômeno da violência em suas diversas expressões e manifestações sociais; por conseguinte, são muitas as formas de compreendê-la e explicá-la⁵⁰.

Optamos aqui por realizar a exposição de alguns clássicos do pensamento moderno, de modo a tentar identificar as raízes teóricas das diferentes formas de interpretar a violência como fenômeno sócio-humano. Pensamos que, assim, torna-se possível localizar os principais referenciais sociológicos e filosóficos sobre a violência, de modo a buscar seus fundamentos mais abstratos⁵¹.

1.1. Thomas Hobbes: a violenta natureza humana e seu enfrentamento pelo Estado Leviatã

A filosofia política inglesa inaugurada no século XVII é fruto da própria dinâmica daquele país, que no período vivenciou intensos períodos de guerra civil e trouxe grande impacto sobre as formas de organização política e econômica monárquico-feudal (CHEVALLIER, 1982). É neste contexto que se localiza a principal obra do filósofo político Thomas Hobbes – *Leviatã*⁵² – que será nosso referencial de análise no decorrer deste texto.

Apesar de muitas semelhanças entre a visão de homem de Hobbes e de Maquiavel (1996), o segundo não parte de um sistema filosófico para pensar as relações que se propõe a analisar: as relações entre Estado e sociedade – e isto o difere do primeiro:

[...] [Hobbes] imaginara um sistema de rigor total, inteiramente fechado que explicava tudo a partir do **movimento**: o mundo psicológico, o mundo moral e o mundo político, bem como o mundo físico. Dominado pelo princípio da causalidade mecânica, o que lhe importava era apurar causas e efeitos: uma imbricação de causas e efeitos que era também um encadeamento de

⁵⁰ O texto de Athayde et. al. (2005) é bastante ilustrativo quanto a esse ponto. Entretanto, a produção de Soares (1996) elucida, a partir de uma pesquisa de campo, o quanto o fenômeno da violência pode ser interpretado de forma tão heterogênea e, até mesmo antagônica.

⁵¹ Tal qual Marx (2003) caracteriza a abstração.

⁵² “[...] [Hobbes], ao ver o conflito entre rei e Parlamento tornar-se perigosamente tenso, opta por um auxílio que durará 11 anos, até o inverno de 1651-1652. Foi um dos que primeiro fugiram da Inglaterra atormentada por tantas desordens. É por essa razão que ele se encontra em Paris quando, em 1642, publica o *De Cive* (Do Cidadão), no mesmo ano em que efetivamente explode em sua pátria a guerra civil prevista e temida (...). Conta então Hobbes com 54 anos. Já completou os 63 quando acredita poder, sem imprudência, regressar à pátria transformada em Commonwealth, República, e onde acaba de publicar-se o admirável livro intitulado *Leviatã*, no qual vinha trabalhando em França desde o *De Cive* e que apresenta em forma definitiva a sua filosofia política” (CHEVALLIER: 1982; p. 358).

movimentos, já que o movimento estava na origem de tudo. O mundo físico era um mecanismo, uma máquina. O homem individual – e para Hobbes, esse nominalista, só havia **indivíduos** – era um mecanismo, uma máquina (CHEVALLIER, *op. cit.*; p. 358, grifo do autor).

A influência do racionalismo moderno, que teve em René Descartes sua primeira grande formulação (FORTES, 2004) também se fez visivelmente presente na elaboração hobbesiana. A referência à Razão humana – em oposição à religião (cf. CHEVALLIER, *op. cit.*) – é feita em diferentes momentos do *Leviatã*. Uma tentativa de sintetizar essa inferência pode ser feita a partir do debate de Hobbes sobre o que ele chamou de **natureza humana**, e que se constitui o ponto de partida de toda a sua teoria da sociedade e do Estado. Assim, toda a formulação do autor tem na Razão humana uma categoria central, pois ela é o fio condutor de suas análises e propostas.

Isso se torna mais claro quando Hobbes diferencia as chamadas **virtudes intelectuais** dos homens. O intelecto humano é considerado uma virtude própria da humanidade, da natureza humana, que move os homens em suas práticas no mundo e com outros homens. Entretanto, ela não é necessariamente racional. Para ele, as virtudes intelectuais podem ser de dois tipos: **naturais** e **adquiridas** – e apenas as segundas indicam o uso da Razão. Desse modo, Hobbes sinaliza que a história pode ser de dois tipos: uma natural e outra civil – o que as separa é justamente o uso da Razão como forma de organizar as relações entre os homens e mulheres⁵³.

As virtudes intelectuais naturais, conforme o próprio termo sugere, dizem respeito à natureza humana, que faz possível os movimentos humanos mais elementares – nos termos de Hobbes, os movimentos voluntários, os quais ele chama de **paixões**. Trata-se de características do agir humano que supõem o uso das faculdades do corpo (força) e do espírito (sabedoria, prudência, astúcia), mas que criam nos seres humanos sentimentos bons ou ruins – e isso pressupõe um juízo moral dado pela natureza humana. Assim, as paixões que guiam a ação natural humana são chamadas por ele de **apetites** e **aversões**. Hobbes lista e tenta

⁵³ E, neste sentido, ao falar que a história civil é justamente a história das ações voluntárias praticadas pelos homens nos Estados, Hobbes contribui para a consolidação do Estado-Nação como um dos pilares do projeto da Modernidade. Voltaremos a essa discussão adiante.

definir vários deles⁵⁴, mas afirma que as paixões mais simples são o amor, o ódio, a alegria e a tristeza: o seu bom uso por alguém se constitui em um talento, e que, ao final, lhe confere prazer, **poder** (natural e instrumental)⁵⁵, e **honra**, o reconhecimento público de seu poder – e lhe confere um **valor social**. Assim, o uso de suas faculdades proporciona vida e liberdade, gerando um constante e incessante desejo de ampliação do poder.

A liberdade de cada um usar seu próprio poder da maneira que seu julgamento achar melhor é, para Hobbes, um **direito natural** – tendo em vista que ele foi conquistado a partir do bom uso das paixões e das faculdades do corpo e do espírito, intrínsecas à natureza humana. Porém, outros homens, com iguais faculdades, podem desejar as mesmas coisas, e então se tornam inimigos⁵⁶. Para o autor, na natureza humana, três são as causas principais da discórdia: a **competição**, quando a violência é desferida visando o lucro, para se “assenhorar” das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos de dominados; a **desconfiança**, atacando violentamente visando sua própria segurança e defesa de posses; e a **glória**, em que a prática da violência visa à reputação e ninharias. É nesse sentido que, para Hobbes, tem-se a “guerra de todos contra todos”, um clima de guerra constante, característico do **estado de natureza** – uma vez que são ainda as paixões que movem os homens:

Tudo aquilo, portanto, que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, também é válido para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Em tal situação, não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto. Seguramente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar. Não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força. Não já conhecimento em face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras. **Não há sociedade**. E o que é pior do que tudo, há um constante

⁵⁴ Em nossa leitura pudemos identificar muitas paixões descritas pelo pensador inglês (e grifaremos alguns que nos parecem fundamentais para pensar o fenômeno da violência): esperança, **desespero**, confiança, **desconfiança**, **medo/terror/pânico**, **cólera**, **magnanimidade**, amabilidade, **paixão**, curiosidade, **glorificação**, entusiasmo súbito, imprudência, **coragem/valentia**, **indignação**, liberalidade, **luxúria**, **ciúme**, **religiosidade**, **desalento**, **desalento súbito**, piedade, benevolência, **cobiça**, **ambição**, pusilanimidade, **mesquinhez/tacanhaz**, concupiscência natural, **ânsia de vingança**, admiração, **vanglória**, **vergonha**, **crueldade**.

⁵⁵ “Poder natural é a eminência das faculdades do corpo ou do espírito. Extraordinária força, beleza, prudência, capacidade, eloquência, liberalidade ou nobreza. Os poderes instrumentais são os que se adquirem mediante os anteriores ou pelo acaso e constituem meios e instrumentos para se adquirir mais. Como exemplo, a riqueza, a reputação, os amigos e os segretos designios de Deus a que os homens chamam de boa sorte” (HOBBS, 2004, p. 70).

⁵⁶ “A disputa pela riqueza, a honra, o mando, e outros poderes leva à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro” (op. cit., p. 78-9).

temor e perigo de morte violenta. A vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta (HOBBES, 2004, p. 98, grifo nosso).

Hobbes, assim, constrói uma visão bastante peculiar sobre a violência. Esta seria **própria da natureza humana**, das paixões – apetites e aversões – que movimentam os homens em sociedade⁵⁷, e que necessariamente gera conflitos violentos na busca do prazer, da segurança e da honra. O paradoxo dessa condição é que, ao exercerem sua natureza, os homens exercem seus próprios direitos naturais, a liberdade do uso de suas faculdades do corpo e do espírito. Aqui, a idéia é a de que a liberdade produz violência, a busca pela segurança gera insegurança, o direito a viver não preserva a vida.

Porém, mais do que isso, a citação acima nos revela uma dimensão fundamental do pensamento de Hobbes: para sustentar sua tese sobre o estado de natureza, o autor se reporta a características do processo de consolidação e expansão do mercado, fazendo referências às importantes descobertas científicas e aos paradigmas centrais que informaram a construção do projeto de Modernidade, tal qual as noções de espaço e tempo. Hobbes está claramente falando das características do período que Marx (2006) chamou de acumulação primitiva⁵⁸; construindo, entretanto, uma interpretação filosófica e política para explicar o contexto social da emergência da sociedade burguesa – o que Chevallier (1982) chamou de “individualismo possessivo”, característica da filosofia de Hobbes – sobretudo diante da sua constante preocupação com o *status* e a condição política de constituição e manutenção da propriedade privada.

Dando seqüência à exposição do pensamento de Hobbes, este afirma que o primeiro passo para a ruptura com o estado de natureza é a construção de regras que objetivem a preservação da vida – ou o que o pensador chamou de **lei natural**:

[...] preceito ou regra geral, **estabelecido pela razão**, mediante o qual se proíbe um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida, privá-lo dos meios necessários para preservá-la ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la. [...] O direito [natural] consiste na liberdade de fazer ou omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De sorte que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria (*op. cit.*, p. 101, grifo nosso).

⁵⁷ Conforme veremos, essa tese é também defendida por Immanuel Kant e Sigmund Freud, com linhas de argumentações diferentes, mas que não ferem a essência desta visão de Hobbes.

⁵⁸ Trataremos com maior cuidado sobre a análise da acumulação primitiva no próximo capítulo.

A lei natural introduz para as relações entre os homens uma primeira forma de uso da capacidade racional presente na natureza humana, em contraposição às paixões e faculdades. **É a própria natureza que possibilita ao homem a ruptura com o estado de natureza, dada a natureza racional da humanidade.** E se a finalidade é sair da “guerra de todos contra todos”, a primeira lei natural, segundo Hobbes, é **buscar e seguir a paz.** Porém, isso só será possível se houver, por parte dos homens, uma renúncia ao direito a todas as coisas, para que todos possam ter direito a todas as coisas – **a universalização da liberdade individual** como a segunda lei natural. Para tanto, isso deve ser feito em concordância com os outros indivíduos a partir de um **contrato social**, futuro e obrigatório, no qual os homens têm que cumprir os pactos que celebraram – a terceira lei natural. Só assim será possível fazer a passagem do estado de natureza para o **estado civil**, isto é, existir uma sociedade.

A partir das leis naturais, do estabelecimento de regras de convivência entre os homens, é que se faz possível identificar as fronteiras entre o justo e o injusto, o certo e o errado, o bom e o ruim. A idéia de justiça⁵⁹, assim, só pode ser concebida mediante a construção de uma moralidade. Não se trata de uma dimensão qualquer. Em Hobbes, **a moralidade é o ponto de partida central da passagem do estado de natureza para o estado civil** – mesmo que ainda construída no plano da natureza humana; porém, a partir das prerrogativas racionais. Sem ela, é impossível pensar a sociedade – e qualquer constructo político-social pressupõe a moral:

Enquanto os homens se encontram na condição de simples natureza – que é uma condição de guerra – o apetite pessoal é a medida do bem e do mal. Todos os homens concordam que a paz é uma boa coisa e, portanto, que também são bons o caminho ou meios de paz, os quais [...] são a justiça, a gratidão, a modéstia, a eqüidade, a misericórdia e as restantes leis naturais. Ou seja, **as virtudes morais.** Concordam também que seus vícios, por serem opostos, são maus. A ciência da virtude e do vício é a filosofia moral. **A verdadeira doutrina das leis naturais, portanto, é a verdadeira filosofia moral.** Os autores de filosofia moral, embora reconheçam as virtudes e vícios, não sabem ver em que consiste sua excelência, não sabem ver que elas são louvadas como meios para uma vida pacífica, sociável e confortável (*op. cit.*, p. 122, grifo nosso).

Isto posto, Hobbes apresenta uma explicação para o fenômeno da violência:

⁵⁹ Algumas passagens de Hobbes (*op. cit.*, p. 114) ilustram bem sua concepção de justiça: “A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo e do espírito [...] São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão” (p. 100); “Segue-se que a justiça, isto é, o cumprimento dos pactos, é uma regra da razão, pela qual somos proibidos de fazer todas as coisas que destroem nossa vida, e por conseguinte, é uma lei da natureza”.

trata-se de uma dimensão da natureza dos homens considerada prejudicial à humanidade como um todo, mas que pode (e deve) ser contida através de virtudes morais construídas a partir das leis naturais. A paz é uma lei natural e, por conseguinte, torna-se um parâmetro de mensuração do que é justo e/ou injusto. A violência, assim, seria um “mal” a ser extinto, em um primeiro momento, por virtudes morais. **A violência, de fenômeno natural, no estado civil, torna-se um fenômeno moral.**

Por fim, Hobbes afirma que a transferência mútua dos direitos naturais (ou seja, o contrato) dá origem a uma forma de poder civil, o **Estado**, que terá a tarefa de observar o cumprimento dos pactos previstos pelas leis naturais – ele funda a sociedade civil. Trata-se de um poder coercitivo que, através de uma série de instituições políticas e sociais, mantém a ordem necessária ao estado civil⁶⁰, valendo-se, inclusive de métodos violentos (mesmo sem citações diretas, e ainda com argumentos diferentes, Hobbes parece aqui apropriar-se da visão de Nicolau Maquiavel)⁶¹. Somente com a transferência dos direitos naturais ao Estado é que se torna factível se falar em **justiça** para além do plano da moralidade, isto é, como uma instituição:

Onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é, onde não há Estado, não há propriedade, já que todos os homens têm direito a todas as coisas. Onde não há Estado, entende-se, nada pode ser injusto. A natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente capaz de obrigar os homens a cumpri-los, e é também aí que começa a haver propriedade (*op. cit.*, p. 111).

Cabe lembrar que o objetivo central da obra de Hobbes é apresentar e defender uma determinada forma de organização política, no caso, do Estado absolutista, capaz de manter a ordem. Para isso, cria a tese do contrato social para legitimar e justificar um Estado autoritário, entidade que, criada para garantir a paz (e a propriedade), deve ser absolutamente soberana, inquestionável, o que requer total obediência por todos os indivíduos (de seus súditos). Assim, no texto, Hobbes

⁶⁰ Temos aqui uma primeira forma de uso das virtudes intelectuais adquiridas através da razão. Se é certo que a idéia de ciência emergente na Modernidade é fruto de todo o debate filosófico sobre a Razão, parece-nos que a forma de organização do Estado em Hobbes tem relação direta com sua concepção de ciência, a saber: “[...] a ciência é o conhecimento das conseqüências, e a dependência de um fato em relação a outro, pelo que, a partir daquilo que presentemente sabemos fazer, sabemos como fazer qualquer outra coisa quando quisermos, ou também em outra ocasião” (*op. cit.*, p. 43). Por dedução, o Estado é uma forma “científica” de organização social.

⁶¹ E que, certamente, influenciou boa parte da produção em teoria política posterior, sobretudo em autores como Immanuel Kant e Max Weber. Do mesmo modo, a visão de Hobbes sobre o Estado é crucial para entender os pensadores que criticam essa visão.

apresenta uma série de formulações e defesa de instituições das mais diversas para dar concreticidade à sua proposta. Não nos deteremos aqui a todas essas instituições⁶², dada a própria complexidade do pensamento hobbesiano. Entretanto, para a nossa reflexão, uma instituição merece destaque: trata-se da **lei civil**.

Para Hobbes, a lei civil é o desdobramento da lei natural após a fundação do Estado, e só a partir de então é que a justiça pode se institucionalizar. A lei civil, assim, é aquela que deve ser obedecida pelos súditos – e quem as infringir, está sujeito a um castigo, a uma pena:

A lei natural e a lei civil se contêm uma a outra e são de idêntica importância. As leis naturais, que consistem na equidade, na justiça, na gratidão e outras virtudes morais dependentes destas, na condição de simples natureza [...] não são propriamente leis, mas qualidades que predispõem os homens para a paz e obediência. Só se tornam leis efetivamente após instituído o Estado. Nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, e dessa forma também leis civis, já que é o poder soberano que obriga os homens a obedecer as leis. **Para declarar, nas contendas entre particulares, o que é equidade, o que é justiça e o que é virtude moral, e torná-las obrigatórias, são necessárias as ordenações do poder soberano e estabelecer punições para quem as infringir.** Essas ordenações fazem parte da lei civil. [...] O direito natural, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitado e restringido pela lei civil. A finalidade das leis não é outra senão essa restrição, sem a qual não será possível haver paz. A lei não foi posta no mundo senão para limitar a liberdade natural dos indivíduos, de maneira tal que eles sejam impedidos de causar danos uns aos outros. Em vez disso, que se ajudem e se unam contra o inimigo comum (*op. cit.*, p. 198-9, grifo nosso).

Estamos, pois, diante da concepção hobbesiana de **crime e de pena**.

Sobre o crime, trata-se da desobediência das leis civis, o cometimento de um ato que a lei proíbe, ou omitir um ato que ela ordena. **Sem lei não há crime, portanto, sem Estado o crime inexistente.** Desse modo, cabe ao Estado a instituição das leis civis, observar seu cumprimento e criar instrumentos de coerção para aqueles que as desobedecem ou se omitem diante de uma ordem soberana: a pena, organizada por um conjunto de leis – o direito penal.

A reflexão de Hobbes nos indica, então, suas concepções de lei, crime e pena – elementos centrais do direito penal. Uma vez sendo a lei civil uma decorrência da moralidade construída pelas leis naturais, concluímos que, para o autor, **a moralidade é, em última instância, o referencial social para a definição dos atos criminosos – e respectivas penas.** É ela (a moralidade) que determina, nos

⁶² Hobbes (*op. cit.*) cita desde a família até às formas de governo do soberano, passando por ministérios e conselhos.

planos político e jurídico, o que pode e o que não pode ser feito na vida social – **as virtudes e desvios morais são a fonte do direito penal.**

Para finalizar, Hobbes argumenta que existem três fontes para o crime: a ignorância (da lei, do soberano ou da pena), o erro (presunção de falsos princípios, de falsos mestres ou conclusões erradas das atitudes) e a brusca força das paixões – é sobre esta última que iremos nos deter.

O autor argumenta que as paixões como a vanglória, o ódio, a ambição, a cobiça, a concupiscência (entendida como abuso sexual) e o medo são fontes constantes de crime. É necessário recordar que essas são características das ações dos homens no estado de natureza, que gera a “guerra de todos contra todos”, ou seja, a violência.

A paz, para o autor, é uma lei natural (lembramos, a primeira delas) que visa o salto do estado de natureza para o estado civil. Se a lei natural é a fonte da lei civil – que por sua vez, é o que determina socialmente o que é crime e sua pena –, **atos de violência tornam-se crimes, passíveis de punição pelo Estado.** Além de ser uma violação da soberania das leis (e do Estado), é um retorno ao estado de natureza – tendo em vista a própria concepção naturalista da violência do pensador. Nesse sentido, a violência é uma violação do contrato social, e por isso, moralmente condenável, constituindo-se, assim, em crime.

A conclusão a que chegamos com essa breve exposição do pensamento de Hobbes é que **o autor cria uma teoria sobre a violência:** esta é componente da natureza humana (estado de natureza, onde inexistente sociedade), que deve ser controlada a partir da constituição da sociedade civil pelo Estado. Cabe a este, a partir de preceitos morais fundantes do estado civil, estabelecer parâmetros jurídico-institucionais de controle da violência. Em outros termos, **naturaliza-a e criminaliza-a.** A violência, assim, para o autor, é um componente da “não-sociedade”, ou como querem alguns, da “barbárie” (cf. ROUANET, 1993), e que apenas o Estado pode combatê-la⁶³. Com essa teoria, Hobbes relega a violência ao plano da **amoralidade**, inadmissível pela sociedade. Para ele, **a civilização não cria violência – ao contrário, sua função é exatamente extingui-la.** O pensador, assim, ao tratar a

⁶³ Para outra leitura sobre a idéia de barbárie a partir da interpretação hobbesiana do estado de natureza, ver Menegat (2006).

violência no campo da moralidade de forma negativa, cria um sistema de pensamento em que o fim da violência torna-se um **dever moral**, em que todos os esforços civilizatórios devem ser mobilizados para o alcance dessa finalidade – incluindo, de forma incisiva, a intervenção do Estado.

Impressiona-nos a atualidade do pensamento de Hobbes, e como ele foi fundamental para as elaborações posteriores (seja no campo da Filosofia, da Sociologia e mesmo da Psicologia) sobre a violência e seus desdobramentos. No rastro do pensamento do autor, atribuímos a Immanuel Kant uma elaboração mais filosófica sobre a temática.

Contudo, se Hobbes é responsável por uma dada concepção de natureza humana que trará as assinaladas repercussões no debate sobre a violência, faz-se mister apresentar o pensamento de outro grande filósofo político da Modernidade, que, em sua tese, apresenta uma antítese ao pensador inglês, e que trará imensas contribuições para o desenrolar das produções modernas sobre a sociabilidade humana no plano antropológico e da moralidade: trata-se de Jean-Jacques Rousseau.

1.2. Jean-Jacques Rousseau: a violência como resultado da degeneração humana no estado civil

No contato com os comentadores da obra de Jean-Jacques Rousseau⁶⁴, fomos sinalizado o caráter contraditório de suas formulações. Contudo, e ao mesmo tempo, a originalidade das mesmas. Ambas as afirmativas foram por nós confirmadas quando em contato com sua obra.

Tais características são indissociáveis do contexto econômico, político e cultural vivenciado pelo pensador: o período do fervor filosófico do Iluminismo ilustrado (ROUANET, 1993), na França pré-revolucionária no século XVIII. Momento de grandes turbulências políticas, alavancadas pelo alto desenvolvimento do comércio e das manufaturas e as contradições do regime político absolutista frente às novas demandas econômico-sociais. Por outro lado, trata-se de um período de

⁶⁴ Referimo-nos às reflexões de Chevallier (1983), Coutinho (1994), Fortes (2004), Mészáros (2006), Benevides (2009), Franco (2009) e Silva Neto (2009).

grandes **progressos** nas ciências e nas artes (que culminaria na Revolução Industrial ainda no mesmo século), vistos com demasiado otimismo pelos grandes filósofos da época: os chamados Enciclopedistas⁶⁵. Trata-se, assim, de um dos principais e mais férteis períodos de formulação e sistematização do projeto da Modernidade.

Rousseau nasceu em Genebra, na Suíça, e possui fortes raízes camponesas – essas raízes se constituem em referência central para a compreensão de sua obra. A franca expansão do comércio e das manufaturas potencializou as contradições entre cidade e campo, na medida em que o pequeno agricultor foi sendo expulso do campo e substituído por grandes proprietários de terra que produziam matéria-prima para a nascente indústria – muito mais promissora em termos econômicos do que o decadente regime feudal⁶⁶. Desse modo, Rousseau, ao mesmo tempo em que influenciado por estar no centro do debate, destoava dos demais pensadores ilustrados, tornando-se tão polêmico que a maioria dos autores que se referem a ele questiona se lhe cabe a denominação de iluminista. A essa característica é creditada grande parte das contradições que aparecem no conjunto da obra de Rousseau – a necessidade de dar respostas às críticas que francamente fazia aos rumos que a sociedade tomava sob a égide do progresso e da modernidade. Em suma, Rousseau é considerado o primeiro autor a apontar claramente as emergentes contradições da sociedade capitalista⁶⁷.

É neste marco histórico que Rousseau é considerado a “antítese de Hobbes” (cf. FRANCO, 2009). Isso porque o suíço se vale do esqueleto conceitual do inglês para desenvolver a sua teoria – que, em conteúdo, é o contrário da de Hobbes. Rousseau, na verdade, tinha como objetivo construir uma outra concepção de Estado diferente da hobbesiana – e liberal de inspiração lockeana⁶⁸, que tanto exaltavam os ilustrados franceses. Todavia, sua construção teórica, ao contrapor a de Hobbes, traz implicações concretas na forma de conceber a violência.

⁶⁵ A Enciclopédia é a mais significativa produção do período do Iluminismo por reunir as reflexões dos diversos pensadores ilustrados: Denis Diderot, Jean Lerond d’Alembert, Condorcet, Montesquieu, Voltaire, dentre outros. Sobre a Enciclopédia e a vanguarda iluminista, ver Fortes (2004).

⁶⁶ Aprofundaremos essa análise no capítulo seguinte, quando analisarmos a reflexão de Marx (2006) sobre a chamada acumulação primitiva.

⁶⁷ Mészáros (2006), nesse sentido, o qualifica com o maior **radical social** já conhecido.

⁶⁸ Citaremos a concepção liberal de Estado, que teve em John Locke sua principal formulação, mais adiante.

O ponto de partida do autor é o estabelecimento de um paralelismo entre cultura e decadência moral: quanto mais as ciências e as artes avançavam, mais a humanidade se corrompia (cf. CHEVALLIER, 1983), e acirrava diferentes formas de desigualdades entre os homens, desvirtuando-os de sua natureza. Ao contrário de Hobbes, Rousseau, em seu texto *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, observa no homem natural o “bom selvagem” – altamente inspirado nos relatos sobre os povos das florestas africanas e principalmente americanas. Para o autor, o homem natural age por instinto de sobrevivência: usa sua agressividade quando precisa se defender dos perigos naturais, bem como para sobreviver (como matar animais para se alimentar). Não interessa aos homens lutar com os outros da mesma espécie, pois é tomado de um sentimento de “amor de si mesmo”, ou seja, de um sentimento de piedade para com os demais humanos – tendo em vista que prejudicar o outro remete a uma sensação de aquilo poderia estar acontecendo consigo próprio: “*Faze a outrem o que queres que te façam*”.

A essência racional do homem aqui não é inexistente. O homem selvagem, em estado de natureza, não luta com outros homens porque com eles não estabelece nenhuma espécie de relação social – o uso da razão é puramente individual, solitário. Não existem vínculos sociais no estado de natureza – e é essa solidão que possibilita ao homem o exercício da sua imanente **liberdade** de escolha, de aquiescer ou resistir diante dos contratempos da natureza. No estado de natureza é possível encontrar desigualdade entre os homens, a que Rousseau chama de **natural** ou **física**. Para ele, não existia outras formas de desigualdade, como a moral ou política, uma vez que, não existindo sociabilidade, não há nenhum preceito moral construído, pois não há a necessidade de regras de conduta.

Aqui, além da clara oposição maldade *versus* bondade entre Hobbes e Rousseau para definir o estado de natureza, encontramos nitidamente uma diferença crucial entre os dois autores. Se para o inglês o estado de natureza é a “guerra de todos contra todos”, em Rousseau a **paz** dava a tônica da vida cotidiana do homem natural. Assim, o suíço critica claramente a idéia de que o homem é naturalmente movido por paixões; para ele, elas (tal qual Hobbes as definiu) são

construções da posterior sociabilidade humana⁶⁹.

A ruptura com o estado de natureza se inicia, para Rousseau, quando o homem inicia o desenvolvimento da indústria para aperfeiçoar suas estratégias de sobrevivência – fruto de sua própria capacidade racional. Para tal, ele se fixa e constitui a família, emergindo a “divisão sexual do trabalho” e fazendo com que cada uma delas se torne *“uma pequena sociedade tanto mais unida quanto o apego recíproco e a liberdade eram os seus únicos laços”* (ROUSSEAU, 2005, p. 64). Com várias famílias fixadas, e as tragédias naturais atrapalhando o novo estilo de vida (uma vez que não se foge delas e as construções são freqüentemente destruídas), surge a linguagem, para prover os homens de reunião de esforços e de enfrentamento dos obstáculos – e, por conseguinte, as vizinhanças. O homem, então, se domestica. Com a convivência mútua, começam a se comparar, e criar padrões de bom/ruim (de habilidades e características), **fazendo então – ao contrário do que pressupôs Hobbes – da moralidade o primeiro passo para a desigualdade**. Eis o eixo principal da tese de Rousseau: a sociabilidade criou a civilidade, que por sua vez é responsável por uma nova forma de desigualdade, inexistente no estado de natureza. As paixões hobbesianas são o primeiro germe da desigualdade repudiada por Rousseau – e, por conseguinte, das primeiras formas de violência⁷⁰.

O trajeto se completa quando o desenvolvimento técnico da indústria e da agricultura (do ferro e do trigo, respectivamente) faz gerar uma forma de **divisão de trabalho** que implicará no surgimento da primeira forma de **propriedade**, já que uns alimentavam os outros com os produtos de seu trabalho. E é a partir de então que são instituídas outras formas de desigualdade, que definitivamente corrompem os homens. **O surgimento de ricos e pobres a partir da apropriação privada**

⁶⁹ “Com paixões tão pouco ativas e um freio tão salutar, os homens, mais ferozes do que maus, e mais atentos em se preservar do mal que podiam receber do que tentados a fazê-los a outrem, não estavam sujeitos a contendas muito perigosas: como não tinham entre si nenhuma espécie de comércio, e não conheciam, por conseguinte, nem a vaidade nem a consideração, nem a estima, nem o desprezo, como não tinham a menor noção do teu e do meu, nem nenhuma verdadeira idéia de justiça; como encaravam as violências que podiam sofrer como um mal fácil de reparar, e não como injúria que é preciso punir, e não pensavam mesmo em vingança, senão talvez maquinal e imediatamente, como o cão que morde a pedra que lhe atiram, suas disputas raramente teriam tido conseqüências sangrentas se não tivessem motivo mais sensível do que o alimento” (ROUSSEAU, 2005, p. 55).

⁷⁰ “[...] toda falta voluntária tornou-se um ultraje, porque, com o mal que resultava da injúria, o ofendido via nela o desprezo à sua pessoa, muitas vezes mais insuportável do que o próprio mal. Foi assim que, punindo cada qual o desprezo que se lhe testemunhara de maneira proporcionada ao juízo que de si mesmo fazia, as vinganças se tornaram terríveis, e os homens sanguinários e cruéis” (op. cit., p. 66).

cristaliza o surgimento da violência entre os homens na história, conforme podemos observar na longa porém necessária citação que se segue:

Antes de terem sido inventados os sinais representativos da riqueza, estas só podiam consistir em terras e em animais, os únicos bens reais que os homens poderiam possuir. Ora, quando as herdades foram crescendo em número e em extensão, a ponto de cobrirem o solo inteiro e se tocarem todas, umas não puderam mais crescer senão às custas das outras, e os extranumerários, que a fraqueza ou a indolência tinham impedido de adquiri-las por sua vez, tornados pobres sem ter perdido nada, porque, tudo mudando em torno deles, só eles não tinham mudado, foram obrigados a receber ou a roubar a subsistência dos ricos; e daí, começaram a nascer, segundo os caracteres de uns e de outros, a dominação e a servidão, ou a violência e as rapinas. Os ricos, por seu turno, mal conheceram o prazer de dominar, desdenharam em breve todos os outros, e, servindo-se dos seus antigos escravos [o núcleo familiar] para submeter novos, não pensaram duas vezes em subjugar e escravizar os vizinhos, como lobos esfaimados que, tendo experimentado a carne humana, desdenham qualquer outra nutrição e não querem mais devorar senão homens. Foi assim que os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo uso de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem do outrem, equivalente, segundo eles, ao da propriedade, a igualdade rompida foi seguida da mais horrível desordem; e assim que as usurpações dos ricos, os assaltos dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, sufocando a piedade natural e a voz ainda mais fraca da justiça, tornaram os homens avarentos, ambiciosos e maus. Levantava-se, entre o direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante, um conflito perpétuo que só terminava por meio, de combates e morticínios. A sociedade nascente foi praça do mais horrível estado de guerra: o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar atrás, nem renunciar às infelizes aquisições já obtidas, e não trabalhando senão para a sua vergonha pelo abuso das faculdades que o honram, se colocou também na véspera de sua ruína (*op.cit.*, p. 71-2).

Eis o estado de natureza de Hobbes, convertido em Rousseau no próprio estado civil⁷¹.

Aqui já é possível indicar uma das contradições do pensamento de Rousseau. O progresso da capacidade de uso racional da liberdade do homem natural, de aperfeiçoamento da espécie, torna-se o seu próprio algoz. Mas diz também o autor: “[...] *os obstáculos que atrapalham sua conservação no estado de natureza agem por meio de sua resistência sobre as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado. Então, esse estado primitivo não pode mais subsistir, e o gênero humano pereceria, se não mudasse sua maneira de ser*” (ROUSSEAU, 1996, p.78). O que faz a humanidade perecer: a permanência no estado de natureza

⁷¹ É clássica a referência ao parágrafo de abertura da Segunda Parte do *Discurso sobre a desigualdade*: “O primeiro que tendo cercado um terreno se lembrou de dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas bastante simples para o acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassínios e misérias não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou tapando os buracos, tivesse gritado aos seus semelhantes: ‘Livrai-vos de escutar esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos, e a terra de ninguém’” (*op. cit.*, p. 61).

ou a passagem para o estado civil?

Rousseau faz as duas afirmações e momentos diferentes. Mas, mesmo não estando claramente dita por Rousseau, compreendemos que o pensador tenta resolver essa contradição quando apresenta sua teoria sobre o pacto social e formação do poder político – na esteira do arcabouço conceitual de Hobbes (e de Locke), ao afirmar a existência de duas formas de contrato social.

O primeiro foi nominado por Chevallier (1983), analisando Rousseau, de **falso contrato**. Com o estado de guerra, a insegurança promovida fez surgir, em um primeiro momento, exércitos particulares (que, na verdade, obrigava os pobres, escravizados, a defenderem os interesses dos ricos). Em seguida, criam-se regulamentos de justiça e paz, instituindo “[...] *um poder supremo que governe segundo leis sábias, que proteja e defenda todos os membros da associação, repila os inimigos comuns e nos mantenha em uma eterna concórdia*” (ROUSSEAU, 2005, p. 73). Temos assim a explicação rousseauniana para o surgimento do Estado na história.

Portanto, para o autor, trata-se de um falso contrato porque ele não altera o fundamento da desigualdade: a existência de ricos e pobres. Ao contrário, a eterniza em favor dos ricos, através de leis que reforçam a reprodução da instituída desigualdade. O direito civil assim, surge como uma falsa liberdade e segurança para os pobres, tendo em vista que, na verdade, estavam condenados:

Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram sem remédio a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma astuta usurpação fizeram um direito irrevogável, e, para proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram para o futuro todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria (*op. cit.*, p. 73-4).

Para melhor compreendermos a fonte da crítica de Rousseau, entendemos ser necessário aqui fazer uma brevíssima referência ao já citado filósofo político inglês do século XVII, John Locke⁷². Para ele, trata-se a propriedade privada de um direito natural do homem, conquistada através de seu trabalho, isto é, do uso de sua natureza racional – mesmo que isso implique, em função das diferenças individuais, que alguns se apropriem do trabalho dos outros. Assim, para manter a segurança da

⁷² Dentre a extensa literatura existente sobre o autor, utilizaremos aqui, como base para nossa exposição, as obras de Chevallier (1983) e Teixeira *In* Teixeira & Oliveira (1998).

propriedade privada conquistada, os indivíduos estabelecem um pacto (contrato), fundando a sociedade civil com leis e regras para o desenvolvimento e a garantia dos direitos naturais, e estabelecem uma forma de governo que objetiva assegurar o exercício desses direitos. Funda-se, então, o Estado. Ao conceber a sociedade civil como uma soma de interesses individuais – que é o fundamento do que Chevallier (1983) chama de **individualismo liberal** (ou o que Rousseau chamou de **vontade de todos**) – Locke afirma a premissa liberal da propriedade privada como direito humano inalienável, natural, como fonte de liberdade: “*Na verdade, Locke pressupõe uma harmonia natural entre as exigências do interesse individual bem compreendido e as do interesse geral. Ora, é aí que está, precisamente, o postulado, deveras otimista, do individualismo liberal*” (CHEVALLIER, 1983, p. 51).

Fica claro que Rousseau está em franca discordância de Locke⁷³, este notadamente reconhecido como um pensador burguês – e, portanto, na contratendência do pensamento de seu tempo (e de seu próprio tempo). Para ele (Rousseau), o direito civil liberal nada mais é do que o “estabelecimento voluntário da tirania”, pois o poder foi usado para benefícios privados em detrimento da vontade pública: o estado de natureza do homem é totalmente corrompido pela **lei do mais forte**, e a violência, além de perpetuada, torna-se institucionalizada: “*Podemos resumir em quatro palavras o pacto social entre as duas partes: **Você tem necessidade de mim, porque sou rico e você é pobre; façamos então um acordo: permitirei que você tenha a honra de me servir, desde que me seja dado o pouco que lhe resta, em troca do meu comando***” (ROUSSEAU, 1996, p. 52-3, grifo do autor)⁷⁴.

Diante dessa reflexão do autor, podemos identificar que a violência para ele não possui nenhuma conotação naturalizada, ao contrário de Hobbes. **Ela emerge**

⁷³ Tal como de Hobbes: “*Os homens – que na grande sociedade já estavam unidos por suas necessidades mútuas – foram levados a se juntarem mais estreitamente através das sociedades civis, apenas para assegurar os bens, a vida, e a liberdade de cada membro pela proteção de todos. Ora, como forçar os homens a defender a liberdade de um deles sem se preocupar com a de outros? **E como atender às necessidades públicas sem alterar a propriedade particular daqueles que são forçados a colaborar com elas?** Não importa quais sejam os sofismas com que se possa colorir a situação; o certo é que se alguém pode reprimir minha vontade, não sou mais livre, e deixo de ser senhor de meus bens, se qualquer outra pessoa pode atingi-los*” (ROUSSEAU, 1996, p. 28, grifo nosso).

⁷⁴ Nesse sentido, é interessante citar a reflexão de Coutinho (1994, p. 125) que, ao analisar o pensamento de Rousseau, afirma que “*Embora não disponha de um conceito rigoroso de classe social, Rousseau certamente antecipa Marx ao revelar a natureza de classe do Estado, inclusive do Estado fundado num contrato de tipo liberal*”. Conforme veremos no segundo capítulo, encontramos várias passagens de Marx que certamente já estavam ao menos sinalizadas em Rousseau, apesar das abertas críticas realizadas ao pensador suíço e seus seguidores jacobinos (cf. MARX, 2009).

na história como resultado das desigualdades morais e políticas (e diríamos ainda econômicas), e então torna-se justificativa para a criação do direito civil e do Estado que, por sua vez, perpetua a desigualdade usando da mesma violência sob a forma de dominação e tirania dos ricos sobre os pobres através dos tempos, até o Estado liberal.

Assim, a idéia de segurança torna-se o mote central para justificar a lei do mais forte, a escravidão, a servidão, a miséria, a dominação, a tirania, a guerra e a concepção de justiça que privilegia os ricos em detrimento dos pobres⁷⁵. Os surgimentos da propriedade privada, da sociedade civil e do contrato delas decorrentes promovem uma espécie de “desumanização da humanidade”, tornando as **coisas** mais importantes do que os próprios homens⁷⁶, conforme quando Rousseau disserta sobre as guerras: “os homens não são naturalmente inimigos, apenas pelo fato de não terem, na sua independência primitiva, uma relação tão constante capaz de constituir, quer o estado de paz, quer o estado de guerra. É a relação entre as coisas e não entre os homens que gera a guerra [...]” (ROUSSEAU, 1996, p. 75).

Apesar da originalidade do pensamento de Rousseau para seu tempo, conforme dito anteriormente, o conjunto de sua obra é recheado de contradições – e que não deixam de afetar diretamente a concepção de violência a ele subjacente.

Apesar de localizar a violência como um fenômeno social a partir do surgimento das desigualdades sociais (econômicas, morais e políticas), atribuídas a

⁷⁵ Segue uma citação do autor que nos impressiona por seu grau de atualidade, em que Rousseau fala de seu horror moral do “homem policiado” no estado civil instituído: “[...] utilidades que cada um retira da confederação social, que protege fortemente as imensas posses do rico e apenas permite ao pobre desfrutar o casebre que construiu com suas mãos. Todos os favores da sociedade não são para os poderosos e os ricos? Todos os empregos lucrativos não são preenchidos apenas por eles? Todas as vantagens, todas as isenções não estão reservadas a eles? E a autoridade pública não lhe é totalmente favorável? Um homem de posição que roube seus credores ou faça suas vigarices não está sempre certo da impunidade? Os golpes que aplica, as violências que comete, as mortes e mesmo os assassinatos dos quais é culpado não são atenuados, e, ao final de seis meses, já não têm mais importância? Mas, que esse mesmo homem seja roubado: toda a polícia é acionada e pobres dos infelizes dos quais ele suspeitar. Ele passa por um lugar perigoso? Logo a escolta é colocada a campo. O eixo de sua carruagem rompe-se? Num abrir e fechar de olhos toda segurança lhe é dada. [...] Todos esses ocorridos não lhe custam um centavo; são direitos do homem rico e não o preço da riqueza. Como a situação em que se encontra o pobre é diferente! Quanto mais a humanidade lhe deve, mais a sociedade lhe recusa: todas as portas lhe são fechadas, mesmo quando ele tem o direito de fazê-las abrir e, se alguma vez consegue fazer cumprir a justiça, é com muito mais dificuldade que outro obtém alguma graça: se há corvéias para aplicar, ou ronda a ser efetuada, é ele o escolhido; carrega sempre, além de sua carga, aquela de que seu vizinho rico fica isento; [...] em uma palavra, suas necessidades escapam a toda assistência gratuita, precisamente porque não tem como pagá-la, e acredito que um homem perdido se tem a infelicidade de possuir a alma honesta, uma filha amável e um vizinho poderoso” (op. cit., p. 51-2).

⁷⁶ E essa tendência observada por Rousseau será resgatada por Hegel (1986) e por Marx (2006) na perspectiva da análise ontológica, conforme sinalizado por Netto (1981) e Mészáros (2006).

partir do surgimento da propriedade privada, desnaturalizando-a, Rousseau se contradiz ao não apresentar uma alternativa às denúncias que faz combatendo suas causas primárias. Nesse sentido, a reflexão de Mészáros (2006) sobre o autor nos ajuda a compreender melhor. Ao analisar a teoria da alienação em Marx, o filósofo húngaro remonta ao pensamento de Rousseau. As desigualdades produzidas pela propriedade privada fazem com que os homens se alienem – e o termo **alienação** é entendido por Rousseau sob diversos aspectos: de abrir mão de sua liberdade em nome de uma falsa segurança, da soberania do povo sobre o Estado, com relação a sua boa natureza, e, no mundo moderno, dos homens se venderem aos ricos. Mészáros remonta sua análise a Rousseau em função de sua própria concepção de alienação:

A alienação caracteriza-se, portanto, pela extensão universal da “vendabilidade” (isto é, transformação de tudo em mercadoria); pela conversão dos seres humanos em “coisas” para que eles possam aparecer como mercadorias no mercado (em outras palavras, a “reificação” das relações humanas); e pela **fragmentação do corpo social em indivíduos isolados**, que perseguem seus próprios objetivos limitados, particularistas, “em servidão à necessidade egoísta”, fazendo de seu egoísmo uma virtude em seu culto da privacidade (*op. cit.*, p. 39, grifo nosso).

Trata-se exatamente do fenômeno a que se refere Rousseau. Ora, se a propriedade privada foi a responsável pela alienação humana, pela perda da liberdade do homem natural (deveras idealista), a saída lógica para as desigualdades e mazelas existentes na sociedade seria a abolição da propriedade privada. Entretanto, não é essa a solução dada por Rousseau, conforme afirmativa presente no *Discurso sobre a economia política*:

É certo que o direito de propriedade é o mais sagrado dos cidadãos, e em alguns aspectos até mais importante do que a própria liberdade [...] porque fala mais diretamente à conservação da vida [...] enfim, porque a propriedade é o verdadeiro fundamento da sociedade civil e a verdadeira garantia dos compromissos dos cidadãos (ROUSSEAU, 1996, p. 42-3).

Como um pensador que atribui à propriedade privada a origem da alienação da humanidade pode defendê-la tão veementemente como o faz na citação acima? Coutinho (1994) responde à questão, quando sinaliza a origem social de Rousseau: a pequena propriedade agrícola. Para ele, a solução para a desigualdade não é a abolição da propriedade privada, mas sim, uma melhor distribuição da mesma, de modo que as disparidades não mais se agudizem. Desse modo, conforme sinaliza Mészáros (2006, p. 60), Rousseau ressalta apenas os efeitos negativos subjetivos da alienação, rejeitando-os, mas ao final, dá todo apoio às suas causas.

Uma melhor distribuição da propriedade privada requer a negação do contrato social que a instituiu como regra de dominação e poder dos ricos sobre os pobres. Portanto, a solução dada por Rousseau é a fundação de um **novo contrato social**, que tenha no espírito público seu principal aporte – e não nos interesses egoístas e ambiciosos da esfera privada⁷⁷. Trata-se de abrir mão, de alienar todas as vontades individuais em prol de uma só vontade, pública, de interesse da comunidade – a **vontade geral**⁷⁸, conforme dito em *Do Contrato Social*:

O que o homem perde através do contrato social é sua liberdade natural é um direito ilimitado a tudo que o tenta e que pode alcançar; o que ganha, é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para que não haja engano nessas compensações é necessário distinguir a liberdade natural, que tem como limites as forças do indivíduo, da liberdade civil, que é limitada pela vontade geral, e a posse, que nada mais é que a força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade que só pode estar fundada num **título positivo** (ROUSSEAU, 1996, p. 83, grifo nosso).

Só a vontade geral, para Rousseau, é capaz de conter o nível de desigualdade criada pela propriedade privada – intocada em sua estrutura, por ser um “título positivo”. A vontade geral cria um corpo moral único, a partir de uma alienação de todos a uma só vontade – corporificada na Assembléia e tornando o povo soberano em relação aos governos. Os interesses públicos partem do pressuposto de que “*dando-se cada um a todos, não se dá a ninguém*” (*op. cit.*, p. 79), e só então as leis podem servir à comunidade, e não aos interesses individuais dos ricos e poderosos. A vontade geral cria as leis que promovem a justiça e a igualdade entre os homens por meio do direito, que, se obedecidas em nome do interesse público, substituem qualquer forma de violência estatal para alcançar ordem e paz⁷⁹ - **a razão humana, ao invés de estar a serviço da vontade individual, se coloca a serviço do espírito público**⁸⁰.

Entretanto, a fundação desse novo contrato, se não requer uma

⁷⁷ “[...] quando o interesse público e as leis não têm nenhuma força natural, os abusos são inevitáveis e suas conseqüências, funestas para a sociedade inteira, sendo freqüentemente movidos pelo interesse pessoal e pelas paixões do chefe e dos demais membros do governo” (ROUSSEAU, 1996, p. 23).

⁷⁸ Conceito este que terá forte influência no pensamento de Immanuel Kant, conforme veremos adiante.

⁷⁹ “Os homens devem apenas à lei a justiça e a liberdade. É esse órgão salutar da vontade de todos que restabelece, por meio do direito, a igualdade natural dos homens” (*op. cit.*, p. 29).

⁸⁰ A Razão é, em *Do Contrato Social*, enaltecida por Rousseau, diferente do que aparenta estar presente no *Discurso sobre a desigualdade*, conforme sinalizamos. Como o primeiro foi escrito após o segundo, parece-nos que tal afirmação é uma resposta às críticas que o autor recebeu dos companheiros ilustrados quando da publicação do *Discurso*, principalmente de Voltaire (cf. Fortes, 2004).

Cabe também salientar que essa formulação terá forte influência nos dois principais filósofos sociais da Modernidade: Immanuel Kant e Friedrich Hegel. Voltaremos a fazer referência quanto tratarmos dos dois autores.

transformação radical nas bases daquele outro contrato – o falso – demandará mudanças em outra esfera: a **cultura** e, sobretudo, a **moralidade**, projetada como um corpo único a partir da vontade geral. Alcançá-la significa resgatar a bondade natural dos homens, de modo a transformar a liberdade natural perdida em liberdade civil a ser construída através da educação:

Não é suficiente dizer aos cidadãos que sejam bons, é preciso ensiná-los a ser; e o próprio exemplo, que neste sentido é a primeira opção, não é o único meio de empregar – o amor à pátria é o mais eficaz; porque, como já disse, todo homem é virtuoso, quando sua vontade particular está em conformidade com a vontade geral, e de bom grado quer aquilo que querem as pessoas que ama (*op. cit.*, p. 34).

Outra obra de Rousseau, em linguagem literária, intitulada *Emílio*, tratará especialmente da saída pedagógica e de **educação moral** que o autor constrói como fundamento para a construção da vontade geral, do espírito público da cidadania e da participação política democrática e soberana do povo de uma Nação. Apenas esses elementos possibilitariam a concretização do contrato social por ele proposto e projetado, rumo à construção de um outro modelo de Estado, diferente do liberal: o Estado democrático de direito, construído a partir das **virtudes humanas**, pela boa vontade, isto é, a partir de uma escolha moral (cf. CHEVALLIER, 1983; COUTINHO, 1994).

Sendo assim, e não obstante à tradição do pensamento moderno até então, Rousseau se aproxima de Hobbes em um aspecto: a idéia de que **a moralidade é a fonte da lei**, e que esta deve ser soberana e obedecida incondicionalmente por todos⁸¹ – sob pena de morte, tendo em vista que sua não-obediência significa sobrepor a vontade individual à vontade geral, ferindo os princípios da justiça e da liberdade⁸².

A centralidade da moral na obra de Rousseau – como resultado da influência da tradição moderna (o que inclui Thomas Hobbes conforme vimos no item anterior) – pode ser percebida não apenas na sua proposta final, mas já na sua concepção do estado de natureza. Ao contrário de Hobbes, que em momento algum afirmou ser o homem **naturalmente mau** (nossa interpretação, pautada em algumas leituras,

⁸¹ Nesse sentido, Chevallier (1983) sinaliza não apenas a influência de Hobbes, mas principalmente a de um contemporâneo e companheiro de Rousseau por alguns anos: o Barão de Montesquieu, autor do clássico *Do Espírito das Leis* – e que terá rebatimentos diretos no sistema kantiano.

⁸² Cf. Chevallier (*op. cit.*).

assim o caracterizou), Rousseau (2005, p. 99, grifo nosso) afirma categoricamente o contrário, e que a sociedade civil é que o corrompe em maldades, corporificadas em violência, dominação e injustiça: “Os *homens são maus, uma triste e contínua experiência dispensa a prova; **entretanto, o homem é naturalmente bom** [...]*”⁸³.

Assim, se o “bom selvagem” é um homem pré-moral, isento de códigos e costumes de sociabilidade, e representa a própria paz; e se a violência surge na medida em que se institui a moralidade e a sociedade civil e a ela subjacente, concluímos que, também, para Rousseau, **a violência é produto de uma moralidade que corrompe o homem – assim, indesejável, e que precisa e pode ser superada a partir de um novo projeto moral a ser construído pela vontade geral, que a nega em nome de uma paz perpétua**⁸⁴.

Assim, apesar dos avanços históricos do pensamento de Rousseau, ao final, as soluções por ele apresentadas são tratadas no plano do **dever**, de modo abstrato e deveras moralista, na medida em que separa racionalidade e experiência histórica (fundamento da ética kantiana) ao tratar a igualdade como um **postulado moral**, mesmo reconhecendo que ela, na prática, não existe. Conforme nos diz Mészáros (2006, p. 53, grifo do autor), essa moral transcendental e abstrata de Rousseau

É a expressão de uma contradição desconhecida do próprio filósofo, encerrando um impasse, uma concepção estática, em última análise: uma transferência puramente imaginária dos problemas percebidos na sociedade para o plano do “dever” moral, que vislumbra sua solução em termos de uma “educação moral” dos homens. A contradição fundamental do pensamento de Rousseau reside entre sua percepção incomensuravelmente aguda dos **fenômenos da alienação**, e a glorificação de sua **causa última** [a *propriedade*]. É isso que transforma sua filosofia, no final, em um sermão moral monumental, que reconcilia todas as contradições na idealidade da esfera moral. (Na realidade, quanto mais drástica a separação entre idealidade e realidade, mais evidente se torna o filósofo que o “dever” moral é a única maneira de enfrentá-la [...]).

Para concluir, assim, **a violência, em Rousseau, teria na moralidade sua fonte de origem e as potencialidades de seu fim, a partir do novo contrato social estabelecido a partir da vontade geral**. Entretanto, não diferente de

⁸³ E continua Rousseau: “*Que será, pois, que o pode ter depravado a esse ponto, senão as mudanças sobrevindas na sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu? Que se admire quanto se queria a sociedade humana, não será menos verdade que ela conduz necessariamente os homens a se odiarem entre si à proporção do crescimento dos seus interesses, a se retribuir mutuamente serviços aparentes, e a se fazer efetivamente todos os males imagináveis. Que se ponde pensar de um comércio em que a razão de cada particular lhe dita máximas diretamente contrárias àquelas que a razão pública prega ao corpo da sociedade, e em que cada um tira os lucros da desgraça do outro?*” (2006, p. 99)

⁸⁴ Cf. Benevides (2009), o que será retomado no projeto da paz perpétua construído por Kant (1989).

Hobbes, Rousseau também defende a violência estatal àqueles que infringirem as leis construídas pela comunidade reunida em assembléia – indicando que o pensador, apesar de estar na contra-tendência em alguns aspectos, com seu pensamento, contribuiu para a consolidação do Estado moderno – vale lembrar sua forte influência na era jacobina da Revolução Francesa, conhecida como era do terror (mais contradições?).

