



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL – FSSO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL – PPGSS
MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL**

CLARA ANGÉLICA DE ALMEIDA SANTOS BEZERRA

**MARXISMO E SERVIÇO SOCIAL: UM ESTUDO SOBRE A INCORPORAÇÃO DA
CATEGORIA “LIBERDADE” PELA TENDÊNCIA DE RUPTURA COM O
TRADICIONALISMO**

**MACEIÓ – AL
2013**

CLARA ANGÉLICA DE ALMEIDA SANTOS BEZERRA

MARXISMO E SERVIÇO SOCIAL: UM ESTUDO SOBRE A INCORPORAÇÃO DA
CATEGORIA “LIBERDADE” PELA TENDÊNCIA DE RUPTURA COM O
TRADICIONALISMO

Dissertação apresentada ao exame de qualificação do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Orientador: Prof. Dr. Ivo Tonet

MACEIÓ – AL
2013

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecária Responsável: Fabiana Camargo dos Santos

B574m Bezerra, Clara Angélica de Almeida Santos.
Marxismo e serviço social : um estudo sobre a incorporação da
categoria "liberdade" pela tendência de ruptura com o tradicionalismo
/ Clara Angélica de Almeida Santos Bezerra. – 2013.
141 f.

Orientador: Ivo Tonet.
Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de
Alagoas. Faculdade de Serviço Social. Maceió, 2013.

Bibliografia: f. 137-141.

1. Liberdade. 2. Marxismo. 3. Serviço social. 4. Assistente social -
Profissão. I. Título.

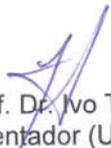
CDU: 364.1:316.26

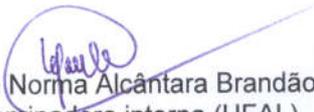


UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL MESTRADO

Membros da Comissão Julgadora de Defesa da Dissertação de Mestrado de Clara Angélica de Almeida Santos, intitulada "MARXISMO E SERVIÇO SOCIAL: UM ESTUDO SOBRE A INCORPORAÇÃO DA CATEGORIA "LIBERDADE" PELA TENDÊNCIA DE RUPTURA COM O TRADICIONALISMO", apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas em 29 de maio 2013, às 10h, na Sala do Conselho da Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas - (FSSO-UFAL).

BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Ivo Tonet
Orientador (UFAL)


Profa. Dra. Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda
Examinadora interna (UFAL)


Profa. Dra. Josiane Soares Santos
Examinadora externa (UFS)

*À Daniel, Samuel e Miguel, meus companheiros de viagem,
eternamente grata.*

AGRADECIMENTOS

Meus especiais agradecimentos se dirigem:

A meu orientador Ivo Tonet, por desde o início acreditar em mim e no tema proposto para este trabalho. Sem dúvida a liberdade que me proporcionou foi também algo ímpar neste nosso meio e importante para meu desenvolvimento, tanto quanto suas aulas em 2010.

Meu agradecimento a professora Norma Alcântara e pelas importantes sugestões e contribuições, a esta professora também devo a satisfação de ter sido sua aluna em 2010, na UFAL, as quais foram de suma importância para o meu amadurecimento intelectual.

Meu agradecimento à professora e amiga Josiane Soares, que co-orientou o meu trabalho, no debate da Renovação profissional do Serviço Social. Também devo a satisfação de ter sido sua aluna na especialização em Política Social em 2008, na UFS.

Aos colegas do mestrado pelos bons momentos vividos em 2010.

Não posso também deixar de ressaltar a atenção especial dos meus grandes amigos, Paulo Felix e Débora Rodrigues, com quem travei a maior parte de discussões profícuas e que nunca hesitaram em me estimular e acompanhar minha caminhada no processo de mestrado.

Neste trajeto ainda, não posso deixar de agradecer profundamente a Daniel Bezerra Neto, pela companhia inefável na jornada da vida; por ter proporcionado condições materiais e espirituais para alcançar a etapa final do mestrado. E devo também o apoio emocional dos meus familiares, mãe e irmãos que foram uma torcida fiel nessa trajetória.

RESUMO

Esta dissertação tem como objeto a categoria da liberdade, conforme compreendida pela vertente crítica de ruptura com o tradicionalismo do Serviço Social, mediante a contribuição teórica do marxismo. Considerando a análise marxiana de liberdade, esse valor ético foi apreendido pela referida vertente como sinônimo de emancipação política e conquista de um Estado democrático de direito. Toma-se como ponto de partida o cenário sócio-histórico do processo de renovação do Serviço Social da década de 1960 a 1980 e a complexa apropriação do marxismo pela categoria profissional. Em especial, analisa-se essa apropriação no período de erosão do regime ditatorial do país, quando a profissão dialogou com diversos segmentos da sociedade e participou das lutas antiditatoriais. Enfocam-se os fundamentos ontológicos entre emancipação política e emancipação humana, tendo em vista a concepção marxiana de liberdade como um fenômeno histórico e dialético, fundamentado na ação humana criativa – o trabalho. O trabalho, para Marx, na sociedade capitalista ganha a forma alienada do trabalho assalariado, mediado pelo Estado burguês, que limita a liberdade humana à conquista política de direitos sociais pela via do Estado democrático. Dessa forma, forja homens juridicamente livres, iguais e proprietários tão só para celebrar um contrato no mercado, perdendo sua dimensão mais ampla do humano enquanto gênero.

Palavras-Chave: Liberdade. Marxismo. Serviço Social.

ABSTRACT

This dissertation focuses the category of freedom, as understood by the critical movement to break with traditionalism social service, through theoretical contribution to Marxism. Considering the Marxian analysis of freedom, this category was for strand break social service synonymous with political emancipation, achievement of a democratic state of law. It takes as its starting point the scenario of socio-historical process of renewing the social service of the decade from 1960 to 1980 and the complex ownership of Marxism by professional category, in particular analyzes that appropriation during the erosion of the country's dictatorial regime, when the profession dialogued with various segments of society participated in the struggles and undemocratic. It explains the ontological nexus between political emancipation and human emancipation in order to pursue the Marxian conception of freedom as a historical phenomenon and dialectical, human action based on creative - work. This work in capitalist society Marx won his estranged form of wage labor, mediated by the bourgeois state that limits human freedom to political achievement of social rights, through the democratic state, forging men legally free, equal and owners to contract in market, losing its generic human dimension.