Essas e outras ambigüidades do pensamento do Rousseau não passaram despercebidas no debate intelectual de seu tempo. É conhecida a história da expulsão do pensador da França, as acusações e chacotas a que era constantemente submetido por outros filósofos⁸⁵, da queima de seus livros em praça pública. Entretanto, também é conhecido o lastro deixado por ele nas formulações teórico-filosóficas que viriam após as suas. Rousseau e suas contradições abriram um leque de possibilidades para que seus extemporâneos pudessem explorar, na medida em que o contexto social e político desenhava o sistema social que emergia ferozmente na época de Rousseau: a sociedade capitalista. É possível encontrar as influências do pensador nos principais autores, bem como no discurso hoje presente sobre espaço público e cidadania.

Assim, apresentadas as concepções de Hobbes e de Rousseau sobre violência, que se colocam no campo da moralidade, torna-se possível apresentar o pensamento daquele que é considerado o maior formulador da ética moderna (cf. VÁSQUEZ, 2007), e que construiu uma poderosa e riquíssima síntese da massa crítica produzida pelo pensamento moderno até então a partir das correntes transformações vivenciadas no mundo: trata-se de Immanuel Kant.

1.3. Immanuel Kant: os fundamentos éticos do discurso moderno sobre a violência

Immanuel Kant é considerado o primeiro grande pensador moderno que tratará o imperativo da Razão em uma construção filosófica sistêmica⁸⁶, tal qual as

⁸⁵ Incluindo o fato de ser cristão ligado ao protestantismo (cf. FORTES, 2004; ROUSSEAU, 2005).

⁸⁶ Conforme já sinalizado, alguns autores como Fortes (2004) indicam René Descartes como o primeiro pensador moderno a construir um sistema filosófico. O que o diferenciaria de Kant é que este produz sua obra sobre uma sociedade que já se estruturava sobre um sistema social.

exigências de avaliar a sociedade moderna burguesa constituinte após a Revolução Industrial e a Revolução Francesa. Assim é que se torna possível afirmar que Kant é o primeiro pensador moderno a desenvolver um sistema filosófico no qual, ao mesmo tempo em que permite a reflexão teórica (ou, como querem alguns, a reflexão metafísica), pensar essas categorias rumo à construção de uma filosofia prática sobre a sociedade⁸⁷. Diferente de seus antecessores, que pensavam a filosofia social a partir da filosofia política (o que nos remonta às origens filosóficas da Antigüidade, passando por Hobbes, pelos liberais e pelos Ilustrados – e por Rousseau), Kant avançará e pensará de fato uma filosofia social, tendo sempre como ponto de partida sua reflexão metafísica – seu grande problema filosófico, no marco da tradição idealista. Essa é uma questão metodológica importante, pois isso explica o fato de inexistir um texto específico que permita a identificação clara de uma filosofia social kantiana. Essa só pode ser identificada na leitura dos diferentes textos deixados pelo autor.

Assim, fiel às suas preocupações, a sua perspectiva metodológica e ao objetivo de seus escritos, Kant (1980) apresenta os fundamentos de sua filosofia social na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. As reflexões contidas nessa obra são o ponto de partida para Kant pensar a sociedade e as relações humanas de um modo geral (cf. CHAUI, 1980), sobretudo no que o pensador enfaticamente denomina de **dever** – e já aqui identificamos o caráter sintético do pensamento de Kant diante da tradição anterior, conforme enfatizamos em Hobbes e em Rousseau.

Mais do que uma tentativa de explicar de fato as relações sociais estabelecidas em seu tempo, a obra citada constitui a fundamentação (metafísica) do projeto de sociedade defendido por Kant. Dever é **dever ser**, projeto: é, para ele, a realização da **liberdade** entre os homens – fim último da humanidade (Reino dos fins). A liberdade só é possível se a humanidade for governada pela **Razão**, atributo da espécie humana que a diferencia de toda e qualquer outra existente – tal como em Hobbes (e em grande parte da filosofia moderna anterior). A natureza deu ao homem a Razão para que este se diferenciasse dos outros seres naturais. Assim, o

⁸⁷ “É possível, porém, considerar a necessidade da razão de dupla maneira: primeiramente em seu uso teórico e em seguida lugar em seu uso prático” (KANT, 2005a p.52).

desenvolvimento da espécie humana é o próprio desenvolvimento da Razão. Se o homem a nega, nega sua própria natureza, age por instinto, tal como os outros seres naturais o fazem no mundo da experiência sensível para a busca da satisfação de suas necessidades (Reino dos meios).

Coloca-se aqui a clássica distinção entre necessidade e liberdade, tão cara a toda a tradição filosófica moderna, inclusive à tradição marxista. Para Kant, a satisfação das necessidades materiais permite ao homem alcançar a felicidade – entendida como a satisfação de faculdades e apetites no plano da experiência sensível. Para tal, a humanidade faz uso de atributos da Razão, mas de forma que não rompe o senso comum, com a **razão prática vulgar**, dado o próprio objetivo vulgar da prática: a satisfação da necessidade. Para tal, basta o **entendimento**⁸⁸ da vida material e suas possibilidades.

A liberdade é justamente a possibilidade de romper com as amarras da vida material, com a prisão promovida pelo reino da necessidade. Assim, a experiência sensível não pode ser parâmetro para a realização da liberdade – tal parâmetro é justamente a Razão, a partir de recursos construídos *a priori*, que organizam a experiência, e que são exteriores a ela: a Razão Prática. Os constructos *a priori* dessa razão prática que permitem à humanidade universalmente ser livre se concretizam na **moralidade**, entendida como regras racionais de conduta a fim de alcance da liberdade.

Essa relação contraditória estabelecida por Kant (1986) entre necessidade e liberdade, entre experiência e Razão, fica clara na reflexão em que o autor faz em *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. Nesta obra, Kant argumenta porque a experiência priva o homem da liberdade.

A satisfação das necessidades naturais é a fonte da ação de todos os seres naturais. A mera satisfação delas (chamadas por Kant de faculdades e apetites) então, não livra o homem do **estado de natureza** – no sentido hobbesiano termo. Mas a satisfação das necessidades é primordial para a sobrevivência da espécie, ou seja, o homem possui uma dimensão natural que também compõe a essência de

⁸⁸ Não é possível, nesse trabalho, esgotar o conceito de entendimento, que é complexo e extremamente relevante e revelador do conjunto do pensamento kantiano. A grossíssimo modo, entendimento seria uma dimensão da Razão humana que atua na e para a vida material; assim, não rompe com o pragmatismo do reino das necessidades e com a prisão da experiência sensível (KANT, 1980).

seu ser – nas palavras do autor, “*todos mortais mas cuja espécie é imortal*” (KANT, *op. cit.*, p. 13).

A busca da satisfação das necessidades, ocorrida no plano da experiência e do estado de natureza, gera na humanidade o que Kant chama de **insociável sociabilidade**: um egoísmo que permite o desenvolvimento de talentos individuais e, ao mesmo tempo, uma agregação para que uns satisfaçam as necessidades dos outros, por mais que a motivação seja a satisfação dos próprios interesses individuais. Se a insociável sociabilidade existe no plano da experiência, apenas a Razão pode superá-la, ou melhor, controlá-la. Pois, ao fazer parte da natureza humana, essa característica não abandona o homem: a insociável sociabilidade existe tanto no **estado de natureza** quanto no **estado civil**.

Kant aqui se refere claramente aos conceitos hobbesianos: ao se agregarem para satisfazer as necessidades individuais (sociabilidade), os homens lutam contra os outros homens (insociável), fundamento da máxima de Hobbes da “guerra de todos contra todos”. Tanto Hobbes como Kant definem da mesma forma o estado de natureza, mas o negam com argumentos diferentes: Hobbes tem em mente a justificação da construção de um Estado forte (o Leviatã) que permita a manutenção da ordem social e econômica; já Kant não vê a realização da liberdade no estado de natureza, não vê possibilidade da Razão se libertar da mera satisfação das necessidades, faculdades e apetites materiais. Do mesmo modo podemos falar sobre o estado civil: enquanto para Hobbes ele funda o Estado moderno, para Kant ele é a negação e a superação do estado de natureza pela Razão, é o estado próprio racional.

Se a violência então é componente do estado de natureza, fundamento da “guerra de todos contra todos”, constituinte da insociável sociabilidade, parte da natureza instintiva humana, então, para Kant, cabe à Razão superá-la no estado civil. **A violência é assim considerada irracional**, cabendo então à moralidade (racional) prever **um dever ser sem violência**, superando ou atuando sobre a insociável sociabilidade.

Vale ressaltar que Kant vivenciou as “profecias” de Hobbes e aprendeu a lição com Rousseau. Viu a violência ser amplamente utilizada “na passagem do estado de natureza para o estado civil”, que, do ponto de vista histórico, foi a própria

Revolução Francesa. Assim, Kant admite que a revolução (burguesa) foi a violência necessária para a construção de uma sociedade sem violência⁸⁹. Mesmo irracional, a violência revolucionária (ou, nos termos do filósofo, “métodos plebeus”) objetivou a conquista e a instituição do estado civil.

Por mais que essa afirmação pareça estranha e contraditória, ela é perfeitamente identificável no pensamento kantiano. Se a violência é característica da insociável sociabilidade, para Kant, por outro lado, esta é a fonte primária da liberdade, pois é a agregação humana (aquela que possibilita a satisfação das necessidades egoístas através da relação com o outro) que garante a construção de uma cultura (*kultus*) necessária à formação de uma moralidade racional. A necessidade (Reino dos Meios) é meio para o alcance da liberdade (Reino dos Fins). Ou nas palavras do autor:

O homem tem uma inclinação para associar-se [...] Mas ele também tem uma forte tendência a separar-se (isolar-se) [...] Esta oposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*), a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não atura mas dos quais não pode prescindir. Dão-se então os primeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido patologicamente para uma sociedade em um todo moral. Sem aquelas qualidades da insociabilidade – em si nada agradáveis –, das quais surge a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe [...] Agradeçamos, pois, a natureza pela intratabilidade [...] (KANT, *op. cit.*, p.13 e 14).

A violência então foi fonte de liberdade, mas tornou-se sua inimiga uma vez que a Razão superou o estado de natureza: assim, a **paz perpétua** é parte do dever⁹⁰.

Sendo o dever a realização da liberdade, e esta só se faz possível a partir da construção de uma moralidade racional, Kant, durante sua trajetória intelectual,

⁸⁹ Essa concepção perdura no legado do Iluminismo e do pensamento moderno – o fim do capitalismo e o projeto do socialismo, para muitos autores (SOREL, 1994; VÁSQUEZ, 2007b) é a condição contemporânea para a superação das formas de violência vivenciadas pela sociedade.

⁹⁰ Notamos novamente a inspiração hobbesiana de Kant na defesa da paz como um valor moral central, mas já sinaliza claramente a referência ao projeto de Rousseau.

desenvolverá diferentes formas de construções dessa moralidade.

A primeira dessas construções será o que o pensador chamou de **Imperativo Categórico**, desenvolvida na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*⁹¹ (KANT, 1980). O próprio Kant reconhece que o imperativo categórico é uma solução meramente especulativa, metafísica, filosófica, e por isso, formal e abstrata. Porém, considera-o necessário como constructo *a priori* que organize a sua idéia de moralidade racional como fonte de liberdade.

O imperativo categórico contém a necessária universalidade da razão para a construção do fim último da humanidade (a liberdade), dependendo, para isto, da autonomia da vontade, isto é, da possibilidade de todo ser racional participar na legislação universal, na construção dessa moralidade. Para se construir a autonomia da vontade (e, por conseguinte, o imperativo categórico) faz-se necessário superar o entendimento (inteligência que atua apenas no plano material segundo os interesses particulares) e alcançar a **Razão**. Tendo a experiência como ponto de partida e a liberdade como ponto de chegada, mediadas pela moralidade, assim Kant define o processo de constituição do imperativo categórico: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 1980, p. 223). A passagem do entendimento para a Razão é então individual, uma vez que o imperativo categórico se constrói com as máximas subjetivas, universalizando-as em leis morais racionais – categorias racionais de regras morais universais que devem ser imperativas aos indivíduos (novamente a formalidade aqui aparece como elemento subjacente à idéia de imperativo categórico).

Identificamos aqui uma clara referência a Rousseau. Alcançar a máxima do imperativo categórico, isto é, tornar máximas individuais em leis universais é, portanto, fazer a passagem da vontade de todos (que em Kant são os interesses egoístas do entendimento) à vontade geral (os interesses universais da Razão) no campo da moralidade. Nesse sentido, Coutinho (1994) sinaliza a forte influência rousseauiana no constructo do imperativo categórico kantiano: este seria a própria vontade geral⁹².

⁹¹ Ainda sobre o imperativo categórico, ver Vásquez (2007a) e Silveira (2008).

⁹² Basta lembrar a célebre frase de Rousseau citada anteriormente: “*Faze a outrem o que queres que te façam*”, e observar a semelhança com a máxima do imperativo categórico.

Apesar de toda a construção filosófica que leva ao conceito de Imperativo Categórico, Kant não apresenta nenhum instrumento de como esse imperativo se materializa na vida social – por isso, sua formalidade, e fiel à idéia de uma metafísica dos costumes, bem como ao postulado abstrato de Rousseau (cf. MÉSZÁROS, 2006). O que o pensador nos apresenta é uma reflexão sobre a importância da ruptura com o entendimento, com a experiência sensível, para o exercício da autonomia e o alcance da Razão como possibilidade histórica da realização da liberdade, através da moralidade universal.

Mesmo com toda a formalidade e abstração do conceito de imperativo categórico, ele é interessante para pensarmos a questão da violência como questão ética. **Do ponto de vista da coerência do pensamento kantiano, as relações pacíficas do estado civil (ou seja, a não-violência) seriam parte dessa moralidade racional: o não uso de qualquer forma de violência é a afirmação da autonomia e da liberdade. A paz seria, assim, por excelência, um imperativo categórico; e a violência, por consequência, irracional.** Na condição de imperativo, a paz deve ser uma máxima construída pelos indivíduos, tornando-se lei universal e sendo regra racional da conduta humana.

Assim, o pensamento de Kant se revela como **o fundamento ético do discurso moderno para a questão da violência**. Relegada ao plano da irracionalidade, a violência tornou-se um entrave para a realização dos valores da Modernidade: autonomia, razão, liberdade. Mas mesmo o formalismo da filosofia kantiana não esconde um elemento fundamental sobre o fenômeno: a sua utilização histórica como instrumento revolucionário⁹³. Constituída a sociedade burguesa, a violência deixa de ser necessária e passa à condição de irracional, remontando a um passado ao qual a humanidade “já superou e avançou”, seguindo as conquistas da Razão. A harmonia, o equilíbrio⁹⁴, a paz promovida (em ato e em potência) pelo estado civil é o grande paradigma ético da sociedade moderna burguesa. A herança da cultura (*kultus*) e a reflexão sobre as experiências vividas em períodos históricos anteriores permitem à humanidade construir uma nova cultura, no qual os indivíduos

⁹³ E esse é o principal objeto da crítica de Sorel (1992) em suas “reflexões sobre a violência”, conforme veremos.

⁹⁴ Tais termos foram propositalmente inseridos nesse texto, pois eles se remetem, claramente, ao pensamento da sociologia positivista de Émile Durkheim, conforme veremos no próximo capítulo.

reconheçam a paz como valor moral e como conduta racional rumo à liberdade.

A passagem do ser natural para o ser social/cultural/racional, traduzida em Kant como a passagem do estado de natureza para o estado civil, define a violência como característica da natureza humana a ser superada e controlada pela Razão, a partir de um imperativo categórico, de caráter moral, construído com base em uma cultura (racional) de paz em direção à liberdade⁹⁵. Nessa visão, **a violência não cabe na sociedade moderna porque a Razão a relegou ao plano da irracionalidade – ela é estranha à Modernidade; por isso, deve ser combatida.** Desse modo, Kant não reconhece a possibilidade de a violência ser, sob novas bases, (re)produzida na e pela sociedade moderna, como um fenômeno a ela intrínseco.

Com sua metafísica dos costumes, Kant elabora os princípios de seu projeto de sociedade, de seu dever (que inclui a paz e nega a violência). E sem abandonar os fundamentos do imperativo categórico, posteriormente avançará na reflexão sobre as possibilidades de sua realização na vida social. Isso parece surgir, na trajetória do pensamento kantiano, na idéia de **Esclarecimento**, expressa em pequeno panfleto intitulado *O que é Esclarecimento (Aufklärung)?* (KANT, 2005a). Claramente, uma referência aos objetivos do Iluminismo, o de “iluminar” a Razão humana (tendo em vista que “*Aufklärung*” é, em alemão, a palavra que designa “Iluminismo”).

Parece-nos que Kant tinha uma motivação especial para a produção de um panfleto sobre o significado das lições do Iluminismo. O conceito de insociável sociabilidade demonstra as contradições próprias da sociedade civil burguesa, percebidas por Kant (e por Hobbes e por Rousseau) e, ao mesmo tempo, por ele negadas em função de seu projeto filosófico formalista. Por mais que ele afirmasse a importância do dever, para além de sua incessante busca rumo à universalização dos valores da Modernidade (universalidade, racionalidade, autonomia, liberdade), Kant se depara com uma realidade social que ainda não alcançou tais valores. A insociável sociabilidade é fonte de liberdade e, ao mesmo tempo, um risco a ela⁹⁶.

⁹⁵ Novamente a herança do pensamento rousseauiano se faz fortemente presente em Kant.

⁹⁶ Como se Kant tivesse descoberto a dialética presente nas relações, mas o nível de seu formalismo sistêmico o obrigava a encontrar soluções formais para as contradições que já percebia. Isso também foi verificado no que Kant chama de “Antinomias da Razão” (CHAUÍ, 1980).

Assim, era “imperativa” a necessidade de construção do(s) “imperativo(s) categórico(s)”, propondo soluções para as contradições entre os valores racionais e as relações existentes na vida material – em termos de Rousseau, as contradições entre a vontade geral e as vontades individuais.

A explicação para essas contradições era o que Kant chamava de **menoridade**, a saber, a incapacidade histórica dos indivíduos romperem com o mero uso do entendimento (que, vale lembrar, satisfaz apenas seus interesses egoístas) e apenas conseguir alcançar a Razão por meio de outrem. E a culpa da existência da menoridade é atribuída a: primeiro, aos próprios indivíduos, ou seja, da forma como esses agem na vida social (em palavras nossas, a culpa da menoridade é da dinâmica própria sociedade civil burguesa); segundo, aos regimes políticos tutores (formas de governo despóticas que ferem a autonomia e a liberdade dos indivíduos).

A saída para a menoridade é justamente a tarefa do “Esclarecimento”, ou seja, a possibilidade da humanidade poder fazer uso da Razão e alcançar a moral racional, o Reino dos Fins. A liberdade é um valor que só se realiza universalmente, como moralidade racional (máximas universais do imperativo categórico). Assim, “esclarecer” a sociedade já “em esclarecimento” é permitir a realização da liberdade universal, o que leva à necessidade de se fazer um **uso público da Razão**⁹⁷ – que, em última instância, é uso da Razão pelo Estado, pois este alcança universalmente seus súditos/cidadãos. As inspirações hobbesiana e rousseuniana aqui são nítidas: se para Hobbes o Estado é a fonte da sociedade civil, e se para Rousseau o Estado **deve ser** o resultado da reunião de todas as vontades em uma só segundo os interesses da comunidade, para Kant o Estado se torna a fonte de racionalidade necessária à constituição do estado civil racional, isto é, da sociedade esclarecida.

Assim, o Estado deve conter moralistas políticos (que colocam a moral acima dos objetivos políticos, ou como seu fundamento), e não políticos morais (que colocam os seus interesses acima da moral). A constituição das leis que regerão uma sociedade e a conduta de seus cidadãos/súditos deve estar em consonância com a Razão prática: em consonância com os pensadores estudados anteriormente,

⁹⁷ Aqui podemos vislumbrar que o conceito de Esclarecimento é tão formal quanto o de Imperativo Categórico, mas menos abstrato, pois já aponta instrumentos para alcançar a liberdade com o uso da Razão.

para Kant **a moralidade é a fonte da lei**, os políticos devem ser “esclarecidos”, para que possam esclarecer seus súditos – mesmo que, para isso, sejam subsidiados por filósofos⁹⁸. A lei racional substitui a violência, e se torna fonte de paz e liberdade. Em última instância, com base na teoria do direito de Hobbes e do papel da lei em Rousseau, Kant aqui resolve um dos problemas do formalismo do imperativo categórico: caberá ao Estado implementá-lo ao fazer o uso público da Razão, esclarecendo os indivíduos membros de uma sociedade, tirando-os da menoridade e alcançando a liberdade⁹⁹.

Mas se a paz é fonte de realização da liberdade, o uso público da Razão pelo Estado requer o combate, por parte deste, de todas as formas de violação da autonomia e da liberdade: ou seja, dentre outras coisas, **cabe ao Estado o combate de todas as formas de violência**, de todos os fenômenos que reportam a humanidade ao estado de natureza e instintivo, irracional, alcançando assim a paz perpétua a partir do Esclarecimento:

“Serve de exemplo para isto o fato de num regime de liberdade a tranqüilidade pública e a unidade da comunidade não constituírem em nada motivo de inquietação. Os homens se desprendem por si mesmos progressivamente do estado de selvageria, quando intencionalmente não requinta conservá-los nesse estado” (KANT, 2005a, p. 70).

Assim, leis devem ser constituídas a fim de se evitar o “estado de selvageria” e garantir a “tranqüilidade pública”, rumo à paz perpétua, imperativo da liberdade humana. O alcance da liberdade é o fim último da humanidade, e ao Estado não caberá mensuração de esforços no caminho do Esclarecimento, da ruptura com a menoridade, mesmo que para isso seja necessário o próprio uso da violência:

“Qualquer oposição que neutralize o impedimento de um efeito promove esse efeito e é compatível com ele. Ora, tudo que é injusto é um impedimento à liberdade segundo leis universais. Contudo, a coerção é um impedimento ou oposição à liberdade. Conseqüentemente, se um certo uso da própria liberdade for um impedimento à liberdade segundo leis universais (isto é, for injusto), então o uso da coerção para impedi-lo é compatível com a liberdade segundo leis universais, na medida em que é a prevenção de um impedimento de liberdade; ou seja, é **justo**. Segue-se, pelo princípio da contradição, que ao direito está vinculada uma autorização para usar a coerção contra quem o viole” (KANT, 2005b, p.74, grifo nosso).

⁹⁸ Aqui a inspiração no pensamento do Iluminismo é transparente: governantes esclarecidos constituindo leis universais e racionais é a base da teoria política de Montesquieu (a substituição da coerção dos aparelhos estatais de repressão pelo consenso e a igualdade promovido pelas leis). Ver Fortes (2004).

⁹⁹ Parece-nos aqui, novamente, que a inspiração vem de Rousseau e sua proposta pedagógica e de educação moral na formação de cidadãos soberanos em uma nação democrática para alcançar a vontade geral, traduzida em Kant como o Esclarecimento a partir dos valores racionais.

Esclarecer (educar) sobre a paz e legislar visando o seu alcance, reprimindo as manifestações de violência (irracionalis) – respectivamente, o uso do consenso e da coerção – são fundamentos decisivos do discurso e da prática do Estado burguês moderno¹⁰⁰, bem como da própria sociedade civil. Sem a intenção de citar tratados, legislações e/ou acordos de paz específicos sobre diversos temas, é perfeitamente possível aqui localizar o discurso público sobre a violência, as Declarações de direitos, tratados e leis – mais uma vez tendo como fundamento a visão kantiana de que violência e sociedade moderna são incompatíveis, cabendo intervenções imperativas (do Estado) visando o seu combate. Entretanto, as formas de repressão à violência (tais como guerras, privações de liberdade em prisões, ou privar uma criança da convivência familiar e comunitária) são legítimas e justas¹⁰¹, desde que o fim seja a liberdade e a supremacia da Razão, isto é, desde que a lei seja respeitada e cumprida.

Por isso que Kant é considerado o primeiro pensador a sintetizar todo o legado do pensamento moderno.

O Esclarecimento e o uso público da Razão levam Kant à defesa intransigente das leis, e assim, o filósofo dá um novo salto na construção de seu pensamento social na busca da realização do dever. Trata-se da defesa da **Constituição republicana e a liga das Nações**, apresentados no texto *À Paz Perpétua* (KANT, 2005a), considerada sua grande obra de filosofia política¹⁰².

Para o autor, é o republicanismo (monárquico ou não, dada a própria experiência prussiana de Frederico II vivenciada por Kant¹⁰³), que tal como em Montesquieu, supõe a separação entre os poderes Executivo, Legislativo e Judiciário (Fortes, 2004), que evita o despotismo – a execução das leis por quem a legisla, ou em outras palavras, o já mencionado político moralista. É o republicanismo que garante a universalidade da Razão, por colocar os interesses públicos acima dos interesses privados.

¹⁰⁰ Conforme veremos, aqui percebemos a clara relação do pensamento kantiano com o de Max Weber. Se cabe ao Estado criar os instrumentos de garantia de paz, não é à toa que a formulação weberiana sobre o Estado afirma ser este o **detentor legítimo do uso da violência e da força física**. A violência se torna legítima quando utilizada para combater a própria violência.

¹⁰¹ Parece-nos termos aqui o fundamento a idéia de justiça burguesa.

¹⁰² Benevides (2009) sinaliza que, além de Rousseau, a proposta de Kant para a paz perpétua sofreu forte influência de outro pensador: o padre Abée de Saint-Pierre.

¹⁰³ Cf. Fortes (2004).

Entretanto, alcançar essa universalidade e defesa dos interesses públicos supõe um Estado pautado em instrumentos de democracia representativa, de modo que os cidadãos (seres racionais) possam reconhecer nas leis o seu assentimento na constituição de sua própria liberdade (KANT, 1989). De lei moral, a liberdade passa a ser jurídica. Assim, resolve-se, constitucional e politicamente, a questão da violência no interior de um país, nas relações de um determinado povo e se garante a paz nacional¹⁰⁴.

Contudo, a Razão é universal, assim como a realização da liberdade. Cosmopolitamente, cabe agora resolver a questão da violência entre os povos (guerras). Como não existe um Estado universal, deve-se então ser criada uma liga dos povos, que atenda aos “direitos das gentes” (gentes racionais). Desse modo, a paz se torna universal.

Com essa proposta, Kant parecia antecipar, em seu pensamento, a existência de organismos internacionais tais quais existem hoje. Organizações que contam com representantes de diferentes Estados nacionais, e que atuam (ou se propõem a atuar) como um “Estado cosmopolita”, regulando relações econômicas, políticas e sociais tais quais as exigências da sociedade civil burguesa, em nome de uma racionalidade universal – hoje claramente manifesta no já mencionado fenômeno da globalização (que expande a dinâmica do capital para todo o planeta). E se a negação da violência, seu combate e a busca da paz perpétua também fazem parte dessa mesma racionalidade (como na reflexão feita anteriormente), não é de se estranhar que tenhamos intervenções (ou pelo menos tentativas de) dessas organizações em situações de conflitos, guerras, bem como a promoção de tratados e acordos que demandam ações estatais de combate a diferentes formas de violência.

A coerência do pensamento kantiano nos revela que este se trata do fundamento dos discursos e da legitimidade das práticas típicas da sociedade burguesa e de suas instituições mais elementares, incluindo aí, sem sombra de dúvidas, as formas de enfrentamento do fenômeno da violência. Trata-se dos fundamentos filosóficos que, já sinalizados por Hobbes, avançam para a

¹⁰⁴ Novamente, é notória a referência a Rousseau. Ver Chevallier (1983).

compreensão da violência como um fato imoral, estranho ao projeto da Modernidade, tendo em vista seu projeto da paz perpétua e da realização da liberdade humana. Nesse sentido, Soares (1996), com base na definição anteriormente explicitada (na Introdução deste trabalho), é categórico em sua reflexão:

Agora, é possível compreender por que a violência deve ser definida, **do ponto de vista ético**, como o contrário de metamorfose, o avesso da compaixão e da piedade, o oposto da realização mais radical da intersubjetividade [...], o limite de toda moralidade: quanto, pela metamorfose, o homem ousa experimentar a paixão de transformar-se e de converter-se em outro, aceitando-o integralmente e pondo-se, imaginária e afetivamente, em seu lugar, assumindo seu ponto de vista, o exercício da violência visa mudar o outro, trazê-lo até o domínio da vontade de quem o exercita, submetendo o outro ao movimento que lhe subtrai a liberdade e que substitui a singularidade de sua inscrição no mundo pela generalização da vontade de comando, a qual, **realizando-se, aliena-a de quem é por ela conduzido** (*op. cit.*, p. 19, grifo nosso).

A centralidade da **moral** no pensamento de Hobbes, de Rousseau e de Kant teve (e tem) desdobramentos substantivos no campo do pensamento moderno. No debate sobre “questão social”, pudemos identificar a importância que a “moral” possui na tradição positivista – a “*auto-expressão ideal do ser social burguês*” (NETTO, 2005a) – sobretudo no pensamento sociológico de Émile Durkheim, conforme visto no item anterior. Contudo, Guerra (1993) sinaliza ainda que o pensamento de Kant influenciou significativamente outro paradigma sociológico, construído pelo alemão Max Weber – contemporâneo de uma tendência do pensamento filosófico alemão conhecido como “neo-kantismo”. Trata-se uma corrente que recupera elementos centrais do pensamento de Kant. Desse modo, também em Weber podemos identificar elementos do pensamento do filósofo alemão.

1.3.1. Max Weber e o racionalismo moderno: dominação legítima, legalidade e o monopólio estatal da violência física

A opção por apresentar alguns elementos do pensamento de Max Weber diz respeito a sua importância para a trajetória do pensamento social moderno (e contemporâneo), a partir do momento em que o mesmo funda um paradigma sociológico para a análise dos fenômenos sociais, além de ter produzido uma série

de reflexões no campo da teoria política que trazem rebatimentos diretos na compreensão do fenômeno da violência.

Muito tem se falado sobre a influência de Weber nas formulações pós-modernas. Além de outros elementos, um dos argumentos para essa proposição deve-se ao fato de uma característica marcante do pensamento weberiano: o pessimismo em relação a algumas características da modernidade (WEBER, 1996; ARON, 2002). Entretanto, determinadas dimensões da obra de Weber nos permitem identificá-lo no campo da tradição do pensamento moderno, sobretudo a partir da influência de um dos maiores pensadores do projeto da Modernidade: Immanuel Kant.

Não trataremos aqui do conjunto dos conceitos que compõem a proposta metodológica da **sociologia compreensiva**, criada por Weber. O próprio autor alemão – fiel à tradição disciplinar sociológica – apresenta seus “*conceitos metodológicos fundamentais*” em texto homônimo (Weber, 1994), abrindo aquela que é considerada sua última obra, *Economia e Sociedade*.

Uma dos conceitos-chave para a compreensão do conjunto da obra de Weber é o de **ação social**, considerado pelo autor como o verdadeiro objeto da compreensão interpretativa sociológica – ele cria, então, o que o pensamento social comumente denomina de Teoria da Ação Social:

Por “ação” entende-se, neste caso, um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem a um **sentido** subjetivo. Ação “social”, por sua vez, significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de **outros**, orientando-se por este em seu curso (WEBER, *op. cit.*, p. 3, grifo do autor).

A ação social¹⁰⁵, então, segundo o autor (para fins sociológicos), pode ser determinada de quatro modos: **tradicional**: o indivíduo age por costume arraigado, quer dizer, como se fosse uma “imitação reativa”, tal qual quando estamos em massa¹⁰⁶; **afetiva** ou **emocional**: o indivíduo age de maneira afetiva quem satisfaz

¹⁰⁵ Aron (2002) sinaliza uma das mais conhecidas obras de Weber (1996), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, como o maior exemplo da utilização do método da sociologia compreensiva, que ilustra o conceito de ação social definido pelo autor.

¹⁰⁶ Weber (1994) afirma que este tipo de comportamento está no limite daquilo que se pode chamar de “ação orientada pelo sentido”, pois “freqüentemente não passa de uma reação surda a estímulos habituais”. A maioria das **ações cotidianas** vai nesta direção. O autor não entra em detalhes neste ponto, mas diz que o que é habitual pode ser mantido conscientemente, e, portanto, seria carregado de sentido.

sua necessidade de vingança, de gozo, de entrega, de felicidade contemplativa, ou mesmo de descarga de afetos – é uma ação não planejada, não esperada, quase impulsiva¹⁰⁷; **racional referente a valores**: se dá pela crença consciente em determinado valor – esse tipo de ação prevê as conseqüências previsíveis do ato, tem de certa forma o controle dos resultados, mas mesmo assim orienta-se de acordo com convicções, mandamentos, exigências que o agente crê que sejam válidas; e **racional referente a fins**: através de expectativas com relação ao mundo exterior (objetos ou pessoas), ponderam-se racionalmente tanto os meios quanto os fins de uma ação – aqui, a ação é “calculada” pelo agente no que diz respeito às conseqüências de seu ato.

Na medida em que as ações sociais (de qualquer tipo) se pluralizam, temos então, para o autor, a existência de **relações sociais**, que tendem a se organizar por “costume” ou por “situação de interesses” dos agentes. Estas relações sociais podem ser **individuais**, **comunitárias** ou **associativas** (WEBER, *op. cit.*), e a experiência histórica demonstra que elas, ao criarem regularidades, tendem a orientar-se a partir de uma **ordem vigente**. Weber, entretanto, a partir da idéia de “vigência”, reconhece que uma determinada ordem pode ser mudada a partir de uma determinada relação social denominada de **luta** – que pode ser de dois tipos: **pacífica** ou **violenta**.

Apesar de não imputar nenhum valor ético a essas duas formas de luta – como faz Kant –, observamos que se trata de uma clara referência aos clássicos do pensamento moderno, em especial à reflexão kantiana, que reconhece que a violência já cumpriu papel histórico no processo de constituição de uma determinada ordem social (a sociedade moderna) e que as mudanças necessárias serão construídas por vias pacíficas – essa sim, uma visão imputada de valores morais sobre a questão da violência (SOREL, 1992).

Uma ordem vigente, assim, é justamente aquela que permite que as relações sociais ocorram a partir de referências comportamentais ou de obrigações sociais (individuais e coletivas) – o que confere àquela uma determinada **legitimidade**, permitindo certa estabilidade necessária para as relações sociais:

¹⁰⁷ Este tipo de comportamento, assim como o tradicional, também estaria para o autor no limite da “ação orientada pelo sentido”. O sentido da ação, neste caso, não está em seu resultado, mas sim na própria ação.

[...] a orientação das ações com referência a uma ordem ocorre nos participantes por motivos muito diversos. Mas a circunstância de que, **ao lado** dos outros motivos, para pelo menos uma parte dos agentes essa ordem aparece como algo modelar ou obrigatório e, por isso, como **devendo** ter vigência, aumenta naturalmente, e muitas vezes em grau considerável, a probabilidade de que por ela se orientem as ações. Uma ordem observada **somente** por motivos racionais com referência a um fim, é, em geral, muito mais mutável do que a orientação por essa ordem unicamente em virtude do costume, em consequência do hábito de determinado comportamento, sendo esta a forma mais freqüente de atitude interna. Mas esta, por sua vez, é ainda mais mutável do que uma ordem que aparece com o prestígio de ser modelar ou obrigatória, ou conforme dizemos, “**legítima**” *op. cit.*, p. 19, grifo do autor).

O conceito weberiano de legitimidade é fundamental para a nossa reflexão, pois, de acordo com o sociólogo, é a partir dela que determinadas relações sociais tendem a se cristalizar em uma dada sociedade. Isso se revela quando ele indica que a **vigência de uma ordem legítima** se garante a partir de quatro eixos – os mesmos que orientam as ações sociais: em virtude da **tradição**, da **crença afetiva** (o que Weber chama de “atitudes internas”), da **crença racional** (ou das “convenções”, que reprovam comportamentos não aceitos – em outros termos, a **moralidade**) e da **legalidade**, considerada por Weber a principal forma de legitimidade hoje existente, resultado próprio do desenvolvimento da sociedade moderna.

Entretanto, qualquer ordem só pode ser considerada legítima quando fruto de um **acordo** entre as partes interessadas e/ou de uma **imposição/submissão** correspondentes (ambas as dimensões não se excluem), exercendo um poder coercitivo sobre os indivíduos – nos termos de Weber, uma **dominação legítima**:

Poder significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade. **Dominação é a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis [...]** (*op. cit.*, p. 33, grifo nosso).

É muito interessante a definição acima, pois percebemos que o autor fornece um arcabouço conceitual que possibilita férteis reflexões sobre as diferentes formas de poder (e de violência) existentes na história e na vida social – o que cumpre os objetivos de seu método. Entretanto, diferente da maioria dos autores estudados até aqui, **Weber não explica a origem dessas formas de dominação; ao contrário, parece naturalizá-las, ao dar-lhes estatuto de legitimidade**. Conforme sinaliza Löwy (2007), Weber constrói um paradigma sociológico diferente de Durkheim – e,

em muitos aspectos, antagônico a ele¹⁰⁸. Contudo, o contexto histórico de criação da Sociologia como disciplina científica – a necessidade de legitimação da “ordem vigente”, isto é, da ordem burguesa – parece estar presente também no fundador da sociologia compreensiva, com uma sensível diferença: Weber vê com pessimismo os desdobramentos da racionalidade moderna na construção das formas de dominação legítima – uma verdadeira “prisão de ferro” (WEBER, 1996).

Trata-se do que o autor chamou de **dominação legal**, como um tipo puro (conceito este em que podemos identificar a influência do racionalismo kantiano na sociologia de Weber¹⁰⁹) de dominação legítima, existente juntamente com outros dois tipos puros: **dominação carismática** e **dominação tradicional**¹¹⁰. Segundo o autor, “a burocracia constitui o tipo tecnicamente mais puro de dominação legal” (WEBER, 1991, p. 130). A burocracia adentra os processos de racionalização e organização de todas as formas de associação e comunidades existentes¹¹¹, incluindo o que para ele é a forma de associação política por excelência: o **Estado**.

A idéia de Estado em Weber corresponde à de direito, ou à de legalidade. Para o autor, o direito é o instrumento criado (por acordo ou por imposição/submissão) para garantir uma ordem vigente – contudo, ele se diferencia das convenções (moralidade) pelo fato de que **ele requer um grupo de pessoas especializadas que utilizem da coação (física ou psíquica) para fazer cumprir a ordem**. Trata-se, para o autor, principalmente, dos quadros **judicial** e **policial**

¹⁰⁸ Sobre essas diferenças ver também Aron (2002).

¹⁰⁹ O conceito de “tipo puro” é central no método sociológico de Weber. Para ele, “[a Sociologia] Forma seus conceitos e procura suas regras sobretudo **também** levando em conta se, com isso, pode prestar um serviço à imputação causal histórica dos fenômenos culturalmente importantes. Como em toda ciência generalizadora, seus conceitos, devida à peculiaridade de suas abstrações, têm de ser relativamente **vazios** quanto ao conteúdo, diante da histórica realidade concreta. O que pode oferecer, em compensação, é a maior **univocidade** dos conceitos. Alcança-se essa maior univocidade pelo ótimo possível de adequação de **sentido**, tal como o pretende toda a conceituação sociológica. Esta adequação pode ser alcançada em sua forma mais plena no caso de conceitos e regras **racionais** (orientados por valores ou por fins). Mas a Sociologia procura também exprimir fenômenos irracionais (místicos, proféticos, inspiracionais, afetivos) em conceitos teóricos e adequados por se **sentido**. Em todos os casos, racionais como irracionais, ela se **distancia** da realidade, servindo para o conhecimento desta da forma seguinte: mediante a indicação do grau de **aproximação** de um fenômeno histórico a um ou vários desses conceitos torna-se possível classifica-lo quanto ao tipo). O mesmo fenômeno histórico, por exemplo, pode ter, numa parte e seus componentes, caráter ‘feudal’, noutra parte, caráter ‘patrimonial’, numa terceira, ‘burocrático’ e, numa quarta, ‘carismático’. Para que com estas palavras se exprima algo unívoco, a Sociologia, por sua vez, deve delinear tipos ‘puros’ (**ideais**) dessas configurações, os quais mostram em si a unidade conseqüente na realidade quanto uma reação física calculada sob o pressuposto de um espaço absolutamente vazio. Somente desta maneira, partindo do tipo puro (**ideal**), pode realizar-se uma **casuística sociológica**” (WEBER, 1994, p. 12, grifo do autor).

¹¹⁰ Nosso objetivo aqui é o de discutir o conceito de **dominação legítima**, e, mais especificamente, o de dominação legal para pensarmos a violência e o papel do Estado. Sobre a classificação weberiana dos tipos puros de dominação legítima, ver Aron (2002) e Weber (1991) – além de alguns apontamentos em Weber (1982).

¹¹¹ Daí a importância do pensamento de Weber no campo da chamada gerência científica (cf. BRAVERMAN, 1987).

(WEBER, 1982, 1991, 1994) – aparelhos estatais modernos¹¹². E é neste sentido que o autor formula sua conhecida definição de Estado como o **detentor do monopólio do uso legítimo da violência física**:

É recomendável definir o conceito de *Estado* em correspondência com seu tipo moderno, uma vez que este, em seu pleno desenvolvimento, é inteiramente moderno. Cabe, porém, abstrair de seus fins concretos e variáveis, variabilidade que vivemos precisamente em nossa época. **A característica formal do Estado atual é a existência de uma ordem administrativa e jurídica que pode ser modificada por meio de estatutos**, pela qual se orienta o funcionamento da ação associativa realizada pelo quadro administrativo (também regulado através do estatuto) e que pretende vigência não apenas para os membros da associação – os quais pertencem a esta essencialmente pelo nascimento – senão, também, de maneira abrangente, para toda ação que se realize no **território dominado** (portanto, à maneira da instituição territorial). É característica também a circunstância de que hoje **só exista coação física "legítima", na medida em que a ordem estatal a permita ou prescreva** (por exemplo, deixando ao chefe de família o "direito de castigo físico", um resto do antigo pode ser legítimo, por direito próprio, do senhor da casa que se estendia até a disposição sobre a vida e a morte dos filhos e dos escravos). **Esse caráter monopólico do poder coativo do Estado é uma característica tão essencial de sua situação atual quanto seu caráter racional [...]** (*op. cit.*, p. 35, grifo nosso).

Esta definição¹¹³ possui fortes traços da filosofia política kantiana (KANT, 2005b), que preconiza a centralidade do papel do Estado no combate à violência, mesmo que para isso utilize de métodos violentos. A formulação weberiana parece dar corpo à idéia inicialmente sinalizada por Hobbes, pontuada por Rousseau e posteriormente desenvolvida por Kant. Mais ainda: ao definir o Estado a partir de sua instrumentalidade¹¹⁴, Weber corrobora com Kant para os fundamentos éticos do discurso moderno sobre a violência e suas formas de enfrentamento. Parece-nos que essa concepção é de extrema relevância para pensarmos várias dimensões das políticas estatais hoje desenvolvidas de combate à violência (cf. SOARES, 1996)¹¹⁵.

Uma outra dimensão pode ser apontada quando analisamos a influência de

¹¹² Cf. Tilly (1996).

¹¹³ A definição de Estado é retomada por Weber em seu mais conhecido ensaio sobre política, *A política como vocação* (WEBER, 1982).

¹¹⁴ "*Sociologicamente, o Estado não pode ser definido em termos de seus fins. Dificilmente haverá qualquer tarefa que uma associação política não tenha tomado em suas mãos, e não há tarefa que se possa dizer que tenha sido sempre, exclusivamente e peculiarmente, das associações designadas como políticas: hoje o Estado, ou, historicamente, as associações que foram predecessoras do Estado moderno. Em última análise, só podemos definir o Estado moderno sociologicamente em termos de meios específicos peculiares a ele, como peculiares a toda associação política, ou seja, o uso da força física*" (WEBER, 1982, p. 97-8).

¹¹⁵ Aqui já podemos fazer referência a uma dimensão importante do debate sobre "questão social" – e como ela, historicamente, conforme sinaliza Cerqueira Filho (1982) e Ianni (2004) – e os desdobramentos em grande parte da literatura contemporânea do Serviço Social (cf. IAMAMOTO & CARVALHO, 2005) – de seu tratamento como "questão de polícia". Se a "questão social" pressupõe a possibilidade de subversão da ordem, o Estado, racional e legitimamente, aciona seu aparato coercitivo como forma de controlá-la.

Kant sobre o pensamento de Weber – e novamente reportamo-nos ao racionalismo. Ambos os pensadores concordam que a Modernidade é o período histórico no qual se faz presente a forte tendência do uso da racionalidade, mesmo que o fim seja a “prisão de ferro” – nos termos de Weber (1996), o “desencantamento do mundo”. Não obstante, o método racionalista da sociologia compreensiva comprova essa influência. Isso implica na tendência a uma racionalidade “instrumental” (GUERRA, 1993, 2000), amplamente difundida nas ações e relações sociais: as ações racionais referentes a fins. Ora, o Estado, na condição de associação política, não foge a essa regra. Assim, na esteira do pensamento de Kant, **nada mais racional do que o uso da violência física por aquela instância que tem como fim último a garantia da ordem (e da paz) social.**

Apesar disto, Weber não explica como e porque o Estado moderno pode ser definido como o detentor do uso legítimo da violência, como o faz Kant – apenas dá pistas sobre a ampla utilização das formas de dominação legal (com traços, inclusive, de dominação tradicional e, principalmente, carismática). Não seria possível porque Weber não sinaliza nenhuma reflexão que permite a compreensão do fenômeno da violência (tampouco sobre o crime, como faz Durkheim). Ao contrário, naturaliza-a com seu conceito de dominação legítima. O processo que levou o Estado à sua condição moderna não compõe o escopo de reflexões de Weber.

Sobre essa temática, encontramos algumas indicações na pesquisa histórica de largo fôlego realizada por Tilly (1996). Analisando um percurso temporal de 1000 anos do continente europeu, o autor indica que o Estado-Nação tal qual se consolidou naquele continente (lembramos, a partir do projeto da Modernidade), e se universalizou, é resultado de uma longa trajetória de conflitos violentos de diferentes naturezas: econômicos, religiosos, políticos, e envolveram classes sociais, grupos, famílias. A questão é que, ao final dos conflitos, os arsenais bélicos estavam concentrados nas mãos daqueles que preconizavam a manutenção da ordem social “vitoriosa” – e, neste largo período de tempo, a violência física foi cada vez mais monopolizada pelas instâncias de poder político, até chegarmos ao Estado moderno, que cria uma visível oposição entre a violência estatal e não-estatal:

O desarmamento da população civil aconteceu em muitas e pequenas etapas: apreensão geral das armas ao término das rebeliões, proibições dos

duelos, controles de produção de armas, introdução da licença para o porte de armas por particulares, restrições a demonstrações públicas de força armada. [...] Ao mesmo tempo, a expansão dada pelo estado às suas próprias forças armadas superou os armamentos de que dispunha qualquer de seus antagonistas domésticos. A distinção entre política “interna” e “externa”, que antes não era muito clara, tornou-se relevante e decisiva. [...] A forma exata como ocorreu o desarmamento civil estava na dependência de seu ambiente social: nas regiões urbanas, a instalação de um policiamento rotineiro e a negociação de acordos entre as autoridades municipais e nacionais foram importantes no caso, ao passo que, nas regiões dominadas pelos grandes proprietários de terra, a dissolução dos exércitos particulares, a eliminação dos castelos cercados de muros e fossos e a proibição das vendetas se alternaram entre cooptação e guerra civil. **Juntamente com a estruturação das forças armadas do estado, o desarmamento dos civis aumentou a proporção de meios coercivos nas mãos do estado com relação àqueles de que dispunham os antagonistas domésticos ou opositores daqueles que no momento detinham o poder** (TILLY, *op. cit.*, p. 126, grifo nosso).

O autor sinaliza ainda que a crescente concentração da violência nas mãos do Estado, além de fundamental para a consolidação do paradigma do Estado-Nação, foi de fundamental importância para a expansão mercantilista iniciada no século XIV. Ao assumir o protagonismo das grandes conquistas imperialistas (nos demais continentes), o Estado organizou exércitos para as disputas colonizadoras entre os povos europeus, bem como o controle da coerção aos que se opunham aos interesses da ascendente burguesia¹¹⁶ – na medida em que os processos de acumulação primitiva mostravam-se promissores como fontes de riqueza material¹¹⁷ (MARX, 2006).

Entretanto, a visão de Weber sobre a relação Estado/violência aparece mais como um **dever** (no sentido kantiano do termo) do que como um **ser**. A realidade social vivida até os dias de hoje demonstra que o Estado pretende ser o detentor do uso da violência. Porém, essa não é a realidade vivenciada pela humanidade, nem na Modernidade nem antes dela. Parece-nos assim, mais uma vez, que Weber sinaliza justificativas funcionais à sociedade capitalista – tendo em vista que legitima o uso da violência pelo Estado com fins de manutenção da ordem burguesa.

E nesta direção, a reflexão de Soares (1996, p. 19) procura demonstrar o

¹¹⁶ Esse é o sentido que o autor dá à guerra – tanto a entre Nações quanto a civil. O monopólio da violência física pelo Estado tornou-se primordial para a manutenção da ordem social, bem como para o avanço das diferentes formas de Imperialismo existentes nesse período (e, se retrocedermos ainda mais no tempo, identificaremos outras tantas, tais como o Império Bizantino e o Império Romano, citados por Tilly). Não obstante, Harvey (2005) demonstra o quanto o militarismo estadunidense hoje, espalhado por todo o território global, é de fundamental importância para a dinâmica do processo de mundialização financeira – o que produz um “novo imperialismo” contemporâneo comandado pelos EUA.

¹¹⁷ Tilly (*op. cit.*), inclusive, cita passagens em que o Estado comprava o direito à coerção, amplamente utilizada fora de seu âmbito.

caráter sintético do sentido da violência em Kant e em Weber:

Em certo sentido, e apesar de termos de reconhecer a presença intensa e ativa das ordens culturais na organização da experiência da própria violência – particularmente em seu principal teatro de operação, a guerra –, é lícito admitir que a cultura tende a afirmar-se como o contrário da violência, entendida em sua acepção mais estreita, como imediatez do domínio do outro através da força física ou de artefatos a seu serviço. Por esse motivo, a política, enquanto conjunto de práticas, normas e instituições, que submetem o poder à mediação do controle público, representa, por excelência, o processo civilizatório, exatamente na medida em que determina, na história do Ocidente, apesar de todas as notórias contradições, o progressivo deslocamento da violência do centro da vida social.

Finalizando, cabe registrar uma mediação importante no pensamento de Weber sobre a política e o Estado – e que traz implicações diretas na questão do uso da violência. Diz respeito à “vocalização” de alguém para assumir as tarefas políticas diante da dimensão do poder e de dominação presentes na esfera do Estado. A conduta de qualquer líder político¹¹⁸ deve estar condicionada por duas máximas éticas. A primeira foi por ele chamado de **ética dos fins últimos** (também chamada por alguns autores de “ética das convicções”¹¹⁹), isto é, a necessidade de responder às questões que envolvem uma Nação, “calculando” a relação entre meios e fins e a necessidade de se alcançar os objetivos, sejam eles quais forem; a segunda foi denominada por Weber de **ética da responsabilidade**, ou seja, proceder de forma prudente e responsável diante dos obstáculos colocados no dia-a-dia das decisões políticas, antecipando as possíveis conseqüências dos atos:

Devemos ser claros quanto ao fato de que toda conduta eticamente orientada pode ser guiada por uma de duas máximas fundamentalmente e irreconciliavelmente diferentes: a conduta pode ser orientada para uma “ética das últimas finalidades”, ou para uma “ética da responsabilidade”. Isto não é dizer que uma ética das últimas finalidades seja idêntica à irresponsabilidade, ou que a ética da responsabilidade seja idêntica ao oportunismo sem princípios. Naturalmente ninguém afirma isso. Há, porém, um contraste abismal entre a conduta que segue a máxima de uma ética dos objetivos finais – isto é, em termos religiosos, o “cristão faz o bem e deixa os resultados ao Senhor” – e a conduta que segue a máxima de uma responsabilidade ética, quando então se tem de prestar conta dos resultados previsíveis dos atos cometidos (WEBER, 1982, p. 144).

Essa reflexão weberiana é bastante original se temos como referência, por exemplo, a influente e supracitada filosofia moral e política de Kant. Weber, aqui, aporta elementos que nos parecem cruciais quando pensamos a ética do **atual**

¹¹⁸ Weber se refere, sobretudo, aos líderes carismáticos, uma vez que considera a dominação carismática a única capaz de superar os entraves do tradicionalismo ou da “prisão de ferro” da legalidade burocrática (WEBER, 1982).

¹¹⁹ Cf. Aron (2002).

papel do Estado como garantidor de direitos e formulador de políticas – dentre elas, as de combate à violência. E, na medida em que consideramos que o Assistente Social atua com e nas políticas sociais (e dentro de aparelhos estatais citados por Weber, como a justiça), e possui uma importante dimensão política em sua prática profissional (IAMAMOTO, 1995), esta reflexão torna-se mister para esta pesquisa.

1.4. Friedrich Hegel: uma perspectiva histórico-ontológica da violência e sua reprodução dialética na sociedade moderna

Friedrich Hegel é considerado o grande fundador da filosofia social (HORKHEIMER, 1999), por ter construído um pensamento sistêmico que o permitisse avaliar a dinâmica da vida social em todas as suas dimensões: universal, particular e singular. Polêmico e muito criticado por sua forma de construção textual, Hegel é, conforme já dito, um marco da filosofia moderna.

Konder (1991) e Marcuse (2004) foram pensadores que, dentre muitos outros, tentaram sistematizar o conjunto do pensamento hegeliano, desde suas obras de juventude até suas últimas reflexões. Ao nos aproximarmos dessas análises, podemos perceber como Hegel avançou no caminhar de sua trajetória intelectual, mantendo a coerência com seu pensamento. Sem dúvida, para a compreensão dos fundamentos da sociedade burguesa, o conhecimento do pensamento hegeliano torna-se mister.