KEYWORDS: Freedom. Marxism. Social Work.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	08
2 RENOVAÇÃO, RECONCEITUAÇÃO E O PROCESSO DE INCORPORAÇÃO DO MARXISMO PELO SERVIÇO SOCIAL BRASILEIRO	14
2.1 O Cenário Teórico-ideológico do Processo de Renovação do Serviço Social no Brasil	14
2.2 A Influência do Marxismo Vulgar na Tradição Marxista Brasileira.....	31
2.3 Os Desdobramentos do Marxismo no Processo de Renovação do Serviço Social Através da Tendência de Intenção de Ruptura	43
3 A LIBERDADE EM MARX.....	62
3.1 A Concepção Materialista da História	62
3.2 Trabalho e Liberdade no Capitalismo.....	77
3.2.1 O trabalho alienado	77
3.2.2 A emancipação política	91
3.3 Emancipação Política e Emancipação Humana.....	102
4 A LIBERDADE E O SERVIÇO SOCIAL: UMA INTENÇÃO DE RUPTURA.....	124
4.1 Os Fundamentos Teórico-Filosóficos do Serviço Social que Influenciaram a Vertente Intenção de Ruptura no Debate da Liberdade: de Kisnerman a Gramsci.....	124
4.2 O Debate Sobre a Emancipação Política nas Universidades: um Novo Projeto de Formação Profissional	137
4.3 O Debate da Liberdade na Interlocução entre a Categoria Profissional e os Novos Segmentos Sociais: a Conquista da Emancipação Política.....	143
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	152
REFERÊNCIAS.....	155

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação intenta oferecer uma das leituras possíveis acerca do debate sobre a liberdade no Serviço Social, no período de renovação profissional compreendido entre as décadas de 1960 e 1980. Este período, na profissão, é caracterizado pela erosão do Serviço Social tradicional nos mais variados aspectos, conforme evidencia o balanço realizado por Netto (1996), destacando-se ainda, segundo o autor, uma interlocução com o marxismo através de diferentes apropriações dessa corrente teórico-filosófica. A referida apropriação resultou não apenas na revisão crítica dos valores tradicionais da profissão, mas também numa interlocução eclética e vulgar do marxismo.

As fontes teóricas do marxismo incluíam desde o marxismo produzido pelo bloco soviético stalinista, conhecido posteriormente como marxismo da II Internacional, até a primeira apropriação do marxismo gramsciano, que serviu de base teórico-cultural para a compreensão de uma liberdade além da perspectiva metafísico-cristã. Uma hipótese para tal apreensão da liberdade no nível da elaboração teórico-prática é que ela foi produzida pela vertente profissional que se aproximou do marxismo (com todas as diferenças existentes em seu interior), cujo enfrentamento e “intenção de ruptura” com o Serviço Social tradicional se adensaram a partir do Movimento de Reconceituação, ao longo dos anos 80.

Diante dos fatos históricos ocorridos no período de 1960 a 1980, constata-se que o papel de vanguarda teórica representado por autores da vertente marxista foi exercido num cenário de grandes transformações sociais no Brasil e no mundo. Enquanto a Rússia vivia uma crise do marxismo-leninismo, a América Latina era palco de contestações civis, inspiradas, sobretudo, pela possibilidade de instauração do socialismo no continente. O Brasil também atravessava um cenário de repressão às manifestações anticolonialistas, vivenciado de forma estratégica na América Latina, que na década de 1960 foi marcada por decisões que mudaram o rumo da história no continente.

A revolução cubana foi uma inspiração para os países do continente que enfrentavam momentos de ditadura política e dificuldades econômicas. Com a influência da antiga União Soviética e da China, Cuba tornou-se o único país, no Ocidente, que ousou armar uma frente revolucionária contra a hegemonia do sistema capitalista. Como reflexo dessa influência e do traço anticapitalista assumido, a América Latina teve um período de fortes retaliações pelo regime de Estado ditatorial. As possibilidades de construção de alternativa à sociabilidade capitalista foram obstadas pela coerção e por arranjos políticos.

Na Argentina, ocorreram sete golpes militares, os principais entre 1966 e 1969; a Bolívia, através de um golpe em 1964, teve finalizada a coexistência pacífica entre partido político e sindicato; no Chile, a esperança de uma alternativa socialista com Salvador Allende foi destruída com o golpe militar de Augusto Pinochet, em 1973.

O governo do México reprimiu com coerção e assassinatos os movimentos estudantis, ocupando o *campus* universitário. Na Colômbia, entre 1964 e 1967, surgiram as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC) e o Exército de Libertação Nacional (ELN), tendo à frente o sacerdote Camilo Restrepo, e o Exército Popular de Libertação (EPL), de inspiração maoísta, como forma de contestação às reformas constitucionais e com o intento de promover a revolução naquele país.

Países como Paraguai, Peru e Uruguai tiveram repressão e assassinatos de estudantes que também manifestavam a pretensão de instaurar a revolução. Na Guatemala, tem-se um exemplo de barbárie com o fim do sonho da democracia, através da derrubada do governo de Arbenz e do surgimento das guerrilhas de esquerda, que assolaram o país com guerra civil por aproximadamente 35 anos, num período que se estendeu de 1960 a 1996.

O Brasil, portanto, “[...] inscreve-se num mosaico internacional de sucessão de golpes de Estados” (NETTO, 1996, p. 88). Assim como em toda a América Latina, aqui a finalidade do golpe “de abril de 1964” tinha como eixo central o projeto hegemônico americano de divisão internacional do capital. A particularidade capitalista brasileira construiu as bases econômicas e políticas necessárias ao capital monopolista, ou seja, úteis ao capital estrangeiro. Este precisava dos países em desenvolvimento para escoar os seus produtos industrializados e, especialmente, determinar a política financeira, atrelada ao grande capital, por meio dos créditos e acordos com os bancos americanos, visando acelerar a produção e a acumulação interna. Tal modelo socioeconômico teve seu declínio na transição da década de 1970 para a de 1980, com reflexos que, contemporaneamente, refletem no Serviço Social.

Nesse cenário nacional, processou-se a erosão do Serviço Social tradicional, iniciando-se com a laicização do ensino e culminando com a inserção profissional numa arena de luta por projetos societários distintos do poder estatal ditatorial. A profissão sofreu uma alteração de forma substancial em seu mercado de trabalho, que foi ampliado e consolidado. Essa consolidação do mercado de trabalho teve como principal causa a racionalização do Estado, no intuito de gerenciar o desenvolvimento econômico, favorecendo o monopólio do capital estrangeiro. Essa realidade, contraditoriamente, materializou novos desdobramentos teórico-práticos aos assistentes sociais, que, posteriormente, converteram esses espaços em

campos de mediação e intervenção política profissional. De forma dialética, parcelas de assistentes sociais transformaram tais espaços, através da interlocução com as camadas populares, de forma especial com a classe trabalhadora, em instrumentos de construção de um novo *ethos* profissional.

A pesquisa parte da hipótese de que o debate sobre a liberdade, no referido período histórico, longe de ser sistematizado teoricamente, restou subentendido nos desdobramentos profissionais e na construção de uma nova agenda política universitária. Mediante a compreensão da intervenção política profissional nas diversas instituições, enquanto um intelectual de vanguarda com a tarefa de aglutinar forças sociais visando conquistas e direitos para a classe trabalhadora, os assistentes sociais da vertente crítica consolidaram um bloco político profissional, articulado entre agências de formação, sindicatos e representações estudantis.

Esse bloco de forças políticas materializou um novo *ethos* profissional, refletido por uma nova compreensão da liberdade. Esta passou a ser encarada como uma conquista da democracia, em que pudesse existir liberdade de expressão, liberdade política e liberdade como igualdade de direitos à dignidade social. A compreensão dessas formas de liberdade foi viabilizada teoricamente pela aproximação com o marxismo.

Nisso consiste a preocupação essencial da pesquisa, que tem como objetivo geral realizar, a partir dos escritos marxianos, um contraponto entre a perspectiva de liberdade plena, nos dizeres de Marx, uma liberdade em que o humano genérico terá o controle social de sua atividade criativa, e a liberdade formal e jurídica, mediada pelo Estado democrático. Objetiva-se especificamente apontar os limites históricos postos no período de renovação profissional pela vertente de ruptura, quando a realidade histórica exigia uma resposta teórica e prática de liberdade democrática, de modo que a busca da liberdade e igualdade viria mediante a materialização de um projeto político democrático, no qual as camadas sociais entrariam para a história como protagonistas políticos.

O ponto de vista estruturante dessas reflexões é ontológico, ou seja, pretende aproximar-se sucessivamente da realidade social enquanto determinante e determinada pelo ser social que se constitui pelo trabalho. Para tanto, é indispensável recorrer aos valores imanescentes da discussão entre a emancipação política e a emancipação humana, traduzidos na teoria social de Marx. A partir da análise de Netto acerca do período de Renovação do Serviço Social, lança-se mão das reflexões de Marx para o entendimento de que a especificidade do homem, como ser social, só adquire visibilidade com a sociedade burguesa. Adota-se uma concepção materialista da história, em que os homens objetivam uma liberdade baseada na

relação concreta com o meio em que vivem, estando a liberdade burguesa nos limites ontológicos na ética cidadã. A partir da leitura marxiana, percebe-se que o Serviço Social, em sua primeira aproximação com a perspectiva marxista, tende a incorporar a categoria liberdade despida do seu conteúdo ontológico, o que possibilita compreendê-la como sinônimo de participação social, cidadania e exercício da democracia.

Reivindica-se, portanto, uma leitura crítica dos anos de 1960 a 1980, que no Serviço Social tem como marco o ano de 1979, no qual aconteceu o “congresso da virada” e o início da construção de novas formas de intervenção política profissional, sindicatos, movimentos sociais, bem como a interlocução com a classe trabalhadora. Tal fato, em particular, ajudou a delimitar o período que estaria em foco neste trabalho, pois uma leitura atenta desse momento histórico para a profissão evidencia que, após o “congresso da virada”, em 1979, processa-se um amplo debate de revisão da formação profissional e da intervenção institucional.

Cabe aqui um pequeno parêntese no sentido de abordar minimamente essa referência e alguns de seus desdobramentos. Em 1979 ocorre a primeira publicação do periódico de maior circulação no meio da categoria profissional – a *Revista Serviço Social e Sociedade*. Nesse mesmo período, têm início os encontros e fóruns de formação profissional promovidos pela Associação Brasileira do Serviço Social (ABESS), hoje Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa do Serviço Social (ABEPSS), o que torna evidente que essas publicações e encontros, além da divulgação de trabalhos acadêmicos, evidenciavam as inquietações que a categoria estava então a viver. Dessa forma, a produção acadêmica divulgou nos meios profissionais os debates realizados pela vanguarda crítica. A pesquisa delimita sua investigação teórica nas publicações de periódicos datados até 1985. Após essa data iniciam-se novas reflexões teóricas, decorrentes do primeiro momento de ruptura com o tradicionalismo profissional, que fogem do alcance desta pesquisa.

O objetivo desse resgate não é esgotar o debate da época estudada, sobre a liberdade e o Serviço Social. Busca-se, tão somente, ressaltar, nesse período, os vários debates sobre a luta por um Estado democrático e a insurreição popular contra diversas formas de opressão social e econômica. Nesses debates intervieram diversos profissionais que se tornaram referências acadêmicas a partir da ruptura com o tradicionalismo profissional, com destaque para as professoras Marilda Yamamoto, Lúcia Barroco e Alba Pinho Carvalho, que, a partir daí, alinham-se na interlocução com o marxismo gramsciano como instrumento teórico-crítico para pensar a emancipação política. Ademais, nesse momento, são publicados diversos textos que expressam a interlocução com as classes sociais. Esboçava-se, portanto, um leque

de possibilidades progressivas para o debate, que se distanciava de uma concepção de liberdade vinculada apenas à concepção metafísico-cristã e propunha uma discussão acerca da liberdade no campo das lutas democráticas.

Se tais observações estiverem corretas, a delimitação do ano de 1979 como marco da “virada política profissional” é legítima como ponto de partida a uma nova concepção de liberdade para a categoria profissional. É que a partir desse ano as publicações na área de Serviço Social passaram a abordar com maior frequência discussões sobre valores como participação social, democracia, liberdade e lutas sociais, reivindicados pela organização da classe trabalhadora.