Do mesmo modo, durante os estudos realizados sobre o autor, pudemos identificar uma reflexão que explica a violência como fenômeno ontológico e as formas históricas de sua manifestação e enfrentamento – inclusive na sociedade moderna. Hegel não define a violência como estranha à sociedade, mas dá a ela um *status* de constituinte dos princípios fundamentais que regem a vida social.

Isso só se faz possível porque ele, claramente, é extemporâneo à filosofia de Immanuel Kant. Hegel observa as contradições que já aparecem no sistema kantiano, e que foram por ele negadas em razão de seu formalismo abstrato, da cisão que Kant fez entre pensamento e realidade (Razão e experiência) – e que remonta às próprias contradições do pensamento de Rousseau. **Se a realidade**

apresenta contradições e ela não pode estar separada do pensamento, então este deve acompanhar a dinamicidade do real e dar ele uma forma lógica: a consciência também é contraditória. Aí encontramos o fundamento da dialética de Hegel.

Uma dimensão do pensamento hegeliano é fundamental para nossa reflexão: ao promover a unidade entre pensamento e realidade, o filósofo, diferente de Kant, constrói uma reflexão sobre o **ser**, ou seja, uma ontologia – em contraposição ao **dever**, valor determinante dos autores vistos anteriormente. **Em Hegel, o dever é parte do processo de realização da Razão no mundo; porém, ele só pode ser construído a partir das formas objetivas do ser.**

Entretanto, conforme sinalizamos anteriormente, a cultura do idealismo alemão, tradição marcante da filosofia do país (do qual o próprio Kant é herdeiro) conferem à filosofia hegeliana a marcante característica da dialética idealista, que o acompanha em toda a sua obra. Para Hegel, reconstruir a unidade entre pensamento e realidade é dar primazia ao pensamento **racional** e observar que a realidade só é como é porque é fruto do pensamento. Há aqui, claramente, uma unidade entre sujeito e objeto. Porém, esse pensamento racional é também histórico; por consequência, a realidade também é histórica: ambos se desenvolveram com o próprio desenvolvimento da Razão, manifestada no **Espírito do mundo**. Se o pensamento e realidade são idênticos, pois ambos são governados pela Razão, Hegel se debruça sobre a análise do pensamento, tanto do ponto de vista ontológico (e onto-genético) quanto histórico. Surge assim a primeira grande obra de Hegel que exporá de forma sistemática sua tese, a *Fenomenologia do Espírito*¹²⁰.

Segundo o autor, a unidade entre sujeito e objeto, entre pensamento e realidade, viverá algumas fases que se iniciam no pensamento: o objetivo final é, partindo da aparência da coisa, chegar à essência máxima da coisa-em-si, que é idêntica à essência da Razão (o Saber Absoluto, ou Idéia). Assim, sete figuras aparecem, hierarquicamente, no plano do pensamento: certeza sensível, percepção,

¹²⁰ Conforme sinalizam Konder (1991) e Marcuse (2004), Hegel faz toda uma trajetória filosófica em escritos anteriores que demonstram que a Fenomenologia do Espírito é o ápice dessa, digamos, “primeira caminhada”. Quando necessário, faremos referências a alguns desses escritos para melhor compreender as teses desenvolvidas na Fenomenologia, sobretudo os chamados “*Escritos filosóficos de Jena (Jenenser Realphilosophie)*”.

entendimento, consciência-de-si (autoconsciência), razão, espírito e saber absoluto. A passagem de uma para outra sempre implica na superação das contradições que determinada fase apresenta em sua negatividade imanente.

Se em Kant a passagem do entendimento para a Razão se dá individualmente (ruptura do homem com sua minoridade através do Esclarecimento), para Hegel essa passagem prescinde de uma outra mediação: a **autoconsciência**, que será, no plano do pensamento, a primeira forma de manifestação da sociabilidade humana (e, por conseguinte, a sua concepção de constituição do indivíduo social).

Na verdade, Marcuse (*op. cit.*) sinaliza que a questão da sociabilidade já aparece em um curso ministrado por Hegel conhecido como “*Filosofia real de Iena*”. Nesta obra, o filósofo afirma que a primeira forma do indivíduo se relacionar com o mundo (relação sujeito/objeto) dar-se-á através da linguagem, sendo esta a primeira forma de **apropriação** do mundo, com a qual ele vai se relacionar com os demais indivíduos. Se levarmos para os termos das figuras da consciência da *Fenomenologia*, esse é o momento em que o indivíduo rompe com a percepção e alcança o entendimento.

Se a passagem do entendimento à Razão implica em dissolver as contradições do primeiro nos processos do segundo, tais processos começam a se constituir quando as necessidades e desejos de um indivíduo embatem com necessidades e desejos de outros indivíduos:

Os antagonismos que daí resultam são integrados por meio do processo de trabalho, que se torna, portanto, a força decisiva para o desenvolvimento da cultura. O processo de trabalho é responsável por vários tipos de integração, condicionando todas as formas subseqüentes de comunidade que correspondem a estes tipos [...] (MARCUSE, *op. cit.*, p. 75).

O trabalho aparece então como negatividade, pois é uma disputa entre desejos e necessidades dos indivíduos que, através da linguagem, iniciaram um processo de apropriação do mundo. Contudo, ele também é positividade, pois possibilita a interação entre mais de um indivíduo.

Na *Fenomenologia do Espírito*, isso será desenvolvido em termos mais abstratos. O processo de apropriação individual do objeto encerra no entendimento (individual) – a continuidade dessa apropriação prevê que ela possibilitou uma autoconsciência do sujeito (consciência-de-si), mas que, ao tentar se exteriorizar no

processo de transformação do objeto para a satisfação de seus desejos e necessidades (objetivação através do trabalho) irá se deparar com outra(s) autoconsciência(s) idêntica(s) – por isso, a(s) nega(m).

Conforme já sinalizado anteriormente, na evolução que constrói das figuras do pensamento, Hegel é fiel a sua dialética ao passar de uma para outra a partir da **supressão da sua negatividade**. Assim, para alcançar o nível da autoconsciência, o sujeito negou e suprimiu o objeto nas diversas formas em que este, até então, apareceu. O trabalho objetivado, exteriorizado, desse modo, encerra um processo daquilo que Hegel chamou de **estranhamento** (ou alienação)¹²¹.

O conceito de alienação em Hegel merece destaque em nossa análise. Já sinalizamos anteriormente que as bases para pensar sobre a alienação pode ser remontada a Rousseau. Contudo, Hegel aqui trata da temática não a partir de uma “escolha racional” humana, mas a partir da própria constituição do ser social. Netto (1981) e Mészáros (2006), entretanto, esclarecem a universalidade que a temática ganha na formulação hegeliana – na medida em que o filósofo moderno associa alienação e toda e qualquer forma de objetivação – toda forma de trabalho seria, então, para Hegel, alienado. E será justamente este um dos pontos de ruptura quando Marx debruçar-se sobre o fenômeno da alienação, tendo em vista a centralidade da produção material no conjunto de seu pensamento.

Sendo assim, para Hegel, a negatividade da objetivação/alienação precisa ser superada pelo sujeito: este só se **reconhecerá** no objeto (para que haja a unidade entre sujeito e objeto), na medida em que constrói sua autoconsciência, que, por sua vez, deve “matar” o objeto. A autoconsciência não reconhece mais o objeto tal qual ele apareceu, estranhado, mas apenas como expressão de si mesma. **O objeto, como tal, morreu para que a autoconsciência pudesse nascer e viver.**

Apenas assim o indivíduo pode transformar o objeto (trabalhar), pois ele se reconhece no objeto, ao ponto de fazer dele o que desejar e necessitar – **o sujeito**

¹²¹ Netto (1981), observando como Marx se apropria e supera o conceito hegeliano de alienação, oferece-nos uma definição que exprime com clareza o porque alienação e estranhamento podem ser considerados sinônimos: “A alienação, complexo simultaneamente de causalidades e resultantes histórico-sociais, desenvolve-se quando os agentes sociais particulares não conseguem discernir e reconhecer nas formas sociais o conteúdo e o efeito da sua ação e intervenção; assim, naquelas formas e, no limite, a sua própria motivação à ação aparecem-lhes como alheias e estranhas. É possível afirmar [...] que em toda sociedade, **independentemente da existência de produção mercantil**, onde vige a apropriação privada do excedente econômico estão dadas as condições para a emergência da alienação” (p. 74, grifo do autor).

exerce o domínio, o poder sobre o objeto. O que impede esse domínio é justamente a existência de uma outra autoconsciência, que também possui necessidades e desejos. Uma é a negação da outra, e, portanto, precisa ser **suprimida e superada.** Dá-se então uma luta de vida ou morte.

Atentos à dinâmica do pensamento de Hegel, podemos aqui identificar uma **onto-gênese da violência** completamente diferente de Hobbes e de Kant. Ela aqui é fruto da necessidade e desejo humano de **domínio** e da própria **apropriação** do objeto, para alcançar a tal unidade sujeito/objeto. Quando uma autoconsciência se depara com outra, elas entram em **competição** necessariamente violenta (de vida ou de morte), elas não se reconhecem.

A luta de vida ou morte (a violência física) só é interrompida quando **o medo da morte leva uma autoconsciência a se submeter à outra.** E ela só o faz quando **se aliena de si mesma,** e se permite tornar-se um objeto para a outra consciência – quando ela se permite ser **objetificada, coisificada.** Temos aqui a clássica dialética hegeliana da relação entre senhor e escravo, na qual o último trabalha (transforma a natureza) e o primeiro goza do trabalho do outro pelo fato de dominá-lo. Mais do que isso: nas palavras de Hegel em sua *Jenenser Realphilosophie* temos, nessa relação, um processo de trabalho que dará origem a um determinado tipo de integração e comunitarismo. **A violência é constituinte desse processo.**

A luta de vida e morte é substituída pelo reconhecimento. Marcuse explicita que este se revela a **lei** que substitui (mesmo que não completamente) o uso da **força física** entre os seres humanos, e permite a sociabilidade. Para Hegel, ao fim, o reconhecimento substitui a violência física, **legitimando socialmente a dominação do homem pelo homem.**

Cabe aqui registrar o quão inspirado em Rousseau é essa formulação hegeliana. O pensador suíço também identifica na propriedade privada a fonte de dominação e violência, tendo em vista que o pacto social estabelecido entre ricos e pobres perpetuam a dominação dos primeiros sobre os segundos, que os reconhecem como poderosos e dominadores¹²². Diz Rousseau (2005, p. 72-3):

¹²² Apesar de Rousseau identificar passos diferentes para se chegar ao mesmo lugar em que chegou Hegel. Ver Rousseau (2005, p. 82).

Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram sem remédio a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma astuta usurpação fizeram um direito irrevogável, e, para proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram para o futuro todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.

Importante expor que para Hegel o reconhecimento representa a superação da negatividade da autoconsciência, suprimindo suas contradições e alcançando assim a figura da consciência posterior, que é a Razão. Desse modo, **Hegel consolida o “reconhecimento” como fonte de racionalidade**, fundante das relações sociais: **a dominação é ontológica e legítima** – ao contrário de Rousseau, conforme a citação acima. A violência física, a partir do reconhecimento transforma-se em violência não-física, ou seja, a dominação. Hegel reconhece isso como a negatividade da Razão, uma vez que tem clareza que a coisificação e objetificação do dominado (o escravo) fere sua liberdade; do mesmo modo que também reconhece que o senhor também não se encontra livre, pois é totalmente dependente do escravo para o gozo da experiência – trata-se de uma relação que não realiza a liberdade.

Assim, temos a passagem da figura da Razão para a do Espírito – este terá a função de realizar a Razão (em toda a sua plenitude, inclusive a liberdade) na história da humanidade. O Espírito suprime as contradições criadas pela Razão em seu curso histórico (como a relação senhor/escravo e o reconhecimento que o gerou) e chega à Modernidade pós-Revolução Francesa com todas as condições materiais e históricas para a realização permanente da liberdade. Pois, para Hegel, a Revolução Francesa é a vitória da **lei** sobre a **força**; é a vitória do reconhecimento (nacional, de cidadãos de um Estado de direitos) sobre a violência *stricto sensu*, pois é o reconhecimento também uma forma de violência. Caberá, então, ao Espírito suprimir as contradições da sociedade moderna e alcançar a liberdade, elevando o pensamento a sua sétima e última figura, o Saber Absoluto.

Diante da explicação acima, podemos identificar na construção filosófica hegeliana um conceito de *práxis* – contudo, diferente do construído por Marx, conforme vimos na Introdução deste trabalho. Ao contrário do materialismo marxiano, Hegel entende as transformações históricas (incluindo aquelas realizadas na relação homem/natureza) como produto do Espírito racional. A *práxis*, assim, possui aqui uma construção típica do idealismo hegeliano:

À medida que desaparece o “dualismo sujeito-objeto”, pelas suas identificações, ocorre um processo de autoconhecimento do Absoluto, mediatizada pela consciência humana. A partir do momento que Hegel permite interferência desse autoconhecimento, admite também o movimento da história, não como resultante do processo anterior das relações sociais, como diz Marx, mas como história das atividades espirituais do Absoluto (SETÚBAL, 1991, p. 110).

Com a *Fenomenologia do Espírito*, Hegel dá as bases da estrutura de seu pensamento – apesar de seu caráter marcadamente filosófico e especulativo –, que será desenvolvido plenamente em suas grandes obras posteriores: a *Ciência da Lógica* será a grande sistematização hegeliana do método dialético (idealista); e os *Princípios da Filosofia do Direito* (também conhecido como *Linhas fundamentais da filosofia do direito natural e ciência do Estado em compêndio*) será o ápice de sua análise dialética sobre a sociedade moderna e a sistematização *strictu sensu* de sua filosofia social.

Segundo Konder (1991) e Marcuse (2004), na *Ciência da Lógica*, Hegel defende a visão idealista de sua dialética, tendo sempre como ponto de partida a análise do Sujeito a partir da experiência para o alcance da essência (rumo à unidade entre pensamento e realidade). Nessa perspectiva, faz-se necessário que o Sujeito (Espírito) alcance a Idéia Absoluta, nas relações que estabelece com o objeto em sua totalidade e nas contradições a ele imanentes.

Para o filósofo, a sociedade moderna possibilita a realização da Idéia Absoluta (chamada de Saber Absoluto na *Fenomenologia*), na medida em que a Modernidade proporciona a liberdade aos indivíduos através das instituições sociais e políticas objetivas, frutos “pensamento” humano – este sim, fonte última de liberdade:

A ação é sempre dirigida contra um mundo hostil em uma vez que implica a existência deste mundo hostil, a ação restringe, essencialmente a liberdade do sujeito. Só o pensamento, o pensamento puro, realiza as exigências da liberdade perfeita, porque o pensamento ‘pensando’ a si mesmo é, neste ser-outro, inteiramente por si; não tem outro objeto que não ele mesmo. (MARCUSE, 2004, p. 146).

Já *Princípios da Filosofia do Direito* será a obra em que Hegel tentará demonstrar sua tese sobre a Modernidade a partir de seu princípio dialético. Com isso, fará um duplo movimento: o de justificar a sociedade burguesa e, ao mesmo tempo, apontar todas as suas principais contradições que lhe são imanentes.

Já na dialética do senhor e do escravo, Hegel sinalizava que a primeira forma

de realização da Razão (e do Espírito) implicava em violência, dominação e a própria restrição da liberdade aos seres humanos – quadro esse que perpetuou nas relações feudais de servidão. Apenas com a Revolução Francesa tornou-se possível pensar a realização universal da liberdade – como em Maquiavel, Hobbes e Kant, mesmo que fosse necessário o uso da violência física (vide a defesa que Hegel faz das invasões napoleônicas na Europa do século XIX, para ele, necessárias à universalização da liberdade como conquista da Revolução Francesa). Desse modo, Hegel pôs-se a pensar uma ontologia que, sem negar sua trajetória filosófica, alcançasse seus objetivos sociais e políticos¹²³.

Hegel afirma que a primeira forma de manifestação da Razão deu-se, historicamente, através da **vontade**. Para além do desejo (de natureza instintiva), o homem foi capaz de ser livre, estabelecendo com o objeto uma relação racional – ele se vê no objeto, deseja-o racionalmente, possui vontade sobre ele, é livre para escolhê-lo no universo de tantos outros objetos – escolha esta condicionada tanto pela realidade quanto pela Razão. Ocorre aqui o que Hegel já sinalizava na *Fenomenologia* como a supressão do objeto e sua incorporação pelo sujeito. O sujeito se expressa na **coisa** (coisificação do sujeito), e essa coisa só se torna sujeito pela via da apropriação privada¹²⁴. Assim, para Hegel, **a propriedade privada é uma categoria ontológica da constituição do sujeito racional**, dotado de subjetividade (ou autoconsciência).

Mas vários seres racionais se apropriam, e passam a lutar pelo objeto da vontade (negatividade). Surge então a lei, que pressupõe **o reconhecimento mútuo das diferentes formas de propriedade** (inclusive a de pessoas, tais quais escravos e servos): não só de objetos, como também de outras desenvolvidas no curso da história, como propriedade de faculdades, talentos e força de trabalho. A lei então surge como necessidade histórica dos indivíduos se relacionarem entre si através de “coisas” objetificadas, mediante o estabelecimento de um **contrato jurídico**: o indivíduo passa a ser pessoa jurídica. A lei é fruto de um contrato que evita a violência por causa das coisas apropriadas privadamente. Porém, diferente de

¹²³ Tanto Konder (1991) quanto Marcuse (2004) apresentam uma contextualização do momento histórico em que Hegel produz os *Princípios da Filosofia do Direito* e a expectativa em torno de seus escritos.

¹²⁴ Conforme já havia sido sinalizado por Rousseau (1996), contendo neste, portanto, uma dimensão moral negativa – e não ontológica, como em Hegel.

Hobbes, Hegel ainda não funda o Estado; funda apenas a lei, as regras jurídicas de convivência social.

O não-cumprimento da lei prevê a existência de um crime, e, conseqüentemente um castigo. Neste momento, o homem percebe que a apropriação privada por si só não é mais a única fonte de liberdade, pois o castigo a tolheu. **A lei é também violenta**, pois feriu sua liberdade. É necessário retomar a liberdade, que só se tornará novamente possível quando o sujeito interiorizar a lei e o crime, criando então uma **moralidade subjetiva**. A liberdade humana, então, está na necessidade de aceitar a dominação que a lei o reconhecimento impõem (ou o que Hegel chama de livre-arbítrio condicionado, determinado). Em outras palavras: **a privação de liberdade é fonte de liberdade** (negatividade e positividade, desse modo, perfeitamente coerente com o pensamento dialético hegeliano).

Nota-se que novamente o conceito de moralidade aparece na constituição de uma filosofia social. Porém, em Hegel, ela aparece de forma contrária como aparecia em Hobbes, e principalmente em Rousseau e em Kant: aqui, é a lei, e mais especificamente o direito penal, que cria a moral. Esta é ontologicamente negativa, porque se constitui sob o medo da punição. Segundo Coutinho (1994), Hegel supera Rousseau e Kant em suas formulações de “vontade geral” e de “imperativo categórico”, respectivamente¹²⁵.

Todavia, fiel à tradição filosófica burguesa, Hegel, até aqui, vê na superação da violência física a necessidade dos princípios que norteiam os valores da Modernidade e a própria constituição de um sistema social e político que os realize. A violência se constrói no processo de apropriação privada dos objetos (e dos próprios homens), que se desdobra em relações humanas não através dos homens, mas através de **coisas**, coisificando os objetos (expressões do sujeito), coisificando as próprias faculdades, talentos e força física dos homens, quando não coisifica o próprio homem.

Construída e interiorizada a moralidade (subjetivamente), a realização da

¹²⁵ “Hegel tenta nos mostrar que a vontade geral (ou universal) não é o **resultado** da ação de vontades singulares “virtuosas”, mas é algo que, de certo modo, **antecede** e **determina** as próprias vontades singulares. Portanto, para ele, essa vontade geral não resulta de um contrato entre vontades singulares, mas é um fenômeno social-objetivo, um produto do desenvolvimento do próprio “espírito”, ou seja, da história” (COUTINHO, 1994, p. 133, grifo do autor).

liberdade no mundo exige que ela se exteriorize e se objetive: temos então o momento em que Hegel chama de **eticidade**, que tem no processo de aceitação da moralidade subjetiva sua primeira forma de objetivação: a **família**, “espírito moral objetivo imediato ou natural”.

Na eticidade, para Hegel, a família é a forma primária de organização coletiva e social, porém tendo como principal **dever-ser** a constituição de uma única pessoa jurídica. Organiza-se a partir de características “naturais” e, na sociedade moderna, traz consigo a herança do cristianismo: casamento heterossexual (para a reprodução da espécie) e monogâmico (necessidade da família se constituir em uma única personalidade, uma pessoa jurídica), proibição do incesto (personalidades jurídicas diferentes formam uma única pessoa jurídica). Uma única personalidade jurídica, isto é, uma única individualidade legítima a visão hegeliana de que os indivíduos, no âmbito familiar, **não possuem autonomia** – os indivíduos só existem como membros de uma família. Na medida em que os membros de uma família não possuem individualidade jurídica, não são independentes, estes **não possuem direitos**, conforme texto do parágrafo 159 dos *Princípios da Filosofia do Direito*:

O direito que pertence ao indivíduo em virtude da unidade familiar e que é, primeiro, a sua vida nessa unidade, só adquire a forma de direito como momento abstracto da individualidade definida, quando a família se começa a decompor e aqueles que devem ser os seus membros se tornam, psicológica e realmente, pessoas independentes (HEGEL, 1986, p. 144).

O processo de exteriorização da moralidade subjetiva no âmbito da família fica mais nítido quando Hegel discorre sobre o processo de educação dos filhos. Para ele, a família deve, moralmente, educar e disciplinar as crianças e adolescentes para, ao chegarem à vida adulta, poderem então se tornar indivíduos autônomos, uma nova pessoa jurídica – isto é, a formação de um pressuposto de realização da liberdade.

Hegel faz ainda uma descrição sobre o comunitarismo hierarquizado presente na estrutura familiar, afirmando que é a mesma que as demais formas de comunitarismo existentes no mundo. Assim, a estrutura e a dinâmica familiar são, em menor escala, as mesmas que as da sociedade – e isso é o próprio processo de constituição do indivíduo que deixa a família se lançar como tal na sociedade civil:

A extensão da família, como um trânsito a um outro princípio é, na existência, tanto o simples desenvolvimento num povo, numa nação, que por isso tem uma origem natural comum, como a reunião de colectividades

familiares dispersas, seja pela força de um chefe, seja pelo consentimento livre, reunião que é requerida pelas exigências que comunizam ou pela recíproca acção em que elas são satisfeitas (*op.cit.*, p. 159).

A liberdade em existência, a dominação, e por vezes, a coisificação, já constituem o indivíduo dentro da família, pois ela é o mesmo que as diversas outras formas de relações sociais. Ou mais: o poder dos pais sobre a criança (que é o mesmo do Estado sobre a sociedade civil) justifica o uso da violência como instrumento de realização da liberdade universal.

Estando então o indivíduo formado, este se constitui em pessoa jurídica, e se lança à **sociedade civil**, definida por Hegel (2000) como um sistema de relações recíprocas, fundadas na propriedade privada (de objetos, talentos ou força de trabalho) e na satisfação das carências particulares. Pela via da propriedade privada, o homem, mediado pelo trabalho, garante sua inserção particular na sociedade civil; mas sua sobrevivência nela, a realização de sua liberdade, depende da inserção dos outros através da **divisão do trabalho**, transformando o trabalho em trabalho abstrato – o que, segundo a reflexão crítica de Mészáros (com base no pensamento de Marx), produz uma intensa privatização da vida social, corroborando para o estranhamento do homem de sua socialidade:

Quando tomamos em consideração a “privatização” à luz das características anteriormente enumeradas, sua natureza alienada torna-se transparente , porque a “privatização” significa abstração (na prática) do **lado social** da atividade humana. Se, porém, a atividade social de produção é uma condição elementar para a existência **humana** do indivíduo (com suas necessidades cada vez mais complexas e socialmente determinadas), esse ato de abstração qualquer que seja a sua forma, é necessariamente alienação, porque limita o indivíduo à sua “crua solidão”. A sociedade é a “segunda natureza” do homem, no sentido de que as necessidades naturais originais são transformadas por ela e, ao mesmo tempo, integradas numa rede muito mais ampla de necessidades, que são, no conjunto, o produto do homem socialmente ativo. Portanto, abstrair-se desse aspecto do homem no **culto do eu**, em oposição ao homem social, equivale ao culto de um eu alienado supersimplificado, porque o verdadeiro eu do ser humano é necessariamente um **eu social**, cuja “natureza está fora de si mesmo”, isto é, define-se em termos de relações interpessoais, sociais, imensamente complexas e específicas (MÉSZÁROS, 2006, p. 160).

Voltemos a Hegel. Um sistema de dependência recíproca (a própria sociedade civil) na sua visão gerará, dentre outras coisas, o que ele chama de **riqueza social**, criada astutamente pela Razão quando esta organiza a sociedade civil a partir da propriedade privada e da mobilização dos indivíduos para a satisfação de suas carências particulares. A riqueza social é, assim, a universalidade necessária e posta acima dos interesses particulares de satisfação de carências e

necessidades. Mas, contraditoriamente, pela mesma via da propriedade privada, nem todos dela usufruem, gerando uma desigualdade de riqueza:

Mas a possibilidade de participação na riqueza universal, a riqueza particular, está condicionada, em parte por uma base [patrimonial] própria imediata (**capital**), em parte pela habilidade que, por sua vez, está ela própria condicionada novamente pela riqueza particular, em seguida, porém, pelas **circunstâncias contingentes**, cuja multiplicidade produz a diversidade no desenvolvimento das disposições naturais, corporais, e espirituais, já por si desiguais – uma diversidade que, nessa esfera da particularidade, se salienta em todas as direções e em todos os níveis e que, junto com a contingência e o arbítrio restantes, tem por consequência necessária a desigualdade da riqueza e das habilidades dos indivíduos (HEGEL, 1986, p. 34, grifo nosso).

Essa desigualdade gerada pela apropriação do capital (!) recoloca potencialmente, no âmbito da sociedade civil, um regresso a formas menos desenvolvidas de realização da Razão (tais quais as fases por ele descritas na *Fenomenologia do Espírito*). **A violência, para Hegel, é latente na sociedade civil, pois ela se reconstitui na desigualdade da satisfação de necessidades e carências geradas, em última instância, pela propriedade privada** – tal como adiantou Rousseau décadas antes, mas sem a densidade ontológica de Hegel, em função de sua perspectiva moralizante.

Antes de avançarmos, faz-se necessário apontar um segundo aspecto decorrente das relações sistêmicas da sociedade civil, a saber, a **formação de estamentos** (*Stands*): massas universais desenvolvidas e diferenciadas umas das outras, que se conectam a resultar “em sistemas particulares de carências, meios e trabalhos correspondentes, de espécies e modos de satisfação e de formação teórica e prática – sistemas entre os quais os indivíduos estão repartidos [...]” (*op. cit.*; p. 35)¹²⁶. O papel individual, em um sistema de produção de riqueza social, torna-se papel estamental. O estamento se torna, assim, mediação fundamental de passagem da particularidade para a universalidade – uma **totalidade particularizada**. A partir dos estamentos, os indivíduos se realizam e **se reconhecem** uns aos outros na sociedade civil, tornando-se, as primeiras fontes de honra e retidão.

Se a riqueza social gera desigualdades individuais (e violência) na sociedade civil, e os indivíduos se conectam nessa sociedade através de estamentos, os

¹²⁶ O conceito de estamento parece ser o embrião da idéia de classe social, posteriormente desenvolvida por Karl Marx.

estamentos são desiguais e potencializam expressões coletivas de violência (o próprio estado de natureza) – daí a necessidade do **reconhecimento mútuo** entre os estamentos (e o domínio dele decorrente). E este reconhecimento, tal como nos princípios abstratos, se exteriorizam na forma de lei, mas não mais como direito abstrato, e sim como **direito**, a saber, um sistema de leis, forma legítima e racional de administração das contradições da sociedade civil, de sobreposição da forma universal sobre o particular.

Ora, se a universalidade (valor imperativo do projeto da Modernidade) é histórica e ontológica, cabe lembrar que a constituição do ser social teve como fundante a apropriação privada: assim, na filosofia hegeliana, a defesa da forma universal é **a própria defesa e proteção do direito de propriedade**, a ser administrada pelo direito e seu sistema de leis¹²⁷. Defesa essa que, para ele, se faz necessária, por ser de fato a propriedade privada fonte da produção da riqueza social (objetivamente, o universal que se sobrepõe ao particular nas relações presentes da sociedade civil moderna).

Assim, o direito penal se constitui na Modernidade como necessidade de prevenção à existência do crime (e não à vontade de cometê-lo), bem como de punição à sua objetivação (importância da justiça). Hegel não nega que a violência é latente na sociedade civil, mas, extremamente coerente com o conjunto de seu pensamento, defende o direito como um meio para sua administração.

É no marco do debate sobre o direito que Hegel, finalmente, iniciará a sua defesa do **Estado**, última instância da eticidade e, portanto, de realização plena da liberdade humana¹²⁸. Não esgotaremos aqui todo o imenso arsenal filosófico que Hegel utiliza para defender sua tese e desenvolver sua teoria política. Mas, coerente com sua formulação filosófica, as contradições da sociedade civil precisam ser superadas e suprimidas. Esta se constituirá na principal tarefa do Estado moderno – e não destoante de toda a sua obra, tendo o uso da violência como instrumento privilegiado de garantir a supremacia do universal sobre o particular.

¹²⁷ “Enquanto particularidade própria do saber e querer, o princípio desse sistema de carências tem dentro de si a universalidade sendo em si e por si, a universalidade da liberdade, só de maneira abstrata, por conseguinte, como direito de propriedade, o qual, porém, aqui, não é mais só em si, mas na sua realidade efetiva vigente, enquanto **proteção da propriedade pela administração do direito**” (HEGEL, 1986, p. 45, grifo do autor).

¹²⁸ É notório aqui o legado do pensamento moderno sobre o papel do Estado-Nação como um momento fundamental de realização da Razão e da liberdade, conforme já exposto neste texto.

Voltemos então a uma contradição identificada por Hegel na sociedade civil: a desigualdade social gerada no usufruto da riqueza social produzida – fonte de violência (típica do estado de natureza). Administrar essa contradição, para além do uso da lei e do Tribunal (justiça), passa por reduzir tais desigualdades como garantia de segurança de subsistência, prevenindo, assim, a própria existência do crime. Em síntese, Hegel propõe 02 grandes soluções.

A primeira é a **assistência social administrada** por um órgão que é a própria externalização da figura do Estado: a Polícia – mas com um significado mais sutil daquele dado por Rousseau (1996). Caberá a ela o controle da sociedade civil direto, ou seja, prevenir os crimes significa impedir que os indivíduos o cometam. Não há aqui nenhuma dúvida acerca do papel da assistência social como instrumento de controle de uma massa de pobres gerada pelas contradições da sociedade civil burguesa – a “questão social” é caso de polícia e caso de política (tal como as experiências históricas dos últimos séculos nos mostraram). Isso parece fundamentar um discurso fortemente presente, de que a violência se combate com assistência. No século XIX, Hegel abria as portas para o pensamento social-democrata do século XX.

A outra saída é a “exportação” dessa verdadeira “plebe” formada pelas contradições da sociedade civil moderna. “Exportação” essa que se dá através da conquista de outros povos, levando até esses a realização plena da liberdade através do Espírito objetivado na sociedade moderna e ainda não experimentado por outras civilizações. Conquistas tal qual Napoleão objetivou: a guerra como supressão de uma forma inferior da Razão para a possibilidade de superação e realização de todos os predicados a ela referentes. **Eis novamente a violência como fonte de liberdade.** E mais: a expansão da sociedade civil burguesa – bem definida por Lênin (2005) como “imperialista” – é a própria colonização das sociedades, que, diante do Espírito em sua plena realização histórica, devem **reconhecê-lo** como a possibilidade de, finalmente, alcançar a liberdade humana. Em outras palavras: as colônias devem se submeter, se deixarem dominar, serem tratadas como coisas, para assim alcançarem a plena realização teleológica da história da humanidade.

A obra de Hegel é seminal quanto ao tema que por nós foi abordado, e as

reflexões ensaiadas neste texto nos permitem alcançar uma clara conclusão: **a violência como constituinte da vida social, aparecendo em todos os momentos da constituição da sociedade; e em todas as tentativas de combatê-la se dão sob a forma de dominação, como que se a própria astúcia da Razão se encarregasse de fazê-la reaparecer no curso do processo histórico.** E mais: o pensamento hegeliano deixa nítido que o mote da reprodução da violência e a reprodução do que funda a sociabilidade humana: a propriedade privada. Cabe ressaltar que Karl Marx, em sua teoria social revolucionária, reconhece na mesma propriedade privada a fonte das contradições da sociedade capitalista moderna – e das outras constituintes da “Pré-história da humanidade” (MARX, 2003). Hegel forneceu um caminho muito interessante para pensar o fenômeno da violência, a partir das contradições da sociedade burguesa (que, cabem ressaltar, já haviam sido observadas por Hobbes, denunciadas por Rousseau e aprisionadas por Kant) – fundamento do que entendemos por “questão social”, pensada a partir de dois dos maiores herdeiros do pensamento de Hegel: Karl Marx e Friedrich Engels.

Porém, antes de nos debruçarmos sobre o debate teórico sobre “questão social”, cabe ainda uma breve apresentação do pensamento de Sigmund Freud sobre a violência, tendo em vista não apenas a importância desse autor para o debate acerca do tema, como também a influência hobbesiana e hegeliana presente nas construções teóricas do pensador.

1.5. Entre Hobbes e Hegel: Sigmund Freud, o instinto da agressividade e a civilização

São bastante freqüentes as referências a Sigmund Freud no debate sobre a violência. Considerado o pai da Psicanálise, o pensamento do autor não poderia deixar de ser (mesmo que brevemente) apresentado aqui, tendo em vista a importância de sua contribuição para uma das correntes teórico-filosóficas do pensamento social que possui extensiva produção sobre o fenômeno que ora nos debruçamos.

Costa (2003b) foi um dos autores que sistematizaram as principais tendências do debate psicanalítico sobre a temática – e uma análise de seu texto indica que a

apropriação da discussão da violência na Psicanálise requer um investimento teórico de largo fôlego, e que, neste momento da pesquisa, não foi possível fazermos (apesar de termos ficado bastante instigados). Todavia, na perspectiva de tentar abordar os clássicos do pensamento social moderno sobre a violência, pensamos ser de fundamental importância uma aproximação com Freud – que, conforme já dito, informa grande parte das discussões sobre violência¹²⁹.

Neste sentido, utilizaremos a reflexão de Costa (*op. cit.*) como guia para a apresentação da teoria freudiana acerca do tema. O autor afirma que boa parte da produção psicanalítica sobre a violência¹³⁰ parte de uma interpretação restrita ou equivocada de Freud – sobretudo daqueles que se filiam à corrente lacaniana. Trata-se da compreensão da violência como parte da condição humana, a partir da teoria dos instintos desenvolvida por Freud, reportando-se, sobretudo, ao chamado **instinto da agressividade** – existente na natureza animal do ser humano, derivando daí toda e qualquer maneira de interpretar a violência¹³¹. As implicações sócio-políticas desta maneira de pensar o fenômeno são alertadas por Costa (*op. cit.*, p. 18, grifo do autor):

[...] a violência [...], ou é tratada como um tabu, cercado e protegido do pensamento, por uma aura romântico-pessimista, indicativa, talvez, de nobreza “intelectual”; ou é considerada o zero e o infinito da existência do sujeito, tornando-se uma espécie de categoria *a priori* irreduzível a qualquer análise. Indo de um pólo a outro, a psicanálise entra no compasso das ideologias modernas. Fala da violência diluindo seu impacto e atenuando seu horror. Pois, no momento em que a define como sinônimo de morte, do que há de impensável e intocável na experiência humana, **sacraliza-a**. E, no momento em que a define como a “condição de possibilidade natural” do existir humano (dado seu caráter de impulsão primeira e permanente do psiquismo), **banaliza-a**. A violência torna-se o trivial variado de toda atividade ou experiência psíquicas, dando seu toque ao inconsciente, ao sonho, à sexualidade, à relação inevitável com o outro. A nosso ver, a psicanálise foi levada a renunciar seu potencial crítico e a capitular diante da violência.

O autor chama a atenção para a dimensão da teoria de Freud sobre a violência (superestimada pelos psicanalistas) que possui fortes raízes no

¹²⁹ A psicanálise é uma corrente do pensamento social e psicológico – apesar das controvérsias de alguns autores (cf. PENNA, 1994) – que possui um amplo quadro conceitual, que não poderá ser descrito aqui. Temos ciência dos riscos de apresentar o pensamento de Freud sem mencionar tal quadro. Contudo, trata-se de um esforço de uma aproximação das reflexões do autor sobre a violência.

¹³⁰ O autor ressalta que a produção psicanalítica brasileira sobre a violência ainda é bastante escassa, e faz referências, sobretudo, a autores estrangeiros.

¹³¹ Nessa linha interpretativa, identificamos o trabalho de Bisker & Ramos (2006).

pensamento de Hobbes: a idéia de que a violência faz parte da natureza humana¹³². Com forte inspiração darwinista (COSTA, *op. cit.*), o primeiro escrito freudiano que vai tratar da questão é *Totem e Tabu* (FREUD, 1996a), em que o autor vai tentar construir uma explicação sobre o surgimento da vida social.

Sinteticamente, a tese de Freud tem como ponto de partida alguns estudos antropológicos e etnológicos das sociedades primitivas (sobretudo as australianas), em que o totemismo¹³³ revela as bases do **tabu do incesto**, considerado pelo autor como o primeiro ato social, a primeira norma moral de regulação do relacionamento entre os homens. Recorrendo à teoria da libido e ao mito grego de Édipo-Rei, em que os filhos direcionam sua energia libidinosa à mãe, Freud afirma que o ciúme dos filhos leva-os ao assassinato do pai (**parricídio**), que até então, mantém o monopólio do acesso sexual à mãe, conferindo-lhe autoridade sobre os filhos. Muitos são os desdobramentos desses atos, pensados por etapas: inicia-se um processo de **lutas fratricidas** entre os irmãos em disputas da mãe e das outras mulheres; com o caos instaurado com tais lutas após o parricídio – o que produz a ausência de autoridade (papel do Pai) – e um sentimento de culpa pelo assassinato, os irmãos estabelecem um contrato e criam as normas de acesso às mulheres e de formação dos clãs através do sistema totêmico. A partir daí, regras de conduta e instituições políticas são criadas no sentido de garantir a **obediência** e a **reprodução** dessa dinâmica, criando assim a cultura e a civilização tal como a compreendemos hoje.

Tanto Costa (*op. cit.*) quanto Penna (1994) demonstram o caráter especulativo dessa tese de Freud – uma vez que os estudos etnográficos por ele pesquisados trazem dados factuais do totemismo, e não da origem do mesmo; assim, o “mito” do parricídio e do tabu do incesto como fonte da civilização é

¹³² Freud, apenas em seus últimos escritos, utilizará o termo “violência” (FREUD & EINSTEIN, 1996) – até então, o autor fala em agressividade. Voltaremos a diferenciação desses conceitos adiante.

¹³³ “Entre os australianos, o lugar das instituições religiosas e sociais que eles não têm é ocupado pelo sistema de ‘totemismo’. As tribos australianas subdividem-se em grupos menores, ou clãs, cada um dos quais é denominado segundo o seu totem. **O que é um totem? Via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã.** Em primeiro lugar, o totem é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para os outros, reconhece e poupa os seus próprios filhos. Em compensação, os integrantes do clã estão na obrigação sagrada (sujeita a sanções automáticas) de não matar nem destruir seu totem e evitar comer sua carne (ou tirar proveito dele de outras maneiras). O caráter totêmico é inerente, não apenas a algum animal ou entidade individual, mas a todos os indivíduos de uma determinada classe” (FREUD, 1996a, 22, grifo do autor).

bastante criticado por diferentes pensadores (e no âmbito da própria tradição psicanalista). As contradições aparecem latentes: naturaliza a autoridade individual do pai (uma nítida referência ao darwinismo, que identifica a autoridade do macho nos bandos e agrupamentos animais); imputa um sentimento de culpa pelo parricídio antes do estabelecimento de normais morais que pudessem produzi-lo¹³⁴, naturalizando o assassinato ao explicá-lo a partir da pulsão libidinal de desejo da mãe.

Mas apesar disso, a tese defendida em *Totem e Tabu* traz elementos interessantes para pensar o papel da violência na história. Nota-se que aqui o autor apresenta uma visão de que a violência (praticada a partir da pulsão libidinal) é o ponto de partida para a fundação da civilização, mas no sentido de superá-la – e nesse sentido encontra-se em consonância com as diversas correntes do pensamento moderno (de Hobbes a Hegel). Entretanto, neste momento, identificamos uma maior influência de Thomas Hobbes sobre a formulação freudiana. O assassinato instintivo do pai reporta a uma idéia de **natureza violenta** do ser humano (ou à sua dimensão animal), e que é necessário o estabelecimento de um contrato para frear a agressividade humana (que se expressa através das lutas fratricidas): a segurança da **lei** e da **civilização**:

A tese da função restritiva do Estado sobre as paixões naturais dos seres humanos, como único meio de promover a humanidade a um estado maior de organização e segurança, estando a razão maior da existência do Estado fundada na incompatibilidade da natureza humana em se instituir em sociedades onde não existia um poder acima do poder individual, é o que aproxima Hobbes e Freud. Na verdade pode-se dizer que o pensamento social de Freud é permeado por esta tese restritiva do Estado sobre o ser humano; entretanto Freud não menciona o Estado especificamente mas sim a civilização (*kultur* no original alemão), que, em sua definição, subsume o Estado. Ele também não fala em paixões naturais; fala em pulsão, um elaborado conceito do edifício teórico da psicanálise. Mas não é difícil perceber que ambos os autores estão se referindo – apesar de estarem separados por épocas distintas, por interesses distintos, e ainda terem bases teóricas e filosóficas distintas –, a um mesmo fenômeno (RÊGO, 2008, p. 8).

O sistema totêmico, entendido como a primeira instituição política e social da humanidade, é então instituído como uma necessidade social de repressão dos

¹³⁴ Como sinaliza Costa (2003b), não é o Pai que cria a Lei, mas a Lei que cria o Pai – e, em Freud, essa relação aparece inversa.

instintos¹³⁵, fazendo emergir assim as leis como imposições aos indivíduos – o que inclui o estabelecimento de sanções (violentas) àqueles que a transgredirem (FREUD, 1996a). Como diz Costa (*op. cit.*, p. 48), “A cultura [...] tem início na e pela violência e toda ordem social repousa, em última instância, na violência que garante a obediência à lei”. Essa tese, que claramente possui forte influência hobbesiana, fica mais clara quando analisamos o texto considerado por muitos como a principal referência de um pensamento social de Freud: *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1996b), e que já traz alguns elementos que se diferenciam e avançam com relação à tese construída em *Totem e Tabu*.

Freud (*op. cit.*) afirma que a busca de qualquer forma de anulação do sofrimento requer uma busca pelo prazer, pela felicidade. Esta consiste em uma busca individual, calcada nas estruturas psíquicas e libidinais e, a partir delas, como tais estruturas se relacionam com o mundo exterior. Neste sentido, três podem ser as formas de felicidade: instintiva (intensa, porém curta), instintiva domada (não tão intensa, porém longa) e a partir da satisfação de necessidades. Isto posto, também três podem ser as formas de sofrimento humano: a fragilidade dos corpos (biológicos), o poder superior da natureza (que o homem tenta dominar) e a inadequação às regras que ajustam os relacionamentos mútuos entre os seres humanos.

A mera prática instintiva não diferencia o homem dos outros animais – tendo em vista ser essa uma característica da natureza. **Ela é, portanto, irracional.** Entretanto, proteger-se e dominar a natureza para a satisfação das necessidades requer que o mesmo se relacione com outros homens: o primeiro ato civilizatório teria sido a obtenção do controle sobre o fogo, a construção de habitações e a utilização de instrumentos de trabalho (entendido como transformação da natureza para fins de satisfação das necessidades), permitindo assim a aquisição de uma cultura humana:

Depois que o homem primeiro descobriu que estava literalmente em suas mãos melhorar sua sorte na Terra através do trabalho, não lhe pode ter sido indiferente que outro homem trabalhasse com ele ou contra ele. Esse outro

¹³⁵ O que Freud vai discutir com maior profundidade no texto “*O futuro de uma ilusão*” (FREUD, 1996b), no qual o autor vai se debruçar sobre as raízes do sentimento de religiosidade e suas implicações para o psiquismo e para a civilização.

homem adquiriu para ele o valor de um companheiro de trabalho, com quem era útil conviver (FREUD, 1996b, p. 103).

No início desse texto Freud se aproxima de algumas reflexões de Marx, que identifica o trabalho como a fonte da sociabilidade humana. Entretanto, se nos detivermos com maior cuidado nessa análise, veremos que ambos (Freud e Marx) sofrem a mesma influência: a filosofia social de Hegel.

Entretanto, a satisfação das necessidades é apenas uma forma de alcance da felicidade. A questão que Freud levanta nesta tese é a de que, para criar a civilização¹³⁶, o ser humano faz uso de alguns de seus instintos, como abrir mão de outros, criando mediações entre o **princípio de prazer** e o **princípio de realidade**.

Trata-se dos dois principais instintos existentes na natureza humana: o instinto sexual (Eros) e o instinto agressivo (Thanatos). Enquanto o primeiro permite ao homem agregar-se com os demais – **pulsão de vida** –, o segundo age justamente no contrário, apontando a necessidade que o ser humano possui para a destruição do outro como forma de preservação de si mesmo – **pulsão de morte**¹³⁷. Assim, é o instinto agressivo de dominar a natureza, somado ao instinto sexual de agregação humana que permite o estabelecimento de vínculos entre os homens – e a fundação da civilização. **A comunidade é criada para vetar os poderes irrestritos dos indivíduos, que agem por instintos:** “*O resultado final seria um estatuto legal para o qual todos – exceto os incapazes de ingressar numa comunidade – contribuiriam com um sacrifício dos seus instintos, que não deixa ninguém – novamente com a mesma exceção – à mercê da força bruta*” (FREUD, *op. cit.*, p. 102).

O que percebemos é que Freud recupera tendências tanto do pensamento de Hegel quanto do de Hobbes.

Tanto Penna (*op. cit.*) como Marcuse (1999) demonstram a influência do

¹³⁶ No texto *O futuro de uma ilusão*, o autor assim define civilização: “*Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair desta para a satisfação das necessidades humanas. Por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações entre os homens uns com os outros e, especificamente, a distribuição da riqueza disponível*” (FREUD: 1996b, p. 16).

¹³⁷ Costa (1994, p. 29) afirma que o conceito de “pulsão de morte” desenvolvido por Freud veio a substituir e unificar outros anteriormente elaborados pelo autor como “instintos maus e egoístas” do ser humano, como pulsão de domínio, pulsão de destruição, pulsão de agressão: “*A pulsão de morte reordena a antiga divisão pulsional, colocando no primeiro plano da vida psíquica a tendência à destruição do sujeito e do objeto. Agora, ao lado da sexualidade, a destruição vai interferir decisivamente na explicação dos mecanismos mentais e passar a ser considerado um dos elementos primordiais no destino da vida psíquica e social do homem*”.

método dialético no pensamento freudiano, que aqui aparece claramente. A civilização é construída a partir do conflito entre Eros e Thanatos, entre pulsão de vida e pulsão de morte. É esse conflito que movimenta o processo civilizatório, seu desenvolvimento, suas continuidades e rupturas. A pulsão de morte presente nos indivíduos e na civilização que constrói reporta-nos à tese de Marx (2006) e de Engels (2008a, 2008b) sobre a “violência como parteira da história”¹³⁸, com a diferença de que Freud afirma a existência de um constante “mal-estar” na civilização – seja ela em qual estágio for (inclusive na Modernidade)¹³⁹.

E é justamente aí que localizamos a influência hobbesiana (e, conforme já sinalizado, do darwinismo) na teoria de Freud. A formulação sobre o instinto da agressividade como parte da natureza humana os faz reportar à tese de Hobbes da tendência da “guerra de todos contra todos” do estado de natureza:

[...] os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo (FREUD, *op. cit.*, p. 116).

Mas a necessidade da civilização requer a renúncia e a repressão do instinto da agressividade, mesmo que isso fira a busca pela felicidade intensa. Assim, o indivíduo se torna hostil à civilização. Essa renúncia ao instinto não acontece individualmente – o indivíduo necessita de uma autoridade externa para que isso ocorra¹⁴⁰ (o superego). Tal autoridade será justamente a moralidade, que inculcará à

¹³⁸ Vale ressaltar que Costa (*op. cit.*) é contrário a como essa tese é utilizada no terreno da teoria psicanalítica, dada a tendência presente na corrente a uma **naturalização da violência**.

¹³⁹ Rouanet (2003) identifica Freud como um pensador iluminista, herdeiro dos valores do projeto da Modernidade. Porém, diferente desta tradição, considera-o pessimista, uma vez que não vê saída para o mal-estar gerado pela repressão dos instintos, principalmente os agressivos. Na mesma direção, Penna (1994) aponta as semelhanças e diferenças entre os pensamentos de Marx e Freud: “*Tanto quando Marx, Freud concebe a história como dominada pelo conflito. Entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, segundo Freud. Ambos, não obstante, diferem, dado que o primeiro confia na superação do antagonismo mencionado, mediante a supressão da propriedade dos meios de produção, enquanto Freud se fixa numa atitude pessimista em decorrência da qual não contempla qualquer mudança no quadro que propôs*” (p. 26).

¹⁴⁰ “*A existência da inclinação para a agressão, que podemos detectar em nós mesmos e supor com justiça que ela está presente nos outros, constitui o fator que perturba nossos relacionamentos com o nosso próximo e força a civilização a um tão elevado dispêndio [de energia]. Em consequência dessa mútua hostilidade primária dos seres humanos, a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de desintegração. O interesse pelo trabalho em comum não a manteria unida; as paixões instintivas são mais fortes que os interesses razoáveis. A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas*” (FREUD, 1996b, 117).

consciência dos indivíduos (em especial às crianças) as noções do bem e do mau, e as instituições que possuem tal tarefa são justamente aquelas construídas por Eros: a família, a comunidade e o Estado. E assim, novamente, a influência hegeliana: as três instâncias da eticidade (ou da moralidade objetiva); após o indivíduo ter se privado da liberdade de agir segundo seus instintos em função das leis sociais – conforme vimos, justamente a moralidade subjetiva do pensamento de Hegel (Marcuse, 2004)¹⁴¹.

O mal-estar na civilização provém justamente dessa tensão entre os instintos e a cultura: o domínio do instinto da agressividade produz um constante **sentimento de culpa** – o preço que se paga pelos avanços civilizatórios. A ética da civilização, ou nos termos de Freud, o **superego cultural**, é justamente livrar-se da inclinação para a agressividade mútua entre os seres humanos: “*Amar ao próximo como a ti mesmo*”¹⁴² (daí a importância histórica da religião cristã no processo de consolidação da civilização moderna).

Conforme sinaliza Costa (*op. cit.*), até então Freud usa o termo agressividade para pensar o processo civilizatório – o termo “violência” só vai aparecer em sua obra em seus últimos escritos, em especial no texto *Por que a guerra?*, resposta a uma carta do físico Albert Einstein que, na iminência da ascensão do fascismo e do nazismo e da II Guerra Mundial, provoca Freud a pensar sobre a violência entre povos (e dentro de uma mesma Nação – a chamada “guerra civil”) com base na teoria dos instintos. E aqui Freud trará um tratamento especial para a questão do direito e da lei, consolidando a influência hegeliana em sua reflexão sobre a violência.

Se a teoria da agressividade possui fortes raízes na filosofia de Hobbes, Freud não a abandona, mas (talvez provocado a responder Einstein o porquê da guerra) indica elementos que nos permite finalmente apontar a diferença entre

¹⁴¹ Costa (*op. cit.*) identifica claramente essa tendência nas interpretações psicanalíticas (e não de Freud), apesar de discordar dele e de não se referir diretamente a Hegel (ao contrário do que faz PENNA, 1994). Trata-se da “teoria do trauma infantil”, que prevê a incorrência da violência contra a criança pelos pais no momento em que esses, através dos cuidados e carícias físicas, obrigam a criança a introjetar uma excitação sexual pela qual ela não possui capacidade de significar: “*O desejo dos pais, embora necessário e inevitável, é sempre violentador. Esta seria a razão pela qual se postula a inelutabilidade da violência na gênese e estruturação do psiquismo*” (COSTA, *op. cit.*, p. 20).

¹⁴² É neste marco do “amor ao próximo” que Marcuse (1999) tenta realizar sua interpretação do pensamento freudiano. Para o autor, o mal-estar da civilização não estaria na repressão aos instintos agressivos (Thanatos); superá-lo implica em intensificar o seu contraponto, os instintos sexuais (Eros).

agressividade e violência¹⁴³: enquanto a primeira se refere à natureza humana, a segunda se constitui nas relações entre os homens como **instrumento de resolução de conflitos de interesses**. Para explicar essa origem da violência, Freud novamente se reporta aos estudos etnológicos das sociedades primitivas, mas com uma abordagem diferente daquela realizada em *Totem e Tabu* e já levemente sinalizada em *O mal-estar na civilização* (tendo em vista a necessidade de explicar a guerra). Diz Freud a Einstein:

[...] uma ou outra facção tinha de ser compelida a abandonar suas pretensões ou suas objeções, por causa do dano que lhe havia sido infligido e pelo desmantelamento de sua força. Conseguia-se esse objetivo de modo mais completo se a violência do vencedor eliminasse para sempre o adversário, ou seja, se o matasse. Isso tinha duas vantagens: o vencido não podia restabelecer sua oposição, e o seu destino dissuadiria outros de seguirem seu exemplo. Ademais isso, matar um inimigo satisfazia uma inclinação instintual. [...] À intenção de matar opor-se-ia a reflexão de que o inimigo podia ser utilizado na realização de serviços úteis, se fosse deixado vivo e num estado de intimidação. **Nesse caso, a violência do vencedor contentava-se em subjugar, em vez de matar, o vencido.** Foi este o início da idéia de poupar um inimigo, mas a partir daí o vencedor teve de contar com a oculta sede de vingança do adversário vencido e sacrificou uma parte de sua própria segurança (FREUD & EINSTEIN, 1996, p. 198, grifo nosso).