Partindo desse marco, não aleatoriamente escolhido, esta pesquisa teve como fontes a obra de José Paulo Netto, *Ditadura e Serviço Social*, porque este livro contém a maior pesquisa teórico-bibliográfica do processo de erosão do Serviço Social tradicional, artigos selecionados dos primeiros números da *Revista Serviço Social e Sociedade*¹ – periódico de circulação nacional – e algumas pesquisas da autoria de profissionais identificados como atuantes no período de ruptura. Em relação à procedência institucional dos autores do material pesquisado, em sua grande maioria estão ligados à PUC-SP, e mesmo quando não são docentes dessa instituição, possuem com ela algum vínculo – geralmente são (ou foram) pós-graduandos em nível de mestrado ou doutorado.

O debate sobre liberdade e Serviço Social e sua relação com o marxismo, pela vertente de ruptura, constitui um tema ainda inédito. Nos tempos atuais, a profissão tem promovido o debate acerca da autonomia da pessoa humana e sua realização enquanto um ser social que almeja uma sociedade emancipada. Portanto, nada mais coerente do que aprofundar o conhecimento dos fundamentos ontológicos do debate da liberdade para o Serviço Social através do diálogo com o marxismo.

No primeiro capítulo, intitulado “Renovação, reconceituação e o processo de incorporação do marxismo pelo Serviço Social brasileiro”, discute-se o contexto sócio-histórico que possibilitou a emergência da vertente de ruptura. Apresentam-se os principais fatos que marcaram a renovação profissional e sua trajetória histórica de interlocução com o marxismo, mediante um esforço no sentido de caracterizar o processo paulatino de maturação intelectual da categoria profissional.

O segundo capítulo – “A liberdade em Marx” – tem um percurso que ressalta a partir dos fundamentos marxianos, uma concepção materialista da liberdade e sua forma

¹ Isso equivale aos números 1 a 26, publicados entre os anos de 1979 e 1984.

alienada de liberdade na sociabilidade capitalista, através da liberdade formal e jurídica. Analisam-se os desafios postos na sociedade moderna para responder à realidade da abundância, não mais como meio de subjugação de um homem ao outro, mas como condição material para uma liberdade plena.

No terceiro capítulo, “A liberdade e o Serviço Social: uma intenção de ruptura”, a pesquisa aponta a particular apropriação da categoria liberdade a partir da caracterização do pensamento da vertente crítica. A análise identificou que, no Serviço Social, no período de renovação profissional, a categoria profissional efetivou um debate, até então inédito, acerca da luta por liberdade política e social. Neste, a interlocução com a classe trabalhadora foi crucial para que se desse um salto qualitativo da concepção da liberdade, distanciando-se da concepção filosófica cristã e tomista de uma liberdade como dádiva divina e postulando uma liberdade, enquanto regime político democrático, por meio da participação social e da cidadania.

Por fim, resta dizer que a aproximação desse objeto, independentemente de seus desdobramentos futuros, foi objetivamente sistematizada neste texto como um riquíssimo desafio assumido no sentido de entender o momento presente do debate da liberdade para a profissão, lançando mão de um atento olhar ao passado. Não só entender, pois, concordando com Marx, “a história não se repete, a não ser como tragédia”, mas também compreender, ainda com Marx, que “a humanidade carrega nos ombros a história da humanidade passada”. Daí a relevância de se estudar a gênese do debate sobre a liberdade para o Serviço Social através da sua relação com o marxismo.

2 RENOVAÇÃO, RECONCEITUAÇÃO E O PROCESSO DE INCORPORAÇÃO DO MARXISMO PELO SERVIÇO SOCIAL BRASILEIRO

2.1 O Cenário Teórico-ideológico do Processo de Renovação do Serviço Social no Brasil

O período marcado pela ditadura militar no Brasil foi palco de transformações em amplos aspectos para a categoria do Serviço Social. A profissão sofreu um redimensionamento na prática profissional e seus “[...] referenciais teórico-culturais e ideológicos sofreram giros sensíveis”, como afirma Netto (1996, p. 115). No Brasil, o golpe militar de 1964 significou a derrubada do governo João Goulart, que apresentava “[...] um compromisso com um projeto nacional-desenvolvimentista” (NETTO, 2005, p. 16), impedindo, assim, a manifestação de grupos e organizações que divergiam do sistema de interesse do grande capital monopolista nativo e estrangeiro, particularmente o norte-americano. O Estado ditatorial, nesse momento, deveria encarregar-se de dar continuidade ao processo de centralização do capital nacional, que vinha se efetivando desde o período anterior ao governo de Goulart.

Segundo Netto (1996, p. 30), cabia ao Estado ditatorial a tarefa de “racionalizar” a economia nacional, “[...] não somente criar o melhor quadro legal-institucional para a concentração e a centralização, mas ainda induzi-la mediante uma ação interna no processo de produção e acumulação”. O Estado teria então de atender às demandas do capital estrangeiro, sob a égide de uma burocracia civil e militar servil aos interesses dos monopólios imperialistas e à oligarquia financeira nativa.

Esse projeto do governo ditatorial levaria à vigência de um modelo econômico cuja política econômica estatal, em todos os seus níveis (tributários, creditícios e financeiros), tinha como objetivo acelerar o processo de concentração e centralização da economia nacional. Conforme Netto (1996, p. 31), esse projeto que ficou caracterizado como *modernização conservadora*, não apenas dinamizou a ampliação da burguesia rural, reconcentrando a propriedade e arruinando o campesinato, mas adotou como sua “linha-mestra” de modernização o interesse dos monopólios, através das benesses ao capital estrangeiro, sem nenhum controle democrático ou parlamentar.

Em linhas gerais, pode-se afirmar que o mercado de trabalho dos assistentes sociais² sofreu um profundo redirecionamento a partir dessa projeção histórico-societária.

² Aqui se deve frisar que a obra de José Paulo Netto, *Ditadura e Serviço Social*, é singular ao retratar o mercado profissional dos assistentes sociais não apenas no período ditatorial brasileiro, mas também no período anterior e posterior ao período autocrático.

Netto (1996) observa que não apenas se deu a inserção desse profissional na reorganização do Estado, até porque ele já era o principal empregador do assistente social, mas o mercado nacional da profissão foi dinamizado por outro polo, a saber, as grandes empresas monopolistas e estatais. O autor assinala ainda que esse espaço profissional não apenas cresceu por uma demanda industrial, mas teve sua função sociopolítica também redimensionada, uma vez que tais profissionais comporiam os setores de vigilância e controle da força de trabalho no território da produção.

Netto (1996) defende que no período *autocrático burguês*, até o final da década de 1960, as ações e discursos governamentais reforçavam o Serviço Social tradicional. Esse Estado necessitava de “[...] um firme estrato de executores de políticas sociais localizadas, bastante dóceis e, ao mesmo tempo, de contra-arrestar projeções profissionais potencialmente conflituosas” (NETTO, 1996, p. 118). A partir de 1966-1967, o mercado de trabalho redimensionado pelo grande capital e pelo Estado autocrático coloca *um novo padrão de exigências* para seu desempenho profissional. De acordo com Netto (1996, p. 123), “[...] a racionalização burocrático-administrativa com que a modernização conservadora incidiu nos espaços institucionais” exigiu um assistente social “moderno”, que atendesse às finalidades da racionalidade do Estado autocrático.

O efeito global dessas exigências engendrou precisamente um vetor de erosão do serviço social ‘tradicional’: implicou um dimensionamento técnico-racional – que derruía os comportamentos profissionais impressionistas, fundados conseqüentemente em supostos humanistas abstratos e posturas avessas ou alheias às lógicas da programação organizacional. (NETTO, 1996, p. 123).

Nesse sentido, a profissão do Serviço Social precisou passar por um processo de *renovação profissional*. A nova realidade instaurada pelo Estado autocrático impôs uma redefinição das matrizes histórico-sociais e ideoculturais no interior da profissão. Assim, não é possível analisar o processo de *renovação do Serviço Social* sem inseri-lo no contexto histórico do período ditatorial. Sem os influxos da autocracia burguesa, o Serviço Social não teria desenvolvido potencialidades que caracterizaria a profissão na década de 1980 – como o marco do processo de aproximação com os organismos populares de lutas democráticas no país.

Se até a primeira metade da década de 1960 o exercício da profissão do Serviço Social não apresentava polêmicas e trazia certa homogeneidade nos seus desdobramentos teórico-práticos, após 1965 há uma nova formulação de alternativas profissionais. A categoria

profissional tem à sua frente diversas propostas teórico-metodológicas tensionadas entre si, e os desdobramentos desse processo resultam em diferentes projetos profissionais e no desgaste do Serviço Social tradicional³.

No período de renovação profissional, Netto (1996) destaca o processo de fortalecimento da laicização da profissão. Não obstante esse processo ter se iniciado na década de 1950, foi consolidado apenas “[...] pelo desenvolvimento das relações capitalistas durante a modernização conservadora” assim, o fenômeno da laicização “[...] só é possível levando-se em conta as suas incidências no mercado de trabalho e nas agências de formação” (NETTO, 1996, p. 129); além disso, com a consolidação da laicização, ocorre uma *diferenciação* na categoria profissional.

A categoria *diferenciação* é para Netto (1996, p. 115) um elemento central ao tratar do processo de renovação profissional. Para ele, a profissão, nesse período autocrático, passou por uma *redefinição* profissional, tanto “[...] no âmbito da sua natureza como na funcionalidade constitutiva”, alterando-se assim as condições do exercício profissional, a composição dos quadros profissionais, os padrões de organização “[...] e seus referenciais teórico-culturais e ideológicos”. Surge, desse modo, segundo Netto (1996, p. 48), “[...] um cenário que vai além das requisições da autocracia burguesa ao serviço social”.

O regime autocrático, ao refuncionalizar a prática profissional dos assistentes sociais mediante novos espaços profissionais e ao redefinir as agências de formação, contraditoriamente forjou novas tendências no interior da profissão. Esses novos segmentos contribuíram com o processo político de corrosão da legitimidade do poder ditatorial. Desta forma, surgiram segmentos profissionais a contestar o regime autocrático.

Em poucas palavras, isto equivale a afirmar que, instaurando condições para uma renovação do Serviço Social de acordo com as suas necessidades e interesses, a autocracia burguesa criou simultaneamente um espaço onde se inscrevia a possibilidade de se gestarem alternativas às práticas e às concepções profissionais que ela demandava. (NETTO, 1996, p. 119).

Esses segmentos profissionais de assistentes sociais só puderam surgir no “*período autocrático burguês*”⁴, como evidencia Netto, em virtude das contradições que o

³ Nesta pesquisa, ao se fazer referência ao “Serviço Social tradicional”, alude-se ao conjunto de pressupostos doutrinários e interventivos, sustentados na doutrina social da Igreja, que orientaram o Serviço Social desde o surgimento da primeira escola brasileira em São Paulo, no ano de 1936. Portanto, cabe salientar que embora a centralidade do pensamento idealista cristão tenha sido erodida ao final do processo de renovação profissional, na década de 1980 ainda persistem, no interior da profissão, traços da tradição profissional, como “prática empirista, reiterativa, paliativa e burocratizada dos profissionais, parametrada por uma ética liberal-burguesa”. Cf. a nota nº 5 de Netto (1996, p. 117).

Estado ditatorial gerou com sua política cultural e que resultou na emergência de um novo pensamento social de oposição ao regime ditatorial, “explicitamente reclamando-se de esquerda” (NETTO, 1996, p. 103).

Ainda de acordo com Netto (1996, p. 102), de início “[...] esse pensamento surge nos espaços universitários como processo de resistência e oposição, como uma nova reflexão crítica sobre a educação brasileira”. As escolas e os *campi* centram-se na urgência de transformar tanto o perfil global do ensino quanto as práticas pedagógicas.