É visível a semelhança do pensamento de Freud com o de Hegel – apesar do primeiro não fazer nenhuma referência ao segundo. Contudo, vamos além: em nossa opinião, Freud avança diante do caráter filosófico e especulativo da formulação hegeliana sobre a dialética entre o senhor e o escravo, trazendo dados de pesquisas etnográficas e dando materialidade à perspectiva onto-genética da violência já presente em Hegel. Apesar de não referir-se a elementos constitutivos tais quais aparecem no filósofo alemão (como o papel da apropriação privada), eles estão todos indicados na reflexão freudiana¹⁴⁴.

Contudo, as influências hegelianas não param aí. Freud ainda revela que, com o objetivo de evitar a repetição dos atos violentos no interior de uma comunidade (tendo em vista a própria insegurança causada pela dominação dos escravos), são construídas leis e instituições políticas que objetivam a manutenção de uma determinada ordem na comunidade (mesmo que esta ordem implique na

¹⁴³ Conforme sinalizado por Costa (*op. cit.*).

¹⁴⁴ Gonzáles & Villacorta (2008) partem dessa dimensão do pensamento de Freud sobre a violência – e as semelhanças com o pensamento de Marx – para apresentar a tese de um filósofo norte-americano, Erich Fromm, que busca estabelecer as relações entre agressividade e violência mediadas pela divisão do trabalho.

reprodução de desigualdades e sistemas de dominação de diversas naturezas), exercendo sobre os indivíduos um poder coercitivo substitutivo da violência – sem deixar de ser violento (o que Hegel chamou de reconhecimento), como o próprio Freud sinaliza:

Vemos, assim, que a lei é a força de uma comunidade. **Ainda é violência, pronta a se voltar contra qualquer indivíduo que se lhe oponha; funciona pelos métodos e persegue os mesmos objetivos.** A única diferença real reside no fato de que aquilo que prevalece não é mais a influência de um indivíduo, mas a violência da comunidade. [...] As leis de uma tal associação irão determinar o grau em que, se a segurança da vida comunal deve ser garantida, **cada indivíduo deve abrir mão de sua liberdade pessoal de utilizar a sua força para fins violentos.** Um estado de equilíbrio dessa espécie, porém, só é concebível teoricamente. Na realidade, a situação complica-se pelo fato de que, desde os seus primórdios, a comunidade abrange elementos de força desigual – homens e mulheres, pais e filhos – e logo, como consequência da guerra e da conquista, também passa a incluir vencedores e vencidos, que se transformam em senhores e escravos. **A justiça da comunidade então passa a exprimir graus desiguais de poder nela vigentes.** As leis são feitas por e para os membros governantes e deixa pouco espaço para os direitos daqueles que se encontram em estado de sujeição (*op. cit.*, p. 199-200, grifo nosso).

Desse modo, Freud mostra-se um pensador marcado pela influência da dialética, da contradição social como fundante e determinante para o desenvolvimento social – e, ousaríamos dizer que, na passagem acima, podemos encontrar semelhanças com vários elementos do pensamento de Marx. Entretanto, neste texto, Freud mostra-se um defensor da paz – e **atribui ao processo civilizatório a tarefa de construir a possibilidade da satisfação de todas as necessidades humanas sem recorrer a métodos violentos** (que, em última instância, aciona os instintos agressivos). Como constata Costa (*op. cit.*), Freud aqui refuta sua tese defendida em *O mal-estar na civilização*.

Isto posto, interessa a nós, para finalizar, situar que a trajetória do pensamento de Freud – conforme sinalizou Costa (*op. cit.*) em sua crítica a diversas correntes do pensamento psicanalítico – permite a construção de uma diferenciação entre agressividade e violência (e uma ontologia da segunda). Enquanto a primeira está ligada à natureza instintiva do homem, **a segunda está ligada às necessidades e condições postas nas relações sociais estabelecidas entre os homens:**

Violência é o emprego **desejado** da agressividade, com fins destrutivos. Esse desejo pode ser voluntário, deliberado, racional e consciente, ou pode ser inconsciente, involuntário e irracional. A existência destes predicados

não altera a qualidade especificamente humana da violência, pois **o animal não deseja, o animal necessita** (COSTA, *op. cit.*, p. 39, grifo do autor).

Assim, a violência não é natural¹⁴⁵, tampouco irracional – tal como Hobbes e Kant preconizavam. O autor descreve algumas exceções. A primeira, para atos violentos praticados por indivíduos que possuem patologias clínicas, o que significa que se encontram impossibilitados de fazer pleno uso de sua capacidade racional. A segunda, para o que ele chama de **violência substitutiva**, isto é, quando o autor do ato violento não se dirige diretamente àquele que se pretende destruir¹⁴⁶. Em suma: “[...] o argumento biológico sobre a natureza da violência é inconsistente, porque se apóia na premissa, também questionável, de que a violência é produto da conduta humana movida pelo instinto e não pela razão” (p. 36).

Apesar da influência hobbesiana sobre o pensamento de Freud, pretendemos com essa reflexão reafirmar nossa proposição da violência como fenômeno social – o que, conforme visto, é possível identificar na trajetória intelectual do “Pai da Psicanálise”, contrariando muitas interpretações que associam a violência à natureza humana.

¹⁴⁵ O que faz-nos reportar novamente ao debate de Lukács (1979, 2007) e de Mészáros (2006) sobre as diferenças entre o ser natural e o ser social.

¹⁴⁶ “É irracional esmurrar uma porta ou bater num filho, quando se desejava bater num inimigo ou num chefe; é irracional linchar um assaltante, atribuindo-lhe a responsabilidade pelas condições de miséria em que vive a população; é irracional exterminar judeus e deflagrar uma guerra mundial, como o fizeram as hordas nazistas, sob pretexto de que ‘raças inferiores’ eram responsáveis pelo caos econômico do mundo” (COSTA, *op. cit.*, p. 38).

**CAPÍTULO 2 – “QUESTÃO
SOCIAL”: DEBATE HISTÓRICO E
TEÓRICO**

Definir teoricamente “questão social” não é e nunca foi tarefa fácil.

Apesar de todas as variações do termo – que vão da sua pluralização a novas adjetivações que o complementam –, um dado para nós é bastante claro: a “questão social” é reconhecida no campo da teoria social crítica como um fenômeno histórico, real e existente no curso da sociedade moderna. Isto faz com que ela, necessariamente, seja posta como objeto de análise e reflexão de diversas correntes do pensamento social moderno e contemporâneo.

Em nossa pesquisa, pudemos encontrar várias visões que tentam explicá-la. As divergências existentes se dão a partir de muitos elementos, que se entrecruzam: perspectiva de classe, filiação teórico-metodológica, concepção epistemológica, posicionamento político, período histórico, país/continente de origem. O próprio reconhecimento da “questão social” não é isento de polêmicas, muito menos as tentativas de caracterizá-la no cenário atual.

Assim, apresentaremos o debate teórico sobre a “questão social”, bem como os rumos que a discussão vem tomando a partir das transformações societárias ocorrentes na sociedade contemporânea. Entretanto, os rumos de nossa análise partem de um posicionamento teórico-metodológico, e que fundamenta toda a interpretação e a reflexão sobre o debate. Situar a “questão social” de um ponto de vista histórico-ontológico reporta, em um primeiro momento, ao debate sobre como ela aparece como um fenômeno social. Castel (1998) e Netto (2005a), apesar de se filiarem a perspectivas teóricas distintas, convergem em localizar, na historiografia, a origem do termo “questão social” nos anos 1830, no continente europeu, e que designava o fenômeno do **pauperismo**. Assim, discutir os fundamentos da “questão social” nos remete, necessariamente, a elucidar as características ontológicas desse fenômeno, pois dele se desdobra toda a produção e as polêmicas decorrentes da interpretação do termo. Trata-se, então, de realizar, em uma perspectiva histórico-ontológica, uma *abordagem genética* do fenômeno. Reportamo-nos à obra madura de Marx, uma vez que, nesta obra, o pauperismo é um dos elementos de reflexão do pensador alemão. Mas para além disso, é Marx, a partir do método histórico-dialético, quem desvela as relações contraditórias capitalistas, pautadas, fundamentalmente, na contradição entre a coletivização do trabalho social e a apropriação privada da riqueza socialmente produzida; entre a separação do

trabalhador dos meios de produção, apropriados privadamente pela grande indústria, alienando-o do processo de trabalho, do produto final e reificando as relações sociais capitalistas¹⁴⁷. A interpretação de Lukács sobre o pensamento de Marx afirma ser *O Capital* a obra que apresenta os fundamentos ontológicos da sociedade capitalista¹⁴⁸, que revela suas relações em toda a sua complexidade a partir da análise das configurações assumidas pelo trabalho e pelo modo de a humanidade produzir seus meios e modos de vida.

É sabido que o termo “questão social” nunca foi utilizado por Marx. Contudo, o que historicamente se designa como “questão social”, conforme veremos, tem, em nossa perspectiva, seus fundamentos ontológicos compreendidos a partir da obra de Marx. Uma das definições do termo desenvolvidas por Yamamoto (2004, p. 27-8, grifo da autora) ilustra nossa opção pela leitura marxiana:

Questão social apreendida como o **conjunto** das expressões das desigualdades sociais da sociedade capitalista madura, que tem uma raiz comum: a produção social é cada vez mais coletiva, o trabalho torna-se mais amplamente social, enquanto a apropriação de seus frutos mantém-se privada, monopolizada por uma parte da sociedade. [...] o desenvolvimento nesta sociedade redundante, de um lado, em uma enorme possibilidade de o homem ter acesso à natureza, à cultura, à ciência, enfim, desenvolver as forças produtivas do trabalho social; porém, de outro lado e na sua contraface, faz crescer a distância entre a concentração/acumulação de capital e a produção crescente da miséria, da pauperização que atinge a maioria da população nos vários países, inclusive naqueles considerados “primeiro mundo”. [...] Questão social que, sendo desigualdade é também rebeldia, por envolver sujeitos que vivenciam as desigualdades e a ela resistem e se opõem.

Netto (2005a) afirma que o termo “questão social” se referia em sua origem ao pauperismo. Contudo, com base no pensamento marxiano, argumenta o autor que tal fenômeno difere quantitativa e qualitativamente das formas de pobreza e desigualdades sociais existentes em formações históricas anteriores ao modo de produção capitalista. Enquanto a história até então ligou a pobreza a um quadro geral de **escassez**, na sociedade capitalista, *“pela primeira vez na história registrada, a pobreza crescia na razão direta em que aumentava a capacidade social de produzir riqueza [...] ela se produzia pelas mesmas condições que propiciavam os supostos, no plano imediato, da sua redução e, no limite, da sua supressão”* (NETTO, 2005a, p. 153-4, grifo do autor). Conforme podemos observar,

¹⁴⁷ Dentre a extensa literatura sobre o tema, indicamos a análise de Netto (1981) e Mészáros (2006).

¹⁴⁸ Ver ainda Netto (*op.cit.*).

trata-se de uma clara contradição entre os pressupostos do projeto da Modernidade e a realidade tal qual se desenvolvia sob a égide da ordem burguesa (NETTO, 2004c).

Assim como Netto, Yamamoto (2001, p. 12) fundamenta sua tese sobre a “questão social” reportando-a a “[...] *existência material das condições de trabalho e a forma social pela qual se realiza*”. A autora, partindo do debate de Marx sobre o trabalho como fonte criadora de riqueza, porém, riqueza esta criada a partir da exploração da força de trabalho e apropriada privadamente pelo capital, busca os fundamentos para compreender a “questão social” nas contradições do que Marx chamou de “lei geral da acumulação capitalista”. O autor, na publicação daquela que é considerada sua grande obra – *O Capital* –, propõe-se a revelar a estrutura e a dinâmica de funcionamento da sociedade capitalista, a partir do modo como a sociedade se organiza para a produção de seus bens materiais. Após desenvolver um minucioso trabalho de investigação e exposição dos fundamentos do modo de produção capitalista, demonstrando seus aspectos positivos e negativos, portanto, contraditórios, o autor apresenta a discussão sobre o processo de acumulação capitalista.

Destarte, o autor, juntamente com Friedrich Engels, só pôde alcançar tal nível de sistematização após um longo percurso intelectual, o que resultou em outras obras que são fundamentais para compreender a essência da “questão social”, seus **fundamentos ontológicos**. Tentaremos, sucintamente, abordar tais elementos a seguir.

2.1. “Questão social” – esboço de uma interpretação a partir de Marx e Engels

Yamamoto & Carvalho (2005, p. 77), em obra considerada clássica no Serviço Social, e reconhecidamente a primeira formulação da área de inspiração marxiana na profissão¹⁴⁹, assim definem “questão social”:

A questão social não é senão as expressões do processo de formação e desenvolvimento da classe operária e de seu ingresso no cenário político da

¹⁴⁹ Cf. Netto (1996, 2004a).

sociedade, exigindo seu reconhecimento como classe por parte do empresariado e do Estado. É a manifestação, no cotidiano da vida social, da contradição entre o proletariado e a burguesia, a qual passa a exigir outros tipos de intervenção, mais além da caridade e repressão.

Trata-se de uma definição que, partindo do pensamento de Marx, entende a “questão social” como fruto das contradições existentes entre as classes sociais fundamentais da sociedade capitalista: o proletariado e a burguesia. A definição de classes sociais é de extrema importância no conjunto da obra de Marx e de Engels, tendo em vista sua plena vinculação com o mundo do trabalho – conforme vimos, para os autores, fundante do ser social e da própria sociedade¹⁵⁰, na medida em que se inicia o processo de satisfação das necessidades básicas para se poder viver, isto é, a **produção dos meios de vida** por homens e mulheres (o primeiro ato histórico), de **novas necessidades** e das **relações sociais** delas decorrentes¹⁵¹.

É a partir da carência e da necessidade do intercâmbio entre os homens que surge a linguagem, bem como a consciência do mundo e de si mesmo. Contudo, trata-se de uma consciência imediata, sensível, que permite o entendimento dos nexos com outras pessoas e outras coisas fora do indivíduo consciente de si mesmo; enfim, do estado social. Para Marx, **a consciência é um produto social**¹⁵², mas que só pode se “emancipar” dos meios de produção e do estado social quando o grau de desenvolvimento das forças produtivas, a multiplicação da população e a incrementação das necessidades sociais faz criar e desenvolver, socialmente, a **divisão do trabalho** – que, em um primeiro momento, se manifesta pela divisão sexual, mas que entra em momento decisivo na divisão entre **trabalho material** e **espiritual**. Entretanto, a emancipação da consciência ocorre apenas aparentemente, tendo em vista que é a produção material dos meios de vida que a determina. Isto tende a gerar uma gama de contradições entre forças produtivas, relações sociais e consciência – que constituem para eles a própria dinâmica da sociedade civil –, tendo em vista que tal divisão do trabalho possibilita a produção e consumo desigual dos produtos do trabalho, inclusive a partir das próprias diferenças qualitativas entre trabalho material e espiritual. Esse conjunto de

¹⁵⁰ É sabido que a definição de Marx para classe social não é a única existente no universo do pensamento social. Outro paradigma do pensamento social clássico, fundado por Weber (1982), apenas para ficar nos clássicos.

¹⁵¹ Conforme já sinalizado na Introdução deste trabalho, para Marx & Engels, a família foi a primeira forma de relação social existente.

¹⁵² E trata-se aqui de uma das maiores rupturas realizadas por Marx com relação ao pensamento de Hegel.

contradições leva Marx & Engels a identificar a origem da propriedade privada na história da humanidade:

Com a divisão do trabalho, que traz consigo todas essas contradições e que repousa, de seu lado, sobre a divisão natural do trabalho no seio da família e na divisão da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras, acontece, ao mesmo tempo, a **distribuição** e, além disso, a distribuição **desigual**, tanto quantitativa quanto qualitativa do trabalho e de seus produtos, a propriedade, portanto, cujo primeiro gérmen, cuja primeira forma inicial está contida já na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem. A escravidão latente na família, de todos os modos bem rudimentar, por certo, é a primeira forma de propriedade, que, contudo, já corresponde perfeitamente à definição dos modernos economistas, segundo a qual ela é o direito de dispor da força de trabalho de outros. Ademais, divisão do trabalho e propriedade privada são termos idênticos – um deles diz, referido à atividade, o mesmo que o outro diz referido ao produto desta (MARX & ENGELS, 2007, p. 55, grifo do autor).

A propriedade privada cria, assim, uma separação entre os interesses particulares dos indivíduos e o interesse geral de todos os indivíduos relacionados, pois alguns indivíduos passam a dotar de privilégios em relação a outros, subjugando-os e dominando-os, tendo em vista sua inserção na divisão do trabalho. Vale lembrar que, conforme visto no capítulo anterior, Marx & Engels não são os primeiros a atribuírem à propriedade privada a primeira e maior fonte de desigualdade existente. Anteriormente, Jean-Jacques Rousseau dedicou-se a analisar os efeitos da propriedade privada na socialidade humana – porém, sob um prisma moral, e não ontológico (cf. MÉSZÁROS, 2006).

Se propriedade privada e divisão do trabalho são termos idênticos, temos assim, na história, o surgimento das classes sociais – que emergem, na realidade, antagônicas umas com a outras, com interesses conflitantes. E essa contradição se torna a base para a construção um arcabouço moral, jurídico, político e ideológico que visa legitimar essa dominação, dentre eles, o Estado, dotado de um poder político que apareça na consciência como representante dos interesses universais – mas que, na verdade, representam os interesses da classe social dominante¹⁵³.

Essa teoria é a base do pensamento marxiano e do materialismo histórico-dialético, e foi reproduzida em várias outras obras de diferentes maneiras (cf. MARX, 1995, 1998). Certamente, a mais conhecida é aquela que encontramos no “Prefácio”

¹⁵³ E com essa formulação, Marx & Engels dialogam com toda a tradição político-filosófica da Modernidade no que diz respeito ao papel do Estado Moderno, quando afirma que “*As idéias da classe dominante são as idéias dominantes em cada época, quer dizer, a classe que exerce o poder **objetal** dominante na sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder **espiritual** dominante*” (op. cit., p. 70, grifo do autor).

da obra *Contribuição à crítica da Economia Política*, tal qual se segue na longa porém necessária passagem:

[...] na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência. Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais tinham se movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se no seu entrave. Surge então, uma época de revolução social. A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura. Ao considerar tais alterações é necessário sempre distinguir entre a alteração material – que se pode comprovar de maneira cientificamente rigorosa – das condições econômicas de produção, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito, levando-o às últimas conseqüências. Assim como não se julga um indivíduo pela idéia que ele faz de si próprio, não se pode julgar uma tal época de transformação pela mesma consciência de si; é preciso, pelo contrário, explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas e as relações de produção. Uma organização social nunca desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela é capaz de conter; nunca relações de produção novas e superiores se lhe substituem antes que as condições materiais e existência destas relações se produzam no próprio seio da velha sociedade. É por isso que a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para resolvê-lo já existiam ou estavam, pelo menos, em via de aparecer (MARX, 2003, p. 5-6).

É apenas a partir deste referencial analítico que podemos compreender a formação das classes sociais fundamentais da sociedade capitalista, e assim, a “questão social”: como algo qualitativamente novo quando comparado a formações sociais anteriores¹⁵⁴, mas que se gestou no seio das contradições existentes do período anterior, promovendo uma verdadeira revolução social.

Para os autores, essa revolução acontece tendo em vista uma das mais expressivas formas de divisão do trabalho: a divisão entre cidade e campo, que por vezes conseguem conciliar interesses – tendo em vista que a fonte dessa divisão é a

¹⁵⁴ O que novamente difere da reflexão de Weber (1996).

própria propriedade privada¹⁵⁵ –, mas em muitas vezes, durante a Idade Média, estiveram em constante luta. Daí se gesta o modo de produção capitalista e as classes sociais que o compõem, tendo em vista uma nova forma de existência da propriedade privada, e, por conseguinte, da divisão do trabalho.

Marx (2006) se debruça sobre o processo de destruição da sociedade feudal e constituição da sociedade capitalista, tomando como referência maior o caso inglês – berço da Revolução Industrial no século XVIII – e descrevendo o que ele chamou de **acumulação primitiva**. Indicando como o início do processo o fim da vassalagem e a distribuição da terra a pequenos proprietários rurais, demonstra que as crescentes atividades produtivas nas cidades (sobretudo as manufaturas têxteis) demandavam outras prioridades agrícolas, mais rentáveis aos proprietários rurais, mas que se contradiziam com as necessidades de sobrevivência da população camponesa. Dá-se início então, pelos senhores feudais, a um processo de cerceamento das pequenas propriedades rurais e de usurpação dos camponeses (o objetivo era transformar as terras em pastagens de ovelhas, visando abastecer a nascente indústria têxtil). Utilizavam-se, segundo Marx, de métodos absolutamente violentos para transformar a propriedade feudal (ou de clãs, terras da Igreja católica e do Estado) em propriedade privada, e os camponeses ou em assalariados do campo ou simplesmente expulsá-los para as cidades:

Mas os [*camponeses*] que se emanciparam só se tornaram vendedores de si mesmos depois que lhe roubaram todos seus meios de produção e os privaram de todas as garantias que as velhas instituições feudais asseguravam à sua existência. **E a história da expropriação que sofreram foi inscrita a sangue e fogo nos anais da humanidade** (*op. cit.*, p. 829, grifo nosso).

A absorção desses trabalhadores pelas cidades permitiu a formação de um imenso proletariado em benefício do capitalista industrial – trabalhadores desprovidos dos meios de subsistência e de produção, deixados ao relento e aumentando significativamente os índices de pobreza e vagabundagem¹⁵⁶ uma vez que “[...] a população rural, expropriada e expulsa de suas terras, compelida à

¹⁵⁵ “A cidade já é obra da concentração da população, dos instrumentos de produção, do capital, do desfrute e das necessidades, ao passo que o campo representa o expoente cabal ao fato contrário, quer dizer, ao isolamento e à solidão. O antagonismo entre a cidade e o campo apenas pode se dar dentro da propriedade privada. Ela é a expressão mais crassa da submissão do indivíduo à divisão do trabalho, a uma determinada atividade que lhe é imposta, submissão que transformam alguns em limitados animais urbanos e outros em limitados animais rústicos, reproduzindo diariamente esta oposição de interesses” (MARX & ENGELS, 2006, P. 75-6).

¹⁵⁶ É nesse período que vislumbramos na Inglaterra o início do conjunto de leis que tratam da questão da pobreza e da vagabundagem. Sobre essas legislações e seus efeitos, ver Castel (1998), Martinelli (2003).

vagabundagem, foi enquadrada na disciplina exigida pelo sistema de trabalho assalariado, por meio de um grotesco terrorismo legalizado que empregava o açoite, o ferro em brasa e a tortura” (p. 850-1).

A criação, portanto, de um mercado interno, nas cidades, em condições adversas em razão dos conflitos no campo, além das necessidades comerciais, forçou os servos fugitivos a se organizarem em corporações, comunidades organizadas de trabalhadores e chefiadas por mestres artesãos, com estatutos próprios que submetiam os trabalhadores a regras tipicamente feudais e estamentais (cf. MARX & ENGELS, 2007). Contudo, o desenvolvimento do comércio alavancado pelo descobrimento da América e da rota marítima das Índias Orientais, e a crescente concentração urbana impulsionaram o desenvolvimento das corporações ao ponto de gerar sua transformação em **manufaturas**¹⁵⁷ (não sem intensos conflitos), comandadas por uma pequena-burguesia proprietária dos meios de produção, dos quais os trabalhadores estão desprovidos.

Uma nova forma de propriedade, seguindo o raciocínio aqui estabelecido, implica em uma nova forma de divisão do trabalho. Marx (2006, p. 391) explicita que

A manufatura, portanto, se origina e se forma, a partir do artesanato, de duas maneiras. De um lado, surge da combinação de ofícios independentes diversos que perdem sua independência e se tornam tão especializados que passam a constituir operações parciais do processo de produção de uma única mercadoria. De outro, tem sua origem na cooperação de artífices de determinado ofício, decompondo o ofício em suas diferentes operações particulares, isolando-as e individualizando-as para tornar cada uma delas função exclusiva de um trabalhador especial (*op. cit.*, p. 393).

A parcialização do processo de trabalho, bem como sua fragmentação, possibilita ao capitalista – proprietário dos meios de produção (matéria-prima e ferramentas de trabalho) – o controle sobre o conjunto do processo de trabalho, na medida em que os produtores não mais detêm o conhecimento sobre ele. Desse modo, o capitalista compra a força de trabalho do trabalhador durante determinado período de horas diárias (jornada de trabalho) para que eles produzam mercadorias que, ao final, serão de sua propriedade privada para serem comercializadas no mercado. A manufatura, segundo Marx, expressa o início do que chamamos hoje de modo capitalista de produção. O trabalhador manufatureiro tem em suas mãos a

¹⁵⁷ Sobre as manufaturas e como Marx desenvolveu seu pensamento sobre elas em outras obras, ver Romero (2005), e ainda Iamamoto (1995).

matéria-prima que outrora produziu no campo, bem como a ferramenta que manejava como artesanão¹⁵⁸. Livre da servidão feudal, livre dos estamentos das corporações, e livre dos meios de produção, resta a ele vender sua força de trabalho a quem os possui. **A apropriação privada dos meios de produção transforma o trabalho, como categoria fundante do ser social, de fim para meio de subsistência material dos indivíduos trabalhadores, e, portanto, a força de trabalho em mercadoria a ser consumida pelo capital**¹⁵⁹.

Aqui parece ser a chave para entender uma das principais influências de Hegel sobre o pensamento de Marx – e ao mesmo tempo, uma das principais rupturas. Se para o primeiro era a “atividade” que desencadeava a espécie humana (cf. MÉSZÁROS, 2006), Marx a requalifica como trabalho – conceito extraído a partir de seus estudos de economia política e fazendo possível reinterpretar Hegel. Entretanto, se a “atividade” hegeliana informava que toda objetivação humana levava a um “estranhamento”, ou à **alienação**¹⁶⁰, Marx recolocará a questão em sua análise das formas do ser na sociedade capitalista¹⁶¹.

Já foi indicado neste texto que a temática da alienação na sociedade capitalista pode ser remontada a Rousseau – em uma perspectiva de construir um **dever** (a vontade geral), passando pela filosofia especulativa de Hegel. Contudo, os estudos da juventude de Marx¹⁶², quando o mesmo se debruça sobre a economia política para avançar na crítica ao sistema hegeliano, já indicam que **sendo o trabalho a fonte da sociabilidade humana, com o surgimento da propriedade privada (da divisão do trabalho, pois) e gradativa transformação do trabalhador em mercadoria, o real sentido do trabalho se perde – e o trabalhador, se aliena.**

¹⁵⁸ O que Marx chamou de “subsunção formal do trabalhador ao capital”. Ver Iamamoto (*op. cit.*) e Romero (*op. cit.*).

¹⁵⁹ Note-se que o fato está em perfeita consonância com o que Locke presumiu, na “liberdade” do homem se apropriar do trabalho de outro homem (cf. CHEVALLIER, 1983). Ou conforme afirma Netto (1981, p. 56, grifo do autor): “[...] *como pode a atividade prática – o trabalho – do ser genérico consciente que é o homem conduzir não ao seu florescimento pessoal, ao despertar de suas potencialidades, mas, ao contrário, a sua degradação? [...] na sociedade contemporânea, a realização da vida genérica do homem deixa de ser o objeto de seu trabalho ; agora, esta atividade descentrou-se, inverteu-se mesmo: é a vida genérica do homem que se torna um instrumento para a consecução da sua sobrevivência física (orgânica, animal, **natural**)*.”

¹⁶⁰ Conforme visto no capítulo anterior.

¹⁶¹ Discutir a alienação em Marx e como esse conceito atravessa o conjunto de sua obra requer um investimento intelectual que não possível fazê-lo no marco da produção dessa Dissertação de Mestrado. Assim, valeremo-nos das análises de Netto (1981), Mézszáros (2006) e Vásquez (2007b) para desenvolvermos nossas observações, tendo em vista que tais autores debruçaram-se sobre a temática ora destacada.

¹⁶² Do mesmo modo, não nos deteremos aqui no debate deveras realizado sobre as continuidades e rupturas do Marx da juventude e do Marx da maturidade (ou, como muitos homens, do “jovem Marx” e do “velho Marx”). A bibliografia citada na nota anterior trata com clareza da questão.

Trata-se das formas de alienação do trabalhador que são sinalizadas por Vásquez (2007b): **a alienação da atividade do trabalho**¹⁶³, **a alienação do produto do trabalho, e a alienação dos homens em relação a si próprios**, que desencadeará na universalização de uma fetichização das relações sociais a partir a organização do processo de trabalho na sociedade capitalista. O trabalho se reduz à produção de valores de troca que, apropriados privadamente pelo capital, ganha um sentido totalmente abstrato aos produtores diretos¹⁶⁴. Alienados, centram sua sociabilidade a partir da impregnação das relações sociais pela racionalidade do mercado capitalista, transformando-as em **coisas, objetos**, aparentemente eternos e naturalizados, ou seja, **reificados** – a forma concreta da alienação do ser social na sociedade capitalista (cf. NETTO, 1981).

Aqui fazemos referência direta ao conhecido debate apresentado por Marx (2006) sobre o “fetiche da mercadoria”, e o relevante papel cumprido pelo dinheiro (equivalente universal) nesse processo de mercantilização das relações, dando às mercadorias – produtos do trabalho humano – uma dimensão altamente fetichizante:

Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. [...] os trabalhos privados atuam como partes componentes do conjunto do trabalho social, apenas através das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio destes, entre os produtores. Por isso, para os últimos, **as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem de acordo com o que realmente são, como relações materiais entre pessoas e relações sociais entre coisas**, e não como relações sociais diretas entre indivíduos em seus trabalhos. (p. 94-5, grifo nosso).

Ao alienar-se do processo e do produto de seu trabalho, o resultado do trabalho humano, as mercadorias, convertem-se em algo **estranho** a seus produtores, em **coisas** dele exteriorizadas.

Assim, segundo Marx, trata-se de um conjunto de fenômenos que ocorrem na

¹⁶³ Tal como já desenhado na divisão manufatureira do trabalho (cf. IAMAMOTO, 1995; ROMERO, 2005).

¹⁶⁴ Mészáros (2006), ao analisar a “teoria da alienação em Marx”, revela esse processo: “Assim, a divisão do trabalho se transforma no oposto de seu sentido e funções originais. Ao invés de libertar o homem de sua dependência da natureza, ela continua a criar limitações novas e artificiais, desnecessárias. Assim, paradoxalmente, devida à “lei natural baseada na inconsciência dos participantes”, quanto mais a propriedade privada – obedecendo à lei da concorrência – estende seu poder e sua esfera, fornecendo ao homem-mercadoria uma grande abundância de mercadorias, tanto mais tudo se torna sujeito a um poder exterior ao homem” (MÉSZÁROS, 2006, p. 134-5).

Modernidade que produzem uma verdadeira **revolução social**¹⁶⁵, promovida, sobretudo, a partir da generalização da **apropriação privada dos meios de trabalho**¹⁶⁶, com todos esses aspectos enumerados e outros. Ao final, impõe o capital como modo de produção dominante e funda as **classes sociais fundamentais desta sociedade**, a burguesia e o proletariado, pois, para haver capital,

[...] duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias têm de confrontar-se e entrar em contato: de um lado, o proprietário de dinheiro, de meios de produção e de meios de subsistência, empenhado em aumentar a soma de valores que possui, comprando a força de trabalho alheia; e de outro, os trabalhadores livres, vendedores da força de trabalho e, portanto, de trabalho. [...] Estabelecidos esses dois pólos do mercado, ficam dadas as condições básicas da produção capitalista. O sistema capitalista pressupõe a dissociação entre os trabalhadores e a propriedade dos meios pelos quais realizam o trabalho. Quando a produção capitalista se torna independente, não se limita a manter essa dissociação, mas a reproduz em escala cada vez maior. **O processo que cria o sistema capitalista consiste apenas no processo que retira ao trabalhador a propriedade de seus meios de trabalho, um processo que transforma em capital os meios sociais de subsistência e os de produção e converte em assalariados os produtores diretos** (*op. cit.*, p. 828, grifo nosso).

A alienação/reificação daí decorrente produz uma sociabilidade em que capital não existe sem trabalho assalariado, e vice-versa. Histórica e dialeticamente, um nega o outro, apesar de um depender do outro para existir.

Para Marx, o capital, como processo social de produção dominante, isto é, pensado para além de sua personificação nos proprietários das indústrias, é, ao mesmo tempo, processo de reprodução¹⁶⁷. Isso implica em que as bases materiais que lhe dão fundamento precisam ser reproduzidas para sustentá-lo como relação dominante – o que leva à necessidade da reprodução das relações entre as classes sociais fundantes desse modo de produção. Assim,

O próprio trabalhador produz [...] constantemente, riqueza objetiva, mas, sob a forma de capital, uma força que lhe é estranha o domina e explora, e o capitalista produz também constantemente a força de trabalho, mas sob a forma de uma fonte subjetiva de valor, separada dos objetos sem os quais não se pode realizar, abstrata, existente apenas na individualidade do trabalhador, em suma, o capitalista produz o trabalhador sob a forma de trabalhador assalariado. Essa reprodução constante, essa perpetuação do

¹⁶⁵ Ao dar, segundo o autor, “[...] às formas pré-burguesas de produção social o mesmo tratamento que os santos padres concedem às religiões pré-cristãs” (MARX, 2006, p. 103).

¹⁶⁶ Conforme já indicava Hegel (1992).

¹⁶⁷ Uma exposição clara e concisa sobre a produção e reprodução de capital pode ser encontrada em Iamamoto & Carvalho (2005).

trabalhador é condição necessária da produção capitalista (MARX, 2006, p. 666).

Nessa passagem, o autor se reporta ao processo de exploração do trabalhador pelo capital, expresso, sobretudo, na produção de mais-valia – gerada a partir da apropriação privada dos meios de produção pelo capital e pela alienação do trabalhador do processo e do produto do trabalho, mas também revela a contraditória interdependência existente entre capital e trabalho¹⁶⁸ – uma vez que o trabalho assalariado se torna essencial para o estabelecimento dessa relação. Vejamos-na melhor.

A crescente expansão do mercado em escala internacional requereu o aperfeiçoamento do processo de produção das mercadorias nas manufaturas, bem como a intensificação do uso da força de trabalho para reduzir o tempo de produção. Nesse sentido, o conhecimento científico permitiu uma verdadeira revolução das forças produtivas¹⁶⁹: a transformação das ferramentas, manejadas pelas mãos dos trabalhadores, em **máquinas-ferramentas** – uma reunião de ferramentas em um único instrumento, movido por um motor e apenas supervisionado pelo trabalhador. Nesse sentido, se na manufatura o trabalhador ainda possuía a habilidade da destreza do instrumento, com a introdução das máquinas ele perde totalmente o conhecimento e o controle sobre o objeto e o instrumental de trabalho, ocorrendo uma sobreposição do “trabalho morto” sobre o “trabalho vivo”¹⁷⁰.

A introdução das máquinas (e o conseqüente surgimento das fábricas) possibilita também ao capitalista a produção de mais mercadorias em menos tempo possível, sem necessariamente alterar o valor pago pela utilização da força de trabalho – o salário. Ao contrário, ao desprezar o conhecimento do trabalhador sobre o processo de trabalho, desqualifica-o e prepara-o de acordo com as necessidades técnicas de manuseio da máquina, o que faz rebaixar o valor empregado na força de trabalho.

Contudo, cabe aqui uma observação. Se a força de trabalho em ação é a

¹⁶⁸ “A produção capitalista, encarada em seu conjunto, ou como processo de reprodução, produz não só a mercadoria, não só a mais-valia; produz e reproduz a relação capitalista: de um lado, o capitalista e do outro, o assalariado” (op. cit., p. 673).

¹⁶⁹ “A burguesia não pode existir sem revolucionar, constantemente, os instrumentos de produção e, desse modo, as relações de produção e, com elas, todas as relações da sociedade” (MARX & ENGELS: 1998, p. 14).

¹⁷⁰ Novamente reportamo-nos às obras de Romero (op. cit.) e Iamamoto (1995) para uma fértil análise sobre esse processo, chamado por Marx de “subsunção real do trabalhador ao capital”.

única que de fato cria valor¹⁷¹ às mercadorias, ela nunca deixará de ser utilizada pelo capital – Marx ressalta que a máquina, para funcionar, depende de um trabalhador que a acione e supervisione. Entretanto, na produção capitalista, o valor pago pela força de trabalho é inferior ao valor médio produzido pelo trabalho coletivo durante a jornada de trabalho. O trabalhador, além de trabalhar o necessário para produzir para o capitalista o valor da mercadoria, não é remunerado segundo esse valor, e sim, de acordo com o valor estabelecido pelas regras do mercado. Além de se apropriar do valor produzido pelo trabalhador, o capitalista se apropria de um **trabalho excedente** (ou sobretrabalho):

O valor da força de trabalho e o valor que ela cria no processo de trabalho são, portanto, duas magnitudes distintas. O capitalista tinha em vista essa diferença de valor quando comprou a força de trabalho. A propriedade útil desta [...] era apenas uma *conditio sine qua non*, pois o trabalho, para criar valor, tem de ser despendido em forma útil. Mas o decisivo foi o valor-de-uso específico da força de trabalho, o qual consiste em ser ela fonte de valor, e de mais valor que o que tem. Este é o serviço específico que o capitalista dela espera. E ele procede, no caso, de acordo com as leis eternas da troca de mercadorias. Na realidade, o vendedor da força de trabalho, como o de qualquer outra mercadoria, realiza seu valor-de-troca e aliena seu valor-de-uso. Não pode receber um sem transferir o outro. O valor-de-uso do óleo vendido não pertence ao comerciante que o vendeu, e o valor-de-uso da força trabalho, o próprio trabalho, tampouco pertence a seu vendedor. O possuidor do dinheiro pagou o valor diário da força de trabalho; pertence-lhe, portanto, o uso dela durante o dia, o trabalho de uma jornada inteira. A manutenção quotidiana da força de trabalho custa apenas meia jornada, apesar de a força de trabalho poder operar, trabalhar, uma jornada inteira, e o valor que sua utilização cria num dia é o dobro do próprio valor de troca. Isto é uma grande felicidade para o comprador, sem constituir injustiça contra o vendedor (*op. cit.*, p. 227).

O valor produzido pelo trabalho excedente é o que Marx chama de **mais-valia**¹⁷², o que possibilita o processo de valorização de capital. Mesmo investindo dinheiro em capital constante, é o capital variável¹⁷³ que permite que o capital se valorize e se reproduza.

Cabe ressaltar que, ao comprar a força de trabalho, o capitalista obriga o

¹⁷¹ Tal qual foi explicitado na Introdução deste trabalho.

¹⁷² No capítulo V de *O Capital*, de onde foi extraída a citação, Marx está trabalhando com um exemplo para explicar o processo de produção de mais-valia, tal qual o faz. Apenas o exemplo torna possível compreender passagens como “meia jornada” ou “o valor que sua utilização cria num dia é o dobro do próprio valor de troca”.

¹⁷³ Cabe aqui apresentar as definições do autor de “capital constante” e “capital variável”: “*A parte do capital, portanto, que se converte em meios de produção, isto é, em matéria-prima, materiais acessórios e meios de trabalho, não muda a magnitude do seu valor no processo de produção. Chamo-a, por isso, parte constante do capital, ou simplesmente capital constante. A parte do capital convertida em força de trabalho, ao contrário, muda de valor no processo de produção. Reproduz o próprio equivalente e, além disso, proporciona um excedente, a mais-valia, que pode variar, ser maior ou menor. Esta parte do capital transforma-se continuamente de magnitude constante em magnitude variável. Por isso, chamo-a parte variável do capital, ou simplesmente capital variável*” (MARX, 2006, p. 244).

trabalhador a alienar seu valor de uso para transformá-lo em valor de troca, tendo em vista ser essa a única mercadoria passível de ser comercializada no mercado pelo trabalhador, por não serem proprietários dos meios de produção. Ao transformar seu trabalho em **meio de existência** (e não mais como fim da atividade humana), os produtores diretos adentram em um ciclo em que o trabalho excedente é repetidamente apropriado pelos capitalistas – seja através da extensão da jornada de trabalho (mais-valia absoluta), seja através do crescente desenvolvimento tecnológico que permite o aperfeiçoamento da produção (mais-valia relativa). Ademais, tornam-se “coisas”, mercadorias negociadas pelos capitalistas, o que permite que sejam **explorados** por estes:

Sendo o valor do capital variável igual ao valor da força de trabalho por ele comprado, sendo a parte necessária do dia de trabalho determinada pelo valor dessa força de trabalho e a mais-valia determinada pela parte excedente do trabalho, segue-se daí que a mais-valia se comporta para com o capital variável como trabalho excedente para com o necessário; em outras palavras, a taxa de mais-valia = trabalho excedente / trabalho necessário. Ambas as proporções expressam a mesma relação de forma diferente, na forma de trabalho materializado, de um lado, e na forma de trabalho, operante, de outro. **A taxa de mais-valia é, por isso, a expressão precisa do grau de exploração da força de trabalho pelo capital ou do trabalhador pelo capitalista** (*op. cit.*, p. 254, grifo nosso).

É no marco destas relações que Marx pode afirmar que capital e trabalho assalariado se produzem e se reproduzem mútua e contraditoriamente – uma vez que a exploração transforma o trabalho em algo estranho ao indivíduo trabalhador (no sentido hegeliano do termo “estranho”, isto é, alienado, porém dando nova centralidade qualitativa ao trabalho), em um fardo que precisa carregar todos os dias de sua vida para sobreviver, produzindo riqueza todos os dias que são apropriadas por quem não participa diretamente do processo de produção da mesma – o que só é possível ocorrer com a forma com que a propriedade privada assume na sociedade capitalista, como já sinalizava o autor quando analisou a acumulação primitiva¹⁷⁴.

Se o capital só existe a partir da exploração, reproduzir-se significa criar estratégias de reproduzi-la, mantendo o estatuto jurídico-político e ideológico de legitimidade da propriedade privada – uma das tarefas do arcabouço superestrutural

¹⁷⁴ “[...] o modo capitalista de **produção** e de **acumulação** e, portanto, a propriedade privada capitalista exigem, como condição existencial, o aniquilamento da propriedade privada baseada no trabalho próprio, isto é, a expropriação do trabalhador” (MARX, 2006, p. 891, grifo nosso).

construído na sociedade:

Diante da emancipação da propriedade privada da essência comunitária, o Estado torna-se uma existência própria junto à sociedade civil e à margem dela; mas ele não é, no entanto, mais do que uma forma de organização a que necessariamente se submetem os burgueses, tanto no interior como no exterior, para a mútua garantia de sua propriedade e de seus interesses (MARX & ENGELS, 2007, p. 89).

Se a burguesia é quem detém os meios de produção que possibilitam a exploração do trabalhador e a valorização e reprodução do capital, isto significa que a propriedade privada é a principal fonte da desigualdade existente na sociedade capitalista. Se cabe ao Estado a defesa intransigente da propriedade privada como sua principal função, tal qual na clássica definição de John Locke, isto torna possível a célebre definição marxiana do Estado, entendido como “comitê central da burguesia” (MARX, 1998), criado para defender os interesses dominantes – tal qual Marx & Engels já sinalizavam quando das primeiras formas de divisão do trabalho e de propriedade privada. Trata-se de denunciar, como tentou fazer Rousseau ainda de modo incipiente e contraditório, a premissa liberal de associação direta entre liberdade e propriedade¹⁷⁵.

Uma vez compreendido que a propriedade privada é a fonte primária da exploração a que o capital submete o trabalho e assegurando sua valorização e sua reprodução, Marx (2006) apresenta duas possíveis formas de reprodução do capital, sempre entendido como relação social (desmistificando as abordagens que o personificam nos capitalistas): a reprodução simples e a reprodução ampliada. Marx observa, já em sua época, para além da reprodução simples, a crescente expansão do capital (inclusive do ponto de vista territorial). Para entender o fenômeno, o autor nos mostra que isso ocorre na medida em que a mais-valia é transformada em capital, com novos e crescentes investimentos. Para tal, a valorização de capital (a quantidade da mais-valia extraída) deve, necessariamente, ser sempre superior àquela necessária ao consumo das mercadorias necessárias ao capitalista (de matéria-prima, meios de produção, de renda territorial, de força de trabalho – ou

¹⁷⁵ Conforme o autor analisa em uma de suas obras de juventude, *A questão judaica*, em franco diálogo com os jacobinos franceses – que possuem forte influência rousseauiana: “A aplicação prática do direito humano da liberdade é o direito humano à propriedade privada [...]. O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar de seu patrimônio e dele dispor arbitrariamente (à son gré), sem atender aos demais homens, independentemente da sociedade, é o direito do interesse pessoal. A liberdade individual e esta aplicação 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, 2009).

seja, de capital constante e de capital variável) – identificando essa característica como **acumulação de capital**, o que gera sua reprodução em escala ampliada. Porém, a dinâmica da economia capitalista cria, além da acumulação, concentração e centralização de capital. Contudo, ao reproduzir capital, indispensavelmente, reproduz trabalho, mas trabalhadores assalariados, ou “pobres laboriosos” e, com isso “*eternizam necessariamente sua relação de dependência para com seu próprio produto, personificado no capitalista*” (op. cit., p. 718).

A centralização do capital, entendida por Marx como uma estratégia do capital de superar as crises geradas pela concorrência, cria a necessidade social e os meios técnicos de uma produção mais organizada cientificamente. A relação entre ciência e técnica na sociedade capitalista, amplamente refletida por Marx¹⁷⁶, gera mudanças que alteram significativamente a composição orgânica do capital: ao mesmo tempo em que aumenta o capital constante, com a introdução de novas tecnologias que produzem mais mercadorias em menos tempo, a expansão do capital aumenta também o capital variável, mas em proporção cada vez menor, tendo em vista que a força de trabalho é liberada do mercado de trabalho em função das inovações técnicas¹⁷⁷. A atração de trabalhadores está diretamente ligada à sua repulsão:

[...] a verdade é que a acumulação capitalista sempre produz, e na produção da sua energia e de sua extensão, uma população trabalhadora supérflua relativamente, isto é, que ultrapassa as necessidades médias da expansão do capital, tornando-se, desse modo, excedente. [...] o aumento do capital variável, ou seja, o número de trabalhadores empregados, está sempre associado a flutuações violentas e à formação transitória de uma superpopulação, pelo processo contundente de repulsão dos trabalhadores já empregados, ou pelo menos visível, porém não menos, real, da absorção mais difícil da população trabalhadora adicional pelos canais costumeiros (op. cit., p. 733).

Assim, Marx cria o conceito de **superpopulação relativa** ou **exército industrial de reserva**, uma vez que revela a necessidade da existência dessa população supérflua como alavanca do processo de acumulação capitalista – porque para se reproduzir ampliadamente e se expandir, o capital requer uma força de trabalho sempre disponível, e que se torna refém das oscilações e crises

¹⁷⁶ Além dos textos do próprio autor, uma reflexão sobre esse debate em Marx encontra-se em Romero (2005).

¹⁷⁷ “Toda a forma do movimento da indústria moderna nasce, portanto, da transformação constante de uma parte da população trabalhadora em desempregados ou parcialmente empregados” (op. cit., p. 736).

econômicas¹⁷⁸.

Todavia, além da diminuição da quantidade de trabalhadores industriais em função das transformações na base técnica, segundo Marx, mais um dado agrava a situação da superpopulação relativa: o fato de que o capital explora ao máximo a quantidade de força de trabalho empregada, aumentando a jornada de trabalho e/ou se utilizando de força de trabalho “inferior”, desqualificada (menos hábil, incipiente, feminina, juvenil, infantil), reduzindo o valor pago do trabalho e, assim, aumentando a taxa de mais-valia. Este processo coloca a classe trabalhadora em uma espécie de “círculo vicioso”, revelando mais uma das contradições da sociedade capitalista: “*O trabalho excessivo da parte empregada da classe trabalhadora engrossa as fileiras de seu exército de reserva, enquanto, inversamente, a forte pressão que este exerce sobre aquela, através da concorrência, compele-a ao trabalho excessivo e a sujeitar-se às exigências do capital*” (op. cit., p. 739-40).

É neste processo que Marx localiza a existência do pauperismo. Iamamoto (2001), analisando o autor, reafirma que o próprio conceito de pobre (*pauper*) está diretamente ligado às condições materiais de produção e reprodução dos trabalhadores na sociedade capitalista. Discutindo dados históricos de seu tempo, sobretudo dos principais centros industriais europeus (Inglaterra e Bélgica), Marx revela a proporção do crescimento do pauperismo na mesma escala da reprodução ampliada do capital, revelando assim, a lei geral, absoluta, da acumulação capitalista:

Quanto maior a riqueza social, o capital em função, a dimensão e energia de seu crescimento e, conseqüentemente, a magnitude absoluta do proletariado e da força produtiva de seu trabalho, tanto maior o exército industrial de reserva. A força de trabalho disponível é ampliada pelas mesmas causas que aumentam força expansiva do capital (MARX, 2006, p. 748).

Impressiona-nos a atualidade desse processo descrito por Marx na segunda

¹⁷⁸ Por se tratar de um mesmo processo, observado por Marx no período em que “O Capital” foi escrito, ele não parece diferenciar os conceitos de **superpopulação relativa** e **exército industrial de reserva**. Contudo, diante das configurações contemporâneas assumidas pela sociedade capitalista, Iamamoto (2007) sinaliza a existência de algumas controvérsias quanto a uma identidade entre esses termos – alguns autores, inclusive que se filiam à tradição marxista, questionam a idéia de exército **industrial** de reserva, tendo em vista a atual hegemonia do capital financeiro e as profundas transformações na composição do capital produtivo. Meneleu Neto In Teixeira & Oliveira (1998) apresenta um interessante debate sobre a necessidade de revisitar o conceito de exército industrial de reserva.

metade do século XIX¹⁷⁹.

Porém, é fundamental aqui registrar que fizemos todo esse trajeto, acompanhando o pensamento de Marx, a fim de identificarmos no autor os fundamentos determinantes do pauperismo – o que não significa que Marx tenha se contentado com isso. O Capítulo XXIII de *O Capital*, que trata da lei geral da acumulação capitalista, sua longa última parte, é uma fonte inesgotável de exemplos reais e concretos das manifestações cotidianas do pauperismo, expressas por Marx em forma de denúncia da sociedade capitalista. Dados sobre migração, condições sanitárias, epidemias, expansão urbana, condições de moradia; enfim, reflexões que, em nossa opinião, interessam não apenas a historiadores, mas todos aqueles que se deparam com os problemas atuais da nossa sociedade¹⁸⁰. **As expressões do pauperismo, este imprescindivelmente gerado pelas contradições da sociedade capitalista, são as mesmas que se reportam à “questão social” – e por isso identificamos a coerência em localizar ambos os processos simultaneamente.**

Contudo, ainda há uma observação de extrema relevância para desvelar o entendimento sobre a “questão social”. O pauperismo poderia continuar a reproduzir-se (ampliadamente) sem que seus principais atingidos se manifestassem contrários a ele. Todavia, as mazelas produzidas pela sociedade capitalista foram alvo de denúncias dos trabalhadores para o conjunto da sociedade e serviram como base para as primeiras formas de manifestação proletária contra a opressão e a dominação exercida sobre essa classe, abalando as estruturas institucionais que sustentavam as relações sociais capitalistas. Trata-se do processo ao qual Marx chamou de passagem do proletariado de “*classe em si*” para “*classe para si*”, colocando-se como protagonista histórico-social no curso dos projetos societários em disputa na sociedade burguesa.

Iniciado nas insurreições e barricadas parisienses de 1830 e no movimento cartista inglês, o proletariado foi gradativamente afastando-se da defesa do projeto

¹⁷⁹ Ou como diz Iamamoto (2007, p. 156), “*A feição em que se apresenta a **questão social** na cena contemporânea expressa, sob inéditas condições históricas, uma potenciação dos determinantes de sua origem já identificados por Marx e expressos na lei geral da acumulação capitalista e na tendência do crescimento populacional no seu âmbito*”.

¹⁸⁰ Neste item, trata-se de apresentar o debate teórico sobre “questão social”. Sobre tais elementos, Lapeyronnie (2003) e Martinelli (2003) também levantam alguns elementos interessantes que ilustram as expressões da “questão social” quando de sua emergência na sociedade moderna.

político do liberalismo burguês (cf. ABREU, 2008) – tal qual fizera durante todas as fases da Revolução Francesa. Marx (1977) explicita que foi apenas com a adesão em massa dos trabalhadores que foi possível à burguesia conquistar o poder na França, assim como consolidar a República burguesa naquele país, em fevereiro de 1848. Assolado pelo pauperismo crescente em suas múltiplas expressões, o proletariado organizou-se de modo a exigir do governo republicano medidas que visassem atender às suas necessidades imediatas – necessidades estas que, produzidas pela lógica da própria sociedade burguesa, feriam os interesses do capital. Além de não atender as reivindicações dos trabalhadores, a burguesia foi compelida a tomar medidas que agravavam ainda mais a situação social do proletariado, desencadeando a grande insurreição operária de junho de 1848:

Os operários não tinham opção: morrer de fome ou iniciar a luta. Responderam a 22 de junho com aquela formidável insurreição em que se travou a primeira grande batalha entre as duas classes em que se divide a sociedade moderna. Foi uma luta pela conservação ou o aniquilamento da ordem burguesa. Descerrou-se o véu que envolvia a República (MARX, 1977, p. 129).