No período ditatorial dos anos 1970, estando o ensino comprometido com o modelo modernizador e sob controle político, muitos professores desenvolveram suas demandas corporativas e políticas e refletiram criticamente sobre a educação brasileira, como aponta Netto (1996). Como resultado, a produção acadêmica deu um salto qualitativo em busca de vincular suas reflexões teóricas ao movimento social. Nesse período, grupos docentes de diferentes universidades somaram-se às inquietudes represadas pela ditadura militar, impulsionadas pelas convocações do próprio movimento social. O autor assevera que as inspirações desses grupos provinham de diferentes matizes de esquerda, desde “[...] a imposição social-democrata a requisições de corte socialista revolucionário, cobrindo proposições utópico-românticas e mesmo anarcóides” (NETTO, 1996, p. 104).

A partir desses diferentes matizes, o debate no mundo acadêmico girou em torno de fenômenos como a estrutura social brasileira, resultante dos processos econômico-sociais do período autocrático; a realidade do mercado nacional; os influxos ideoculturais que migravam dos países capitalistas avançados; e os novos papéis sociopolíticos assumidos pelos quadros intelectuais universitários, por meio de sua vinculação aos movimentos políticos e sociais. Enfim, um caleidoscópio de fatos que contribuíram para a formação do pensamento de esquerda, cuja análise, segundo Netto (1996), ainda se configura como uma demanda de pesquisa.

A investigação teórica de Netto (1996, p. 129) aponta que é neste espaço contraditório – no âmbito de uma universidade brasileira domesticada – que a interlocução entre o marxismo e setores do Serviço Social constituirá uma renovação teórica para a profissão. Não obstante as universidades brasileiras representassem esse espaço politicamente domesticado, estas se tornaram um núcleo de reflexão para parte dos profissionais, que seriam a vanguarda da produção teórica profissional na década de 1980. Mesmo as universidades

⁴ O termo “autocracia burguesa” foi definido por Florestan Fernandes (1975) ao assinalar que o Estado brasileiro foi dimensionado para exercer uma política estatal e um tipo de intervenção econômica essenciais para a viabilização do capitalismo monopolista (FERNANDES, 1975, p. 261).

tendo sido profundamente atingidas pela política educacional e cultural⁵ do período autocrático burguês, nelas, “[...] ao mesmo tempo, engendraram-se circunstâncias que permitiram a incorporação [...] pelos quadros docentes marcados pelas lutas sociais e estudantis da década anterior, de influxos teórico-metodológicos e críticos que questionavam as bases da autocracia burguesa” (NETTO, 1996, p. 129-130).

Segundo Netto, esse novo pensamento de esquerda que surgiu ainda no período autocrático teve como aporte teórico a tradição marxista emergente no pré-64, muito embora o próprio autor afirme que a cultura de esquerda “[...] não se reduziu à inspiração marxista, mas tem nesta o seu componente axial” (NETTO, 1996, p. 111). Ainda conforme o autor, utilizaram-se as “versões políticas particulares da tradição marxista”, a exemplo do maoísmo, para legitimar o confronto armado com a autocracia e que acabou por converter o pensamento de Marx “num repositório de citações e fórmulas rituais”; outros viés do referencial teórico derivado do marxismo foi “o marxismo acadêmico”; este trouxe elementos positivos para a erosão do pensamento militar conservador, porém “[...] colocou componentes nefastos na cultura da esquerda e reforçou o velho traço da substituição do exame das matrizes originais da teoria social pela exegese de seus comentaristas e/ou vulgarizadores” (NETTO, 1996, p. 111). Entretanto, apesar desses desvios teóricos no interior do pensamento da esquerda brasileira, resta evidente que a autocracia burguesa objetivou as condições econômicas, sociopolíticas e culturais para o solo de construção “da tradição marxista brasileira que ela quis conjurar” (NETTO, 1996, p. 112).

Afirmar que a autocracia burguesa objetivou a discussão da crítica marxista no ambiente cultural de esquerda não significa que, no processo de renovação do Serviço Social, esta foi a perspectiva teórica hegemônica na validação teórica da profissão. Pelo contrário, sempre existiram no interior da profissão tensões quanto às suas perspectivas teóricas. O fato

⁵ “Cumpra constatar, preliminarmente, a existência de um amplo consenso acerca do ponto de inflexão da postura ditatorial em face da educação: os analistas, apesar das suas diferenças ideopolíticas e de suas opções teórico-metodológicas alternativas, coincidem na verificação de que houve um giro, uma mudança qualitativa e estrutural, no trato da educação por parte da autocracia burguesa – e que este giro ocorre entre 1968 e 1969. [...] Há como que uma espécie de unanimidade em reconhecer pelo menos dois momentos no enfrentamento da ditadura com a educação: um, entre 1964 e 1968, caracterizado, especialmente, pelo esforço em erradicar as experiências democratizantes que se vinham desenvolvendo; outro, a partir de 1968-1969, marcado pela intervenção direcionada para modelar, pela política educacional, o sistema institucional de ensino conforme as exigências imediatas e estratégias do projeto “modernizador”. [...] A progressiva expansão da demanda global, entretanto, desde finais dos anos cinquenta e, muito especialmente, dos meados dos sessenta, em função da política econômico-financeira implementada em seguida ao golpe, se acresce uma dimensão qualitativa inédita, realçada por Cunha, que inova na pressão sobre o sistema de ensino, nomeadamente no nível superior terminal – a universidade ganha, para as camadas médias urbanas (que incluem a pequena burguesia tradicional, sem a ela se reduzirem), a centralidade nas suas possibilidades de mobilidade social vertical ascendente.”(NETTO, 1996, p. 54-55).

é que o Serviço Social em seu processo de renovação foi inserido numa interlocução acadêmica e cultural contemporânea ao período retratado.

A categoria profissional, ao longo dos anos 1960, dialogou com as ciências sociais. A partir da “[...] chamada crise das ciências sociais acadêmicas, quando o legado marxiano foi apropriado de forma fragmentada e academicista”, a contribuição de Marx passou a ser apropriada por formas separadas de conhecimento, que diluíram o pensamento marxiano: “Para os sociólogos críticos, Marx é um sociólogo; para os economistas heterodoxos, Marx é um economista etc.” (NETTO, 1998, p. 96). Nesse período houve a diluição do pensamento de Marx num ecletismo, que contou com vários desdobramentos teóricos que se refletem até hoje:

Entendo que o diálogo entre setores do serviço social e a tradição marxista se configura a partir da década de 60, e envolvendo diferencialmente segmentos profissionais (notadamente docentes) em algumas áreas capitalistas desenvolvidas (América do Norte, Europa Ocidental) e em muitas áreas capitalistas periféricas (com especial destaque para a América Latina), na intercorrência de três fenômenos: a crise do serviço social tradicional, a pressão exercida pelos movimentos revolucionários e a rebelião estudantil. A inépcia dos padrões profissionais consagrados pela tradição, bem como de suas referências ideais, em face de processos de precipitação e efervescência sociais emergentes deflagrou um movimento de politização que vinculou os outros dois fenômenos arrolados, redimensionados os influxos que provinham das correntes “críticas” das chamadas ciências sociais. (NETTO, 1998, p. 96-97).

Nesse espaço autocrático, a profissão instaurou um pluralismo teórico, ideológico e político que colocou abaixo o Serviço Social tradicional. O que concretamente marcou o período de renovação profissional foram as várias tendências profissionais que enriqueceram o debate profissional e fragilizaram por completo a dimensão tradicional da profissão.

O processo de erosão do Serviço Social tradicional aconteceu não apenas no Brasil, mas, segundo Netto (1996, p. 146), em toda a América Latina, onde ficou conhecido como *movimento de reconceituação do Serviço Social*, precisamente “[...] a partir de 1965, e teve sua curva ascendente por quase uma década”.

Segundo Netto (1966, p. 146), esse movimento latino-americano de reconceituação da profissão foi “[...] parte integrante do processo internacional de erosão do Serviço Social tradicional”. No entanto, está fora de cogitação analisar, nesta pesquisa, o rompimento do Serviço Social tradicional no seu caráter internacional⁶, uma vez que se além

⁶ “A este processo de revisão crítica, sabe-se, foi conatural a emergência de diferenciadas requisições socialistas. Este fenômeno de dupla face – o inquisitorial às ciências sociais acadêmicas e o surgimento de novas petições

ao cenário brasileiro, sem, no entanto, relativizar a interlocução do Serviço Social latino-americano.

A interlocução do Serviço Social latino-americano se verificou num cenário de contestação mundial acerca do capitalismo, e não se restringiu a esta profissão, mas, “[...] ao contrário, espraia-se por praticamente todo o elenco de atividades institucionalizadas que, de uma forma mais nítida, opera tributariamente na reprodução das relações sociais” (NETTO, 1996, p. 143). Porém, a América Latina teve as suas particularidades.

Conforme aponta Faleiros (1987 apud NETTO, 1996, p. 146), o Serviço Social latino-americano buscou uma ruptura com o tradicionalismo profissional, “[...] inscrevendo-se numa dinâmica de rompimento com as amarras imperialistas, de luta pela libertação nacional e de transformações da estrutura capitalista excludente, concentradora, exploradora”.

A reconceptualização está intimamente vinculada ao circuito sociopolítico latino-americano da década de sessenta: a questão que originalmente a comanda é *a funcionalidade profissional na superação do subdesenvolvimento*. Indagando-se sobre o papel dos profissionais em face de manifestações da “questão social”, interrogando-se sobre a adequação dos procedimentos profissionais consagrados às realidades regionais e nacionais, questionando-se sobre a eficácia das ações profissionais e sobre a eficiência e legitimidade das suas representações, inquietando-se com o relacionamento da profissão com os novos atores que emergiam na cena política (fundamentalmente ligados às classes subalternas) – e tudo isso sob o peso do colapso dos pactos políticos que vinham do pós-guerra, do surgimento de novos protagonistas sociopolíticos, da revolução cubana, do incipiente reformismo gênero Aliança para o progresso – ao mover-se assim, os assistentes sociais latino-americanos, através de seus segmentos de vanguarda, estavam minando as bases tradicionais da sua profissão. (NETTO, 1996, p. 146, grifo do autor).

Entretanto, o movimento latino-americano de reconceituação do Serviço Social não manteve a vanguarda profissional numa identidade homogênea, dadas as suas especificidades. Houve, sobretudo, um lapso temporal entre o Brasil e o restante do continente no que tange à experiência ditatorial vivenciada em cada país. Netto (2005, p. 16) afirma que no Brasil, o regime ditatorial, distintamente dos outros países latino-americanos, realizou a “modernização conservadora”, que implicou o salto desenvolvimentista para o país, sobretudo o fomento de instituições de ensino e pesquisa. Isso resultou, ao final do período ditatorial, quando da abertura da década de 1980, que o país dispunha de centros expressivos de um

socialistas – é bem tipificado na *New Left* anglo-norte-americana, e seu impacto intelectual sobre as novas gerações de assistentes sociais ainda demanda investigações detalhadas (um índice visível: em praticamente todas as discussões teóricas ocorrentes no Serviço Social, à época, é a constante menção a Charles Wright Mills)” (NETTO, 1996, p. 144).

sistema universitário e de um parque industrial; este último fator influenciou no “perfil profissional bastante diverso do tradicionalismo”. Nesse período os outros países da América Latina estavam sob um brutal regime ditatorial, sufocando, assim, suas vanguardas profissionais e causando o descompasso e a heterogeneidade de pensamento da vanguarda profissional latino-americana.

Netto (1996, p. 147) acrescenta que “[...] seus constituintes faziam-no a partir de posições distintas e com projeções também diferentes”. Enquanto uma corrente apostava no “*aggiornamento*” do Serviço Social, buscando uma renovação profissional, conservando traços originais da profissão, sobretudo mantendo uma interlocução com a Igreja Católica pela via progressista dessa instituição, outra corrente “tencionava uma ruptura com o passado profissional”. Nesse sentido, a vanguarda da reconceituação latino-americana “articulou uma renovação caleidoscópica” e forjou “concepções de sociedade, de teoria e de profissão diversas” (NETTO, 1996, p. 148).

Porém, em meio às especificidades de cada país, existiram, segundo Netto (1996, p. 149), dois traços comuns ao movimento de reconceituação latino-americano. O primeiro foi a tradição marxista, reconhecida como central e que passou a ser “um dado da modernidade profissional”. É importante, neste momento, ressaltar que não se tratou da inserção das fontes originais, mas de um marxismo apropriado por uma leitura neopositivista e eclética. Entretanto, somente foi possível pensar a profissão sob a lente de correntes marxistas a partir de seu ingresso eclético no marxismo. Sua presença na vanguarda da reconceituação latino-americana forjou o cariz profissional naquele período, como salienta Netto (1996, p. 148), desde uma suposta semelhança teórico-metodológica com o pensamento de Paulo Freire até o marxismo dogmático, identificando-se, sobretudo, com o pensamento de Althusser.