Assim, a Revolução de 1848 trouxe consigo um grande marco histórico para a sociedade moderna: trata-se do momento em que a burguesia traiu o proletariado (cf. COUTINHO, 1971), e este se tornou o novo sujeito histórico revolucionário em confronto direto com aquela. Surge e cresce, por toda a Europa, em suas diferentes correntes, o movimento operário socialista, tornando-se, após 1848, o grande inimigo político que necessitava ser combatido, controlado¹⁸¹. Contudo, quanto mais o capital se expandia, mais o pauperismo se agravava, e mais a classe operária se organizava contra a ordem burguesa¹⁸², colocando em xeque as relações sociais capitalistas¹⁸³ – pois, para Marx & Engels, superar o modo de produção capitalista requeria, necessariamente, uma luta contra o Estado, de modo a abolir todas as fontes de legitimidade da propriedade privada. Assim, seria possível construir uma nova modalidade de divisão do trabalho, bem como uma nova forma de

¹⁸¹ “*Um fantasma ronda a Europa: o fantasma do comunismo. Todos os poderes da antiga Europa uniram-se numa caçada demagógica ao fantasma: o papa e o czar, Metternich e Guizot, os radicais franceses e os espíões da polícia alemã*” (MARX & ENGELS, 1998, p. 7)

¹⁸² Netto (2005a) apresenta uma síntese do processo de constituição e crescimento da organização dos trabalhadores ocorrida na Europa na segunda metade do século XIX, bem como no processo de transição da fase do capitalismo concorrencial para o monopolista – e seus desdobramentos econômicos, políticos e ideológicos.

¹⁸³ “*Os supostos do liberalismo clássico, que serviram para mobilizar as classes subalternas contra a ordem estamental e na defesa dos compromissos da modernidade, deixaram de corresponder às exigências da reprodução da sociedade burguesa que se encontrava em processo de deslegitimação, ameaçada pelas lutas da classe trabalhadora e pela crítica à sua economia política*” (ABREU, 2008, p. 213).

sociabilidade (cf. MARX, 1998; MARX & ENGELS, 2007).

Como registra Netto (2005a, p. 154), “foi a partir da perspectiva efetiva de uma eversão da ordem burguesa que o pauperismo designou-se como ‘questão social’”. Sua existência não teria sido reconhecida se o pauperismo não desencadeasse manifestações de caráter sócio-político, protagonizado pela organização da classe operária contra a burguesia¹⁸⁴, que denunciava as contradições que a sociedade capitalista impunha no curso de seu desenvolvimento. Marx & Engels (1998, p. 9) anunciaram que “a história de todas as sociedades que já existiram é a história da luta de classes”. Ao analisarmos os desdobramentos que a emergência da “questão social” trouxe aos rumos da sociedade moderna, vislumbramos que a Revolução de 1848 desencadeou uma série de acontecimentos e fatos históricos que mudaram substantivamente o curso da história – inclusive o prospectado por Marx e Engels.

Diante desse marco histórico-conceitual introdutório, concluímos que a “questão social” abrange a totalidade das dimensões da vida social (econômica, política, social, cultural, ideológica), fenômeno determinante para a análise dos processos sociais constituintes e vividos na sociedade moderna e contemporânea. Assim, avaliamos ser a definição de Cerqueira Filho¹⁸⁵ a que melhor sintetiza todo o debate feito anteriormente, e que melhor expressa o que entendemos por “questão social”, a saber:

Por “questão social”, no sentido universal do termo, queremos significar o conjunto de problemas políticos, sociais e econômicos que o surgimento da classe operária impôs no mundo no curso da constituição da sociedade capitalista. Assim, a “questão social” está fundamentalmente vinculada ao conflito entre o capital e o trabalho (CERQUEIRA FILHO, 1982, p. 21).

¹⁸⁴ Cf. Netto (2004b) sobre a obra do então jovem Friedrich Engels, “A situação da classe operária na Inglaterra”, como um marco histórico na análise concreta da situação da classe operária no então centro do mundo capitalista, mas sempre acoplada com as formas de resistência construídas pelos trabalhadores (a exemplo do cartismo). Em suma, além do capítulo XXIII de *O Capital*, uma fonte de análise sobre as expressões da “questão social” quando de sua emergência.

¹⁸⁵ Cabe ressaltar que Iamamoto & Carvalho (2005), mesmo desenvolvendo uma definição própria de “questão social” (cf. nota anterior), utiliza amplamente a definição de Cerqueira Filho, sobretudo na análise histórica da emergência da “questão social” no Brasil – objeto de estudo do autor. Da mesma forma, Netto (2005a) também faz referência ao autor.

2.2. A perspectiva da reforma social e o controle da “questão social”: implicações político-econômicas e teórico-conceituais

O termo “questão social” tem sua origem no processo de consolidação da sociedade capitalista. Os efeitos do pauperismo, já nos anos 30 do século XIX, faziam-se presentes na vida de milhões de pessoas. Castel (1998), citando críticos e reformadores sociais franceses da época, como Eugène Buret e Vicomte Jean-Paul-Alban de Villeneuve-Bargemont, nos apresenta a dimensão exata do sentido que o termo possuía quando surge na historiografia: expressa o pauperismo como uma *“ameaça à ordem política e moral”*, e que, era *“preciso encontrar um remédio eficaz para a chaga do pauperismo ou preparar-se para a desordem do mundo”*. Entretanto, a contínua organização do movimento operário promoveu uma radicalização no trato político e teórico da “questão social”, tendo em vista a ameaça de “desordenar o mundo”, que o mesmo representava a essa mesma “ordem política e moral”. O discurso dominante pregava o controle, senão o “fim” da “questão social” tal qual ela era compreendida: era necessário promover uma verdadeira **justiça social** (tanto nos aspectos econômicos quanto políticos). Para tanto, era necessário, de algum modo, enfrentá-la.

Segundo Netto (2005a), trata-se da luta de classes desencadeada a partir de 1848 e dos projetos decisivos dos protagonistas histórico-sociais: por um lado, o proletariado tinha como projeto estratégico a politização da “questão social”, isto é, intervir sobre os seus fundamentos e suas determinações, com vistas à superação da sociedade capitalista – o projeto prospectivo da revolução socialista; por outro lado, a burguesia realizou uma contra-ofensiva político-ideológica no sentido de caracterizar as manifestações da “questão social” como naturais de qualquer ordem. O próprio surgimento do termo “questão social”, ligado aos segmentos conservadores da sociedade burguesa, teve uma dimensão muito mais político-ideológica do que necessariamente teórica; ao contrário, Batista (2004) demonstra o caráter pseudocientífico que informa a utilização do termo ainda nos fins do século XIX.

Assim, no marco da contra-ofensiva conservadora, as manifestações da “questão social” seriam passíveis de controle através de **administração técnica a partir da intervenção do Estado e reforma mental e moral de comportamentos**

individuais e sociais, visando o “aperfeiçoamento da sociedade”, o que acaba por despolitizar a “questão social” (a estratégia de combinação entre conservantismo e reformismo integrador¹⁸⁶).

O papel do Estado como agente que assume funções que visam o controle e a administração da “questão social” faz-nos remeter ao processo histórico de transição do capitalismo concorrencial para o capitalismo monopolista, chamado por Lênin (2005) de “era imperialista”. O Estado, organizado sob a doutrina liberal do *laissez-faire* – tal qual desenvolvida por pensadores modernos clássicos, como John Locke, Adam Smith, Edmund Burke, dentre outros – defendia o mercado como regulador natural das relações sociais, a partir da liberdade dos indivíduos em exercer seus direitos naturais, e com a função de garantir tais liberdades individuais sem intervir diretamente nas relações do mercado¹⁸⁷.

A concentração e expansão do capital e a livre concorrência defendida pelo liberalismo clássico, já em meados do século XIX, geraram várias crises econômicas (cf. MANDEL, 1990; MARTINELLI, 2003), requerendo do capital a adoção de estratégias que visassem combatê-la e garantir sua reprodução ampliada. Marx (2006), ao descrever o processo de acumulação capitalista, já sinaliza a tendência à centralização de capital anteriormente abordada e que traz conseqüências diretas para o mercado de trabalho. Alguns anos mais tarde, Lênin (2005), analisando as transformações econômicas que ocorriam na transição do século XIX para o século XX, defenderá a idéia de monopólio para caracterizar a nova fase do capitalismo, incluindo a crescente tendência à financeirização e transnacionalização do capital por meio de práticas estatais imperialistas e neocoloniais.

A monopolização do capital trouxe impactos diretos nas condições de trabalho (e de vida) dos operários. A complexificação das estruturas industriais demanda transformações na composição técnica do capital e organização científica do processo de trabalho. É nesse marco que vislumbramos a criação da chamada “administração científica” moderna, que tem no pensamento de Frederick Winslow

¹⁸⁶ O autor discorre ainda sobre o papel cumprido pelas camadas intermediárias que pautaram sua ação política na programática “revisonista” de Eduard Bernstein, chamada por Netto de “face operária do novo reformismo burguês”.

¹⁸⁷ É vasta a literatura sobre o *laissez-faire*, e não pretendemos esgotá-la neste trabalho. Recomendamos o ensaio de Teixeira *In* Teixeira & Oliveira (1998), que apresenta uma síntese do pensamento liberal a partir dos clássicos da teoria política e da economia política clássica, e ainda, sobre a origem do termo e de seu conteúdo, ver Rouanet (1993).

Taylor sua primeira grande formulação¹⁸⁸.

Netto (2005a) apresenta as dimensões econômica e política do agravamento da “questão social” na era dos monopólios. Diante desse agravamento, o Estado passa a assumir diferentes funções na regulação social, visando à reprodução ampliada do capital e o controle da “questão social” – o que o autor denomina de funções econômicas (novas), políticas (redimensionadas) e estratégica:

[...] no capitalismo concorrencial, a intervenção estatal sobre as seqüelas da exploração da força de trabalho respondia básica e coercitivamente às lutas das massas exploradas ou à necessidade de preservar o conjunto de relações pertinentes à propriedade privada burguesa como um todo – ou, ainda, à combinação desses vetores; no capitalismo monopolista, **a preservação e o controle contínuos** da força de trabalho, ocupada e excedente, **é uma função estatal de primeira ordem**: não está condicionada apenas àqueles dois vetores, mas às enormes dificuldades que a reprodução capitalista encontra na malha de óbices à valorização do capital no marco do monopólio (*op. cit.*, p. 26, grifo do autor).

Entretanto, acompanhando a reflexão do autor, o Estado só tem condições de assumir essas novas funções¹⁸⁹ a partir do momento em que a quantidade de riqueza social produzida aumente ao ponto de permitir que uma parte dela seja a ele repassada, para que possa desenvolver as ações necessárias. A organização do processo de trabalho capitalista cumpre então papel primordial nesse processo. O sistema de Taylor serve, então, como ponto de partida para o pensamento de Henry Ford, responsável por construir um modelo de organização do trabalho que contém a rigidez necessária para aumentar a quantidade de exploração da força de trabalho e de extração de mais-valia, bem como permitir a transformação da mais-valia em lucro no processo de circulação das mercadorias: o modelo de **produção e de**

¹⁸⁸ Segundo Braverman (1987, p. 109), a gerência moderna “*Ergueu-se como um constructo teórico e como prática sistemática, ademais, no próprio período durante o qual a transformação dos processos de trabalho como especialidade em processos baseados na ciência estava atingindo seu ritmo mais rápido. Seu papel era tornar consciente e sistemática a tendência antigamente inconsciente na produção capitalista. Era para garantir que, à medida que os ofícios declinassem, o trabalhador mergulhasse ao nível da força de trabalho geral e indeferenciado, adaptável a uma vasta gama de tarefas elementares, e à medida que a ciência progredisse, estivesse concentrada nas mãos da gerência*”. Ainda sobre o sistema taylorista, ver Pinto (2007).

¹⁸⁹ Cabe ressaltar que o autor, nessa passagem, faz referências ao recorrente debate sobre as diferentes formas de enfrentamento da “questão social” – e que podemos encontrar em obras clássicas sobre as particularidades da realidade brasileira. Ianni (2004) aponta o que ele chama de “criminalização da questão social” no período de sua emergência no Brasil, reportando-se às ações repressivas e autoritárias do Estado contra a classe operária. Cerqueira Filho (1982), ao analisar o discurso político do período anterior a República Velha até o período anterior ao golpe militar de 1964, identifica frases proferidas por personalidades políticas importantes (como Washington Luís e Lindolfo Collor), referindo-se ao tratamento “policial” (*a questão social como questão de polícia*) e ao tratamento “político” da “questão social” (*a questão social como questão de política*) – análises essas bastante referenciadas por Iamamoto & Carvalho (2005). Uma interessante discussão sobre a alternância e conjugação desses dois instrumentos utilizados pelo Estado no controle da classe operária encontra-se em Przeworsky (1995b).

consumo em massa¹⁹⁰ – enfim, o investimento na superprodução de mercadorias (cf. MANDEL, 1982, 1990). O sistema taylorista-fordista de organização do processo de trabalho se torna então a alavanca necessária para a produção de um excedente de riqueza capaz de possibilitar ao Estado assumir as novas funções demandadas pela era da monopolização do capital.

O regime de produção e consumo em massa fomentado pelo fordismo, por sua vez, demandava que o conjunto da população tivesse os recursos financeiros necessários para concretizar os lucros dos capitais excedentes no processo de circulação de mercadorias. Netto (2005a), ao analisar as características do capitalismo monopolista, enfatiza a existência da tendência ao subconsumo gerada por esse novo momento econômico, uma vez que os agentes da monopolização objetivam, dentre outras coisas, o controle dos preços das mercadorias. Além disso, a própria dinâmica da acumulação capitalista, conforme salientado por Marx, tende a aumentar o pauperismo, e por conseguinte, o próprio poder aquisitivo (salário real) da classe trabalhadora. Nesse sentido, novas políticas econômicas deveriam ser desenvolvidas de modo a viabilizar o projeto dessa nova fase do capitalismo.

Foi na teoria econômica de John Maynard Keynes que as respostas foram encontradas para concretizar a dinâmica emergente na economia dos países industrializados. O economista inglês, preocupado com a devastação econômico-social ocorrida na Europa após a I Guerra Mundial, constrói uma teoria para a saída da crise que pressupunha **o planejamento econômico com vistas ao aumento da demanda agregada para a produção e consumo de mercadorias, que passava pelo desenvolvimento de políticas estatais de garantia do pleno emprego à população**. Assim, Keynes (1978) critica o *laissez-faire* do liberalismo clássico, afirmando sua importância histórica no processo de superação dos traços feudais, aristocráticos e autoritários do Estado absolutista; mas sinaliza seu esgotamento diante da crise econômica, e defende que o Estado moderno seja o principal agente

¹⁹⁰ Nas palavras de Harvey (2006, p. 121), “O que havia de especial em Ford (e que, em última instância, diferencia o fordismo do taylorismo) era a sua visão, seu reconhecimento explícito de que produção de massa significava consumo de massa, um novo sistema de reprodução da força de trabalho, uma nova política de controle e gerência do trabalho, uma nova estética e uma nova psicologia, em suma, um novo tipo de sociedade democrática, racionalizada, modernista e populista”. Ainda sobre o fordismo, ver Mattoso (1995), Antunes (2007) e Pinto (2007). É possível identificar também uma exposição da análise de Antonio Gramsci sobre o fordismo em Abreu (2002).

para a administração da economia capitalista nos países centrais¹⁹¹.

O modelo keynesiano foi um importante referencial para as políticas econômicas dos países centrais, tendo em vista as necessidades de controle das crises do capitalismo¹⁹² e da própria “questão social” – emergente a partir da industrialização e agravada com os processos de monopolização nesses mesmos países. Contudo, inspirado na reflexão de Lênin, Mandel (1982) demonstra que o novo referencial foi utilizado nos países centrais por serem estes as matrizes do grande capital monopolista que se internacionalizava. Era necessário garantir que as economias nacionais da Europa e da América anglo-saxônica, que expandiam sua área de influência no restante do planeta com a transnacionalização do capital e com o neocolonialismo, mantivessem algum nível de estabilidade planejada em médio e longo prazos: a necessidade de transformar a superacumulação (tendência do capital) em superlucros (objetivo do capital). Neste marco, a reflexão de Mandel é elucidativa quando sinaliza que o keynesianismo, para a administração econômica das crises do capitalismo nos países centrais – o que implicava na tentativa de administração da “questão social” –, teve como contrapartida a “exportação de capital” e de todas as suas contradições para os países latino-americanos, asiáticos e africanos¹⁹³. Controlar a “questão social” nos países de capitalismo avançado implicou em que essa emergisse e se desenvolvesse nos países periféricos¹⁹⁴, mesclando-se com as características das formações sociais existentes nessas áreas¹⁹⁵.

Contudo, para além das soluções econômicas que trazia o modelo keynesiano, este também foi utilizado como uma das bases para a intervenção política sobre a “questão social”. As políticas de pleno emprego defendidas por Keynes serviram de base para uma proposta reformista da sociedade, em que a

¹⁹¹ É vasta a bibliografia sobre o keynesianismo, sobretudo sobre sua adoção como referencial teórico econômico nos Estados dos países centrais. Além dos textos do próprio Keynes, sugerimos o ensaio de Szmrecsányi (1978) com uma apresentação sintética do conjunto do pensamento do economista inglês, além de Mandel (1982) e Harvey (2006).

¹⁹² Tal qual o *New Deal*, plano econômico dos EUA após a quebra da bolsa de valores de Nova York em 1929 e a grande depressão por ela gerada.

¹⁹³ Ou o que Harvey (2006) chamou de deslocamento espacial e temporal do fordismo (como estratégia de resolver os problemas da superacumulação).

¹⁹⁴ Nesse sentido, retomamos a argumentação feita anteriormente sobre o processo de universalização da “questão social”, proporcionada pelos processos de internacionalização do capital pelo globo na fase monopolista (Ianni, 1996).

¹⁹⁵ Iamamoto (2007) apresenta um riquíssimo debate sobre a particularidade da emergência da “questão social” no caso brasileiro.

classe trabalhadora dos países centrais tivesse acesso às condições mínimas para prover suas necessidades materiais – e, ao mesmo tempo, garantir a reprodução ampliada do capital. Keynes propunha “*salários mais altos, especialmente se o fundo de salários fosse aumentado pelo emprego crescente em vez de pela taxa de salários [...], ocasionando um aumento na demanda agregada, o que implicava expectativa de lucro crescente, maior investimento e, com isso, estímulo à economia*” (PRZEWORSKY, 1995b, p. 53-4). Contudo, diante do quadro da luta política existente entre as classes sociais, tal proposta não teria conseguido obter êxito sem que houvesse um acordo, um pacto entre as classes. O keynesianismo torna-se, então, nas palavras de Przeworsky (1995a, 1995b), o modelo que garante as “bases materiais do consentimento” – em outras palavras, estratégia de controle político da “questão social” –, o que nos faz remeter à trajetória do movimento operário na transição dos séculos XIX e XX, e, por conseguinte, à compreensão do fenômeno da social-democracia.

A obra de Przeworsky (1995b) reporta a origem do fenômeno às conquistas operárias no que tange aos direitos políticos e os dilemas e polêmicas instauradas na Segunda Internacional. Entretanto, um deles nos parece fundamental para nossa reflexão. Segundo o autor, o sufrágio universal e a organização da classe trabalhadora em partidos operários incitam a polêmica: participar ou não participar dos governos e parlamentos? Quando os direitos políticos foram conquistados, muitos militantes revolucionários acreditavam na possibilidade de se alcançar a sociedade socialista através da participação nas esferas estatais. Entretanto, a história mostrou outra realidade – na medida em que a social-democracia foi conquistando espaços no poder, precisou ampliar o leque de alianças com outras classes e frações de classes¹⁹⁶, sobretudo com o capital privado, de modo a dar cabo do projeto de melhoria das condições de vida da classe trabalhadora por meio de políticas de bem-estar social. Daí ter sido o pensamento de Keynes o principal referencial dos governos social-democratas que se hegemonizaram nos países centrais, sobretudo no pós-II Guerra Mundial, consolidando assim o “pacto”:

¹⁹⁶ É grande a polêmica e a quantidade de reflexões que apontam para o debate nas transformações da composição das classes sociais (ou o que alguns autores chamam de “estratificação social”) no período de transição entre o capitalismo concorrencial e o monopolista. Em nossa pesquisa, pudemos identificar diferentes análises, e podem ser encontradas em Marshall (1967), Braverman (1987), Esping-Andersen (1991), Przeworsky (1995b) e Netto (2005a).

Qualquer governo em uma sociedade capitalista é dependente do capital. A natureza das forças políticas que sobem ao poder não afetam essa dependência, pois ela é estrutural – uma característica do sistema, e não dos ocupantes de cargos governamentais, dos vencedores das eleições. Estar “no poder”, na verdade, confere pouco poder; os social-democratas estão sujeitos à dependência estrutural, como qualquer outro partido. O compromisso básico entre os social-democratas e o capital privado é, portanto, uma expressão da própria estrutura da sociedade capitalista (PRZEWORSKY, 1995b, p. 60).

O centro do dilema político vivido pela social-democracia europeia foi a necessidade de garantir melhorias imediatas na vida dos trabalhadores ou investir no projeto da revolução socialista, o que requeria mediações de longo prazo. O sufrágio universal e a organização dos partidos social-democratas levaram à opção pela primeira alternativa. E para isso, necessitou investir no potencial fordista-keynesiano de maximização dos lucros e racionalização econômica e do processo de trabalho, para a produção da riqueza excedente necessária ao desenvolvimento das políticas que visassem o bem-estar social, possibilitando o que Mandel (1982) definiu como uma onda longa de superacumulação combinada com superlucros – mas não sem contradições, típicas da dinâmica da sociedade capitalista¹⁹⁷.

Decerto que a melhoria das condições de vida dos trabalhadores constitui pauta do movimento operário desde sua origem – o projeto socialista levou tais reivindicações a sua máxima radicalização, pois se trata, justamente, das expressões da “questão social”. Assim, **o projeto social-democrata, combinado às demandas do capitalismo monopolista, reforça a demanda ao Estado para uma intervenção contínua e sistemática sobre as seqüelas da “questão social” através das chamadas políticas sociais**¹⁹⁸.

Netto (2005a) disserta sobre o papel cumprido pela política social como alavanca do desenvolvimento econômico monopólico, bem como de controle social. Afirma ter a política social como principal funcionalidade econômica a preservação e o controle da força de trabalho, mediante a regulamentação das relações sociais e de trabalho; e como principal funcionalidade política a legitimação do Estado como mediador dos interesses conflitantes. Assim, a política social é produto da lutas

¹⁹⁷ A própria garantia do pleno emprego, um dos pilares da proposta keynesiana, não foi alcançada integralmente nos países centrais – e autores filiados a perspectivas teóricas diferentes demonstram essa afirmação (Mandel, 1982; Esping-Andersen, 1991; Castel, 1998; Harvey, 2006; Jameson, 2006).

¹⁹⁸ É extensa a produção teórica sobre as políticas sociais, sobretudo no âmbito da bibliografia do Serviço Social. Não é nossa intenção aprofundar o debate conceitual sobre política social neste trabalho – contudo, é impossível fazer menção ao debate de “questão social” sem sinalizar sua principal forma de enfrentamento, construída historicamente.

sócio-históricas entre classes e segmentos de classes sociais.

Sobre a relação entre política e “questão social”, a obra de Netto (2005a) nos parece a que melhor a sintetiza. O enfoque despolitizador e desmobilizador dos fundamentos ontológicos da “questão social” confere várias características à política social. Aqui vale a pena apresentar uma longa citação da reflexão do autor, que nos parece fundamental para revelar as relações entre política social e “questão social”:

Por trás daquela resultante [a política social], está um processo peculiar: a intervenção estatal sobre a “questão social” se realiza, com as características que já anotamos, fragmentando-a e parcializando-a. E não pode ser de outro modo: tomar a “questão social” como problemática configuradora de uma totalidade processual específica é remetê-la concretamente à relação capital/trabalho – o que significa, liminarmente, colocar em xeque a ordem burguesa. Enquanto intervenção do Estado burguês no capitalismo monopolista, a política social deve constituir-se necessariamente em **políticas sociais**: as seqüelas da “questão social” são recortadas como problemáticas **particulares** (o desemprego, a fome, a carência habitacional, o acidente de trabalho, a falta de escolaridade, a incapacidade física etc.) e assim enfrentadas. A constatação de um sistema de nexos causais, quando se impõe aos intervenientes, alcança no máximo o estatuto de um quadro de referência centrado na noção de **integração social**: selecionam-se variáveis cuja instrumentação é priorizada segundo os efeitos multiplicadores que podem ter na perspectiva de promover a redução das **disfuncionalidades** – tudo se passa como se estas fossem inevitáveis ou como se se originassem de um “desvio” da lógica social. Assim, a “questão social” é atacada nas suas **refrações**, nas suas seqüelas apreendidas como problemáticas cuja natureza totalizante, se assumida, conseqüentemente, impediria a intervenção. Donde a “categorização” dos **problemas sociais** e dos seus vulnerabilizados, não só com a decorrente priorização das ações (com sua aparência fundada como opção técnica), mas sobretudo com a atomização das demandas e a competição entre as categorias demandantes. As implicações são de monta: o atendimento das demandas também opera na direção de travar representações menos mistificadas do processo social (p. 32-3, grifo do autor).

O texto acima explicita elementos cruciais que informam o debate teórico sobre as políticas sociais, apontando dimensões que refutam a tese social-democrata – tal como a defendida por Esping-Andersen (1991) – da política social como realizadora de ideais socialistas¹⁹⁹, demonstrando que a própria existência (das políticas sociais) revela estratégias que visam à reprodução material, política e ideológica da sociedade capitalista²⁰⁰.

¹⁹⁹ Sobre essa temática, reportamo-nos aqui à análise de Marx (1995) em que o mesmo discorre sobre o papel que o Estado cumpre nos processos de produção e reprodução da sociedade capitalista e a inviabilidade histórica de que ele supere as contradições sociais produzidas pelo sistema (dentre elas, o pauperismo), dada a sua própria natureza de classe.

²⁰⁰ Chamamos a atenção aqui para o debate apresentado por Netto nesta passagem quanto à fragmentação e parcialização das expressões da “questão social” em diferentes “problemas sociais” – o que implica em organizar administrativamente as políticas sociais também de forma fragmentada. Demonstra então que a forma dominante de

A consolidação da política social nos países de capitalismo avançado como instrumento de enfrentamento e controle das expressões da “questão social” reforçou as estratégias dominantes de proferir um discurso ideológico que resgatasse a solidariedade entre as classes (o pacto social) e pôr fim à ameaça da “questão social”. Nesse sentido, Thomas Humphrey Marshall aparece como um pensador central, ao discutir a política social como a garantia do *status* de cidadania²⁰¹.

Segundo Marshall (1967), o desenvolvimento da cidadania moderna²⁰² teve início com os chamados direitos civis. A conquista do sufrágio universal ampliou a cidadania para o campo dos direitos políticos, ao possibilitar que todos tivessem a oportunidade de participação na vida pública. Todavia, o movimento operário, em sua trajetória de lutas, revelou a desigualdade existente entre as classes sociais no que diz respeito às condições de vida dos trabalhadores – o que colocava em xeque o princípio da igualdade, absolutamente necessário para o exercício da cidadania. Assim, restaurar a cidadania requereu o reconhecimento da desigualdade social entre as classes para, em seguida, restabelecer o princípio de igualdade social a partir dos direitos sociais (saúde, educação, previdência social, assistência social, habitação etc.); ao universalizá-los, as condições de vida das classes trabalhadoras melhorariam: “*A expansão dos serviços sociais na sociedade moderna está estreitamente ligada a noção de cidadania*” (IAMAMOTO, 1995, p. 96). Na perspectiva marshalliana, **o status de cidadania prevaleceria sobre o de classe social**²⁰³. Uma passagem do autor revela o quanto ele acredita que os direitos sociais de cidadania alteram as relações contratuais típicas do mercado capitalista e, por conseguinte, a composição das classes sociais:

Afirmei [...] que a cidadania e o sistema de classes capitalista têm estado em guerra no século XX. Talvez a frase seja um tanto exagerada, mas não

apreender e enfrentar tais fenômenos nega a perspectiva da totalidade, apresentada na Introdução deste trabalho, uma vez que tal perspectiva revela as contradições próprias da sociedade moderna, comprometendo sua própria reprodução. Tal debate nos parece crucial para apontar as origens de uma forte tendência de debate contemporâneo sobre a “questão social”: aquela, que, ao negar a totalidade, fragmenta a “questão social” em diversas “questões sociais” – concepção essa fortemente calcada na tendência cultural da chamada pós-modernidade. Voltaremos a esse debate adiante.

²⁰¹ Sobre a construção moderna do conceito de cidadania, ver Coutinho (2008).

²⁰² Cabe ressaltar que, apesar da importante referência do debate de Marshall sobre a cidadania, Coutinho (*op. cit.*), Netto (2005a) e Abreu (2008) chamam a atenção para o caráter evolucionista de sua análise.

²⁰³ Perspectiva essa que não foi criada por Marshall: em outros termos, podemos remontar sua sinalização e inspiração na obra de Jean-Jacques Rousseau, conforme vimos no capítulo anterior.

há dúvida de que a cidadania impôs modificações no referido sistema de classes. Mas não teríamos razão para admitir que, embora o status seja um princípio que esteja em conflito com o contrato, o sistema de status estratificado que está penetrando a cidadania seja um elemento estranho no mundo econômico externo. Os direitos sociais, em sua forma moderna, implicam uma invasão do contrato pelo status, na subordinação do preço de mercado à **justiça social**, na substituição da barganha livre por uma declaração de direitos. Ma serão êsses princípios estranhos à prática do mercado de nossos dias ou estarão já arraigados no sistema de contrato em si? Penso que é claro que estão (MARSHALL, 1967, p. 103, grifo nosso).

Abreu (2008), ao analisar o pensamento de Marshall, sinaliza os efeitos ideológicos no trato da “questão social”: a perspectiva de classe se dilui na da cidadania universal²⁰⁴ – sem, entretanto, ferir valores preconizados pelo projeto da Modernidade, tendo em vista a ampliação do conceito de cidadania à luz da universalidade.

A tese de Marshall sobre os direitos sociais foi a base de sustentação do discurso social-democrata que, após o final da II Guerra Mundial, consolidou nos países de capitalismo avançado, os chamados Estados de Bem-estar Social (*Welfare States*) – ou, nas palavras de Castel (1998), “Estado Social”, ou ainda, nas palavras de Rosanvallon (1998), “Estado Providência”, bem como, em Heller e Fehér (2002), “Estado Assistencial”²⁰⁵. A necessidade de ações concretas voltadas para a reconstrução da Europa capitalista (tal como o *Plano Marshall*) e a necessidade de legitimar o sistema capitalista diante do bloco socialista consolidado no pós-Guerra (disputa esta que gerou, a partir de 1947, a chamada Guerra Fria), conferiu à teoria keynesiana o papel-chave de organização da economia²⁰⁶, e, por conseguinte, à

²⁰⁴ Cabe ressaltar que o próprio Marx já sinaliza a contradição existente entre a concepção moderna de cidadania e a desigualdade existente no âmbito da sociedade civil, ao analisar que o Estado, enquanto esfera da comunidade política, entra em contradição com o modelo de organização da sociedade capitalista, regida, tal qual registrou Locke, pela defesa e busca de realização dos interesses individuais: “*O Estado político acabado é, pela própria essência, a vida genérica do homem em oposição a sua vida material. Todas as premissas desta vida egoísta permanecem de pé à margem da esfera estatal, na sociedade civil, porém, como qualidade desta. Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento, da consciência, mas também no plano da realidade, da vida, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ser coletivo, e a vida na sociedade civil, em que atua como particular; considera outros homens como meios, degrada-se a si próprio como meio e converte-se em juguete de poderes estranhos [...] Pelo contrário, no Estado, onde o homem é considerado como um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal*” (MARX, 2009). Ver ainda Coutinho (1994, 2008) e Mészáros (2006).

²⁰⁵ Estas terminologias serão utilizadas quando analisarmos os pensamentos de cada um desses autores sobre a “questão social”.

²⁰⁶ É importante também aqui registrar o papel cumprido pelo capital financeiro nesse período, em franca expansão dentro da dinâmica monopolista – já sinalizada por Lênin. O Tratado de Bretton Woods, de 1944, cumpriu importante função na reorganização da economia mundial ao transformar o dólar em moeda-reserva mundial (legitimando o poder econômico “imperial” estadunidense) e ao criar diversos organismos internacionais de regulação das relações monetárias e capitalistas no mundo (tais como o Banco Internacional para a Reconstrução e o Desenvolvimento, e o Fundo Monetário Internacional). Sobre o tema, ver Mandel (1982), Mattoso (1996), Harvey (2006) e Iamamoto (2007).

social-democracia a alternativa sócio-política ao socialismo real. O Estado de Bem-Estar Social, assim, equipa-se das políticas sociais que visam “corrigir” as fraturas e cisões geradas pela “questão social”: “essas ações do Estado, denominadas genericamente como políticas sociais, terão um **caráter compensatório, paliativo e corretivo** das desigualdades produzidas no mercado, como conseqüência do desenvolvimento capitalista” (PASTORINI, 1997, p. 83), levando adiante o projeto político da burguesia de controle da “questão social”, bem como a difusão ideológica do seu fim a partir da construção da justiça social.

Esping-Andersen (1991), apresenta uma interessante discussão sobre os diferentes tipos de Estado de Bem-Estar Social (“liberal”, “corporativista” e “social-democrata”), desdobramentos das dinâmicas organizativas da política social pioneiras nos sistemas de Otto Von Bismarck (Alemanha) e de William Beveridge (Inglaterra)²⁰⁷. Esses modelos de *Welfare State*²⁰⁸ são classificados a partir de critérios que o mesmo denomina de “desmercadorização”, em uma direta apologia à tese da cidadania e dos direitos sociais de Marshall. O autor, entretanto, afirma que o nível de “desmercadorização” reflete as opções políticas e a organização dos trabalhadores em cada país. E afirma ser a política social um instrumento de emancipação humana – e os Estados de Bem-estar Social como realizadores dos ideais socialistas de igualdade, justiça, liberdade e solidariedade. O autor, assim, parece captar muitos dos elementos do que Przeworsky (1995b) chamou de “capitalismo democrático” (ou, andando ainda mais no tempo, muitos dos elementos que Hegel defendia em seu projeto de realização dos valores modernos na razão do Estado).

Além da já explicitada reflexão sobre a função das políticas sociais, as análises de Pastorini (1997), de Behring (2002) e de Faleiros (2007), apontam para uma crítica a essa perspectiva de análise. Ambas procurarão demonstrar que as políticas sociais são, em sua essência, instrumentos de dominação política e ideológica, de racionalização econômica, mas também fruto das lutas sociais em que as classes fundamentais da sociedade capitalista atuam politicamente – e estão em

²⁰⁷ Sobre os modelos bismarckiano e beveridgeano, além de Esping-Andersen, ver Marshall (1967), Przeworsky (1995b), Behring (2002) e Abreu (2008).

²⁰⁸ Laurell (1995) utiliza esse referencial de Esping-Andersen para pensar a influência imperialista dos países centrais na organização das políticas sociais no Terceiro Mundo, sobretudo na América Latina.

plena sintonia com as determinações do mercado. Algumas passagens das autoras ajudam a ilustrar sua crítica. Behring (*op. cit.*, p. 172) afirma que o conceito e a forma da política social são definidas e utilizadas “[...] *dependendo das opções políticas, econômicas e sociais de cada governo, sua relação com a classe operária e, sobretudo, sua inserção no capitalismo mundial*”. Já Pastorini, ao criticar o referencial do “binômio concessão-conquista” para pensar as políticas sociais, diz:

[...] o Estado, como conseqüência da luta e da negociação, incorporará algumas das demandas das classes subalternas, dando, dessa forma, resposta a uma parcela das reivindicações dos setores subalternos, outorgando assistência aos mais necessitados, serviços sociais, direito a greve etc. No entanto, em troca, os setores demandantes legitimarão o Estado e a ordem estabelecida (PASTORINI, 1997, p. 98).

O que queremos situar, em síntese, é que **as políticas sociais e o Estado de Bem-Estar Social são produtos do desenvolvimento histórico da “questão social” – mas em nenhum momento garantem o seu total controle**, uma vez que ambos surgiram e se consolidaram no próprio processo de desenvolvimento e expansão do capitalismo. Contudo, mesmo refutando a tese que concebe a política social como promotora da liberdade e da justiça, concordamos que as políticas sociais – e sua materialização através dos serviços sociais – constituíram um avanço histórico frente ao ideário liberal clássico, na medida em que promoveram mudanças e melhorias nas condições de vida da classe trabalhadora no hemisfério norte, assolada pelo crescimento do pauperismo.

Assim, na esteira da análise dialética, o debate sobre o significado dos serviços sociais na sociedade capitalista, demonstrando sua funcionalidade tanto para os interesses do capital quanto do trabalho pode assim ser sintetizado:

Do ponto de vista das classes trabalhadoras, estes serviços podem ser encarados como complementares, mas necessários à sua sobrevivência, diante de uma política salarial que mantém os salários aquém das necessidades mínimas historicamente estabelecidas para a reprodução de suas condições de vida. São ainda vitais, mas não suficientes, para aquelas parcelas da força de trabalho alijadas momentaneamente do mercado de trabalho ou lançadas no pauperismo absoluto. [...] **Do ponto de vista do capital**, tais serviços constituem meios socializar os custos de reprodução da força de trabalho, preferível à elevação do salário real, que afeta diretamente a lucratividade do capitalista. Os custos desses serviços passam a ser partilhados não só pelo conjunto dos capitalistas, mas pelos próprios usuários, sendo subsidiados pelo Estado. São encarados, portanto como “salário indireto” [...] Também são um dos meios de manutenção de um exército industrial de reserva garantindo uma oferta de mão-de-obra barata e abundante. [...] Constituem, também, um reforço para garantia de elevados níveis de produtividade no trabalho, o que supõe um mínimo de equilíbrio psicofísico do trabalhador. A filantropia é redefinida na perspectiva

capitalista: a “ajuda” passa a ser concebida como investimento (IAMAMOTO, 1995, p. 97-8, grifo da autora).

A partir da política social-democrata, pautada na teoria econômica keynesiana e na teoria da cidadania marshalliana, e com a consolidação dos sistemas de proteção social dos Estados de Bem-estar Social, o capital leva a cabo sua estratégia de administrar as expressões da “questão social” na perspectiva de garantir sua reprodução ampliada.

Porém, Netto (2005a) ainda sinaliza duas dimensões fundamentais na dinâmica do capitalismo monopolista no enfrentamento da “questão social”: a combinação de seu caráter “público” (com ênfase ao papel desempenhado pelo Estado) com o caráter “privado”. Este último parte de uma recuperação do *ethos* individualista liberal – uma vez que a lógica monopólica tende a mercantilizar as mais íntimas relações²⁰⁹, assim como administrar o cotidiano dos indivíduos²¹⁰. Do mesmo modo, o individualismo liberal converte-se em uma extensiva **psicologização dos problemas sociais**²¹¹: ao mesmo tempo em que atribui ao Estado os méritos da reforma social através das políticas sociais, o discurso dominante responsabiliza os indivíduos pelos fracassos. Tais elementos são mediações fundamentais para uma ação que, para além das reformas econômica e política, incluía também uma reforma moral da sociedade.

A idéia da possibilidade do aperfeiçoamento da sociedade moderna após a emergência da “questão social”, a partir de uma reforma econômica, política e moral, direcionada sobretudo para os trabalhadores, passa a ganhar força também no campo do pensamento social e político. Abreu (2008) reporta a origem dessa tendência no marco da própria tradição liberal, com ênfase para as obras de John

²⁰⁹ A radicalização do que Marx, conforme vimos, caracterizou de “fetiche da mercadoria”, em que constata que “as relações entre os homens, na sociedade capitalista, se estabelece através de coisas”. Uma profunda análise sobre esse processo pode ser encontrada em Mészáros (2006) e Netto (1981), conforme passagem que se segue: “*Na idade avançada do monopólio, a organização capitalista da vida social preenche todos os espaços e permeia todos os interstícios da existência individual: a manipulação desborda a esfera da produção, domina a circulação e o consumo e articula uma indução comportamental que penetra a totalidade da existência dos agentes sociais particulares – é o inteiro cotidiano dos indivíduos que se torna administrado, um difuso terrorismo psico-social se destila de todos os poros da vida e se instila em todas as manifestações anímicas e todas as instâncias que outrora o indivíduo podia reservar-se como áreas de autonomia (a constelação familiar, a organização doméstica, a fruição estética, o erotismo, a criação dos imaginários, a gratuidade do ócio, etc.) convertem-se em limbos programáveis*” (p. 81-2, grifo do autor).

²¹⁰ Braverman (1987), ao analisar a universalização do mercado promovido pelo capital monopolista, oferece uma fértil análise que sustenta essa afirmação.

²¹¹ “Problemas sociais” aqui entendidos como a forma de categorização que o pensamento dominante faz das particularidades das expressões da “questão social”, tal qual a reflexão de Netto (2005a) já citada.

Stuart Mill e Alexis de Tocqueville²¹², tendo na explicitada teoria da cidadania de Marshall sua máxima expressão, já no II pós-guerra. Netto (2005a) também indica o giro do pensamento confessional católico para o trato da “questão social”, em fins do século XIX²¹³. Tal posicionamento foi expresso, sobretudo, na Encíclica Papal *Rerum Novarum*, de 1891:

A usura voraz veio agravar ainda mais o mal. Condenada muitas vezes pelo julgamento da Igreja, não tem deixado de ser praticada sob outra forma por homens ávidos de ganância, e de insaciável ambição. A tudo isto deve acrescentar-se o monopólio do trabalho e dos papéis de crédito, que se tornaram o quinhão dum pequeno número de ricos e de opulentos, que impõem assim um jugo quase servil à imensa multidão dos proletários. Os socialistas, para curar este mal, instigam nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem, e pretendem que toda a propriedade de bens particulares deve ser suprimida, que os bens dum indivíduo qualquer devem ser comuns a todos, e que a sua administração deve voltar para - os Municípios ou para o Estado. Mediante esta transladação das propriedades e esta igual repartição das riquezas e das comodidades que elas proporcionam entre os cidadãos, lisonjeiam-se de aplicar um remédio eficaz aos males presentes. Mas semelhante teoria, longe de ser capaz de pôr termo ao conflito, prejudicaria o operário se fosse posta em prática. Pelo contrário, é sumamente injusta, por violar os direitos legítimos dos proprietários, viciar as funções do Estado e tender para a subversão completa do edifício social (LEÃO XIII, 2008).

Recuperando o núcleo central do pensamento de Tomás de Aquino (cf. COSTA, 2003a), a filosofia católica se manifesta diante dos fenômenos econômicos, políticos e sociais clamando pela necessidade de uma reforma moral e da construção de uma justiça social a partir dos preceitos do cristianismo e posicionando-se contrariamente tanto à filosofia laica quanto ao movimento socialista – o chamado neotomismo. A Doutrina Social de Igreja, desse modo, contribuiu significativamente para a estratégia dominante de difusão ideológica da necessidade e possibilidade de controlar e até mesmo extinguir a “questão social”

214 .

Contudo, é na tradição positivista que os segmentos dominantes da

²¹² “[...] ambos [Stuart Mill e Tocqueville] estavam convencidos de que a revolução proletária ou a vontade geral soberana do povo e, no limite, a própria luta de classes poderiam ser transfiguradas com reformas institucionais e culturais, tanto no Estado quanto na sociedade civil. Reforma moral e política, direcionada a fortalecer e ampliar os elos entre Estado e sociedade civil, para torná-los capazes de reconhecer as desigualdades e transformar o trabalhador em um ‘ser racional’ vocacionado para agir conforme sua ‘auto-independência moral’, tendo como único limite os arbítrios e o direito privado de outros indivíduos. Caberia, portanto, educar os trabalhadores para o desenvolvimento de sua consciência individual, entendida como ‘auto-independência’ diante das ‘paixões coletivas’ contrárias à racionalidade e aos valores dirigentes” (ABREU, 2008, p. 223).

²¹³ E daí mais um elemento que corrobora a reflexão de Batista (2004) ao afirmar o caráter pseudocientífico que o termo “questão social” desempenhou quando do seu surgimento.

²¹⁴ Sobre a *Rerum Novarum*, o neotomismo e o papel cumprido pela Igreja católica neste período, ver Aguiar (1984), Verdès-Leroux (1986), Castro (2000), Costa (2003a), Martinelli (2003), Iamamoto & Carvalho (2005) e Netto (2005a).

sociedade (Estado e burguesia) encontrarão os subsídios teóricos necessários que se constituirão no pilar das formas de enfrentamento da “questão social” – ou nas palavras de Netto (2005a, p. 43, grifo do autor), o “patrimônio teórico-cultural”, o *“referencial originário para orientar e legitimar intelectualmente as modalidades mais elementares de enfrentamento da ‘questão social’ [...], [pois] o positivismo, que, antes de ser uma ‘escola’ sociológica, é a auto-expressão ideal do ser social burguês”*.

O pensamento sociológico do francês Émile Durkheim merece destaque em nossa análise, tendo em vista ser considerado um dos fundadores dessa escola do pensamento social – bem como da própria Sociologia como ciência.

Herdeiro da metafísica positiva de Auguste Comte²¹⁵, a preocupação de Durkheim é definir um campo epistemológico que estude especificamente o “social”, criando uma Sociologia, uma ciência da sociedade. Na busca da definição desse campo, o autor recorre aos fenômenos sociais que se manifestam fora dos organismos biológicos e das consciências individuais, mas que exercem influência exterior aos mesmos, e que determinam as condutas dos homens e suas maneiras de agir e pensar – o fato social:

Estamos, pois, diante de uma ordem de fatos que apresenta caracteres muito especiais: consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir exteriores ao indivíduo, dotadas de um poder de coerção em virtude do qual se lhe impõem. Por conseguinte, não poderiam se confundir com os fenômenos orgânicos, pois consistem em representações e em ações; nem com os fenômenos psíquicos, que não existem senão na consciência individual e por meio dela. Constituem, pois, uma espécie nova e é a eles que deve ser dada e reservada a qualificação de sociais (DURKHEIM, 1999, p. 3).

Cabe ressaltar que Durkheim, uma vez ambicionando elevar o estudo da sociedade ao estatuto de Ciência, afirma que o método utilizado para estudar os fenômenos sociais não é diferente do usado para estudar os fenômenos naturais – objetos de outras ciências. Esse método leva a uma construção teórica que naturaliza os fenômenos sociais. Em outras palavras: mesmo o “social” sendo um campo específico do saber, toda sociedade possui uma estrutura morfológica que lhe é natural.

²¹⁵ Uma síntese do pensamento positivista de Auguste Comte, assim como o de Durkheim, pode ser encontrada em Aron (2002) e Löwy (2007).

Observamos que o autor identifica um conjunto fenômenos que ocorrem na vida social e que exercem sobre os indivíduos uma coerção externa, e são esses fenômenos que determinam as condutas e maneiras de ser, de pensar e de agir em sociedade. Netto (2005a) e Abreu (2008) sinalizam a característica reificada do pensamento durkheimiano: ao afirmar a impositividade e a exterioridade do social para modelar a conduta humana, individual e coletivamente, nega a historicidade e a *práxis* humana, e naturaliza as relações sociais – e, por conseguinte, a própria “questão social”, já manifesta e reconhecida na realidade social. Nesse sentido, Coutinho (1972) identifica o pensamento positivista (e o durkheimiano), no campo do pensamento moderno “racionalista formal” por ele denominado de **agnosticismo**²¹⁶, gerando uma verdadeira “Miséria da Razão”:

De modo geral, podemos situar em 1848 o momento do definitivo rompimento da burguesia com o progresso. [...] A partir de então, as contradições capitalistas tornam-se explosivas; encarnação e produto dessas contradições, o proletariado surge na história como força social autônoma, capaz de resolver em sentido progressista os limites e antinomias do sistema capitalista. Indicar a realidade como algo essencialmente contraditório significa, doravante, fornecer armas teóricas ao movimento anticapitalista da classe operária. De crítica da realidade em nome do progresso, do futuro, das possibilidades reprimidas, o pensamento burguês transforma-se numa **justificação teórica do existente**. Em proporções cada vez maiores, a história e a economia perdem sua anterior importância filosófico-ontológica, deixando de desempenhar um papel significativo na elaboração da concepção do mundo. E, com isso, **perde-se a possibilidade de apreender a essência da realidade humana: a filosofia da decadência torna-se, cada vez mais, um pensamento imediatista, centrado nas aparências fetichizadas da realidade** (COUTINHO, p. 21-2, grifo nosso).

Durkheim (1999) define a **moralidade** como o objeto da Sociologia, e a partir dela, como as sociedades se constituem. A moral, assim, aparece como um elemento integrador, que permite aos indivíduos construir um nível de coesão para viverem em uma mesma sociedade. Sem essa integração, a vida social não é possível de ser vivida, sequer conhecida. Assim, cada sociedade estabelece formas de reprodução dos valores morais que lhes são pertinentes e sanções àqueles que ferem essa mesma moralidade – ambas desempenhadas por instituições sociais.

Segundo o autor em tela, a conformidade moral requisitada para a vida em sociedade não advém das consciências individuais. Na busca de uma caracterização da origem e da reprodução das regras morais, Durkheim afirma que os indivíduos se

²¹⁶ Sobre a influência do agnosticismo no processo de caracterização da “questão social”, ver Batista (2004).

agrupam em comunidades, que constroem consciências coletivas que possibilitam a vida em sociedade – consciências essas que asseguram o consenso funcional à vida social. Reconhece ainda que as sociedades, distribuídas no tempo e no espaço, são diferentes justamente por possuírem bases morais também diferentes. As possibilidades de mudança existem – e esses processos são marcados justamente pelas dificuldades de coesão social que determinadas regras de conduta não mais conseguem compartilhar: tem-se, então, o que Durkheim chama de **anomia social**. Em outras palavras: uma sociedade que possui uma estrutura morfológica natural a partir da consciência coletiva e das instituições sociais que permitem sua coesão, ao se reproduzir sem conflitos, garante um nível de **normalidade**; quando essa estrutura se abala (quando não se consegue garantir a conformidade), tem-se uma **patologia social**. Uma vez que a patologia não é tratada, a coesão social necessária não se reproduz, colocando em xeque a própria sociedade.

Para o sociólogo, uma sociedade está normal quando as relações e as instituições (conjugais, políticas, sociais, jurídicas etc.) existentes para garantir a coesão estão funcionando ajustadamente. Isso implica em reconhecer que a sociedade é dividida em partes que se relacionam entre si, cada uma delas exercendo uma **função**. É através da análise das funções desempenhadas pelas partes que se faz possível perceber o grau de normalidade ou de anomia de uma determinada sociedade, pois elas são as expressões máximas das estruturas sociais, que se correspondem com vistas a manter a ordem:

[...] a palavra papel ou função tem a grande vantagem de implicar esta idéia [correspondência], mas sem nada prejudicar quanto à questão de saber como esta correspondência se estabeleceu, se ela resulta de uma adaptação intencional e preconcebida ou de um ajuste *a posteriori*. Ora, o que nos importa é saber se ela existe e em que consiste, não se foi pressentida de antemão, nem mesmo se foi sentida posteriormente (DURKHEIM, 2008, p. 14).

Os processos de anomia/patologia social, afirma Durkheim, tendem a ocorrer quando a sociedade vivencia um grande aumento populacional, o que dificulta a coerção exterior aos indivíduos. A superação do estado patológico dar-se-á então com o reconhecimento da necessidade de mudança, com vistas a restabelecer padrões morais de solidariedade e funcionamento social em níveis de normalidade. A Sociologia então, como fonte de iluminação da consciência social, pode contribuir para esse processo. A partir de então, o autor enfatiza o **trabalho** como um

elemento civilizatório, que permite o estabelecimento de padrões morais de sociabilidade entre os indivíduos. Mas vai além: ao discutir a sociedade moderna, diz que o nível de desenvolvimento da divisão do trabalho social (que cada vez mais especializa as funções laborais, tal como o já citado sistema taylorista-fordista) pode gerar uma solidariedade social a partir da complementariedade entre partes diferentes – desde que cada uma exerça sua função na divisão do trabalho, que o autor chamará de “solidariedade orgânica”. Parte do pressuposto que partes diferentes de uma sociedade, se funcionarem normalmente, garantem a coesão social do todo. Vale lembrar do papel preponderante que Durkheim confere às **corporações profissionais** no processo de construção da coesão social. Sintetiza seu pensamento apresentando a **moralidade** e o **direito** (o Estado)²¹⁷ como agentes centrais²¹⁸ no processo de fortalecimento e controle dos laços de solidariedade necessários à harmonia e ao equilíbrio²¹⁹, conforme análise de Netto (2005a, p. 49):

“[...] a coesão social no mundo contemporâneo (na sociedade burguesa), garantir-se-ia com as relações indivíduos/Estado mediadas por grupos profissionais; mas esta mediação, diretamente política, aparece derivada da relevância coesiva da moral: a utopia corporativa de Durkheim não tem outro móvel que o de constelar ‘as forças morais que, sozinhas’, poderão realizar um ‘novo direito’”.

Essa breve exposição crítica do pensamento sociológico positivista de Durkheim²²⁰ já demonstra sua funcionalidade para o projeto burguês reformista²²¹. O conflito social é considerado uma patologia que fere a coesão necessária ao pleno

²¹⁷ O conjunto dessas reflexões encontra-se em Durkheim (2008).

²¹⁸ Novamente aqui notamos a influência de Kant (2005a) no pensamento de Durkheim. Entretanto, diferente (mas não ao contrário) do filósofo alemão, a moral aqui não possui nenhum preceito de liberdade – ao contrário, vale lembrar, ela é coercitiva e impositiva aos indivíduos.

²¹⁹ A bibliografia recente sobre a história do Serviço Social – tais como Aguiar (1984), Verdès-Leroux (1986), Iamamoto (1995), Castro (2000), Abreu (2002), Martinelli (2003), Netto (2004a, 2005a), Iamamoto & Carvalho (2005), Faleiros (2006) e Sousa (2008) – apontam a importância do positivismo no processo de emergência e consolidação do Serviço Social como profissão, sobretudo no que tange ao tom moralizante que este dava às expressões da “questão social”.

²²⁰ Netto (2004a), baseado na reflexão de Lukács, apresenta alguns desdobramentos teóricos que se fizeram presente no curso da tradição positivista, sobretudo na Sociologia estadunidense, a partir do pensamento *neopositivista* e *estrutural-funcionalista* de Talcott Parsons e Robert Merton.

²²¹ O próprio Marx, ainda na primeira metade do século XIX, já chamava a atenção para o significado desmobilizador do valor da “solidariedade” defendido na fase final da consolidação da República Francesa – a Revolução de fevereiro de 1848: “Assim, no pensamento dos proletários [...]; na imaginação dos probos republicanos, que negavam a própria existência das classes ou a reconheciam, no máximo, como consequência da monarquia constitucional; nas frases hipócritas das frações burguesas excluídas até ali do poder, a **dominação da burguesia** fôra abolida com a implantação da República. Todos os monarquistas se transformaram em republicanos e todos os milionários de Paris em operários. A frase que correspondia a esta imaginária abolição era a **fraternité**, a confraternização e a fraternidade universais. Esta idílica abstração dos antagonismos de classe, esta conciliação sentimental dos interesses de classe contraditórios, este imaginário elevar-se acima da luta de classes, esta **fraternité** foi, de fato, a palavra de ordem da República de Fevereiro. As classes estavam separadas por um simples **equivoco** [...]. O proletariado de Paris se deixou levar com agrado por este enebriamento generoso da fraternidade” (MARX, 1977, p. 120, grifo do autor). Também em *A Questão Judaica* (MARX, 2009) o autor chama a atenção para as contradições dos valores defendidos pela Revolução Francesa e a realidade da sociedade civil burguesa.

funcionamento da sociedade. Assim, é preciso construir normas e regras (e instituições) que visem contê-lo. Ao descolar para o plano da moralidade os fundamentos da sociabilidade, Durkheim cristaliza a visão fetichizada e despolitizada da “questão social” (GUERRA, 2002; BATISTA, 2004; NETTO, 2005a), considerada então como desvios morais a serem restituídos a partir da modelagem moral dos comportamentos individuais e coletivos (ou seja, de classe). A cultura dominante na sociedade se torna, assim, o parâmetro de sociabilidade a ser perseguido²²², sem passar por nenhum crivo crítico, dado o seu caráter anterior, exterior e coercitivo aos indivíduos e coletividades.

Para finalizar. Robert Castel, importante teórico francês contemporâneo sobre “questão social” que tem como ponto de partida de suas análises o universo teórico durkheimiano (cf. IAMAMOTO, 2007), apresenta uma definição do termo que nos parece crucial para ilustrar os rumos do debate teórico sobre a “questão social” dentro da tradição positivista:

A “questão social” é uma aporia fundamental sobre a qual uma sociedade experimenta o enigma de sua coesão e tenta conjurar o risco de sua fratura. É um desafio que interroga, põe em questão a capacidade de uma sociedade (o que, em termos políticos, se chama uma nação) para existir como um conjunto ligado por relações de interdependência (CASTEL, 1998, p. 30).

Além de Castel, um outro autor que se destaca no debate contemporâneo francês sobre a “questão social” é Pierre Rosanvallon. Apesar de não ser considerado um teórico positivista, o autor demonstra, em várias passagens de seu texto, a influência da sociologia durkheimiana – fortemente presente na tradição francesa –, como em sua definição de “questão social”: “A *‘questão social’*: a expressão, criada no fim do século XIX, refere-se às **disfunções** da sociedade industrial emergente” (ROSANVALLON, 1998, p. 23, grifo nosso).

Assim, concluímos que o legado positivista no trato da “questão social” retoma, diante do conjunto de determinações sociais ocorrentes na sociedade burguesa desde o final do século XIX, a centralidade do **dever** e da **moralidade**, deslocando a análise da “questão social” do plano das formas do **ser** para as do **dever ser**. A principal consequência disso é a conformação da tradição positivista no campo do pensamento conservador, uma vez que **as diferentes expressões da**

²²² Ou aquilo que Verdès-Leroux (1986) denomina de “etnocentrismo burguês”.

“questão social” são consideradas como anômicas, patológicas, “fraturas”, “disfunções”, diante de uma moralidade que deve manter o ordenamento social vigente pela via da coesão – negando moralmente o conflito.

Em síntese: a dinâmica da sociedade capitalista combinou a reprodução ampliada com as estratégias de controle da “questão social” pautadas na intervenção técnico-estatal e na reforma psicossocial e moral da sociedade²²³, período esse conhecido pela historiografia do século XX como “os trinta anos gloriosos” – ou, como explicita Mandel (1982), o início do período da pura realização das principais determinações da sociedade capitalista: a fase do “capitalismo tardio”. A totalidade desses elementos trouxe implicações diversas para o debate teórico sobre a “questão social”. Apesar de todas as diferenças existentes nos países centrais quanto às formas de organização do *Welfare State*, o projeto dominante logrou êxito na ilusão ideológica do controle da “questão social”, como se essa tivesse deixado de existir²²⁴ graças às estratégias de “coesão social” e de “conjuração do risco de sua fratura” a partir das reformas econômica, política, social e moral²²⁵.

As manifestações políticas da década de 1960, contudo, que culminaram a grande crise do capital na primeira metade dos 1970 produziram profundas transformações societárias (cf. NETTO, 1996), trazendo desdobramentos diretos nas expressões da “questão social”. Mas não apenas: as implicações também se rebateram na própria forma de defini-la e de apresentar soluções para seu enfrentamento. É disso que trataremos a seguir.

²²³ E aqui referenciamos o que Netto (2005a, p. 50) chamou de articulação entre “público” e “privado” no enfrentamento das seqüelas da “questão social”: uma relação direta entre **moralização da sociedade** e **individualização dos problemas sociais**.

²²⁴ Cabe salientar que os modelos de reforma adotados nos países de capitalismo avançado, bem como a idéia do fim da “questão social” foram referências para diferentes atores econômicos e políticos dos países de capitalismo periférico. Todavia, faltou à análise a compreensão de que as reformas nos países centrais só foram possíveis e necessários graças à expansão global do capitalismo, e, por conseguinte, da própria “questão social”.

²²⁵ A tese do já citado Castel (1998) sobre a “sociedade salarial”, bem como a do também supracitado Rosanvallon (1998) sobre a “sociedade securitária”, são bastante ilustrativas a essa afirmação, conforme veremos adiante.

2.3. Transformações sociais e repercussões no debate teórico sobre a “questão social”

São várias as tendências do debate contemporâneo sobre a “questão social”. Alguns autores tentaram sistematizar algumas das principais obras sobre o tema publicadas recentemente (PASTORINI, 2004; IAMAMOTO, 2007). De comum acordo com essas reflexões, nosso esforço vai ao sentido de tentar aprofundar a discussão.

Contudo, o debate atual sobre a categoria “questão social” apenas tomou essas tantas direções em função da própria dinamicidade da sociedade. Transformações societárias (cf. NETTO, 1996) de diferentes dimensões (econômicas, políticas, culturais, ideológicas) ocorreram após os chamados “trinta anos gloriosos”, e são esses os determinantes ontológicos – daquilo que Guerra (2001) chamou de crise contemporânea – para os rumos do debate teórico sobre a “questão social”. Assim, faz-se necessário, de forma sucinta, apresentar que transformações foram essas, a fim de, em seguida, discorrermos sobre a temática que ora estamos desenvolvendo.

Mandel (1990) salienta, com base no pensamento marxiano, que a crise do capital que explodiu em 1973 não é nada mais do que uma crise de superacumulação típica da dinâmica econômica capitalista. Segundo sua reflexão, e ainda a de Harvey (2006), a intensa internacionalização do capital, ao mesmo tempo em que possibilitou “os trinta anos gloriosos”, contraditoriamente, gerou uma superprodução de mercadorias com condições cada vez menos favoráveis de circulação, em função de uma série de transformações que já vinham, processualmente, ocorrendo no mundo do trabalho²²⁶. Do mesmo modo que o fordismo se constituiu como um padrão de processo de trabalho a partir do desenvolvimento da ciência e da técnica, foi também o desenvolvimento tecnológico – e das concepções técnico-científicas de gestão da força de trabalho – que criou as bases para a crise do mesmo padrão taylorista-fordista.

Não obstante a própria dinâmica da lei geral da acumulação, na qual o capital busca aperfeiçoar os processos de extração da mais-valia, diversas inovações foram

²²⁶ Trata-se do esgotamento do que Mandel (1982) denominou de “ciclo de expansão” e a emergência de um “ciclo de declínio”, ambos típicos dos processos de desenvolvimento desigual e combinado da sociedade capitalista.

sendo introduzidas nos processos produtivos em todo o mundo. Por mais que o keynesianismo previsse a adoção de políticas de pleno emprego aos trabalhadores dos países centrais, o desenvolvimento tecnológico – que teve avanços significativos na década de 1950 (cf. MANDEL, 1982) – recompôs as taxas de desemprego nos processos de substituição de capital variável por capital constante.

Trata-se da chamada III Revolução Industrial²²⁷. A introdução da automação e da microeletrônica nos processos de trabalho otimizou significativamente o tempo de produção de mercadorias, demandando uma força de trabalho, por um lado, mais qualificada, e por outro, em quantidade cada vez menor, colocando em xeque a rigidez (das especializações, jornadas de trabalho) típica do sistema fordista, bem como a própria organização coletiva do trabalho e a produção voltada para o consumo de massas (prejudicado em função das crescentes taxas de desemprego).

A crise do keynesianismo repercutiu diretamente na ação sindical. Ao final da década de 1960, o número de greves e manifestações cresceu significativamente, em função da deterioração das condições de vida dos trabalhadores – sobretudo a partir do já crescente desemprego. Mattoso (1996) narra derrotas importantes que o movimento sindical impôs ao capital ao final da década, sobretudo nos EUA; o maio de 1968 em Paris e o surgimento de movimentos contestatórios de diversas naturezas (cf. HOBBSAWN, 2007) em todo o mundo expressaram, além de outras coisas, a insatisfação com a quebra do pacto keynesiano de garantias do pleno emprego e do bem-estar social, bem como com o papel destinado ao Terceiro Mundo na dinâmica capitalista internacional.

Se a crise política explodia no mundo (alavancada pelas Revoluções chinesa e cubana no auge da Guerra Fria e dos “trinta anos gloriosos” do capitalismo), a crise econômica se agravou. A análise de Mandel (1990) revela a dinâmica particular desse processo. A revolução tecnológica gerou, por um lado, aumento da taxa de mais-valia através de uma superprodução de mercadorias; mas, por outro, fez aumentar o desemprego. As dificuldades de escoamento de produtos no mercado forçaram a queda dos preços das mercadorias no processo de circulação, reduzindo

²²⁷ É extensa a literatura sobre a III Revolução Industrial (também conhecida como III Revolução Tecnológica) e seus desdobramentos, e muitas teses são construídas a partir de sua análise. Valer-nos-emos aqui das análises presentes em Mattoso (1996), Netto (1996), Iamamoto (2004, 2007), Harvey (2006), Antunes (2007) e Pinto (2007).

os lucros. A resposta, então, foi um constante aumento dos preços, o exponenciamento dos índices inflacionários. Estes, por sua vez, produziram uma grande desvalorização monetária, o que proporcionou uma queda dos créditos bancários e estatais, gerando assim profundos processos recessivos²²⁸. A crise foi detonada com o aumento dos preços do petróleo determinado pela OPEP (Organização dos Países Exportadores de Petróleo), repercutindo negativamente junto ao capital industrial – sobretudo em razão da importância do petróleo como matéria-prima primordial no funcionamento dos sistemas maquinários industriais organizados sob a égide do fordismo – e, conseqüentemente, ao capital financeiro. Fez-se mister, então, investir em novas formas de produção de capital diferentes daquelas organizadas sob o modelo fordista-keynesiano, a começar pelo próprio processo de produção de mercadorias – engendrar profundas transformações no mundo do trabalho.

A introdução da automação nos processos produtivos foi o ponto de partida para o que Mattoso (1996) chamou de “nova ofensiva do capital”. A internacionalização do capital promoveu intercâmbios importantes entre diferentes formas de organização e gerência dos processos de trabalho; e o modelo japonês, também conhecido como **toyotismo** (em razão de sua aplicação pioneira na fábrica da Toyota), desenvolvido desde II pós-guerra com grande êxito (ao ponto de colocar o país entre as principais economias do mundo) tornou-se referência mundial – tendo em vista ainda o papel de vanguarda exercido pelo Japão no que diz respeito ao desenvolvimento da automação e da microeletrônica:

[...] o modelo japonês, de um modo ou de outro, mais ou menos “adaptado”, mais ou menos (des)caracterizado, tem demonstrado enorme potencial universalizante, com conseqüências as mais negativas para o mundo do trabalho em escala ampliada, tanto em países da Europa Ocidental, quanto no continente americano (Norte e Sul), sem falar, naturalmente, dos recentes “tigres asiáticos” que se expandiram na esteira no modelo japonês (ANTUNES, 2007, p. 38).

A adoção do modelo japonês²²⁹ no restante do mundo deu origem a um novo

²²⁸ O primeiro grande desdobramento desse processo é a recessão econômica vivenciada pelos EUA e a conseqüente quebra do Tratado de Bretton Woods em 1971. Ver Chesnais (2000), Harvey (2006) e Iamamoto (2007).

²²⁹ Não nos deteremos aqui sobre a descrição de todas as características do modelo japonês, tendo em vista que, muitas delas, respondem a particularidades históricas daquele país. Uma fértil e completa análise sobre o modelo japonês é encontrada em Antunes (2007).

paradigma de produção, denominada por Harvey (2006) de **acumulação flexível**²³⁰ (o autor dá esse nome por considerar esse novo padrão como a tendência substitutiva do fordismo²³¹ que, por sua vez, era pautado por uma grande rigidez). A idéia de flexibilidade casa justamente com o esgotamento do planejamento da produção para o consumo de massa. O sistema *kanban* de reposição de estoque apenas quando os produtos acabam foi amplamente utilizado nas indústrias japonesas, e revela o espírito da acumulação flexível: pôr fim à produção em massa e direcioná-la a demanda imediata, criando padrões de consumo mais seletivos e mais individualizados.

O esgotamento do padrão fordista da produção em massa traz desdobramentos diretos na composição do mercado de trabalho. A primeira grande consequência é que, com a intensificação dos processos de automação, uma massa de trabalhadores é colocada para fora do mercado, recompondo brutal e largamente a superpopulação relativa em escala internacional²³². Com isso, o processo de trabalho se reorganiza, e vislumbramos o que a bibliografia tem denominado de **reestruturação produtiva**.

Por um lado, um reduzido número de trabalhadores altamente qualificados (e muito bem remunerados) permanece no centro da produção – o que Harvey (2006) chama de Grupo Central. A esses trabalhadores é demandado o manejo de várias máquinas (polivalência), o trabalho em equipe e disponibilidade integral à empresa a partir da flexibilização da jornada de trabalho²³³. Esses trabalhadores encontram-se protegidos pelos direitos trabalhistas, por ainda manterem vínculo com a empresa. Somado a isso, uma forte ofensiva ideológica reordena a gerência produtiva: os próprios trabalhadores, no trabalho em equipe e estimulados com benefícios diversos que ganham a partir da produtividade, gerenciam a si próprios – o que leva

²³⁰ Deteremo-nos aqui a reflexão de David Harvey por identificá-la como uma obra seminal, além de clara referência para todos os demais autores pesquisados que se debruçaram sobre o tema.

²³¹ O termo “tendência” é extraído a partir da própria reflexão do autor que, ao produzir sua análise em 1989, ainda percebe a convivência entre os dois modelos, bem como algumas tendências de aprofundamento do próprio fordismo – o que Antunes (2007) chamou de neofordismo.

²³² Sobre esse processo, ver Meneleu Neto *In* Teixeira & Oliveira (1998).

²³³ Tanto Harvey (2006) quanto Antunes (2007) sinalizam que a flexibilização da jornada de trabalho não é nada mais do que a forma contemporânea de combinar a extração de mais-valia absoluta com a mais-valia relativa, nos termos que Marx (2006) já analisava ao enunciar a exploração do trabalhador na lei geral da acumulação capitalista.

a um acirramento do controle mútuo a competição interna²³⁴ e do individualismo. Trata-se de um discurso dominante (novamente) supraclassista, no qual os trabalhadores centrais são cooptados ideologicamente para os objetivos da empresa, gozando de várias vantagens. Por outro lado, uma massa de trabalhadores vincula-se à produção pela mediação do setor de serviços – o que Harvey (*op. cit.*) chama de Grupos Periféricos. Trabalhadores contratados autonomamente, temporariamente, subcontratados, sem contrato ou contratados de forma terceirizada distribuem geograficamente o processo produtivo, em escala internacional. Pequenas empresas (sobretudo domésticas) e/ou trabalhadores autônomos são requisitados a produzirem partes importantes que compõem o conjunto da produção. Esse grupo de trabalhadores tem remuneração bem menor do que o grupo central, possui vínculos precários com a empresa e não gozam dos direitos e benefícios trabalhistas, além da flexibilidade de sua inserção no mercado de trabalho e vinculação ao mercado informal de trabalho. Trata-se, justamente, daquilo que Marx chamou de **superpopulação relativa**, reposta na contemporaneidade sob novas mediações: o **pauperismo** aparece no cenário histórico de forma avassaladora – e com ele, o agravamento da “questão social”²³⁵.

Apesar da ilusão ideológica do empreendedorismo típico da nova fase do capitalismo, a reestruturação produtiva trouxe ainda conseqüências diretas à organização política e sindical da classe trabalhadora, que se constrói, nos termos de Mattoso (1996), por sua condição de **insegurança**: *insegurança no mercado de trabalho*, em que, com a flexibilização e a terceirização da produção, amplia-se o número de empregos no setor terciário²³⁶, em sua maioria precários e não-padronizados, pois os empregos públicos também possuem baixíssimas taxas no

²³⁴ Localizamos aqui as experiências dos Ciclos de Controle de Qualidade (CCQs), criados no Japão e que rapidamente se expandiram. Ver Mattoso (1996), Antunes (2007) e Pinto (2007).

²³⁵ O conjunto dessas características nos parece ser o ponto-chave para toda a polêmica que hoje está instaurada, no campo da filosofia e do pensamento social, sobre a centralidade do trabalho como forma ontológica de sociabilidade na contemporaneidade. Teses sobre o fim do trabalho, sobre o fim do trabalho abstrato, sobre a existência de uma sociedade “pós-industrial”, ou sobre a substituição do trabalho pela comunicabilidade como principal instrumento de socialidade, o adeus ao proletariado, o fim da luta de classes, e até mesmo a defesa do fim do capitalismo disputam a discussão acadêmica e científica – e parecem, em seu conjunto, hegemonizar o debate intelectual atual sobre o trabalho. Para nós, trata-se de uma visão fetichizada, que analisa fenomenicamente as transformações hoje em curso. Uma vez que localizamos nossa perspectiva de análise a partir de uma ontologia do ser social fundada no trabalho, compreendemos tratar-se de uma reestruturação produtiva em que as determinações do modo de produção capitalista continuam vigentes, assim como sua lei geral da acumulação – porém, sob novas bases. Sobre essa polêmica, ver Teixeira *In* Teixeira & Oliveira (1998), Antunes (2007) e Organista (2007).

²³⁶ “O setor terciário absorveu os trabalhadores expulsos pela indústria, pela automação bancária e por todo tipo de trabalho autônomo de baixa produtividade, exercido com nenhuma ou escassa qualificação” (IAMAMOTO, 2004, p. 117). Sobre o aumento do setor terciário ainda no período anterior à crise contemporânea, ver Braverman (1987).

conjunto do mercado de trabalho; *insegurança no emprego*, uma vez que a ruptura do compromisso keynesiano por parte do capital e a recomposição da superpopulação relativa submete os trabalhadores às exigências do patronato diante do risco do desemprego; *insegurança na renda*, pois a reestruturação produtiva traz consigo uma flexibilização salarial, além da disparidade entre os salários dos trabalhadores permanentes e periféricos; *insegurança na contratação do trabalho*, pois os contratos de trabalho descentralizados ampliam suas formas precarizadas; e *insegurança na representação do trabalho*, tendo em vista que a ofensiva ideológica, o acirramento da competição entre os trabalhadores, a descentralização espacial do processo produtivo, e a heterogeneidade das formas de contratação produziram uma grande queda das taxas de sindicalização²³⁷, dando espaço ao crescimento do chamado “sindicalismo de empresa” (cf. ANTUNES, 2007), no qual a **cooperação** com o capital (e não mais o conflito) dá a tônica da prática política-sindical²³⁸. A luta dos trabalhadores diante da ruptura do pacto social-democrata e da “nova ofensiva do capital” vê-se assim extremamente prejudicada, trazendo desdobramentos diretos para a configuração histórica e para o debate teórico sobre a “questão social” na contemporaneidade.

A **crise da social-democracia**, entendida como uma das opções políticas historicamente construídas pela classe trabalhadora, todavia, não foi a única derrota sofrida por esta a partir dos anos 1970. A chamada “**crise do socialismo**” e o fim da Guerra Fria, já na década de 1980, também contribuíram significativamente para a intensificação da crise do sindicalismo e das formas de organização política da *classe-que-vive-do-trabalho* (cf. ANTUNES, *op. cit.*), na medida em que a experiência histórica alternativa ao capitalismo no século XX ruía diante das contradições próprias do regime político-econômico existente no “campo” do socialismo real (cf. NETTO, 2001) – e na própria relação com o capitalismo global, sobretudo a partir da crise dos anos 1970²³⁹.

O conjunto desses elementos abriu espaço para que emergisse, no cenário

²³⁷ Mattoso (1996), Harvey (2006) e Antunes (2007) apresentam dados significativos sobre os índices de sindicalização nos países centrais.

²³⁸ Além de Mattoso (*op. cit.*) e Antunes (*op. cit.*), Alves In Teixeira & Oliveira (1998) apresenta uma reflexão sobre a crise do sindicalismo no Brasil diante dos efeitos da reestruturação produtiva.

²³⁹ Uma fina análise sobre as determinações da crise do socialismo real, bem como seus desdobramentos, é encontrada em Netto (2001), Chesnais (2000), e também alguns elementos em Ianni (1996).

político e social internacional, o que Netto (2001) denominou de **ofensiva neoliberal**, no contexto da “nova ofensiva do capital”. A historiografia do pensamento político situa o surgimento de um pensamento neoliberal no período da consolidação do keynesianismo e da social-democracia como parâmetros regulatórios da economia e das relações sociais, no que tange ao poder dos sindicatos e, sobretudo, ao papel exercido pelo Estado.

A teoria neoliberal²⁴⁰ possui amplas dimensões, e por si só constitui uma tradição do pensamento político, com diferentes autores refletindo sobre vários aspectos, inclusive divergindo entre si. Não se trata, neste trabalho, de apresentar todas as dimensões da teoria neoliberal. Sucintamente, a partir da bibliografia consultada, identificamos Friedrich Hayek como o grande expoente desse pensamento. Mobilizado pelas tendências políticas sinalizadas no Estado de Bem-Estar Social, o pensador se posiciona contrariamente ao modelo keynesiano e à existência da política social como instrumento redistributivo – por ferir os preceitos básicos da liberdade de mercado. Para tal, o autor recupera os princípios clássicos do liberalismo, donde a liberdade individual e a razão “invisível” do mercado devem ser os parâmetros de sociabilidade²⁴¹.

Hayek (1985) coloca-se em radical oposição à idéia de igualdade e da justiça social. Para o pensador neoliberal, esta última é uma abstração, e jamais se concretizará em uma sociedade que, para ele, possui no mercado o lugar da concretização da liberdade – entendida como a liberdade de todos os indivíduos. Segue o autor afirmando que os níveis de desigualdade gerados pelo mercado capitalista são conseqüências inevitáveis do “jogo da catalaxia”, em que suas regras são mais importantes do que seus resultados – a própria ordem do mercado. Nesse sentido, a realização da liberdade teria como produto a existência de desigualdade.

A defesa desta tese faz com que o neoliberalismo apresente um elemento novo quando comparado ao liberalismo clássico, que tinha na igualdade um valor

²⁴⁰ Com base na bibliografia pesquisada, defendemos a existência de uma teoria neoliberal, apesar de termos ciência de que alguns autores, como Draibe (1993, p. 88), defendem sua inexistência, concebendo o neoliberalismo apenas como “*um conjunto de práticas de ação (ou recomendações), particularmente referidas a governos e a reformas do Estado*”.

²⁴¹ Também é vasta a bibliografia sobre o neoliberalismo e suas principais categorias teóricas. Indicamos os textos de Laurell (1995) e Teixeira *In* Oliveira & Teixeira (1998), que analisam a teoria neoliberal à luz dos clássicos do pensamento liberal, sobretudo de Adam Smith e do já citado John Locke.

ético central. Nesse sentido, notamos então que o que Hayek quer combater é justamente àqueles pressupostos defendidos por Marshall (1967) e Esping-Andersen (1991): a idéia de “desmercadorização” presente nesses autores como elementos-chave para a concretização da igualdade e da justiça social. Soma-se a isso uma forte crítica ao keynesianismo, acusado pelo autor de ser um retrocesso a práticas medievais de intervenção do Estado nas relações econômicas “livres”. Uma interessante passagem revela o tom de sua crítica, e diz respeito exatamente ao tema que aqui estamos tratando:

A “questão social” foi proposta como um apelo à consciência das classes altas para que reconhecessem sua responsabilidade pelo bem-estar dos setores desprezados pela sociedade, cujas vozes tinham tido, até então, pouco peso nos conselhos de governo. A ‘política social’ (ou *Social-politik*, na língua do país que então liderava o movimento) tornou-se a ordem do dia, a principal preocupação de todas as pessoas progressistas e bondosas, e ‘social’ passou, cada vez mais, a substituir termos como ‘ético’, ou simplesmente ‘bom’ (HAYEK, 1985, p. 99).

Como podemos observar, Hayek coloca-se radicalmente contrário às políticas sociais estatais, e, de forma bastante conservadora, ironiza as tentativas de controle e promoção do “fim da ‘questão social’”. Para ele, sua existência é absolutamente necessária – exceto quanto à força política dos sindicatos, que, para ele, atrapalham o pleno funcionamento do mercado e exigem do Estado funções que o mesmo não deve desenvolver. Em suas palavras: “*Nessa sociedade, a política só poderia ter por objetivo aumentar, de forma igual, a probabilidade que tem qualquer membro desconhecido de realizar seus propósitos, igualmente desconhecidos, restringindo-se ao uso da coerção (afora a arrecadação de impostos)..*” (op. cit.; p. 138, grifo nosso)²⁴².

Mesmo o sindicalismo sofrendo fortes abalos com o processo de reestruturação produtiva, ele ainda se constituía em um empecilho para lograr o aumento nos níveis de desenvolvimento econômico, tendo em vista ser um dos pilares do keynesianismo. Assim, as necessidades da saída da crise da economia detonada nos anos 1970 e de enfraquecer o poder dos sindicatos levou diversos

²⁴² Soares (2003), ao citar um pronunciamento do sociólogo francês Pierre Bourdieu, demonstra que aquelas situações de insegurança apontadas por Mattoso (1996) produzem situações das mais diversas, que vão desde a precariedade nas relações entre os homens e mulheres – incluindo o aumento das manifestações de violência, passando por uma intensificação da exploração e da dominação, e que conduzem a uma desesperança no futuro – produzindo, inclusive, um discurso e uma prática política da necessidade imediata da restauração da segurança pela via da coerção, tal qual Hayek defende. Trata-se da reatualização do pensamento de Thomas Hobbes.

Estados dos países centrais (com o pioneirismo da Inglaterra e dos EUA, já na transição das décadas 1970-80) a optarem pelo neoliberalismo como saída política:

O remédio, então, era claro: manter um Estado forte, sim, em sua capacidade de romper o poder dos sindicatos e no controle do dinheiro, mas parco em todos os gastos sociais e nas intervenções econômicas. A estabilidade monetária deveria ser a meta suprema de qualquer governo. Para isso, seria necessária uma disciplina orçamentária, **com a contenção dos gastos com bem-estar, e a restauração de uma taxa “natural” de desemprego**, ou seja, a criação de um exército de reserva de trabalhadores para quebrar os sindicatos. Ademais, reformas fiscais eram imprescindíveis, para incentivar os agentes econômicos. Em outras palavras, isso significava reduções de impostos sobre os rendimentos mais altos e sobre as rendas. Desta forma, **uma nova e saudável desigualdade iria voltar a dinamizar as economias avançadas**, então às voltas com uma estagflação, resultado direto dos legados combinados de Keynes e Beveridge, ou seja, a intervenção anticíclica e a redistribuição social, as quais haviam tão desastrosamente deformado o curso normal da acumulação e do livre mercado. O crescimento retornaria quando a estabilidade monetária e os incentivos essenciais houvessem sido restituídos (ANDERSON *In* GENTILI & SADER, 2007, p. 11, grifo nosso).

Se o neoliberalismo, então, aparece como uma possibilidade de saída para a crise²⁴³, uma das estratégias era o desmonte das políticas sociais – uma vez que elas constituíam a base do Estado de Bem-Estar Social. São férteis as análises de Draibe (1993) e Soares (2003), que identificam três vetores estruturantes da ofensiva neoliberal no campo das políticas sociais: a **privatização**, que atua de várias formas: cortes em gastos sociais, conduzindo a demanda para o setor privado; financiamento público de serviços sociais privados; e transferência direta para o setor privado de estabelecimentos públicos²⁴⁴; desregulamentação de serviços antes desenvolvidos pelo Estado para permitir a entrada do setor privado²⁴⁵ (soma-se a isso o repasse não apenas para a iniciativa privada, mas para organizações da sociedade civil, como as de cunho filantrópico a partir de um chamado à solidariedade social – instituições tais quais as Igrejas e fundações

²⁴³ Quanto às necessidades imediatas impostas pela crise do capitalismo, Anderson *In* Gentili & Sader (2007, p. 16) sinaliza que o neoliberalismo, nos países centrais, reduziu a inflação, aumentou as taxas de lucros do capital, derrotou greves quebrando o movimento sindical, fez crescer as taxas de desemprego e conteve notavelmente os salários. Contudo, não promoveu a tão necessária reanimação do capitalismo avançado mundial: “a recuperação dos lucros não levou a uma recuperação dos investimentos [...]. Durante os anos 80, aconteceu uma verdadeira explosão dos mercados de câmbio internacionais, cujas transações, puramente monetárias, acabaram por diminuir o comércio de mercadorias reais”.

²⁴⁴ “Paulatinamente, as experiências de condução política neoconservadoras retiram da órbita do Estado as funções de proteção social consideradas ‘ineficientes’ do ponto de vista mercantil, buscando outros ‘responsáveis’ para sua reprodução e administração. Desta forma, as crises e a crítica do Estado permitiram o avanço da tese liberal conservadora no campo das políticas sociais, reforçando o processo de reforma do Estado mediante a justificativa da necessária redução do setor público, o que significa privatização” (LEITE & BRITO, 2007, p. 3).

²⁴⁵ Em recente publicação, Harvey (2005) sinaliza que o desenvolvimento dessa forma de privatização dos serviços públicos dá origem a um novo modelo de acumulação de capital, com características muito semelhantes à acumulação primitiva: o autor a denomina de **acumulação por espoliação**.

empresariais de responsabilidade social, as Organizações Não-Governamentais e o chamado “Terceiro Setor”²⁴⁶; a **focalização**, que, ao contrário da universalização e a partir dos processos de privatização, prevê ações pontuais e territorializadas nos chamados “bolsões de miséria”, com programas (e não políticas) sociais de baixo impacto na totalidade social a partir dos recursos financeiros disponíveis, uma vez que o público-alvo é selecionado pelas necessidades emergenciais e específicas; e a **descentralização**, que, dentre outras características, é considerada bastante eficaz na captação de recursos locais, públicos e privados, para o desenvolvimento de programas sociais.

Os desdobramentos sociais das políticas neoliberais são imediatamente sentidos pelos trabalhadores. Além dos altos índices de desemprego (que muitos autores chamam de “desemprego estrutural”) gerados pela reestruturação produtiva e referendados pelo neoliberalismo – segundo Mota (1995), “flexibilização neoliberal” –, os sistemas públicos de proteção social são duramente atacados por uma nova onda de reformas (conservadoras) que **excluem** uma massa de trabalhadores (sobretudo os jovens e aqueles de idade avançada) do acesso a bens e serviços sociais que, historicamente, se constituíram de extrema relevância para a sobrevivência desses segmentos populacionais em todo o planeta²⁴⁷.

O receituário neoliberal ganha dimensões internacionais através do chamado Consenso de Washington²⁴⁸, que *“deve ser pensado como um dos meios pelos quais a burguesia internacional imprime uma direção política de classe às estratégias de enfrentamento da crise dos anos 80, especialmente no que diz respeito às reformas a serem implementadas pelos países periféricos [...] está propondo um projeto estratégico na tentativa de transformar o **nacional** em **internacional**”* (MOTA, *op. cit.*, p. 80, grifo da autora). Os relatórios dos organismos internacionais (Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional principalmente) orientam para a necessidade de diminuição do tamanho do Estado a fim de

²⁴⁶ Não nos cabe aqui desenvolver uma reflexão mais profunda sobre o “Terceiro Setor”. Contudo, ressaltamos que, além das autoras citadas, é surpreendentemente rica as reflexões de Iamamoto (2004) e Montañó (2002) sobre os impactos dessa dimensão da privatização das políticas sociais na realidade brasileira dos anos 1990.

²⁴⁷ Soares (2003) analisa uma série de dados que indicam um largo aumento nos níveis de pobreza (sobretudo na América Latina, objeto de estudo da autora) após a adoção do receituário neoliberal pelos Estados.

²⁴⁸ Sobre o Consenso de Washington, ver ainda Laurell (1995), Netto (1996; 2001), Soares (2003), Pastorini (2004), Iamamoto (2004) e Gentili & Sader (2007).

possibilitar uma abertura econômica para a entrada do capital financeiro internacional nos países periféricos, além de promover o mercado à categoria de regulador das relações econômicas e sociais: reformas na estrutura sócio-estatal e desenvolvimento de políticas que atenuem as contradições produzidas por este modelo — como a defesa de projetos focalizados na pobreza e a necessidade de privatizar os serviços destinados aos trabalhadores de melhor renda²⁴⁹. Cria-se a concepção de **Estado Mínimo** que, na prática, é mínimo para os interesses dos trabalhadores e máximo para os interesses dos monopólios capitalistas (Netto, 1991).

Essa verdadeira, nos termos de Soares (2003), “globalização neoliberal”, contou com o apoio dos organismos internacionais supracitados, uma vez que as políticas preconizadas pelo neoliberalismo convergiram com o fenômeno conhecido como **mundialização financeira**, ou simplesmente, **globalização**²⁵⁰.

Chesnais (2000) revela que o termo “globalização” surgiu na década de 1980 para designar estratégias de investimento do capital industrial estadunidense em todo o globo. Entretanto, o termo universalizou-se ao final da Guerra Fria, no início da última década do século passado, quando os países do chamado “campo socialista” aderiram à economia capitalista de mercado. Trata-se, em síntese, do processo de concretização da internacionalização (e financeirização) do capital sinalizado por Marx e principalmente por Lênin (2005), quando de sua análise da expansão do capitalismo dos monopólios e dos sistemas bancários, particularizada com as transformações ocorrentes no mundo do trabalho após a década de 1970, da própria concretização da universalidade do capitalismo – segundo Mandel (1982, 1990), do aprofundamento do “capitalismo tardio”:

Intensificou-se e generalizou-se o processo de dispersão geográfica da produção, ou das forças produtivas, compreendendo o capital, a tecnologia, a força de trabalho, a divisão do trabalho social, o planejamento e o mercado. A nova divisão internacional do trabalho e da produção, envolvendo o fordismo, o neofordismo, o toyotismo, a flexibilização e a terceirização, tudo isso amplamente agilizado e generalizado com base nas técnicas eletrônicas, essa nova divisão internacional do trabalho **concretiza**

²⁴⁹ Os desdobramentos do Consenso de Washington provocaram a expansão do receituário neoliberal nos países periféricos, incluindo o Brasil – e sua análise conta com vasta literatura. Sobre o neoliberalismo no Brasil, consultar Mota (1995), Mattoso (1996), Netto (1996; 2007), Soares (2003) e Iamamoto (2004, 2007).

²⁵⁰ Os termos designam o mesmo fenômeno, mas historicamente o tratam a partir de perspectivas teórico-políticas diferentes – e até mesmo antagônicas. Sobre essa diferença, ver Alcântara (2007).

a globalização do capitalismo, em termos geográficos e históricos (IANNI, 1996, p. 47, grifo nosso).

A globalização do capital, entretanto, vem acompanhada de um crescente processo de hegemonização do capital financeiro – ou, nos termos de Iannotti, “**o reino do capital fetiche na plenitude de seu desenvolvimento e alienação**” (2007, p. 107, grifo da autora)²⁵¹. Ainda Mandel (1982, 1990), Ianni (1996), Chesnais (2000) e Harvey (2006) recuperam, além da análise de Marx sobre o “capital portador de juros”, a de Lênin sobre o “capital bancário” (oligarquia financeira) para afirmar que a própria dinâmica do capital monopolista, em franca expansão internacional, tendia para a consolidação de uma hegemonia dos sistemas de crédito. A mundialização financeira, segundo Chesnais (*op. cit.*), foi consolidada através dos bancos, das companhias de seguros, fundos de previdência privada, seguros de vida e fundos mútuos, além do mercado da bolsa de valores. O capital fetiche opera com especulações prospectivas para o futuro das empresas transnacionais, e o seu êxito inclui projeções de lucros, requerendo, desse modo, a adaptação das estruturas industriais aos novos modelos de organização do processo produtivo.

A crise instaurada na década de 1970, que culminou na desvalorização monetária e nas taxas de câmbio flutuantes, exigiu que o Estado interviesse no sentido de permitir maior mobilidade internacional para o capital financeiro realizar investimentos rentáveis, aumentando consideravelmente a dívida pública – em especial nos países periféricos, altamente dependentes dos países de capitalismo avançado. O projeto neoliberal, mediante programas de ajustamento estrutural, se constituiu como a saída para o dilema²⁵² – alavancado pelo Consenso de Washington e a atuação dos organismos internacionais. Chesnais (*op. cit.*) nos

²⁵¹ Não obstante que, para fazer essa afirmação, Chesnais (2000, p. 9) recorre ao pensamento de Marx: “*Em um mundo dominado pelas finanças, a vida social em quase todas as suas determinações tende a sofrer as influências daquilo que Marx designa como a forma mais impetuosa de fetichismo. Com as finanças, tem-se ‘dinheiro produzindo dinheiro, um valor valorizando-se a si mesmo, sem que nenhum processo (de produção) sirva de mediação aos dois extremos’. Uma vez que ‘o capital parece ser a fonte misteriosa [...] de seu próprio crescimento’, os proprietários de títulos financeiros, beneficiários de juros e de dividendos, consideram que o ‘capital’ deles vai fornecer-lhes uma receita ‘com a mesma regularidade que a banana dá pêras’.*”

²⁵² “*Ela [a dívida pública] repousa na sobreimposição do capital e das receitas elevadas e o financiamento para empréstimo junto aos mercados financeiros doe déficits orçamentais. Sob o efeito de taxas de juros superiores e mesmo muito superiores à inflação e ao crescimento do PIB, a dívida pública faz ‘bola de neve’. Ela é geradora em seguida de pressões fiscais altas sobre as receitas menos móveis e mais fracas, de austeridade orçamentária e de paralisia das despesas públicas. É ela, no decorrer desses últimos dez anos, que abriu a via para as privatizações*” (CHESNAIS, *op. cit.*, p. 17). Novamente aqui reportamo-nos àquilo que Harvey (2005) chamou de **acumulação por espoliação**, que tem se utilizado francamente dos processos de privatização em prol da valorização do capital financeiro.

mostra como as economias nacionais se vêem constringidas a desregular seus mercados internos, bem como redirecionar a utilização da receita fiscal para responder às necessidades do capital financeiro cada vez mais globalizado – Estado, “fraco” e “mínimo” para os interesses dos trabalhadores, consolida-se como “forte” e “máximo” para o capital concentrado e centralizado nos países centrais:

Em um mercado mundial realmente unificado, impulsiona-se a tendência à homogeneização dos circuitos do capital, dos modos de dominação ideológica e dos objetos de consumo – por meio da tecnologia e da multimídia. **Homogeneização esta apoiada na mais completa heterogeneidade e desigualdade das economias nacionais.** Acelera-se, pois, o desenvolvimento desigual, aos saltos, entre empresas, ramos de produção da indústria e de diferentes nações, e, no interior dos países, a favor das classes dominantes. [...] O capital internacionalizado produz a concentração da riqueza, em um pólo social (que é também espacial) e, noutro, a polarização da pobreza e da miséria, potenciando exponencialmente a lei geral da acumulação capitalista, em que se sustenta a “questão social” (IAMAMOTO, 2007, p. 111, grifo da autora).

Harvey (2005) discorre sobre as diferentes características que compõem a fase contemporânea do imperialismo estadunidense, sob a égide do capital financeiro. A citação acima, na mesma linha de raciocínio, aponta o que Alcântara (2007), calcada no pensamento de James Petras, chamou de “processo de recolonização”. O que se segue é um profundo processo de acirramento das desigualdades sociais de dimensões globais²⁵³.

Mas há ainda um outro elemento: a necessária mobilidade global do capital no contexto da mundialização financeira requereu um profundo desenvolvimento da tecnologia de comunicação e transporte, o que permite que os negócios e os investimentos possam ser feitos em tempo ágil e com o mínimo de riscos em todo o território global. Os avanços da microeletrônica e da informática responderam a essa expectativa – mas não apenas. A mundialização financeira e o progresso dos meios de comunicação trouxeram profundos impactos no dimensionamento espacial-temporal, implicando em mudanças culturais e ideológicas de largo alcance – fenômeno conhecido pela literatura como **Pós-modernidade**:

²⁵³ Segundo Ianni (1996, p. 147), as categorias da globalização “São determinações que se reproduzem todo o tempo, reiterando, modificando ou mesmo aprofundando as desigualdades sociais, econômicas, políticas e culturais. Pode-se mesmo dizer que a dinâmica de reprodução ampliada do capital, em escala mundial, tem propiciado uma acentuada concentração do poder econômico, agravando a questão social também em âmbito mundial”. Assim, Iamamoto (2007) apresenta um interessante debate sobre os impactos sócio-econômicos – isto é, nas expressões da “questão social” – a partir da mundialização financeira e da hegemonia do “capital fetiche”. Ver ainda Netto (1996), Chesnais (2000), Harvey (2006) e Alcântara (2007).

A tecnologia da sociedade contemporânea é, portanto, hipnótica e fascinante, não tanto em si mesma, mas porque nos oferece uma forma de representar nosso entendimento de uma rede de poder e de controle que é ainda mais difícil de ser compreendida por nossas mentes e por nossa imaginação, a saber, toda a nova rede global descentrada do terceiro estágio do capital. Esse processo de figuração é mais bem observado em uma nova modalidade de literatura de entretenimento contemporânea – sinto-me tentado a chamá-la de “paranóia *high-tech*” –, em que a narrativa mobiliza a ligação de circuitos e redes de um computador global imaginário cuja complexidade está além da capacidade de leitura da mente humana normal, através de conspirações labirínticas de agências rivais de informação que são autônomas, mas fatalmente inter-relacionadas (JAMESON, 2006, p. 64).

Segundo o autor, iniciado nas artes arquitetônicas ao final da década de 1950, com a crise política e econômica na transição das décadas de 1960-70, o Pós-modernismo rapidamente se espalhou pelos diversos campos culturais. Nesse sentido, pensamos que a análise de Hobsbawm (2007) é bastante fértil para pensarmos as condições históricas que deram origem a essa tendência. O historiador inglês ressalta a efervescência política e cultural experimentada nos anos 1960 – não só pelo movimento sindical sinalizando o esgarçamento do modelo keynesiano, mas, sobretudo, pela emergência de novas demandas de liberdade comportamentais historicamente oprimidas. Chama ainda a atenção para a revolução sexual, que teve no feminismo (e, em parte, pela emergência dos movimentos homossexuais) sua principal expressão. No combate contra a padronização comportamental exigida pelos padrões tayloristas-fordistas, as diferentes expressões da chamada “revolução cultural” levantou a bandeira da liberdade das escolhas individuais contra os modelos socialmente esperados.

Os autores que se debruçam sobre a temática²⁵⁴ reconhecem que a realização do projeto da Razão Universal da Modernidade por vezes privilegiou o combate a outras formas de opressão (tais como as de classe) que não as de natureza cultural. Entretanto, esses mesmos autores, incluindo Hobsbawm, afirmam que se a realização da liberdade (incluindo a dimensão individual) é um dos principais valores do projeto moderno, as diferentes formas de opressão cultural devem ser combatidas em sua totalidade – nas dimensões universais, particulares e singulares, o que repõe o debate sobre o capitalismo como processo civilizatório. E

²⁵⁴ Além de Hobsbawm, valemo-nos aqui das obras críticas de Rouanet (1993), Ianni (1996), Netto (1996, 2004c), Evangelista (2002) Mészáros (2004), Harvey (2006) e Jameson (2006), além de autores considerados grandes pensadores pós-modernos, como Heller e Fehér (2002) e Sousa Santos (2008).

assim a racionalidade fundante da Modernidade transforma-se num irracionalismo (cf. COUTINHO, 1972) justificado pela crítica ao projeto moderno e pela complexidade dos processos contemporâneos analisados descolados da totalidade (cf. EVANGELISTA, 2002).

A historiografia contemporânea chama os movimentos emergentes em fins dos anos 1960 de “novos movimentos sociais” – que rapidamente se expandiram para outras esferas da vida social e no globo. Além das lutas contra a opressão sexual, outras demandas, como étnico-raciais, religiosas, culturais, de preservação ambiental, ganharam visibilidade política e agregaram muitos “cidadãos do mundo” em torno dessas causas específicas – em seu conjunto, entendidas como **plurais**. A identidade de grupos sociais historicamente oprimidos tornou-se então uma nova referência de sociabilidade.

Conforme a já citada reflexão de Harvey (2006) e Berman (2007) sobre a experiência da Modernidade (que combina unidade na desunidade, eternidade e efemeridade), concordamos com Jameson (2006) quando este afirma que a emergência das identidades grupais e dos “novos movimentos sociais” não implica em ruptura com o projeto moderno. Ao contrário, o reafirma, na medida em que traz ao cenário social reivindicações que visam à realização de muitos dos valores preconizados pela Modernidade.

Se Marx e Engels (1998) identificaram a classe operária como o sujeito revolucionário da sociedade capitalista – e isso marcou o discurso da Modernidade após 1848 –, o discurso contemporâneo (iniciado na estética e incorporado pela filosofia e pela teoria) é justamente o da “morte do sujeito”. O fim do “campo” do socialismo real, a crise do Estado de Bem-estar Social e dos valores social-democratas, bem como a contínua fragmentação da classe trabalhadora sob a égide do regime da acumulação flexível, e ainda as teses sobre o “fim do trabalho” e da emergência de uma sociedade “pós-industrial”, apontam que a classe trabalhadora deixou de ser o sujeito revolucionário (até mesmo porque a própria existência da classe trabalhadora é questionada, conforme vimos anteriormente): é o “triunfo do capitalismo global” (NETTO, 2001). Assim, o projeto da modernidade teria se esgotado, e entramos assim em uma “era **pós-moderna**”. Mézsáros (2004) descreve o efeito ideologizante desse termo (uma vez que o termo “pós” não é

atualmente utilizado apenas antes da palavra “moderno”, mas também à palavra “industrial”, ou “fordismo”)²⁵⁵:

[...] ao passo que as contradições do mundo social se tornam mais fortes, manifestando-se em escala cada vez mais global, repetidamente se declara que elas já foram “superadas”, ou estão prestes a sê-lo –, em uma sucessão interminável de construções ideológicas que metamorfoseiam verbalmente, sob um novo e dessocializado rótulo começado com “pós-“, a mesma racionalização confortadora, tão logo sua versão anterior tenha perdido a credibilidade (MÉZSÁROS, *op. cit.*, p. 71-2).

Retornamos, assim, às elaborações de David Harvey e Fredric Jameson. Ambos mostram-se preocupados em analisar em que medida a pós-modernidade se constitui em condição ontológico-histórica. E não confirmam a hipótese: concluem (assim como Mézsáros) que o novo estágio do capitalismo, apesar de radicalizar o projeto da Modernidade, requer a apropriação e difusão ideológica do discurso pós-moderno para realizar-se como processo civilizatório²⁵⁶.

As representações de espaço e de tempo – que, dentre muitas coisas, resultaram na consolidação do Estado-Nação territorial como modelo de organização político-social – são, conforme visto anteriormente, dimensões fundantes do projeto da Modernidade. Com o avanço tecnológico nas áreas de comunicação e de transporte, além da horizontalização territorial da nova divisão do internacional do trabalho na égide da acumulação flexível, ambos fundamentais para a dinâmica da globalização, ocorre um fenômeno denominado por Harvey (2006) de “compressão espaço-tempo”. As referências geográficas e históricas, antes rígidas, confundem-se em jogos de linguagens e imagens difundidas pela mídia eletrônica em todo o globo, acentuando as contradições do processo de expansão do capital quando em contato com culturas locais, tendo em vista a necessidade do capital de desregulamentação dos mercados nacionais contra o papel de regulação do Estado-Nação – referencial que entra em crise diante da compressão espaço-temporal –, bem como o uso intensivo da imagem eletrônica como estímulo ao consumo das mercadorias²⁵⁷.

A nova divisão internacional do trabalho (da acumulação flexível e da

²⁵⁵ O autor cita, inclusive, que identifica na bibliografia contemporânea o termo “pós-pós-modernidade”.

²⁵⁶ Segundo Jameson (*op. cit.*, p. 75), a globalização e o pós-modernismo “[...] podem ser igualmente analisados como uma séria de tentativas de nos distrair nos desviar dessa realidade, ou de disfarçar suas contradições e resolve-las na aparência de várias mistificações formais”. O pós-modernismo se constitui, assim, segundo o autor, na lógica cultural do atual estágio do capitalismo.

²⁵⁷ Potencializando o que Marx chamou de “fetiche da mercadoria”, porém com um conteúdo em que a fetichização se realiza a partir do que Jameson (*op. cit.*) chamou de “simulacro”.

globalização) leva a cabo a radicalização moderna. Entretanto, ao entrar em contato com povos de culturas tão diversas²⁵⁸, difundir um “modo de ser”, exigir programas de ajuste estrutural dos Estados nacionais de modo a assegurar o trânsito do mercado financeiro, e fabricar imagens reificadas de mídia para o estímulo ao consumo desenfreado, produz, contraditoriamente (portanto, dialeticamente) uma intensa **fragmentação** da vida social²⁵⁹ – abrindo espaço para novas formas de totalitarismo, bem como de fundamentalismo²⁶⁰. O que leva a descaracterizar o potencial libertário e democratizante dos novos movimentos sociais no conjunto das lutas sociais e transformando suas reivindicações em especificidades fragmentadas que não alcançam os fundamentos da sociabilidade construída no atual estágio do capitalismo, potencializando a reificação das relações sociais.

Muitos são os desdobramentos desse processo, e não é nossa intenção esgotá-los aqui. Porém, dois nos chamam a atenção – e que vão rebater diretamente no debate contemporâneo sobre a “questão social”.

O primeiro diz respeito à fragmentação da identidade de classe pela identidade dos grupos. A crescente retração dos postos de trabalho promovida pela “nova ofensiva do capital” dificulta os processos de auto-reconhecimento dos trabalhadores como classe social – ou, em termos marxistas clássicos, uma “consciência de classe”. Os grupos identitários aparecem então como uma nova possibilidade associativa, que mesmo articulando (na maioria das vezes contrariamente) o global/territorial e o local, enfatizam as **diferenças**, as demandas plurais específicas, e perdem o horizonte do capitalismo como modo de produção e como processo civilizatório. Isso possibilita a criação da retórica pós-moderna das

²⁵⁸ O que Jameson (*op. cit.*) denominou de “historiografias espaciais”.

²⁵⁹ Cf. Ianni (1996) e Jameson (2006). Vale ressaltar que essa fragmentação é típica do processo de trabalho capitalista, que se radicaliza com a nova divisão internacional do trabalho no marco da reestruturação produtiva – a crescente segmentação da classe trabalhadora.

²⁶⁰ “*Há uma combinação de hiperindividualismo e antiindividualismo. O primeiro se manifesta num egocentrismo radical, num frenesi de hedonismo, num delírio consumista, na busca exclusiva da própria vantagem, na apatia mais completa com relação às grandes questões de interesse comum. O segundo se manifesta na necessidade de raízes, na tentativa de reinserção comunitária, na busca de uma identidade grupal, qualquer que ela seja. Nos dois casos, o resultado é uma asfixia da individualidade. Institucionaliza-se, nos dois casos, o conformismo, já diagnosticado em seus primórdios pelos críticos liberais, e que agora resulta, seja de uma velha conhecida dos liberais, a “tirania da maioria” (comprar o aparelho de som que todos querem comprar), seja da identificação com o grupo. Sujeito a duas leis, ou à lei da oferta e procura ou à lei da tribo, o indivíduo morre duas vezes, uma vez assassinado pela sociedade e outra por lealdades coletivas. [...] A busca da felicidade banaliza-se no culto ao prazer – um prazer heterônomo, para o qual acena a indústria cultural. O descentramento se anula por um recentramento mítico, liberando o homem do mais difícil privilégio da modernidade, o de pensar e agir por si mesmo, com base em princípios universais e abstratos*” (ROUANET, 1993, p. 22).

mini-racionalidades localizadas como saída para as contradições geradas pelo capital²⁶¹, o que referenda a fragmentação, a “morte do sujeito”, o “protagonismo da sociedade civil” pela via dos novos movimentos sociais e as alternativas neoliberais da focalização e do mercado capitalista como a única saída possível.

Esta **ofensiva ideológica do pluralismo** promovido pela dinâmica social contemporânea, que transforma as identidades grupais em “alternativas” à exclusão, possibilitando uma reinserção através do mercado:

Há poucas classes; elas passam a existir através de lentas transformações no modo de produção e, mesmo quando surgem, parecem estar perpetuamente a uma certa distância delas mesmas e ter que batalhar muito para ter certeza de que existem como tal. Os grupos, por outro lado, parecem proporcionar a gratificação da identidade psíquica (do nacionalismo à neo-etnicidade). E, tendo se tornado imagens, os grupos podem se esquecer de seu próprio passado sangrento, da perseguição, do repúdio, e podem agora ser consumidos: isso marca sua relação com as mídias, que se tornam, digamos assim, seus parlamentos e os espaços de sua “representação”, tanto no sentido político quanto no semiótico (JAMESON, 2006, p. 347).

Um outro desdobramento não menos importante é que a fragmentação e o paradigma das “mini-racionalidades” da pós-modernidade alcançam também a crítica às formulações filosóficas e sociais modernas – que, como vimos, têm na categoria da **universalidade** uma dimensão fundante. Uma profunda desconfiança nas chamadas metateorias, que buscam explicar a sociedade a partir de sua totalidade²⁶² (ou mesmo do todo, seguindo a tradição positivista), é instaurada a partir da retórica pós-moderna²⁶³ – criando todo um debate no campo das ciências

²⁶¹ Nas palavras de um pensador que se identifica com pós-moderno, “As *mini-racionalidades pós-modernas* estão, pois, conscientes dessa irracionalidade global, mas estão também conscientes que só a podem combater localmente. Quanto mais global for o problema, mais locais e mais multiplamente locais devem ser as soluções” (SOUSA SANTOS, 2008, p. 111).

²⁶² Ao analisar a construção de Sousa Santos (*op. cit.*) sobre as “mini-racionalidades localizadas”, Santos (2007) afirma que “[...] a superficialidade de suas análises sobre as transformações societárias recentes aparece como uma clara opção em contraponto a descrições totalizantes, já que a **totalidade**, neste ponto de vista, é ‘confundida’ com **totalitarismo e ocultamento das diferenças**. A estratégia consiste em mais precisamente na **saturnização da totalidade e das categorias universalizantes do projeto da modernidade em nome da completa ausência de perspectivas que proponham o enfrentamento da complexidade do real para além da perplexidade, da impotência ou da celebração** (p. 39-40, grifo da autora). Um global irracional pensado a partir de relações subjetivas entre mini-racionalidades locais descolada da concepção da totalidade, tal qual Sousa Santos defende, termina por transformar o conhecimento social em uma colagem arbitrária – ou, nos termos de Jameson (*op. cit.*), em “pastiche”. Sobre o irracionalismo, ver Coutinho (1972) e seus rebatimentos no pós-moderno, ver Evangelista

²⁶³ A citação que se segue demonstra o tom do discurso pós-moderno: “O *pós-modernismo* assinala a morte dessas ‘metanarrativas’, cuja função terrorista secreta era fundamentar a legitimar a ilusão de uma história humana ‘universal’. Estamos agora no processo de despertar do pesadelo da modernidade, com sua razão manipuladora e seu fetiche da totalidade, para o pluralismo retornado do pós-moderno, essa gama heterogênea de estilos de vida e jogos de linguagem que renunciou ao impulso nostálgico de totalizar e legitimar a si mesmo... A ciência e a filosofia devem abandonar suas grandiosas reivindicações metafísicas e ver a si mesma, mais modestamente, como apenas outro conjunto de narrativas” (EAGLETON *apud* HARVEY, 2006, p. 19-20).

sociais conhecido pela literatura como **crise dos paradigmas**: “os paradigmas clássicos (e, obviamente, a racionalidade que os sustentava), elaborados no processo da Modernidade, entram em colapso porque a socialidade que lhes era subjacente já não dispõe de efetividade histórica” (NETTO, 2004c, p. 129)²⁶⁴.

Esse conjunto de elementos traz rebatimentos concretos na forma de enfrentar e conceber a “questão social” – e que não se constitui novidade no trato de suas expressões. Uma análise apresentada por Pastorini (2004) da tese defendida por Agnes Heller e Ferenc Fehér demonstra a direção que o debate toma nesta perspectiva. Os autores (HELLER & FEHÉR, 2002) analisam a “questão social” no marco do pensamento pós-moderno²⁶⁵, como já sugere o próprio título do texto: *A condição política pós-moderna*. Afirmam eles que o movimento socialista, o comunismo soviético e a tradição marxista criaram uma “metafísica da questão social”, ao dar-lhe um estatuto de importância maior do que ela realmente possui²⁶⁶.

Essa “metafísica” existe, segundo os pensadores, em razão da própria perspectiva teórico-política por eles adotada: a pós-modernidade. Para eles, se a mesma for considerada conforme sua emergência, isto é, a partir do fenômeno do pauperismo, ela deve ser reportada a diferentes períodos históricos anteriores – tendo em vista não ser a pobreza um fenômeno recente. Aqui já vislumbramos uma diferença de como viemos tratando o termo até aqui – ligado à contradição entre capital e trabalho, entre a produção de riqueza na sociedade capitalista, e sua apropriação privada, gerando desigualdades de diferentes naturezas.

Ao negarem as dimensões cruciais que sustentam a idéia da universalidade²⁶⁷, a existência de uma “questão social” só poderia ser considerada real (como em um esforço dos autores em tentar dar algum sentido ao termo) se fosse compreendida como uma espécie de somatório dos problemas sociais, denunciados por diferentes atores políticos que atuam no espaço público:

²⁶⁴ Sobre o debate da “crises dos paradigmas” e, em especial, da relação da pós-modernidade com o marxismo, ver Evangelista (2002).

²⁶⁵ É sabido, conforme visto na Introdução deste trabalho, que Agnes Heller, antes de filiar-se à perspectiva pós-moderna, em suas primeiras produções, vinculava-se à tradição marxista e era considerada uma das principais herdeiras da filosofia de Gyorgy Lukács (cf. NETTO, 2001).

²⁶⁶ Nas palavras dos autores, “O radicalismo enganador do postulado e da crença em que há uma ‘questão social’ integrada in abstrato, a ser plenamente resolvida, e por toda a eternidade, por um determinado conjunto de medidas, foi inicialmente uma invenção comunista” (HELLER & FEHÉR, 2002, p. 163).

²⁶⁷ “[...] uma humanidade politicamente unificada não é uma perspectiva nem factível nem particularmente desejável...” (HELLER & FEHÉR, *op. cit.*, p. 165)

O primeiro traço distintivo da “questão social” consiste de sua completa heterogeneidade. Na verdade, praticamente o único elemento comum em meio à parafernália de problemas conspicuamente diversos é o apelo de vários atores sociais ao estado, sendo a demanda ou petição que solucione seu problema particular (HELLER & FEHÉR: *op. cit.*, p. 157).

Heller e Fehér ainda afirmam que, por ser metafísica, a “questão social” não teria resolutividade, nem nesta sociedade, nem em qualquer outra. Nessa linha de argumentação é que decretam a falência do Estado Assistencial – ele nunca poderia ter tido êxito, pois se pautou em algo que, na realidade, não existe. Assim, enfrentar a única possível “questão social” – os problemas sociais²⁶⁸ – deve ter como ponto de partida um outro paradigma de justiça social – e que não passa pela superação do capitalismo. Os autores fazem constantes referências ao modelo socialista soviético para afirmar a ineficácia do projeto socialista. Como na reflexão realizada por Netto (2001), a crise do socialismo real e a globalização representam, no campo ideológico, a vitória do projeto capitalista. Heller e Fehér não apresentam nenhuma visão crítica nessa direção.

A discussão realizada por Wanderley (2000) também é bastante peculiar. Mesmo não se auto-situando no campo da pós-modernidade, o autor afirma a coexistência, hoje, da “questão social” e de muitas “questões sociais”. Tendo como referência os países de América Latina, discorre sobre as seguintes “questões”: nacionais, indígenas, dos negros, da mulher, rurais, operárias, das políticas sociais e da pobreza. Mesmo admitindo que enfrentar as “questões sociais” requer o reconhecimento da velha “questão social”²⁶⁹ (reposta pelos processos políticos e econômicos da contemporaneidade), afirma que as condições políticas atuais – de fragilidade política da organização dos trabalhadores – possibilitam uma intervenção mais eficaz para a resolução das “questões sociais” do que na própria “questão social” (ainda que o autor reconheça sua dimensão determinante)²⁷⁰.

²⁶⁸ Pastorini (2004) discorre sobre o equívoco cometido pelos autores em estudo ao associarem “questão social” a problemas sociais. Além disso, tal posicionamento dos autores ora analisados nos remete ao já comentado pensamento de Netto (2005a) sobre a existência dos problemas sociais e sua relação com a “questão social”.

²⁶⁹ Apesar de definir “questão social” como produto das relações entre capital e trabalho, contraditoriamente em alguns momentos o autor reporta a existência de uma “questão social” latino-americana ao início do período da colonização ibérica. Na mesma direção também o faz Ianni (2004) ao analisar a sociedade escravocrata dos períodos colonial e imperial brasileiros.

²⁷⁰ “[...] o horizonte de uma eventual superação da questão social abrangente [...] se localiza num tempo longo de difícil previsão. A própria ‘globalização’ não nos permite uma previsibilidade segura de até onde as mudanças irão. As demais temáticas que ela alcança [...] também são passíveis de ações de longa duração. Questões sociais setoriais – saúde, educação, seguridade, habitação, etc. – envolvem tempos parciais mais reduzidos e soluções de curto e médio prazos mais viáveis” (WANDERLEY, 2000, p. 151).

Apesar de reconhecermos o esforço analítico de Wanderley, identificamos que, ao final, suas propostas terminam por dicotomizar a “questão social” de suas expressões – por ele chamadas de “questões sociais” (e por Heller & Fehér de “problemas sociais”) – e que podem trazer prejuízos de diferentes naturezas, como alerta lamamoto (2007, p. 164, grifo nosso):

Corre-se o risco de cair na pulverização e fragmentação das inúmeras “questões sociais”, atribuindo unilateralmente aos indivíduos e suas famílias a responsabilidade pelas dificuldades vividas. Isso deriva a análise dos “problemas sociais” como problemas do indivíduo isolado e da família (principal alvo dos programas focalizados de combate à fome e à miséria), perdendo-se a dimensão coletiva e o recorte de classe da *questão social*, isentando a sociedade de classes da responsabilidade na produção das desigualdades sociais. Por uma artimanha ideológica, elimina-se, no nível da análise, a dimensão coletiva da *questão social* – a exploração da classe trabalhadora – reduzindo-a a uma dificuldade do indivíduo. A pulverização da *questão social*, típica da ótica liberal, resulta na autonomização de suas múltiplas expressões – as várias “questões sociais” – em detrimento da perspectiva da unidade. **Impede-se, assim, o resgate do complexo de causalidades que determina as origens da questão social, imanente à organização social capitalista, o que não elide a necessidade de apreender as múltiplas expressões e formas concretas que assume.**

Este raciocínio nos reporta àquele exposto por Netto (2005a), sobre a dimensão do *ethos* individualista liberal e do recurso à moralidade como formas elementares de enfrentamento da “questão social”²⁷¹ – transformando, no campo político-ideológico, as expressões da “questão social” em problemas sociais. Demonstra que a fragmentação não é uma nova estratégia utilizada pelo capital, e que, ainda assim, ela conviveu com o princípio da universalidade dos direitos sociais – base do Estado de Bem-Estar Social. A contradição, em sua totalidade, neste momento histórico, também se fez presente, demonstrando mais uma vez que a experiência da Modernidade (cf. BERMAN, 2007) continua presente – apesar da insistente negação ideológica do capital de seus valores a partir da retórica pós-moderna (cf. HELLER & FEHÉR, 2002), somada à opção política neoliberal.

Nessa direção, vale citar as obras de Netto (1996) e lamamoto (2004) como importantes referenciais na análise dos fenômenos contemporâneos, uma vez que apresentam uma série de dados e informações sobre como a totalidade desses

²⁷¹ Nesse sentido, vale salientar que Wanderley (*op. cit.*), em algumas de suas propostas de enfrentamento das “questões sociais” na contemporaneidade, reforça a dimensão filantrópica do chamado social à solidariedade comumente feita no marco da implantação do receituário neoliberal, bem como anuncia a necessidade de recuperar a importância da família para os processos de enfrentamento das mazelas materiais e de construção de identidades.

processos incidem sobre as expressões da “questão social” na atualidade²⁷². A síntese aqui exposta é um esforço de afirmar que, mesmo após a difusão do discurso do “fim” da “questão social” no período dos “trinta anos gloriosos” – e os países da periferia mundial sabem que isso não é verdade –, o que se vislumbra na contemporaneidade é um aprofundamento das contradições gestadas nas relações sociais fundamentais da sociedade capitalista, que se expressa de formas diferentes dos períodos anteriores, sem prejuízos do fundamento da mesma: a contradição capital/trabalho.

Observamos, assim, que avaliar a “questão social” nesta perspectiva requer compreendê-la a partir de suas expressões particulares e singulares, mas nunca sem perder a perspectiva de sua universalidade – fincada nas determinações ontológicas e históricas da **totalidade** da realidade social:

O que se pretende **insinuar é que a mundialização financeira sob suas distintas vias de efetivação unifica, dentro de um mesmo movimento, processos que vêm sendo tratados pelos intelectuais como se fossem isolados ou autônomos**: a “reforma” do Estado, tida como específica da arena política; a reestruturação produtiva, referente às atividades econômicas empresariais e à esfera do trabalho; a questão social, reduzida a **processos de exclusão e integração social**, geralmente circunscritos a **dilemas da eficácia da gestão social**; a **ideologia neoliberal e concepções pós-modernas, atinentes à esfera da cultura**. Sem desmerecer as particularidades dos processos econômicos, políticos e ideológicos – que não podem ser embaçadas –, o que se olvida e obscurece é que o capitalismo financeiro integra, na expansão monopolista, processos econômicos, políticos e ideológicos que alimentam o crescente movimento de valorização do capital, realizando a “subsunção real da sociedade ao capital (IAMAMOTO, 2007, p. 114, grifo da autora).

A chamada “Escola Francesa” tem se mostrado bastante fértil em produções contemporâneas sobre a “questão social”: Pierre Rosanvallon, e Robert Castel – ambos, conforme visto anteriormente, possuem fortes características da tradição positivista (sobretudo o segundo).

O título da obra de Rosanvallon (1998) já sinaliza sua principal tese: *A nova questão social*. Para o autor, o que aparece, na atualidade, é radicalmente diferente daquilo que se apresentou como “questão social” no século XIX.

Sua reflexão tem como ponto de partida o que ele chama de “crise do Estado

²⁷² No âmbito da reflexão teórica sobre a “questão social” na contemporaneidade no marco da produção no âmbito do Serviço Social, citamos ainda da mesma autora, Iamamoto (2001, 2007), além de Pereira (2001), Yasbek (2001), Pastorini (2004), Alcântara (2007) e Leite & Brito (2007). Ainda situamos a fértil e provocante reflexão de Lapeyronnie (2003), que retomaremos no final deste trabalho.

Providência”. Este teria se constituído como um instrumento de enfrentamento da “questão social”, expressa nos **riscos sociais** produzidos pela pobreza e pelo desemprego na sociedade industrial do século XIX – riscos estes que assolavam a classe trabalhadora e se constituíam em uma ameaça à coesão social. **O Estado Providência, assim, se constrói a partir da universalização dos direitos sociais como condição necessária ao combate dos riscos sociais e a reconstrução dos laços de solidariedade social.** O autor parte da tese de que os “trinta anos gloriosos” lograram algum êxito em sua tentativa de pôr fim à “questão social”²⁷³, a partir da constituição do que ele chamou de **sociedade securitária**, de nítida inspiração durkheimiana:

Desde que seja universalizado (pela obrigação), o seguro se torna autenticamente social, exercendo o papel de uma espécie de **transformador moral e social**. O seguro social funciona como uma “mão invisível”, produzindo a segurança e a solidariedade sem a intervenção da boa vontade dos homens. Pela construção, o seguro interessa às populações: fazendo cada a parte de um todo, torna os indivíduos interdependentes (*op. cit.*; p. 37, grifo do autor).

As transformações sociais ocorridas nos anos 1970, contudo, engendram a crise do Estado Providência em três dimensões: econômica, ideológica e filosófica. Para o autor, as transformações econômicas ocorrentes em função do desenvolvimento tecnológico produziram uma situação irreversível de desemprego – que, por sua vez, gera uma crise no financiamento do seguro social, colocando em xeque as premissas materiais do Estado Providência.

Cabe salientar que o autor, em momento algum, questiona os fundamentos do crescimento do desemprego – a necessidade da acumulação de capital sob uma nova forma de organização produtiva. Ao não eleger essa temática como relevante em seu pensamento, Rosanvallon, desse modo, termina por naturalizar o fenômeno do desemprego, concebendo-o como dado, fundamentado na concepção da existência, na contemporaneidade, de uma sociedade “pós-industrial” – tendência do debate contemporâneo sobre trabalho e processo produtivo, com rebatimentos diretos na retórica pós-moderna. Na mesma direção, em nenhum momento questiona o projeto político neoliberal, responsável pelo ataque às conquistas sociais

²⁷³ “O desenvolvimento do Estado Providência quase chegou a vencer a antiga insegurança social e a eliminar o medo do futuro” (ROSANVALLON, 1998, p. 23).

e trabalhistas expressas nas políticas e serviços de seguridade social (mas não só). Assim, as políticas de ajuste estrutural promovidas pelo Estado sob a égide do neoliberalismo também são tidas por ele como “naturais”, tendo em vista um “desenvolvimento histórico”.

Todavia, um outro elemento que indicado como vital para a crise do Estado Providência remete aos avanços da medicina genética. As pesquisas em torno das características genéticas têm levado a resultados que comprovam tendências individuais a determinados riscos sociais (sobretudo a doenças e anomalias orgânicas). Isso, necessariamente, choca com a concepção de riscos sociais que informaram a constituição do Estado Providência – pautadas em relações entre classes sociais. O processo de individualização dos riscos, de acordo com Rosanvallon, ainda influencia e é influenciado pela emergência global de grupos que enfatizam as diferenças sócio-culturais que criam situações de precariedade, vulnerabilidade e riscos coletivos. Não estando incorporadas à lógica do seguro, o Estado Providência entra em uma crise ideológica, por não conseguir responder a essas expectativas: “*Os princípios que fundamentam a seguridade social encontram assim seus limites diante dessas categorias de riscos coletivos*” (op. cit., p. 39).

Aqui, valemo-nos da crítica já realizada de como a ideologia dos pequenos grupos tem sido utilizada como instrumento de dominação do capital em nível mundial para avaliar que Rosanvallon parte da premissa de que o pluralismo cultural substituiu o paradigma das classes sociais (o que se comprova com o giro que o autor faz em sua concepção de risco social). Assim, acaba por mascarar a totalidade dos elementos que configuram a crise contemporânea²⁷⁴.

A terceira dimensão da crise é consequência das outras duas, de acordo com o próprio autor: a crise filosófica. A dinâmica do Estado Providência, francamente em colapso, bem como a emergência de novas questões, coloca em xeque a própria concepção de direitos sociais como fonte de justiça – uma vez que estes formavam a base da sociedade securitária. Desse modo, o conjunto desses elementos revela

²⁷⁴ “Atribuir visibilidade aos fios intransparentes [...] que tecem a totalidade do processo de mundialização, é da maior importância para compreender a gênese da (re)produção da **questão social**, que se esconde por detrás de suas múltiplas expressões específicas, que condensam uma unidade de diversidades. Aquelas expressões aparecem sob a forma de ‘fragmentos’ e ‘diferenciações’, independentes entre si, traduzidas em autônomas ‘questões sociais’”. (IAMAMOTO, 2007, p. 114).

que o que vislumbramos na realidade hoje é a existência de uma “nova questão social”: *“O surgimento de uma nova questão social traduz-se pela inadaptação dos antigos métodos de gestão do social, como testemunha o fato de que a crise do Estado Providência, diagnosticada no fim dos anos 1970, mudou de natureza, iniciando uma nova fase a partir do princípio da década de 1990”*. (op. cit., p. 23).

A saída, então, seria repensar o Estado Providência como o que o autor chama de “Estado Providência ativo”. Não mais pautado na lógica da seguridade social, o Estado cada vez mais repassa à sociedade civil a responsabilidade de restabelecer os laços de coesão e solidariedade, de responder às demandas colocadas pela emergência da “nova questão social”. Assim, o esgotamento do Estado Providência demonstra que a sociedade teria melhores condições de fazê-lo, tendo em vista que responderia de forma mais eficaz às necessidades cada vez mais individualizadas e/ou grupalizadas. A perspectiva da universalidade, típica da sociedade securitária, seria substituída pela perspectiva da equidade, a partir das diferenças, expressas nas vulnerabilidades e precarizações (riscos coletivos) dos grupos sociais.

Para Rosanvallon, é a crise do Estado Providência que provoca a emergência de uma “nova questão social” – e não o contrário, conforme uma perspectiva ontológica de compreender a dinâmica da sociedade. A crise do Estado de Bem-Estar Social não é percebida pelo autor como fruto das contradições da própria dinâmica da sociedade global contemporânea, e o neoliberalismo não é visto como um projeto político adotada pelos Estados sob a égide da mundialização financeira²⁷⁵. Ao contrário, os argumentos do autor parecem casar com o discurso neoliberal: o questionamento do paradigma dos direitos sociais e da justiça (cf. HAYEK, 1985); a alternativa do “Estado Providência ativo” (que repassa para a sociedade civil a responsabilidade pela segurança e pela construção de novos laços de “solidariedade” e sociabilidade – uma dimensão das políticas de privatização e de descentralização preconizadas pelo neoliberalismo²⁷⁶); e a ênfase na equidade em detrimento da igualdade e da universalidade (que reporta a dimensão da focalização

²⁷⁵ Netto (2005a) sinaliza que a tese de Pierre Rosanvallon foi amplamente divulgada no Brasil pelo Partido Social Democrata Brasileiro (PSDB) na época em que esteve a frente do Poder Executivo da União através do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso – reconhecido pela literatura política brasileira como o período de implantação do ideário neoliberal no Brasil.

²⁷⁶ Nessa direção, ver Montañó (2002).

das políticas sociais neoliberais)²⁷⁷.

Rosanvallon apresenta sua tese da existência de uma “nova questão social” fincado historicamente na realidade da sociedade européia (uma vez que a “sociedade securitária” só teria existido como êxito no controle da “questão social” nos países centrais, pois essa não foi a realidade experimentada pelos países periféricos). Teoricamente, mostra-se influenciado pela tradição positivista, mas também pelo ideário neoliberal, e pela retórica pós-moderna do “pós” – expresso, inclusive no próprio adjetivo “nova”, sinalizando uma concepção que parte do pressuposto de que vivemos em uma sociedade diferente daquela na qual emergiu a “questão social”.

É na mesma linha da argumentação supra que se localiza a crítica à tese de Castel (1998), na medida em que ele, também, inspirado no universo da sociologia durkheimiana, afirma a existência, na contemporaneidade, de uma “nova questão social”. Entretanto, seus argumentos e dados historiográficos possuem maior fôlego.

Conforme vimos anteriormente, a definição de “questão social” realizada por Castel, assim como por Rosanvallon, possui fortes traços da tradição positivista. Entretanto, o entendimento da “questão social” como “risco de fratura da coesão experimentado por uma sociedade”, o autor apresenta a tese de que a ela pode ser reportada a fenômenos de pauperismo datados do período medieval (recorrendo ao século XIII e passando pelo supracitado momento de expropriação camponesa e formação do proletariado na fase pré-capitalista), e desde então vem passando por “metamorfoses” – identificados como diferentes circunstâncias históricas de uma mesma problematização: o pauperismo. Daí o título de sua obra: *Metamorfoses da questão social*.

Castel identifica que a “questão social” vivenciada no século XIX possui suas bases no advento da sociedade industrial, acrescentando o papel cumprido pelas formas de propriedade privada consolidadas no capitalismo e pela ideologia liberal da “mão invisível” do mercado e da universalização do valor ético do trabalho como principal paradigma para a coesão social – mesmo que os postos existentes não

²⁷⁷ Salientamos que defendemos a equidade como valor ético fundamental no enfrentamento da “questão social”. Nossa crítica reside no fato da **substituição** dos valores da igualdade e da universalidade pelo da equidade que, para nós, possui seus fundamentos na ideologia pós-moderna.

abarcassem o conjunto da população. Tem-se, então, para o autor, mais uma metamorfose da questão social – diferente das que ele localiza nos períodos pré-capitalistas.

Em um primeiro momento, as práticas filantrópicas se multiplicaram pelo continente europeu como forma de responder à “questão social”²⁷⁸. Na medida em que elas vão mostrando sua incapacidade em atingir esse objetivo – somado à emergência e avanço de movimentos reformistas e revolucionários – o Estado começa a desenvolver políticas sociais. Entretanto, a base de sustentação ideológica estava na idéia de propriedade. Para Castel, a propriedade privada chegou ao seu auge na sociedade industrial – e passou a ser duramente questionada em face do pauperismo. Assim, o sistema de seguro social e os serviços a ele ligados foram criados, sob uma nova concepção de propriedade, a propriedade social²⁷⁹ – espaço social e político em que tudo seria de todos (efetivamente público) – **fazendo assim do Estado Social o novo responsável pela construção dos laços de coesão social.**

A proteção social, por sua vez, só pôde se consolidar como instrumento de integração social a partir da universalização da condição de assalariado. As políticas sociais construídas pelo Estado Social visavam o combate ao pauperismo, condição unívoca da classe operária: os assalariados foram os principais “beneficiados”. A adoção dos princípios da gerência científica nos vários aspectos da vida social, o incentivo ao consumo de massa (isto é, o taylorismo-fordismo), a expansão das políticas de pleno emprego, combinada com o papel que o Estado passou a assumir para a promoção do crescimento econômico (ou seja, o keynesianismo) gerou uma verdadeira universalização da condição de assalariado²⁸⁰ – que, segundo o autor, atingiu inclusive a burguesia, mas principalmente as classes médias e os pequenos proprietários. Tem-se então, ainda segundo o sociólogo francês, a emergência do que ele chama de **sociedade salarial**, construção histórica que, durante o período

²⁷⁸ Martinelli (2003) também apresenta uma série de dados que demonstram a proliferação de práticas ligadas à caridade e à filantropia na Europa e nos Estados Unidos no século XIX.

²⁷⁹ “Os serviços públicos aumentam assim a propriedade social. Representam um tipo de bens que não são apropriáveis individualmente, nem comercializáveis, mas servem ao bem comum. Fora da lógica do patrimônio e do reino da mercadoria privada, pertencem ao mesmo registro da propriedade de transferência que a Seguridade Social amplia ao mesmo tempo. Paralelismo entre a consolidação de uma propriedade-proteção e o desenvolvimento de uma propriedade de uso público” (CASTEL, 1998, p. 488).

²⁸⁰ Iamamoto (2007), ao analisar a obra de Castel, indica os equívocos que comete o pensador ao tomar o fordismo como referencial para pensar a universalização da seguridade social.

dos “trinta anos gloriosos” pareceu pôr fim à “questão social”²⁸¹:

Então, realmente existiu uma poderosa sinergia entre o crescimento econômico com seu corolário, o quase-pleno-emprego, e o desenvolvimento dos direitos do trabalho e da proteção social. A sociedade salarial parecia seguir uma trajetória ascendente que, num mesmo movimento, assegurava o enriquecimento coletivo e promovia uma melhor repartição das oportunidades e das garantias. [...] A mesma montagem “desenvolvimento econômico-regulações estatais” atuou nos domínios da educação, da saúde pública, do planejamento dos recursos, do urbanismo, das políticas relativas à família... Globalmente, as performances da sociedade salarial pareciam em via de suprimir o **déficit de integração** que havia marcado o início da sociedade industrial através do crescimento do consumo, do acesso à propriedade ou à moradia decente, da maior participação na cultura e no lazer, dos avanços na realização de uma maior igualdade de oportunidades, a consolidação do direito do trabalho, a extensão das proteções sociais, a supressão dos bolsões de pobreza etc. A questão social parecia dissolver-se na crença do progresso indefinido. (CASTEL, 1998; p. 493, grifo nosso).

Não obstante, Castel também localiza que esse modelo entra em declínio após a crise dos anos 1970, quando a trajetória da sociedade salarial foi interrompida. Segundo o autor, o Estado Social entra em crise tendo em vista que ele sempre foi inacabado, e pelo fato de sempre ter exercido um poder absurdo sobre as individualidades e os grupos específicos, produzindo, por outro lado, práticas individualistas e manifestações grupais contra o poder estatal – sendo o maio francês de 1968 seu principal expoente. Nota-se, assim, outra semelhança com o pensamento de Rosanvallon, ao atribuir um certo autoritarismo ao Estado de Bem-Estar Social diante das emergentes demandas específicas dos diferentes grupos identitários. O colapso do Estado Social, segundo Castel, ocorre justamente a partir do intenso desenvolvimento econômico-tecnológico das empresas, recompondo altas taxas de desemprego em todo o planeta e gerando uma significativa diminuição no financiamento das políticas de proteção social.

Castel, porém, reconhece que o aumento do desemprego na atualidade tem ocorrido de forma rápida e brutal, surpreendendo a todos e diminuindo as possibilidades de o Estado em enfrentá-lo como o fez em período histórico anterior. Temos então, na contemporaneidade, mais uma metamorfose da “questão social”, ou, nas palavras do autor, uma “nova questão social”, uma vez que as bases da coesão social promovida pelo Estado Social – a sociedade salarial – foram quebradas:

²⁸¹ Cf. Netto (2005a).

O núcleo da questão social hoje seria pois, novamente, a existência de “inúteis para o mundo”, de supranumerários e, em torno deles, de uma nebulosa de situações marcadas pela instabilidade e pela incerteza do amanhã que atestam o crescimento de uma vulnerabilidade de massa. Paradoxo, se as relações do homem com o trabalho forem consideradas no interior de um longo período. Foram necessários séculos de sacrifícios, de sofrimentos e de exercício da coerção – a força da legislação e dos regulamentos, a coerção da necessidade e também da fome – para fixar o trabalhador em sua tarefa e nela conservá-lo através de um leque de vantagens “sociais” que vão qualificar um *status* constitutivo de identidade social. É no momento que a “civilização do trabalho” parece impor-se definitivamente sob a hegemonia da condição de assalariado que o edifício racha, repondo na ordem do dia a velha obsessão popular de ter que viver “com o que ganha em cada dia” (*op. cit.*, p. 593).

Nesta citação já é possível situarmos os três núcleos, identificados pelo pensador francês que caracterizam a nova questão social. O primeiro deles é uma “desestabilização dos estáveis”; o segundo, é a “instalação da precariedade” na vida social; e o terceiro, a construção de um “déficit de lugares”. Os dois primeiros criam uma situação de **vulnerabilidade social** em massa, que atinge a milhões de pessoas (em termos europeus, pois se pensarmos em termos mundiais poderíamos falar em bilhões); o terceiro produz o que ele chama de **desfiliação** – o risco que correm os vulnerabilizados de se tornarem supranumerários, “inúteis para o mundo”, e que, ato contínuo **representarem uma ameaça à integração social**, um “déficit de integração”.

Como no século XIX, a “questão social” é tratada aqui como uma aporia – fiel ao marco positivista referencial do autor, que a desloca do plano das relações fundantes da sociedade para tratá-la como ameaça da ordem social e moral, conforme a reflexão de Lapeyronnie (2003):

As classes populares são a um só tempo “excluídas” pelos mecanismos sociais e “anuladas” pelos mecanismos políticos e simbólicos; ou, para dizer de uma outra maneira, elas são “extirpadas” das representações que as sociedades fazem de si mesmas. No fundo, aquilo que, à primeira vista, aparece como sendo um problema de integração social, deve ser analisado como uma questão de relações sociais e políticas (p. 13).

Assim, para restabelecer a coesão social, Castel indica a necessidade de o Estado desenvolver **políticas de inserção** (ou de discriminação positiva) voltadas para os segmentos desfiliaados e vulnerabilizados pela nova questão social²⁸² – em formulação que em muitos aspectos se parece com elementos da proposta de

²⁸² Pastorini (2004), em sua análise do pensamento de Castel, oferece uma interessante análise crítica sobre as políticas de inserção e de discriminação positiva.

“Estado Providência ativo” de Rosanvallón.

Apesar da densidade teórica da análise de Castel²⁸³, pensamos que sua tese sobre a existência de uma “nova questão social” na contemporaneidade está equivocada (dada a própria filiação teórico-metodológica desta concepção), uma vez que o autor não leva em consideração, em sua análise, os fundamentos da sociedade capitalista e suas contradições – que, na realidade, sempre produziram e reproduziram a “questão social” em planos nacionais e internacionais. Na atualidade, temos uma radicalização dessas contradições, que produzem não uma “nova questão social”, mas sim, novas expressões da “questão social”:

Considerada como expressão das desigualdades inerentes ao processo de acumulação e dos efeitos que produz sobre o conjunto das classes trabalhadoras e sua organização – o que se encontra na base da exigência de políticas sociais públicas –, a *questão social* não é um fenômeno recente, típico do esgotamento dos chamados trinta anos gloriosos da expansão capitalista. Trata-se, ao contrário, de uma “velha questão social” inscrita na própria natureza das relações sociais capitalistas, mas que, na contemporaneidade, se re-produz sob novas mediações históricas e, ao mesmo tempo, assume inéditas expressões espraiadas em todas as dimensões da vida em sociedade. Alteram-se as bases históricas em que ocorre a produção e reprodução das desigualdades na periferia dos centros mundiais, em um contexto de internacionalização da produção, dos mercados, da política e da cultura, sob o comando do capital financeiro, as quais são acompanhadas por lutas veladas e abertas nitidamente desiguais (IAMAMOTO, 2007, p. 161).

Diante de todo esse “complexo de complexos” vivenciados socialmente na contemporaneidade – e de todas as repercussões na concepção de “questão social” que vem se desdobrando – finalizamos nossa análise crítica do debate atual sobre o tema confirmando a tese de que hoje o mundo vive a “globalização da ‘questão social’”, que se expressa de formas inteiramente novas, mas que mantém seus fundamentos, tendo em vista que ela não é superada enquanto não se supera a ordem do capital.

²⁸³ E que, não obstante, tem referenciado teórica e politicamente a formulação de políticas e projetos sociais no Brasil hoje, como, por exemplo, a Política Nacional de Assistência Social aprovada pelo governo federal em 2004 (BRASIL, 2009).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, tentamos demonstrar algumas das possibilidades de conceituar violência e “questão social” diante de um universo teórico heterogêneo e repleto de contradições, como é o universo do pensamento moderno. Temos plena consciência que se trata, literalmente, de uma “dissertação”: a tentativa aqui foi a de dissertar sobre essas possibilidades de conceituação – que, conforme já sinalizado na Introdução, pode provir de diferentes matrizes teórico-metodológicas e filosóficas, resultando assim, em um grande número de definições. No entanto, aqui, nossa proposta, a partir do debate anteriormente realizado (e com base em reflexões de alguns autores), é **tentar estabelecer alguns cruzamentos entre o debate conceitual sobre violência e “questão social”**.

Ressaltamos que não temos nenhuma pretensão de esgotar as possibilidades aqui, ou de fazer qualquer espécie de afirmativa conceitual. Isso não seria possível em função da própria natureza do trabalho desenvolvido: nossa proposta foi a tentativa de pensar abstratamente o conceito de violência. Todavia, algumas possibilidades interpretativas e de estabelecer relações foram se revelando durante nossos estudos, e pretendemos demonstrá-las abaixo.

O ponto de partida seria identificar – conforme Mészáros (2006) sinalizou – que ambos os conceitos podem ser pensados a partir de dois paradigmas: o do **dever** e o do **ser** – uma dimensão que valoriza a dimensão cultural, e outro, a ontológica.

Do ponto de vista do conceito de violência, Kant e Hegel, respectivamente, são seguramente os principais referenciais de tais paradigmas.

O primeiro produziu uma síntese da tradição que se construiu anterior aos seus escritos que partiam de preceitos morais para pensar a sociabilidade humana (Hobbes e o “homem mau” X Rousseau e o “homem bom” – e, por conseguinte, encontrar as explicações, também morais, para a violência **existente**). Sendo a moralidade o constructo da Razão prática que permite à humanidade a realização da liberdade e da paz perpétua, a violência, além de imoral, torna-se irracional.

Mas é justamente a existência da violência na vida social, isto é, não descolada da consciência (moral ou espiritual) que permite a Hegel – um filósofo que tem como objetivo a defesa da sociedade moderna emergente, ou seja, a sociedade capitalista – compreender a violência como fenômeno **histórico** intrínseco à

sociabilidade humana construída até a Modernidade. Contudo, uma vez que essa construção se deu de modo dialético, a partir de contradições que rompem estruturas e mantêm elementos de origem (continuidades e rupturas), a violência continua existindo, porém, para Hegel, como fonte de liberdade.

A dialética hegeliana e suas observações sobre a sociabilidade humana (tal como a dialética do senhor e do escravo) e, na Modernidade, da sociedade civil, são fundamentais para que Karl Marx revele, sob o prisma materialista da economia política, as leis fundamentais que regem a sociabilidade humana e, em especial, da sociedade capitalista. Marx assim, na herança hegeliana (porém superando-o), permite a construção dos fundamentos ontológicos do que, anos depois, seria nomeado como “questão social” – ao analisar o conjunto das contradições produzidas a partir da relação conflituosa entre capital e trabalho, personificados nas classes sociais fundamentais.

Por outro lado, a resposta veio na tentativa de resgatar o que foi construído de revolucionário pela burguesia com vistas à preservação e conservação da ordem – mesmo que para isso fosse necessário adotar uma postura agnóstica. O recurso ao formalismo kantiano de uma moralidade transcendental foi a base para que o positivismo formulasse seus pressupostos – e que teve na sociologia de Durkheim sua primeira grande formulação teórico-metodológica²⁸⁴ – e, por conseguinte, uma concepção de “questão social” que a deslocava do plano da estrutura e a relegava ao plano da (i)moralidade – fetichizando e despolitizando-a.

Nesse sentido, Lapeyronnie (2003, p. 16) nos fornece um ponto de partida a partir do discurso dos intelectuais do século XIX que denunciam o risco que a “questão social” representava à ordem moral:

As condições deploráveis de vida, aliadas ao isolamento social, teriam provocado uma espécie de “degeneração” do mundo popular, degeneração esta que **se traduzia em violência, situações de tumulto e criminalidade**. Se a sociedade deixasse que tais fenômenos se desenvolvessem, ela correria o risco de rupturas graves e de um verdadeiro desmoronamento. Para tais intelectuais, as ações tradicionais se revelavam insuficientes, e, às vezes, nocivas. A solução proposta era, então, o reforço à integração social através do restabelecimento dos vínculos com as classes populares, de uma moralização que permitisse distinguir os bons pobres dos maus, a fim de retirar os primeiros da influência negativa dos segundos, e, por fim, de

²⁸⁴ Coutinho (1972) e Guerra (2002) discutem que o positivismo, apesar da clara influência da racionalidade formal-abstrata kantiana, em muito empobreceram o conjunto da formulação do filósofo alemão, dado o caráter conservador

uma ajuda maior, acompanhada, contudo, de uma contrapartida que correspondesse ao engajamento individual dos necessitados no processo de integração (grifo nosso).

A violência como um “déficit de integração” promovido pela “questão social” aparece aqui claramente no discurso conservador do século XIX. Portanto, trata-se a violência, nesta perspectiva, de uma aporia que ameaça a ordem social, com forte conotação moralizante – tendo em vista sua origem proveniente de “maus pobres” – ao mesmo tempo em que, naturalizando-a, requiere ações no sentido de coibi-la, resgatando assim o **dever** kantiano.

É de nosso conhecimento que Durkheim (2007) possui uma construção *sui generis* no que diz respeito à idéia de “crime”. O sociólogo entende que índices de criminalidade, quando não alarmantes, são importantes para a manutenção dos laços de coesão social na medida em que reforçam a dicotomia entre os comportamentos “moralmente bons” (normais) e os “moralmente ruins” (patológicos). O crime só se torna uma patologia social quando alcança índices que ameaçam a ordem e desenvolvimento social, criando assim um estado de anomia que requer restituição coesiva. Não se trata, entretanto, de reduzir o conceito de violência ao de criminalidade (apesar das construções hobbesiana e kantiana sobre a questão), mas de reforçar a alta relevância do valor moral sobre a violência no discurso positivista – e isso aparece também na formulação durkheimiana, ao conferir à violência (que se torna crime) um **valor moral negativo**²⁸⁵.

Entretanto, um dado nos chama mais atenção para esse discurso. Apesar das referências às concepções morais de Hobbes ou de Rousseau na citação acima, um novo elemento aparece no discurso sobre a violência: **sua relação direta com a “questão social”, ao associá-la à pobreza**. Trata-se, nessa perspectiva, de uma fratura, de uma patologia social existente a partir do fenômeno que é a maior ameaça à coesão social: o **pauperismo** – aquele que assola a classe operária e produz desordem política e moral (ou, utilizando um termo do autor, “tumultos”). A violência, aqui, é claramente identificada como um elemento que compõe a “questão social” tal qual ela foi nomeada e compreendida em fins do século XIX.

Apesar de termos, durante toda a reflexão realizada neste trabalho, criticado a

²⁸⁵ Sobre valores morais (positivos e/ou negativos), ver Heller (2004) e Vásquez (2007a).

perspectiva da racionalidade formal-abstrata presente nas formulações kantiana e positivista, não podemos deixar de assinalar que foi esta mesma perspectiva que construiu importantes referências para que pudéssemos pensar as relações entre violência e “questão social” – porém, em uma direção que reflita não no plano do **dever** moral, mas no plano do **ser**.

Nesse sentido, a crítica de Sorel (1992) nos parece bastante elucidativa e provocadora²⁸⁶. O autor produz sua obra no âmbito da emergência da social-democracia no seio do movimento operário – e da polêmica instaurada na II Internacional²⁸⁷. Os parâmetros democráticos da convivência cívica preconizada pela corrente social-democrata trazem consigo a perspectiva de o Estado ampliar suas bases de legitimidade junto à classe operária no processo de manutenção da ordem social, utilizando-se menos dos instrumentos de coerção que lhe são peculiares, e assim, condenando qualquer outra forma de manifestação de violência. Contudo, sinaliza o autor que o Estado não abre mão de seus aparelhos coercitivos, e que é uma ilusão acreditar que ele deixará de usá-los, tendo em vista seu principal papel: a garantia da ordem e da reprodução da sociedade capitalista moderna²⁸⁸. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento das formas de controle e gestão da força de trabalho no âmbito fabril (representada no taylorismo-fordismo) e social utiliza-se amplamente de instrumentos coercitivos²⁸⁹. Ora, se a violência pode ser usada para manter a ordem, por que então ela não pode ser usada como instrumento de transformação dessa mesma ordem pelos atores sociais que assim a desejam, a classe operária? Diz o autor:

As duas classes antagônicas agem portanto uma sobre a outra, de uma maneira em parte indireta, mas decisiva. O capitalismo impele o proletariado à revolta porque, na vida diária, os patrões usam sua força num sentido contrário ao desejo dos operários. Mas essa revolta não determina inteiramente o futuro do proletariado. [...] a violência proletária entra em cena no exato momento em que a paz social pretende apaziguar os conflitos; a violência proletária encerra os patrões em seu papel de produtores e tende a restaurar a estrutura das classes à medida em que estas pareciam confundir-se num marasmo democrático (*op. cit.*, p. 103).

Em outras palavras, para o autor, enquanto os segmentos dominantes criam

²⁸⁶ Apesar de notarmos alguns exageros em suas “reflexões sobre a violência”.

²⁸⁷ Cf. Netto (1981).

²⁸⁸ Não obstante, recordemos as formulações de Hobbes, de Kant e de Weber sobre o papel do Estado.

²⁸⁹ E a análise de Verdès-Leroux (1986) sobre o tema é exemplar sobre o assunto.

estratégias para dissimular a contradição fundante da sociedade, a violência proletária é igualmente coibida, pois ela, justamente, revela essas mesmas contradições. Desse modo, é possível compreender por que o discurso dominante associou violência a pauperismo, imputando-lhe um caráter moral negativo.

Vimos que os fundamentos éticos que sustentam esse discurso podem ser encontrados na densa obra kantiana (e que possui desdobramentos significativos no pensamento weberiano). Contudo, vimos também que o próprio Kant reconhece, ao se deparar com a Revolução Francesa, o papel revolucionário cumprido pela violência para que os ideais da Modernidade pudessem se realizar, e então, a partir daí, abrir as possibilidades da construção da paz perpétua.

O que Kant não percebeu (dado o seu grau de compromisso com a Modernidade, então revolucionária diante dos resquícios do Antigo Regime) foram as contradições próprias da sociabilidade que se desenvolvia. O idealismo e o formalismo característicos de seu sistema filosófico, ao criar a cisão entre pensamento e experiência, não permitiu que ele ultrapassasse o plano da moralidade para alcançar a plena realização humana, o seu projeto do **dever ser** – e que a história demonstrou ser funcional aos interesses da burguesia que emergia e se consolidaria em 1848 como a classe dominante.

Apenas com a dialética hegeliana foi possível revelar essas contradições – ou, no limite, apontá-las. Mesmo tendo construído um sistema filosófico-abstrato altamente especulativo na *Fenomenologia do Espírito* (cf. KONDER, 1991; MARCUSE, 2004), Hegel construiu outra visão da violência – esta como parte integrante da sociabilidade historicamente construída até a Modernidade, e que influenciou não apenas Freud, mas, sobretudo, Marx.

Acreditamos que pensar uma ontologia da violência a partir da obra marxiana requer, necessariamente, se reportar e aprofundar o debate que o autor faz sobre **alienação** – reflexão essa que tem em Hegel seu principal ponto de partida, dada a centralidade dessa categoria na dialética do senhor e do escravo, que é, conforme vimos, fonte primária da violência no processo de desenvolvimento da Razão

humana. Vários autores se debruçaram sobre o conceito de alienação em Marx²⁹⁰, e em sua maioria tomando o cuidado de não dicotomizar elementos das obras da juventude de Marx e da maturidade – pelo contrário, apontando as continuidades e rupturas. Contudo, um em especial merece destaque.

Mészáros (2006, p. 151), ao discorrer sobre os aspectos da alienação que podem ser pensados a partir da obra marxiana, situa a moral como uma dimensão fundamental do ser social, porém determinada pela dimensão ontológica e histórica – e que, em nossa visão, refuta diretamente as concepções tanto de Hobbes quanto de Rousseau:

O ser-por-si-mesmo da natureza e do homem marxiano – o homem que não é a contrapartida animal de uma série de idéias morais abstratos – não é, por natureza, nem bom nem mau; nem benevolente, nem malevolente; nem altruísta nem egoísta; nem sublime nem bestial etc.; mas simplesmente um ser natural cujo atributo é: a “automediação”. Isso significa que ele pode **fazer** com que ele mesmo se torne o que é em qualquer momento dado – de acordo com as circunstâncias predominantes –, seja isso egoísta ou o contrário.

Entretanto, o autor vai além em sua análise, o que nos permite estabelecer relações entre alienação e violência – e, não obstante, entre reificação e violência. Alienando-se da sua condição ontológica, homens e mulheres se alienam da própria espécie e coisificam-se mutuamente, mediados pela mercadoria, que na sociedade capitalista ganha tamanha centralidade para o estabelecimento das relações sociais²⁹¹. A racionalidade instrumental impregna a sociabilidade humana – de sujeitos de sua história, os homens transformam-se em objetos uns dos outros, em **coisas** manipuláveis, ou simplesmente instrumentais²⁹². Isto, de acordo com Mészáros (*op. cit.*), produz uma dimensão da alienação humana de sua própria espécie²⁹³.

²⁹⁰ Neste trabalho tivemos a oportunidade de conhecer as reflexões de Netto (1981), Heller (2004), Mészáros (2006), Menegat (2006) e Vásquez (2007b).

²⁹¹ “E a base para essa afirmação pode ser encontrada na própria reflexão de Marx sobre o fetiche da mercadoria, conforme vimos” (MARX, 2006, p. 95, grifo nosso).

²⁹² Tal como Weber (1994) desenvolveu na sua teoria da ação e da relação social (cf. GUERRA 1993, 2000, 2002), e sinalizada por Netto (1981) ao analisar a alienação existente na sociedade burguesa: “[...] *como pode a atividade prática – o trabalho – do ser genérico consciente que é o homem conduzir não ao seu florescimento pessoal, ao despertar de suas potencialidades, mas, ao contrário, a sua degradação? [...] na sociedade contemporânea, a realização da vida genérica do homem deixa de ser o objeto do seu trabalho; agora, esta atividade descentrou-se, inverteu-se mesmo: é a vida genérica do homem que se torna um instrumento para a consecução de sua sobrevivência física (orgânica, animal, **natural**). Nas condições desta sociedade, o trabalho, portanto, não é a objetivação pela qual o ser genérico se **realiza**: é uma objetivação que o perde, que o aniquila*” (NETTO, 1981, p. 56, grifo do autor).

²⁹³ Uma pequena passagem do autor ilustra sua tese: “O que aconteceu nesse processo de alienação com as necessidades e sentidos genuinamente humanos? A resposta de Marx é que o lugar dele foi ocupado pelo ‘simples

Os limites da produção de uma Dissertação de Mestrado não permitiram que essa hipótese fosse desenvolvida por nós, mas por outro lado, abre novas perspectivas de pesquisa. Contudo, achamos que esse pode ser um caminho fértil para pensar a disseminação de comportamentos violentos de diferentes naturezas diante da sociabilidade criada no contexto da “questão social”.

E não que ela seja inédita. Se o fundamento da “questão social” é a contradição da relação entre capital e trabalho (cf. CERQUEIRA FILHO, 1982), pautada na apropriação privada dos meios de produção, lembremos que, desde a crítica de Rousseau (passando por Hegel e chegando a Marx), **alienação, propriedade privada e divisão do trabalho** são elementos de um mesmo processo.

Não ao acaso, Engels se propôs a apresentar uma “teoria da violência” que aponta seu surgimento a partir da alienação promovida pela emergência da propriedade privada. Nesse sentido, pensamos ser necessário reproduzir uma longa passagem do autor que ilustra e sintetiza sua tese:

A propriedade privada não surge na História nem como fruto do roubo nem como coisa parecida. Muito ao contrário, a propriedade privada, embora limitada a certos objetos, já existe nas comunas naturais primitivas, na origem de todos os povos civilizados. Começa por se desenvolver, ainda no seio destas comunidades, pela troca, efetuada com os membros de outras comunas, sob a forma de mercadoria. E quanto mais se acentua a forma de mercadoria nos produtos da comuna, ou, o que vem a ser o mesmo, quanto mais for a proporção em que estes artigos sejam produzidos para a troca, e não para serem consumidos pelo próprio produtor, quanto mais esta troca fez substituindo ainda no seio da própria comuna, o regime primitivo e natural da divisão do trabalho, se vai cada vez mais acentuando, também, a desigualdade na situação de riqueza dos diferentes membros da comunidade, tanto mais vai se minando a solapando o velho regime de propriedade coletiva do solo e, mais rapidamente, encaminha-se a comunidade para a sua dissolução, para se converter finalmente numa aldeia que é constituída por lavradores, proprietários de suas réstias de terra [...]. Onde quer que apareça a propriedade privada, nasce ele com efeito das mudanças verificadas nas condições de produção e de troca, no interesse do desenvolvimento da produção e da intensificação do comércio, respondendo, portanto, a causas econômicas. Neste processo, a violência não desempenha nenhum papel. Para que o ladrão possa se apropriar de bens alheios, é evidente que a instituição da propriedade privada já deve estar consagrada e em vigor em toda a sociedade; ou seja, a violência poderá, sem dúvida algumas, transformar o estado possessório, mas

*estranhamento’ de **todos** os sentidos físicos e mentais – ‘pelo **sentido do ter**’. Esse sentido alienado encontra sua materialização universal no **dinheiro**: essa **capacidade** exteriorizada (alienada) da **humanidade**, o que significa que a ‘natureza genérica’ do homem se manifesta de uma forma alienada: com a universalidade do dinheiro” (MÉSZÁROS, 2006, p. 164, grifos do autor).*

entretanto, não engendrará nunca a instituição da propriedade (ENGELS, 2008).

Ousamos em afirmar a inspiração rousseauiana dessa passagem de Engels. Conforme vimos, Rousseau foi pioneiro, no marco do pensamento moderno, em denunciar as contradições produzidas a partir do surgimento da propriedade privada e da divisão do trabalho dela proveniente. Entretanto, Engels, ao associar a violência à propriedade privada, bebe na “dialética do senhor e do escravo” de Hegel para afirmar que a violência foi posta a serviço das primeiras formas de **exploração econômica** que se tem notícia na história: os prisioneiros de guerra foram sendo escravizados. A partir de então, a violência veio se transformando, dialeticamente, em um instrumento do desenvolvimento histórico (daí a inspiração hegeliana), em suas continuidades e rupturas – nos termos de Marx, como “parteira da história”.

Novamente aqui é possível construir uma associação entre violência e “questão social”. Conforme visto, a exploração do capital sobre o trabalho se constitui como um dos principais fundamentos estruturais da “questão social” – e que prescindem da alienação/reificação (e da construção do **reconhecimento**, nos termos de Hegel) para realizar-se na sociedade capitalista. Assim, na perspectiva interpretativa que estamos desenvolvendo aqui, **violência e exploração se tornam, do ponto de vista ontológico, indissociáveis.**

Trata-se, na Modernidade, de um processo histórico que já era vislumbrado por Hobbes e por ele imputado um valor moral negativo da “guerra de todos contra todos” característica de um estado de natureza. A consolidação da forma de exploração típica da sociedade capitalista foi resultado de um longo e árduo processo de formação das classes sociais fundamentais dessa sociedade – período que Marx (2006) chamou de “pré-história do capital”, hegemônico pela acumulação primitiva – e que, conforme vimos, utilizou-se fartamente do recurso da violência na expropriação dos camponeses, e que tem no Estado seu principal agente instrumental²⁹⁴, inscrevendo sua construção “*a sangue e fogo nos anais da humanidade*”. O autor é categórico na conhecida passagem de *O Capital*²⁹⁵ em que analisa o período da colonização mercantilista:

²⁹⁴ E aqui, basta, novamente, recordar a formulação weberiana sobre o Estado (cf. WEBER, 1982, 1994) à luz dos processos descritos por Tilly (1996) – e até mesmo por Sorel (1992).

²⁹⁵ Também analisada por Chitas (2008).

As descobertas de ouro e de prata na América, o extermínio, a escravização das populações indígenas, forçadas a trabalhar no interior das minas, o início da conquista e pilhagem das Índias Orientais e a transformação da África num vasto campo de caçada lucrativa são os acontecimentos que marcam os albores da era da produção capitalista. [...] Os diferentes meios propulsores da acumulação primitiva se repartem numa ordem mais ou menos cronológica por diferentes países. [...] Na Inglaterra, nos fins do século XVII, são coordenados através de vários sistemas: o colonial, o das dívidas públicas, o moderno regime tributário e o protecionismo. Esses métodos se baseiam em parte na violência mais brutal, como é o caso do sistema colonial. Mas todos eles utilizavam o poder do Estado, a força concentrada e organizada da sociedade para ativar artificialmente o processo de transformação do modo feudal de produção no modo capitalista, abreviando assim as etapas da transição. A força é parteira de toda sociedade velha que traz um nova em suas entranhas. Ela mesma é uma potência econômica (*op. cit.*, p. 864).

É neste processo que podemos claramente identificar o “horror” à violência demonstrada por Hobbes, Rousseau e Kant, e o destaque que ganha nas respectivas filosofias morais. Contudo, se faltava a eles o olhar ontológico, Marx, aqui, nos revela outro elemento fundamental que lhes faltava: a perspectiva revolucionária – e, por conseguinte, o papel desempenhado pela violência na construção de uma sociedade (a moderna) que, principalmente em termos kantianos, possui as condições necessárias para a plena realização humana: a liberdade. Negar a dimensão transformadora da violência é, segundo a reflexão marxiana, fundar a eternização da sociedade capitalista – que emerge e se sustenta a partir da mesma violência. Conforme diz Sorel (1992, p. 119): “*Aos olhos da burguesia contemporânea, é admirável tudo o que afasta a idéia de violências. Nossos burgueses desejam morrerem em paz; depois deles, o dilúvio*”²⁹⁶.

Estamos aqui diante de um heterogêneo debate apresentado por Silva (2008) do conceito utilizado por vários autores de **violência estrutural**²⁹⁷. Segundo o autor, trata-se de conceituar o fenômeno como o uso da força capaz de impor regras, valores e propostas necessárias à natureza da essência da ordem burguesa²⁹⁸. Na condição e constituinte da ordem do capital, a violência estrutural é formada por um

²⁹⁶ Ou, em termos estéticos, a partir de uma letra de uma música de uma banda que canta as mazelas sociais vivenciadas pelas classes e segmentos de classe subalternizados, “*Qual a paz que eu não quero conservar pra tentar ser feliz?*”.

²⁹⁷ Apenas a título de ilustração, à luz da análise de Silva (2008) e Gonzáles & Villacorta (2008), apresentaremos duas visões desta polêmica. De um lado, Georges Sorel identifica violência e revolução – e, na condição de militante revolucionário do movimento operário do início do século XX – termina por fazer uma defesa intransigente da violência; de outro, René Girard, que identifica duas grandes manifestações de violência na vida social – uma violência fundadora (nos termos da reflexão de Hegel, Marx e Engels) e violências secundárias.

²⁹⁸ Cabe salientar que, nessa direção interpretativa, podemos localizar e reflexão de Sigmund Freud em seus últimos escritos (cf. FREUD & EINSTEIN, 1996), em que o mesmo, conforme vimos, situa a existência da violência no campo da sociabilidade humana.

conjunto de ações que se produzem e se reproduzem no cotidiano, mas que freqüentemente não são consideradas violentas – e sua superação está, necessariamente, condicionada, à negação da sociedade capitalista, ou seja, à perspectiva revolucionária.

E aqui identificamos com clareza a direção da densa reflexão de Vásquez (2007b). Ao situar a violência como uma dimensão da *práxis* humana (e de acordo com a visão apresentada na Introdução deste trabalho, ontológica), em que o sujeito age sobre o objeto visando sua transformação, resgata o pensamento marxiano que a qualifica como “parteira da história” e subjacente à sociabilidade capitalista – e, por conseguinte, tendo a possibilidade de ser abolida com a execução de um projeto anticapitalista, a partir de uma contraviolência (gerida a partir de uma *antipráxis*)²⁹⁹.

Soares (2006) alerta para o risco de discursos que podem levar à necessidade de enfrentar as diversas manifestações da violência cotidiana existente na sociedade para um plano de realização utopista e deveras inexecutável. Na mesma direção aponta Mézaros (2006) ao discutir os dilemas de superação da alienação: a superação do capitalismo leva, necessariamente, a seu fim? Se estamos levantando a hipótese da existência de uma estreita relação entre alienação e violência, a mesma pergunta pode cabivelmente ser feita com relação à última.

Com certeza, não temos resposta para esta questão. E, portanto, assim como o próprio Vásquez (2007b) alerta, não se trata de fazer uma apologia da violência (ao contrário de Georges Sorel³⁰⁰), tendo em vista que uma das grandes conquistas do pensamento moderno (e, sobretudo, de Kant) foi a de identificar **a violência como antítese da liberdade**³⁰¹ – e, nunca demais lembrar, elemento central da

²⁹⁹ “A violência imediatamente vivida é a expressão de uma violência maior: a exploração do homem pelo homem. Do ponto de vista marxista, essa vinculação entre violência e os fatores econômicos e sociais que a determinam é essencial, porque em seu reconhecimento está também a chave para a criação de uma sociedade em que sejam abolidas as relações violentas entre os homens” (VÁSQUEZ, 2007b, p. 388).

³⁰⁰ O autor conceitua violência diferenciando-a da idéia de força: “Os termos **força** e **violência** são empregados ora ao se falar dos atos de autoridade, ora ao se falar dos atos de revolta. É claro que os dois casos dão lugar a conseqüências bem diferentes. Sou de opinião de que seria mais vantajoso adotar uma terminologia que não resultasse em ambigüidade e de que se deveria reservar o termo **violência** para a segunda acepção. Diríamos portanto que a força tem por objetivo impor a organização de uma certa ordem social na qual uma minoria governa, enquanto a violência tende à destruição dessa ordem. A burguesia empregou a força desde o início dos tempos modernos, enquanto o proletariado reage agora contra ela e contra o Estado pela violência” (SOREL, 1992, p. 195).

³⁰¹ Mesmo com a contradição do uso da violência para garantir a não-violência, mas a finalidade última do dever é a paz perpétua, que só se realiza com a realização universal da liberdade (cf. KANT, 1989).

teoria social de Marx (e que, dada sua influência no Serviço Social, imputa à liberdade o valor ético central desta profissão). Se a exploração, fundamento da “questão social”, é um elemento que impede a superação do “reino da necessidade” – ao contrário, reforça-a – Vásquez reafirma que superar definitivamente a violência requer a construção de uma ordem social em que a liberdade, de fato, seja realizada não apenas no plano moral-transcendental, mas, também e, sobretudo, no plano material: “*Em um mundo assim no qual a liberdade de cada um pressupõe a liberdade dos demais, a violência e a coerção darão lugar a uma elevada consciência moral e social que a tornem desnecessária. A práxis social já não terá que apelar necessariamente à violência*” (VÁSQUEZ, 2007b, p. 392).

Não poderíamos deixar de finalizar nossas considerações sem fazer algumas reflexões sobre este debate após discorrermos sobre as profundas transformações societárias que ocorrem no cenário contemporâneo. A recomposição da superpopulação relativa em escalas globais, o desmonte dos sistemas de proteção social, a desregulamentação dos direitos sociais, a substituição da hegemonia do capital produtivo pelo financeiro³⁰², a crise dos paradigmas, enfim, o conjunto de fenômenos anteriormente analisados vem produzindo um agravamento da “questão social”, aprofundando suas antigas e criando novas expressões. Contudo, e ao mesmo tempo, **vislumbramos um resgate do discurso conservador que trata a “questão social” como um problema de integração social – e que, do mesmo modo que nos fins do século XIX, recoloca a violência como um fenômeno de determinação moral**, conforme indica Lapeyronnie (2003) ao analisar o discurso hegemonizado das chamadas “classes médias” sobre as “classes populares”:

Elas [as *classes médias*] fazem das classes populares uma imagem de perigo e violência, ou de miséria e patologia, em razão dos tumultos, das páginas policiais e da mendicância. Assim, elas oscilam entre, de um lado, uma demanda de mais moralização e repressão, associada a vontade de alargar o mercado e o consumo; e, de outro lado, a vontade de reconstruir a

³⁰² Iamamoto (2007), ao analisar o processo de radicalização da fetichização do capital sob a égide do capital financeiro, sinaliza na mesma direção em que estamos refletindo aqui: “*O predomínio do capital fetiche condiz à banalização do humano, à descartabilidade e indiferença perante o outro, o que se encontra na raiz das novas configurações da questão social na era das finanças. Nessa perspectiva, a questão social é mais do que as expressões de pobreza, miséria e “exclusão”. Condensa a banalização do humano, que atesta a radicalidade da alienação e da invisibilidade do trabalho social – e dos sujeitos que o realizam – na era do capital fetiche. A subordinação da sociabilidade humana às coisas – ao capital-dinheiro e ao capital mercadoria –, retrata, na contemporaneidade, um desenvolvimento econômico que se traduz como **barbárie social***” (p. 125, grifo nosso).

integração nacional – por meio de uma ajuda suplementar aos necessitados [...] (p. 17).

Com termos diferentes, lamamoto (2007, p. 123) descreve o mesmo fenômeno:

O resultado desse processo tem sido o agravamento da exploração e das desigualdades sociais dela indissociáveis, o crescimento de enormes segmentos populacionais excluídos do “círculo de civilização”, isto é, dos mercados, uma vez que não conseguem transformar suas necessidades sociais em demandas monetárias. **As alternativas que lhe restam, no discurso oficial, são a “violência e a solidariedade”** (grifo nosso).

Essas reflexões apenas reforçam a perspectiva de análise que tentamos esboçar neste trabalho: a de que, no cenário contemporâneo, pensar a violência (abstrata ou concretamente) implica em, necessariamente, situá-la no campo do que o pensamento moderno definiu como “questão social”, de modo a pensar as relações, nexos, conexões e determinações que possam existir entre ambos os fenômenos.

Chamamos a atenção para este fato, e após todo o processo de pesquisa que culminou nessa Dissertação de Mestrado, compartilhamos, novamente, com a reflexão de lamamoto (2007). É ponto pacífico nossa concordância em situar as expressões da “questão social” como a matéria, o objeto de intervenção do Serviço Social na inserção sócio-técnica desta profissão na divisão do trabalho. Contudo, por mais que a “questão social” tenha se universalizado diante a própria universalização da dinâmica do capital no planeta (conforme referenciamos anteriormente), ela não pode ser pensada em uma dimensão totalitária, sem que seja possível perceber diferentes outras dimensões existentes na vida social. Diz a autora:

Outra armadilha é aprisionar a análise em um discurso genérico, que redonda a visão unívoca e indiferenciada da questão social, prisioneira das análises estruturais, segmentadas da dinâmica conjuntural e da vida dos sujeitos sociais. A questão social passa a ser esvaziada de suas particularidades históricas, perdendo o movimento e a riqueza da vida, ao se desconsiderar em suas expressões específicas que desafiam a “pesquisa concreta de situações concretas” (como a violência, o trabalho infantil, a violação dos direitos humanos, os massacres indígenas etc.) (*op. cit.*, p. 164).

São dessas particularidades, dessas mediações³⁰³ que podemos extrair análises concretas do fenômeno da violência e, por conseguinte, da violência contra a criança e o adolescente – a lembrar, o ponto de partida de todo esse esboço de

³⁰³ Cf. Lukács (1968), Marx (2003), Guerra (2002) e Pontes (2002).

interpretação conceitual sobre violência e “questão social”.

E por falar em ponto de partida, cabe aqui então retomar as reflexões sobre a inserção do Serviço Social no campo sócio-jurídico no trato da violência. Sem a pretensão imediata de adentrar qualquer discussão sobre teoria da justiça – o que requeria um novo esforço intelectual que, como já justificado, foge aos objetivos desta Dissertação –, algumas observações podem ser realizadas a partir das reflexões aqui produzidas.

Como vimos, o Serviço Social se constitui como profissão a partir do momento em que o Estado e as classes dominantes iniciam um processo contínuo e sistemático de intervenção sobre as expressões da “questão social”, tipificada nas políticas sociais³⁰⁴. Entretanto, por definição, no próprio conjunto estruturante das instituições do Estado Moderno, o Poder Judiciário não pode ser considerado uma política social.

Não queremos aqui refutar a tese de Montaño (2000) de que as políticas sociais são a base funcional-ocupacional do Serviço Social. Entretanto, analisar a inserção do Serviço Social em instituições tais como o Ministério Público significa ir além desta concepção – e corroborar a afirmação de Netto (2005a) de que o Serviço Social surge a partir de um redirecionamento das ações do Estado moderno – o que inclui as três esferas de poder – voltada para o **controle** da “questão social”.

Nesse sentido, a referência aos clássicos do pensamento moderno é fundamental. De Hobbes a Hegel, passando por Marx, Durkheim e Weber, o Estado é a entidade criada por esta sociedade que visa a manutenção da ordem – e daí provém os conteúdos teóricos que tanto o defendem quanto o criticam.

Se é correta a tese de que o Serviço Social se institucionaliza no seio dos movimentos conservadores da sociedade, retomamos então a análise de Netto (*op. cit.*) da apropriação que a profissão faz do patrimônio teórico-intelectual típico do pensamento conservador que visa, justamente, o controle sobre a “questão social”: em um primeiro momento, ligado aos setores confessionais da Igreja católica a partir

³⁰⁴ Cf. Netto (2005a) e Iamamoto & Carvalho (2005). Ver também Montaño (2000).

do neotomismo³⁰⁵ e, em seguida, a tradição positivista inaugurada por Comte e marcada pela Sociologia durkheimiana.

Apesar de concordarmos com Montañó (2000) sobre os equívocos constantes na obra de Lima (1978), não podemos deixar de referenciar o autor venezuelano, um dos protagonistas do Movimento de Reconceituação do Serviço Social na América Latina³⁰⁶. Ele revela o conteúdo moralizador da prática profissional, sobretudo na perspectiva construída nos Estados Unidos da América sob forte influência positivista³⁰⁷. A partir da análise do autor, concluímos que o tom moralizante presente na prática – e no discurso – do Serviço Social possui raízes na própria concepção dominante sobre “questão social”, construída no rastro do pensamento de Durkheim na transição do século XIX para o século XX: a “questão social” entendida como questão **moral**, passível de controle através da intervenção técnica-administrada do Estado e de terapias sócio-comportamentais (de conteúdos psicologizantes) que visam o ajustamento dos **indivíduos** à ordem estabelecida, possibilitando assim a harmonia e o desenvolvimento social equilibrado³⁰⁸ – como visto, princípios amplamente difundidos no processo de conservação da ordem burguesa –, e que foi assim sintetizado por Netto:

[...] a profissão emerge com o privilégio das suas potencialidades legitimadoras em face da sociedade burguesa – não é apenas o seu enraizamento na vertente do pensamento conservador que a torna extremamente funcional para conceber (e tratar) as manifestações da “questão social” como **problemas** autonomizados, para operar no sentido de promover a psicologização da socialidade, e para jogar nos vetores da **coesão social** pelos condutos da “reintegração” dos acometidos pelas **sociopatias**. Mais que este lastro [...], conta na sua dimensão e funcionalidade simbólicas o investimento estratégico do projeto de classe predominante e decisivo no interior da burguesia quando da emersão do monopólio [...] – enquanto profissão, o Serviço Social não é uma possibilidade posta somente pela lógica econômico-social da ordem monopólica: **é dinamizada pelo projeto conservador que contempla as reformas dentro dessa ordem** (2005a, p. 77, grifo do autor).

³⁰⁵ Além de Netto (*op. cit.*) e Iamamoto & Carvalho (*op. cit.*), ver Aguiar (1984), Castro (2000), Martinelli (2003) e Barroco (2007) para uma análise sobre a influência do neotomismo no Serviço Social.

³⁰⁶ Cf. Montañó (2000), Guerra (2002) e Netto (

³⁰⁷ E neopositivista (GUERRA, 2002; NETTO, 2004a).

³⁰⁸ Vale lembrar que esse é o fundamento da abordagem psicossocial criada pelo Serviço Social estadunidense e difundida em todo o mundo – conforme já amplamente analisado pela bibliografia histórica do Serviço Social – pautado no método Caso, Grupo e Comunidade e hegemônico internacionalmente pelos procedimentos de Estudo, Diagnóstico e Tratamento Sociais (apesar das diferentes escolas criadas nos EUA, com igual repercussão internacional, mas que não rompiam com a dimensão conservadora enraizada na abordagem psicossocial). Ver Silva (2004), Iamamoto & Carvalho (2005) e Netto (2005a), além dos clássicos: Friedlander (1972), Hamilton (1987) e os artigos constantes em CBCISS (1976a, 1976b).

Entretanto, vale lembrar aqui que a trajetória histórica do Serviço Social – sobretudo o brasileiro – após o Movimento de Reconceituação e o processo experimentado no Brasil denominado por Netto como “intenção de ruptura”, vem construindo um projeto ético-político profissional que busca romper com a herança conservadora, construindo uma teleologia ídeo-política que direcione a formação e a prática profissional em direção social estratégica, de ruptura com a socialidade burguesa e a construção de uma nova ordem social – nitidamente expresso no Código de Ética dos Assistentes Sociais: nos termos de Paiva & Sales (2007), um verdadeiro “convite a uma nova práxis” profissional.

Portanto, se é no caldo do conservadorismo que surge (e se desenvolve) o Serviço Social, apesar dos esforços políticos e intelectuais dos protagonistas que hoje defendem o projeto ético-político, é de se notar que o conjunto da categoria profissional ainda deita raízes em um profundo conservadorismo de tom moralizador (cf. NETTO, 1996), tendo em vista a própria inserção do Serviço Social na divisão sócio-técnica do trabalho nos marcos da ordem burguesa monopólica. As requisições institucionais, moldadas no racionalismo formalista e conservador típico daquele patrimônio intelectual incorporado pelo Estado (o positivismo) ainda conferem a legitimidade profissional mediante uma prática disciplinadora e sócio-educativa de comportamentos funcionais à reprodução da ordem burguesa – conformando o que a literatura profissional chama de tensão dominante do Serviço Social (cf. IAMAMOTO, 1995, NETTO, 2005a). Ora, é esse mesmo conservadorismo, sob novas roupagens, que hoje adentra o cotidiano social no mundo diante das profundas transformações que ocorrem na sociedade capitalista contemporânea (já descritas e analisadas no Capítulo 2), diante da “nova ofensiva do capital”. Se concordamos com a tese de que só é possível pensar o Serviço Social a partir das relações sociais fundamentais da sociedade, a profissão não fica imune a essa ofensiva (neo)conservadora³⁰⁹.

Essa reflexão se faz necessária porque ela é fundamental para pensar a inserção profissional no campo sócio-jurídico – instituições que, por natureza, possuem a clara tarefa de garantir a ordem e o controle social. E se a ofensiva

³⁰⁹ Do ponto de vista da produção teórica no Serviço Social, o trabalho de Santos (2007) já indica a influência do neoconservadorismo na profissão.

neoconservadora recoloca a criminalização da “questão social” na pauta das ações do Estado na atualidade (cf. IAMAMOTO, 2007), a justiça e o direito cumprem papel determinante nesse processo.

Trata-se justamente daquela relação entre moral e lei, entre moralidade e direito, que atravessou toda a construção do pensamento moderno sobre Estado e violência, por nós analisada no Capítulo 1. Se uma dada moralidade (em termos marxistas, dominante) tende a se concretizar em legislações que regerão a vida em sociedade, conclui-se assim que a justiça requer, no cumprimento da lei, uma adesão dos indivíduos aos princípios morais que sustentam a própria lei – para então garantir a coesão social, tão defendida por Durkheim.

Mas se o Estado, no pleno exercício de suas funções de manutenção da ordem, não é só coerção, mas também requer instrumentos de consenso, a justiça requer agentes que extrapolem a dimensão meramente coercitiva que lhe é característica. E é nesse sentido que se abre o espaço para a inserção do Serviço Social – nos termos de lamamoto (1995), em função da sua própria trajetória histórica e objetiva, “o profissional da coerção e do consenso”, na medida em que aciona elementos de ambas as dimensões para cumprir suas prerrogativas determinadas por sua inserção na divisão sócio-técnica do trabalho³¹⁰.

Mas é claro que não queremos reproduzir aqui uma visão fatalista, já veementemente alertada por lamamoto (*op. cit.*). A justiça, assim como o Serviço Social e o conjunto das instituições existentes, também está tensionada pelos interesses de classe em disputa na sociedade burguesa. O campo sócio-jurídico se constitui assim em um campo repleto de contradições, que apresenta limites e possibilidades para a concretização do projeto ético-político profissional – e que, vale lembrar, tem na **cidadania**, nos **direitos humanos** e na **justiça social** valores éticos fundamentais.

Contudo, é preciso reconhecer tanto o caldo cultural conservador presente na história profissional quanto a ofensiva neoconservadora vivenciada no cotidiano da sociedade e nas suas instituições, tendem a pôr o Serviço Social na contramão dos princípios ético-políticos que informam sua prática profissional hoje, colocando em

³¹⁰ E que, na esteira da visão weberiana, comporá a burocracia estatal necessária para movimentar a racionalidade do Estado moderno.

xeque³¹¹ todo o acúmulo conquistado no processo de ruptura com o conservadorismo.

E se é o tom moral que, historicamente, informou a leitura e a prática do Serviço Social no cotidiano, vale lembrar que é o mesmo tom moralizante que fundamenta o discurso burguês sobre a violência. As condições objetivas e subjetivas para que ambas as visões se aliem estão dadas no dia a dia das formas de enfrentamento da “questão social” que hoje são construídas nas instituições. Se não nos detivermos com o devido rigor teórico sobre os processos históricos que vêm se construindo na contemporaneidade nas formas de controle e enfrentamento da violência, tenderemos a ser “engolidos” pela dinâmica dominante em curso, desfavorável ao projeto societário defendido pelo projeto profissional (cf. NETTO, 2006)³¹².

Entre o dever e o ser, o Serviço Social, parafraseando Guerra (1997), precisa romper com um dever ser dado a partir das relações fetichizadas da sociedade burguesa e debruçar-se sobre os fundamentos ontológicos do ser social e suas particularidades no cenário contemporâneo, para assim, poder construir estratégias de enfrentamento às causalidades históricas na conformação da violência como fenômeno existente e vivido na realidade social, articuladas a uma perspectiva teleológica que vise, de fato, conforme o legado da Modernidade, contribuir para o enfrentamento da violência e construir a sua antítese, a **liberdade**, como princípio ético central da sociabilidade humana.

³¹¹ Cf. Braz (2007).

³¹² E aqui me parece bastante fértil para os dilemas colocados pelo Serviço Social a referência àquela reflexão weberiana da “ética da responsabilidade” e da “ética dos fins últimos”, recolocada no marco de um projeto de classe claramente transformador.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Marina Maciel. Processos de organização da cultura e a institucionalização do Serviço Social – demarcações do princípio educativo da prática do assistente social. In: _____. **Serviço Social e a organização da cultura**: perfis pedagógicos da prática profissional. São Paulo: Cortez, 2002. p. 39-82.

ABREU, Haroldo. A imagem reificada da ordem e a (des)mistificação da cidadania: crítica das representações sociológicas hegemônicas. In: _____. **Para além dos direitos**: cidadania e hegemonia no mundo moderno. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. p. 213-313.

AGUIAR, Antônio Geraldo de. **Serviço Social e filosofia**: das origens a Araxá. 2. ed. São Paulo: Cortez; Piraciaba, São Paulo: UNIMEP, 1984.

ALCÂNTARA, Gisele Oliveira de. A era do capitalismo financeiro e as expressões da “questão social”. In: **Anais eletrônicos da Pré-conferência Brasileira preparatória à 33ª Conferência do ICSW**. Rio de Janeiro: CBCISS, 2007. CD.

ANDER-EGG, Ezequiel. **Del ajuste a la transformación**: apuntes para una historia del Trabajo Social. Buenos Aires: Ecro, 1975.

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 12. ed. rev. ampl. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: UNICAMP, 2007.

ARON, Raymond. Auguste Comte; Émile Durkheim; Max Weber. In: _____. **As etapas do pensamento sociológico** – 6. ed. – Trad. Sérgio Bath.. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 83-151, 457-576, 725-833. (Coleção Tópicos).

ATHAYDE, Celso, SOARES, Luiz Eduardo & BILL, MV. **Cabeça de porco**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

BAPTISTA PEREIRA, Miguel. **Modernidade e tempo**: para uma leitura do discurso moderno. Coimbra: Livraria Minerva, 1990. (Coleção Maiêutica). p. 5-113.

BARROCO, Maria Lúcia. **Ética e Serviço Social**: fundamentos ontológicos. 5. ed. São Paulo, Cortez, 2007.

BATISTA, Alfredo. A “questão social” no período da decadência científica. In: **Revista Praia Vermelha**: estudos de política e teoria social. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Serviço Social da UFRJ, n. 10, 2004. p. 112-125.

BEHRING, Elaine Rossetti. Conclusão. In: _____. **Política social no capitalismo tardio**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002. p. 163-189.

BENEVIDES, Maria Victória de M. **Guerra e paz em Rousseau – sobre o projeto da paz perpétua**. Disponível em:

<<http://www.hottopos.com/harvard1/rousseau.htm>>. Acesso em: 26 de fevereiro de 2009.

BERMAN, Marshall. Modernidade – ontem, hoje e amanhã. In: _____. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioratti. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007. p. 24-49.

BISKER, Jayme & RAMOS, Maria Beatriz Breves. **No risco da violência**: reflexões psicológicas sobre a agressividade. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006.

BRASIL. **Política Nacional de Assistência Social**. Disponível em: <www.mds.gov.br/cnas/politica-e-nobs/pnas.pdf/download>. Acesso em: 26 de fevereiro de 2009.

BRAVERMAN, Harry. **Trabalho e capital monopolista**: a degradação do trabalho no século XX. 3. ed. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: LTC, 1987. p. 49-134, 213-246.

BRAZ, Marcelo. A hegemonia em xeque. Projeto ético-político profissional e seus elementos constitutivos. In: **Revista Inscrita**. Brasília, CF; CFESS, n. 10, Ano VII, 2007.

CALVINO, Ítalo. Por que ler os clássicos. In: _____. **Por que ler os clássicos**. 3. reimp. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 9-16.

CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social**: uma crônica do salário. 6. ed. Trad. Iraci D. Poleti. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CASTRO, Manuel Manrique. **História do Serviço Social na América Latina**. 5. ed. revis. Trad. José Paulo Netto e Balkys Villalobos. São Paulo: Cortez, 2000.

CBCISS. Serviço Social de Grupo: três modelos metodológicos. In: **Coleção Temas Sociais**. Rio de Janeiro: CBCISS, n. 105, Ano IX, 1976.

_____. Serviço Social de Caso: três modelos metodológicos. In: **Coleção Temas Sociais**. Rio de Janeiro: CBCISS, n. 109, Ano IX, 1976.

CERQUEIRA FILHO, Gisálio. **A “questão social” no Brasil**: crítica do discurso político. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

CHAUÍ, Marilena. Kant: vida e obra. In: **Kant: Coleção “Os Pensadores”**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 5-18.

CHESNAIS, François. Mundialização: o capital financeiro no comando. In: **Outubro**: Revista do Instituto de Estudos Socialistas. Trad. Ruy Braga. São Paulo: Xamã, n. 5,

2000. p. 7-28.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. Thomas Hobbes e o individualismo autoritário. In: _____. **História do pensamento político**: tomo I: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro, Zahar, 1982. p. 352-375.

_____. John Locke ou o individualismo liberal; Jean-Jacques Rousseau ou o Estado do Povo. In: _____. **História do pensamento político**: tomo II: o declínio do Estado-Nação monárquico. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Zahar, 1983. p. 29-53, 143-197.

CHITAS, Eduardo. **Para restituir a palavra a Marx, a Engels e a Lênine no debate internacional**: três tópicos sobre a violência. Disponível em: <<http://www.pcp.pt/publica/militant/280/p37.html>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2008.

COSTA, Suely Gomes. **Signos em transformação**: a dialética de uma cultura profissional em cinco ensaios. São Paulo: Cortez, 1995.

COSTA, José Silveira da. **Tomás de Aquino**: a razão a serviço da fé. São Paulo: Moderna, 2003a. (Coleção Logos).

COSTA, Jurandir Freire. À guisa de introdução: Por que a violência? Por que a paz? In: _____. **Violência e Psicanálise**. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003b. p. 11-80.

COUTINHO, Carlos Nelson. Prefácio; O problema da Razão na filosofia burguesa. In: _____. **O estruturalismo e a miséria da razão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972. (Série Rumos da Cultura Moderna). p. 1-46.

_____. Vontade geral e democracia em Rousseau, Hegel e Gramsci; Lukács, a ontologia e a política. In: _____. **Marxismo e política**: a dualidade de poderes e outros ensaios. São Paulo: Cortez, 1994. p. 121-142, 143-160.

_____. Notas sobre cidadania e modernidade. In: _____. **Contra a corrente**: ensaios sobre democracia e socialismo. 2. ed. rev. atual. São Paulo: Cortez, 2008. p. 49-70.

CRESS/7ª REGIÃO. **Assistente Social**: ética e direitos. 4. ed. rev. atual. Rio de Janeiro: CRESS/7ª Região, 2002.

_____. **Em foco**: O Serviço Social e o sistema sociojurídico. Rio de Janeiro: CRESS/7ª Região; PPGSS/UERJ, n. 2, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 3. ed. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Tópicos).

_____. **Da divisão do trabalho social**. 3. ed. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Tópicos).

DRAIBE, Sônia Miriam. As políticas sociais e o neoliberalismo: reflexões suscitadas pelas experiências latino-americanas. In: **Revista USP**. São Paulo: USP, n. 17, 1993. p. 86-101.

ENGELS, Friedrich. Acerca de la cuestión social em Rusia ([Artículo II de la serie Literatura de los emigrados](http://www.marxists.org/espanol/m-e/1890s/1894rusia.htm)). Disponível em: <<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1890s/1894rusia.htm>>. Acesso em: 30 de março de 2007.

_____. Economia Política. In: **Anti-Dühring**. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1877/antiduhring/index.htm>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2008.

ESPING-ANDERSEN, Gosta. As três economias políticas do Welfare State. In: **Lua Nova**: revista de cultura e política. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: CEDEC, n. 24, 1991. p. 85-116.

EVANGELISTA, João Emanuel de Oliveira. **Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2002. (Coleção Questões da nossa época).

FALCON, Francisco José Calazans. Moderno e modernidade. In: RODRIGUES, Antônio Edmilson M. & FALCON, Francisco José Calazans. **Tempos modernos**: ensaio de história cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 221-239.

FALEIROS, Vicente de Paula. Desafios do Serviço Social na era da globalização. In: **Revista Serviço Social & Sociedade**. São Paulo: Cortez, n. 61, ano XX, 1999. p. 152-186.

_____. **Estratégias em Serviço Social**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2006. p. 11-65.

_____. As funções da política social no capitalismo. In: _____. **A política social do Estado capitalista**: as funções da previdência e assistência sociais. 10. ed. São Paulo: Cortez, 2007. p. 59-84.

FORTES, Luiz R. Salinas. **O Iluminismo e os reis filósofos**. 8.ed., 3. reimp. São Paulo: Brasiliense, 2004. (Coleção Tudo é História).

FRANCO, Éder. **A concepção de natureza humana e estado de natureza**. Disponível em: <<http://pt.oboulo.com/a-concepcao-de-natureza-humana-e-estado-de-natureza-20309.html>>. Acesso em: 26 de fevereiro de 2009.

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. In: _____. **Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XIII. Trad. Jayme Salomão (dir.). Rio de Janeiro: Imago, 1996a. p. 21-162.

_____. O futuro de uma ilusão; O mal-estar na civilização. In: _____. **Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XXI. Trad. Jayme Salomão (dir.). Rio de Janeiro: Imago, 1996b. p. 15-71, 73-148.

FREUD, Sigmund & EINSTEIN, Albert. Por que a guerra? In: FREUD, Sigmund. **Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XXII. Trad. Jayme Salomão (dir.). Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 191-208.

FRIEDLANDER, Walter A. **Conceitos e Métodos de Serviço Social**. Trad. Evangelina Leivas. Rio de Janeiro: Agir, 1972.

GENTILI, Pablo & SADER, Emir (Orgs.). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

GONZÁLES, Luis Armando & VILLACORTA, Carmen Elena. **Aproximación teórica a la violencia**. Disponível em: <<http://www.uca.edu.sv/publica/eca/599art4.html>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2008.

GUERRA, Yolanda. A questão da razão em Weber. In: **Revista Serviço Social & Sociedade**. São Paulo: Cortez, n. 42, 1993. p. 105-125.

_____. Ontologia do ser social: bases: bases para a formação profissional. In: **Revista Serviço Social & Sociedade**. São Paulo: Cortez, n. 54, 1997. p. 9-25.

_____. Instrumentalidade do processo de trabalho e Serviço Social. In: **Revista Serviço Social & Sociedade**. São Paulo: Cortez, n. 62, 2000. p. 5-34.

_____. O Serviço Social frente à crise contemporânea: demandas e perspectivas. In: **Revista Polêmica**: com os olhos no futuro do Serviço Social. Belém, PA: CRESS/1ª Região, 2001. p. 6-15.

_____. **A instrumentalidade do Serviço Social**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. “A propósito da instrumentalidade do Serviço Social”. In: **Debates Sociais**. Rio de Janeiro: CBCISS & ICSW, n. 63 e 64, 2004. p. 109-124.

HAMILTON, Gordon. **Teoria e prática do Serviço Social de Casos**. 6. ed. Trad. Marília Diniz Carneiro. Rio de Janeiro: Agir, 1987.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. 2. ed. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. 15. ed. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo:

Loyola, 2006.

HAYEK, Friedrich. Justiça “social” ou distributiva; A ordem de mercado ou catalaxia. In: **Direito, legislação e liberdade**: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política: Vol. II (A miragem da justiça social). Trad. Henry Maksoud. São Paulo: Visão, 1985. p. 79-157.

HEGEL, Frederich. A moralidade objectiva: a família. In: _____. **Princípios da Filosofia do Direito**. Trad. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores Ltda., 1986. p. 137-159.

_____. Consciência de si: a verdade da certeza de si mesmo. In: _____. **Fenomenologia do Espírito**. 2. ed. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. (Coleção Pensamento Humano). p. 119-151.

_____. A eticidade: a sociedade civil (com uma seleção de apontamentos das “lições” de 1822/1823 e 1824/1825). In: _____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito natural e ciência do Estado em compêndio**. 2. ed. Trad. Marcos Lutz Muller. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2000. (Coleção Textos Didáticos). P. 15-115.

HELLER, Agnes. Valor e história; O lugar da ética no marxismo. In: _____. **O cotidiano e a história**. 7. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. São Paulo: Paz e Terra, 2004. p. 1-15; 111-121.

HELLER, Agnes & FEHÉR, Ferenc. Contra a metafísica da questão social. In: _____. **A condição política pós-moderna**. 2. ed. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 153-170.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2004. (Coleção A obra-prima de cada autor).

HOBBS, Eric. Revolução Cultural. In: _____. **Era dos extremos**: o breve século XX: 1914-1991. 2. ed. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 314-336.

HORKHEIMER, Max. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais. In: **Revista Praga**: estudos marxistas. São Paulo: Hucitec, n. 7, 1999. p. 121-132.

IAMAMOTO, Marilda Vilela. **Renovação e conservadorismo no Serviço Social**: ensaios críticos. 3. ed. São Paulo, Cortez, 1995.

_____. A questão social no capitalismo. In: **Temporalis**. Brasília: ABEPSS, Grafile, ano 2, n. 3, 2001. p. 9-32.

_____. **O Serviço Social na contemporaneidade**: trabalho e formação profissional. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. **Serviço Social em tempo de capital fetiche**: capital financeiro, trabalho e questão social. São Paulo: Cortez, 2007.

IAMAMOTO, Marilda Vilela & CARVALHO, Raul de. **Relações Sociais e Serviço Social no Brasil**: esboço de uma interpretação histórico-metodológica. 17. ed. São Paulo: Cortez; Lima, Peru: CELATS, 2005.

IANNI, Octavio. **Teorias da globalização**. 2. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1996.

_____. **A idéia de Brasil moderno**. 3. reimp. São Paulo: Brasiliense, 2004.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio. 2. ed., 5. reimp. Trad. Maria Elisa Cevasco e Iná Camargo Costa – São Paulo: Ática, 2006.

KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. In: **Kant. Coleção “Os Pensadores”**. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.197-256.

_____. **Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita**. Trad. Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Coleção Elogio da Filosofia). p. 9-24.

_____. **À Paz Perpétua**. Trad. Marcos A. Zingano. Porto Alegre: L & PM, 1989. p. 25-57.

_____. Que significa orientar-se no pensamento?; O que é Esclarecimento (Aufklärung)?; Sobre a discordância entre a moral e a política a propósito da paz perpétua. In: _____. **Textos Seletos**. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005a. (Coleção Textos filosóficos). p. 47-91.

_____. Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito. Trad. Marcos Nobre. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.) **Os clássicos da política**: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx : Vol. 2. 10. ed., 10. reimp. São Paulo, Ática: 2005b. p. 72-83.

KEYNES, John Maynard. O fim do “laissez-faire”. In: SZMERECSÁNYI, Tamás (Org.). **John Maynard Keynes: Coleção “Grandes Cientistas Sociais”**. Trad. Miriam Moreira Leite. São Paulo: Ática, 1978. p. 106-126.

KONDER, Leandro. **Hegel**: a razão quase enlouquecida. São Paulo: Campus, 1991.

LAPEYRONNIE, Didier. A questão social ontem e hoje. In: **Revista Praia Vermelha: estudos de política e teoria social**. Trad. Silvana Gonçalves de Paula. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Serviço Social da UFRJ, n. 8, 2003. p. 12-31.

LAURELL, Asa Cristina. Avançando em direção ao passado: a política social do neoliberalismo. In: LAURELL, Asa Cristina (Org.). **Estado e políticas sociais no neoliberalismo**. Trad. Rodrigo Lear Contrera. São Paulo: Cortez, 1995. p. 151-178.

LEÃO XIII, Papa. **Carta Encíclica Rerum Novarum**: sobre a condição dos operários. Disponível em: <<http://paroquiasaofrancisco.com/CartaEnciclica/RerumNovarum.htm>>. Acesso em: 05 de abril de 2008.

LEITE, Janete Luzia & BRITO, Priscila Silva. Mundialização e “questão social”: as políticas sociais como paradigma. In: **Anais eletrônicos da III Jornada Internacional de Questão Social e Políticas Públicas e Desenvolvimento no século XXI**. São Luís, MA: UFMA, 2008. CD.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. **O imperialismo**: fase superior do capitalismo. 3. ed. Trad. Leila Prado. São Paulo: Centauro, 2005.

LESSA, Sérgio. Lukács, ontologia e método: em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a). In: **Revista Praia Vermelha: estudos de política e teoria social**. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Serviço Social da UFRJ, vol.1, n. 2, 1999. p. 141-173.

LIMA, Bóris Alex. **Contribuição à metodologia do Serviço Social**. 3. ed. Trad. Yonne Grossi. Belo Horizonte, MG: Interlivros, 1978.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen**: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. 9. ed. Trad. Juarez Guimarães e Suzanne Felicie Léwy. São Paulo: Cortez, 2007.

LUKÁCS, Gyorgy. O particular à luz do materialismo dialético. In: _____. **Introdução a uma estética marxista**: sobre a categoria da particularidade. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. p. 73-122.

_____. **Ontologia do ser social**: os princípios ontológicos fundamentais em Marx. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

_____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: _____. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007. p. 225-245.

MANDEL, Ernest. **O capitalismo tardio**. Trad. Carlos Eduardo Silveira Matos, Régis de Castro Andrade e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

_____. **A crise do capital**: os fatos e sua interpretação marxista. Trad. Juarez Guimarães e João Machado Borges. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: UNICAMP, 1990.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. 16. ed. Trad. Maria Lúcia Cumo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. (Coleção Leitura).

MARCUSE, Hebert. Sob o domínio do princípio de realidade. In: _____. **Eros e Civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. 8. ed. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 1999. p. 33-119.

_____. **Razão e Revolução**: Hegel e o advento da teoria social. 5. ed. Trad. Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARSHALL, Thomas Humphrey. Cidadania e classe social. In: _____. **Cidadania, classe social e status**. Trad. Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 57-114.

MARTINELLI, Maria Lúcia. **Serviço Social**: identidade e alienação. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

MARX, Karl. As lutas de classe na França de 1848 a 1850. In: ____ & ENGELS, Friedrich. **Textos**. São Paulo: Edições Sociais, vol. 3, 1977. p. 111-196.

_____. Glosas críticas marginais ao artigo "O Rei da Prússia e a reforma social". De um prussiano. Trad. Ivo Tonet. In: **Revista Práxis**. Belo Horizonte, MG: Projeto Joaquim de Oliveira, n. 5, 1995. p. 68-91.

_____. Prefácio; Método da Economia Política. In: _____. **Contribuição à crítica da economia política**. 3. ed. Trad. Carlos Roberto F. Nogueira. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 3-8, 246-258. (Coleção Clássicos).

_____. **O capital**: crítica da economia política: livro I, tomo I, Cap. I, V, VI, VII, XI, XII e XIII; tomo II, parte sétima. 24. ed. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 209-266, 373-442, 655-891.

_____. Teses sobre Feuerbach. In: ____ & ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Trad. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 27-29.

_____. **A questão judaica**. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1843/questaojudaica.htm>>. Acesso em: 14 de janeiro de 2009.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **O manifesto comunista**. 14. ed. Trad. Maria

Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. (Coleção Leitura).

_____. Feuerbach. In: _____. **A ideologia alemã**: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Trad. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 35-109.

MATTOSO, Jorge. **A desordem do trabalho**. 1. reimp. São Paulo: Scritta, 1996.

MENEGAT, Marildo. Reconhecimento e violência. In: _____. **O olho da barbárie**. São Paulo: Expressão Popular, 2006. p. 181-244.

MÉSZAROS, István. A Necessidade da Ideologia: Introdução. In: _____. **O poder da ideologia**. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 57-117.

_____. **A teoria da alienação em Marx**. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006 (Coleção Mundo do Trabalho).

MONTAÑO, Carlos Eduardo. **La naturaleza del Servicio Social**: um ensayo sobre su génesis, su especificidad y su reproducción. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2000. (Biblioteca latinoamericana de Servicio Social. Série ensayos; n. 4).

_____. **Terceiro setor e “questão social”**: crítica ao padrão emergente de intervenção social. São Paulo: Cortez, 2002.

MOTA, Ana Elizabeth. **Cultura da crise e seguridade social**: um estudo sobre as tendências da previdência e da assistência social nos anos 80 e 90. São Paulo: Cortez, 1995. p. 23-116.

NETTO, José Paulo. **Capitalismo e reificação**. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

_____. O Serviço Social e a tradição marxista. In: **Revista Serviço Social & Sociedade**. São Paulo: Cortez, n. 30, ano X, 1989. p. 89-102.

_____. Razão, ontologia e práxis. In: **Revista Serviço Social & Sociedade**. São Paulo: Cortez, n. 44, ano XV, 1994. p. 26-42.

_____. Transformações societárias e Serviço Social: notas para uma análise prospectiva da profissão no Brasil In: **Revista Serviço Social & Sociedade**. São Paulo: Cortez, n. 50, ano XVII, 1996. p. 87-132.

_____. **Crise do socialismo e ofensiva neoliberal**. 3. ed. São Paulo, Cortez, 2001. (Coleção Polêmicas da nossa época).

_____. **Ditadura e Serviço Social**: uma análise do Serviço Social no Brasil pós-64. 7. ed. São Paulo, Cortez, 2004a.

_____. O jovem Engels: a situação da classe trabalhadora na Inglaterra. In: _____. **Marxismo impenitente**: contribuição à história das idéias marxistas. São Paulo, Cortez, 2004b. p. 31-43.

_____. O Serviço Social e a crise dos paradigmas na pós-modernidade. In: **Debates Sociais**. Rio de Janeiro: CBCISS & ICSW, n. 63 e 64, 2004c. p. 125-142.

_____. **Capitalismo monopolista e Serviço Social**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2005a.

_____. O movimento de reconceituação – 40 anos depois. In: **Revista Serviço Social & Sociedade**. São Paulo: Cortez, n. 84, ano XXVI, 2005b. p. 5-20.

_____. A construção do projeto ético-político do Serviço Social. In: MOTA, Ana Elizabete et. al. (Orgs.). **Serviço Social e Saúde**: formação e trabalho profissional. São Paulo: Cortez; OPAS; OMS; MS, 2006. p.

_____. A conjuntura brasileira: o Serviço Social posto à prova. In: **Revista Serviço Social & Sociedade**. São Paulo: Cortez, n. 79, ano XXV, 2007. p. 5-26.

OLDRINI, Guido. Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. In: PINASSI, Maria Orlanda e LESSA, Sérgio (Orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 49-75.

ORGANISTA, José Henrique Carvalho. **O debate sobre a centralidade do trabalho**. São Paulo: Expressão Popular, 2006. (Coleção Trabalho e emancipação).

PAIVA, Beatriz Augusto de & SALES, Mione Apolinário. A nova ética profissional: práxis e princípios. In: BONETTI, Dilséa Aldeodata et. al. (Orgs.). **Serviço Social e Ética**: convite a uma nova práxis. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2007. p. 174-208.

PASTORINI, Alejandra. Quem mexe os fios das políticas sociais? Avanços e limites da categoria “concessão-conquista”. In: **Revista Serviço Social & Sociedade**. São Paulo: Cortez, n. 53, ano XVIII, 1997. p. 80-101.

_____. **A categoria “questão social” em debate**. São Paulo: Cortez, 2004. (Coleção Polêmicas de nossa época).

PENNA, Antônio Gomes. **Freud, as ciências humanas e a filosofia**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. (Coleção Psicologia psicanalítica). p. 9-51.

PEREIRA, Potyara Amazoneida Pereira. Questão social, Serviço Social e direitos de

cidadania. In: **Temporalis**. Brasília: ABEPSS, Graflin, ano 2, n. 3, 2001. p. 51-62.

PINTO, Geraldo Augusto. **A organização do trabalho no século 20**: taylorismo, fordismo e toyotismo. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

PONTES, Reinaldo Nobre. **Mediação e Serviço Social**: um estudo preliminar sobre a categoria teórica e sua apropriação pelo Serviço Social. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

PRZEWORSKY, Adam. **Estado e economia no capitalismo**. Trad. Argelina Cheibub Figueiredo e Pedro Paulo Zahluth Bastos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995a.

_____. **Capitalismo e social-democracia**. 2. reimp. Trad. Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 1995b.

QUIROGA, Consuelo. **Invasão positivista no marxismo**: manifestações no ensino da metodologia no Serviço Social. São Paulo: Cortez, 1991.

RÊGO, João. **Poder, Estado e sociedade em Hobbes e Freud**: reflexões sobre o Leviatã e o Mal-estar na civilização. Disponível em:
<<http://www.fundaj.gov.br/geral/textos%20online/ciencia%20politica/rego3.pdf>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2008.

RODRIGUES, José Albertino. Introdução. In: **Émile Durkheim: Coleção "Grandes cientistas sociais"**. 6. ed. São Paulo: Ática, 1993. p. 7-38.

ROMERO, Daniel. **Marx e a técnica**: um estudo dos manuscritos de 1861-1863. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

ROSANVALLON, Pierre. **A nova questão social**: repensando o Estado providência. Trad. Sérgio Bath. Brasília, DF: Instituto Teotônio Vilela, 1998.

ROUANET, Sérgio Paulo. Iluminismo ou barbárie; Mal-estar na modernidade. In: _____. **O mal-estar na modernidade**: ensaios. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 9-45; 96-119.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a economia política; Onde se indaga como passa o homem do estado natural ao civil e quais são as condições essenciais do pacto. In: _____. **Discurso sobre a economia política e do contrato social**. Trad. Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. (Coleção Clássicos do Pensamento Político). p. 21-66; 67-86.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2005. (Coleção A obra-prima de cada autor).

SANTOS, Edilene Pimentel. A questão social em debate. In: **Revista Praia Vermelha**: estudos de política e teoria social. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Serviço Social da UFRJ, n. 10, 2004. p. 62-83.

SANTOS, Josiane Soares. **Neoconservadorismo pós-moderno e Serviço Social brasileiro**. São Paulo: Cortez, 2007. (Coleção "Questões da nossa época").

SERRA, Rose Mary Sousa. **Crise de materialidade no Serviço Social**: repercussões no mercado profissional. São Paulo: Cortez, 2000.

SETÚBAL, Aglair Alencar. Hegel e Marx: duas concepções para o entendimento de práxis. In: **Revista Serviço Social & Sociedade**. São Paulo: Cortez, n. 35, ano XVII, 1991. p. 103-133.

SILVA, Ilda Lopes Rodrigues da. **Mary Richmond**: um olhar sobre os fundamentos do Serviço Social. Rio de Janeiro: CBCISS, 2004.

SILVA, José Fernando Siqueira da. **O método em Marx e o estudo da violência estrutural**. Disponível em: <<http://www.franca.unesp.br/O%20Metodo%20em%20Marx.pdf>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2008.

SILVA NETO, Otacilio Gomes. **Rousseau e a relação entre liberdade e propriedade**. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/061/61neto.htm#_ftn1>. Acesso em: 26 de fevereiro de 2009.

SILVEIRA, Denis Coutinho. **A fundamentação da ética em Kant**. Disponível em: <http://www.sinpro-rs.org.br/paginasPessoais/layout1/..%5Carquivos%5CProf_430%5CA%20FUNDAMENTA%C3%87%C3%83O%20DA%20C3%89TICA%20EM%20KANT.doc>. Acesso em: 20 de janeiro de 2008.

SOARES, Luiz Eduardo & colaboradores. **Violência e política no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; ISER, 1996.

_____. Uma interpretação do Brasil para contextualizar a violência. In: MESSEDER, Carlos Alberto *et. al.* (Orgs.) **Linguagens da violência**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 23-46.

_____. **Segurança tem saída**. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

SOARES, Laura Tavares. **O desastre social**. Rio de Janeiro: Record, 2003. (Coleção Os porquês da desordem mundial. Mestres explicam a globalização).

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a violência**. Trad. Paulo Neves. São Paulo:

Martins Fontes, 1992. (Coleção Tópicos).

SOUSA, Charles Toniolo de. A prática do Serviço Social: conhecimento, instrumentalidade e intervenção profissional. In: **Revista Emancipação**. Ponta Grossa, PR: UEPG, n. 8-1, 2008. p. 119-132.

SOUSA SANTOS, Boaventura. O social e o político na transição pós-moderna. In: _____. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 75-114.

SZMERECSÁNYI, Tamás. Introdução. In: _____. (Org.). **John Maynard Keynes: Coleção "Grandes cientistas sociais"**. São Paulo: Ática, 1978. p. 7-40.

TEIXEIRA, Francisco José Soares & OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Orgs.). **Neoliberalismo e Reestruturação Produtiva: as novas determinações do mundo do trabalho**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1998.

TILLY, Charles. **Coerção, capital e Estados europeus: 990-1992**. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP, 1996. (Coleção Clássicos). p. 45-193.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Trad. João Dell'Anna. 29. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007a.

_____. Práxis e violência; Apêndices. In: _____. **Filosofia da práxis**. Trad. Maria Encarnación Moya. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007b. (Coleção Pensamento social latino-americano). p. 371-431.

VERDÈS-LEROUX, Jeannine. **Trabalhador Social: Prática. Hábitos. Ethos. Formas de intervenção**. Trad. René de Carvalho. São Paulo: Cortez, 1986.

WANDERLEY, Luis Eduardo. A questão social no contexto da globalização: o caso latino-americano e caribenho. In: CASTEL, Robert *et. al.* (Orgs.) **Desigualdade e questão social**. São Paulo: EDUC, 2000. p. 51-161.

WEBER, Max. A política como vocação; Classe, estamento, partido. In: _____. **Ensaios de Sociologia**. 5. ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 97-153, 211-28.

_____. Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHN, Gabriel (Org.). **Max Weber: Coleção "Grandes Cientistas Sociais"**. 5. ed. Trad. Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 1991. p. 128-141.

_____. Conceitos sociológicos fundamentais. In: _____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva: Vol I**. 3. ed. Trad. Gabriel Cohn. Brasília, DF: UnB, 1994. p. 3-35.

_____. ***A ética protestante e o espírito do capitalismo***. 11. ed. São Paulo: Pioneira, 1996.

WOOD, Ellen Meiksins. O materialismo histórico e a especificidade do capitalismo In: _____. ***Democracia contra capitalismo***: a renovação do materialismo histórico – 1. reimp. – São Paulo: Boitempo, 2006. p. 25-154.

YASBEK, Maria Carmelita. Pobreza e exclusão social: expressões da questão social no Brasil. In: ***Temporalis***. Brasília: ABEPSS, Graflin, ano 2, n. 3, 2001. p. 33-39.

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](#)