Netto (1996, p. 148) ainda observa que o Serviço Social foi marcado negativamente, nesse período, por três características. A primeira foi a recusa das “importações teóricas”, como rechaço à teoria hegemônica norte-americana, tendo como consequência uma supervalorização da produção latino-americana como “adequada às condições histórico-sociais”, sendo emblemático disso a obra *Pedagogia do Oprimido*, de Paulo Freire. Um segundo fator foi um “confusionismo ideológico”, que buscou entrecruzar um marxismo dogmático, como os de Althusser, Mao e Kendorv, com o marxismo “romântico” de Camilo Torres⁷ e Guevara, buscando, assim, uma proximidade com a esquerda cristã. O terceiro fator foi “o reducionismo do ativismo político”, que, conforme

⁷ Padre colombiano que influenciou a esquerda católica da América Latina, sobretudo o pensamento da Teologia da Libertação.

Netto (1996, p. 149), “obscureceu as fronteiras entre profissão e militantismo”, expressado por um ateoricismo e por um messianismo profissional.

Outro traço comum no movimento de reconceituação latino-americano foi o reconhecimento dos países do Cone Sul acerca da necessidade de fundar uma unidade profissional que discutisse os problemas comuns e as inquietações profissionais. Como fruto desse reconhecimento nasceu a Associação Latino-americana de Escolas de Serviço Social (ALAETS), criada em 1965. Nesse mesmo ano, houve o I Seminário Regional Latino-Americano de Serviço Social, realizado em Porto Alegre, com prosseguimento, nos anos posteriores⁸, em outros países do continente. Segundo Netto (1996, p. 147), esses seminários “tiveram um papel central no processo da *reconceptualização*”, com forte influência de autores latino-americanos, assim também dos brasileiros exilados na América Latina, como observa Faleiros (1987 apud NETTO, 1996, p. 150). É importante ressaltar aqui nomes como os de Ander-Egg, Kruse, Natálio Kisnerman e Boris Lima, que foram referências teórico-metodológicas no Serviço Social no Brasil; a partir de 1975, os seus textos são publicados em português.

Outra forte interlocução teórica entre o Brasil e a América Latina são as produções do núcleo de pensadores articulados em torno do Centro Latinoamericano de Trabajo Social (CELATS), cujo periódico *Acción Crítica* começou a circular no Brasil a partir de 1976. O CELATS funcionava como um organismo de cooperação técnica internacional, vinculado à Asociación Latinoamericana de Escuelas de Trabajo (ALAETS). Em toda essa produção era perceptível a crítica contundente ao tradicionalismo profissional.

Finalmente, parece-nos importante ressaltar que neste processo, e principalmente nestes últimos anos, o CELATS desempenhou um papel revitalizante dentro da América Latina, o qual o Serviço Social respeita. [...] julgamos que é esta uma ocasião propícia para atingir algumas propostas – partindo da reflexão sobre a nossa prática – e colocá-las em discussão e à luz do critério e das experiências diversificadas dos colegas latino-americanos, caminhando conjuntamente na compreensão do papel que deve representar um centro com as características do CELATS, no processo de desenvolvimento e progresso da profissão na América Latina. (SANTOS, 1987, p. 179).

⁸ Confira-se em Netto (1996), na sua nota nº 71, uma síntese dos seminários latino-americanos. De forma curiosa, há nessa nota uma referência sobre o apoio que o Movimento de Reconceituação recebeu de um organismo ligado à fundação *Konrad Adenauer*, ligado ao partido da democracia-cristã da Alemanha. Ao buscar maiores informações, percebe-se que esse organismo está no Brasil desde 1969 e foca suas atividades de promoção da integração regional na América Latina e especialmente do Mercosul. Através da cooperação com os escritórios da Fundação em outros países da região, incentiva a criação de laços entre atores e instituições que fomentam a liberdade de mercado e o Estado democrático de direito.

Como ressalta Netto (1996, p. 152), do período ditatorial e sua modernização *conservadora* ao processo de diferenciação da reconceituação do Serviço Social latino-americano, no processo de Renovação⁹ do Serviço Social – e a consequente erosão do tradicionalismo profissional – está imbricado “[...] um movimento cumulativo, com estágios de dominância teórico-cultural e ideopolítica distintos, porém entrecruzando-se e sobrepondo-se no âmbito da (auto) representação do Serviço Social”.

O primeiro momento cobre a segunda metade dos anos sessenta; o segundo, a década de 1970, precisamente 1975; já o terceiro localiza-se na abertura da década de 1980, ainda de acordo com Netto (1996). Essa diferenciação cronológica da renovação profissional reflete também sua diferenciação teórica. A singular pesquisa de Netto¹⁰ e a sua análise do conjunto do material pesquisado permitiram-lhe constatar que a erosão do Serviço Social tradicional se desenvolveu em três direções distintas, consideradas como perspectivas ou tendências profissionais: *a perspectiva modernizadora*, *a reatualização do conservadorismo* e *a intenção de ruptura*. Apesar de o foco deste trabalho ser a tendência intenção de ruptura – e suas projeções societárias no âmbito teórico-cultural, profissional e ético-político –, não se pode analisar esta última tendência sem aludir¹¹ às duas perspectivas anteriores.

No primeiro momento, o elemento central de debate era organizado pelas iniciativas do Centro Brasileiro de Cooperação e Intercâmbio de Serviços Sociais (CBCISS), que iniciou uma série de debates, conhecidos como “seminários de teorização”, e organizou inúmeros cursos dirigidos a profissionais e docentes. Os seminários de Araxá e Teresópolis constituem, respectivamente, a primeira tendência de Renovação do Serviço Social e a *perspectiva modernizadora*. As discussões e núcleos temáticos desenvolvidos por essa perspectiva tiveram seu pontapé inicial no já referido I Seminário Regional Latino-americano, realizado em Porto Alegre, em 1965.

Segundo Netto (1996, p. 165), o debate teórico dos documentos de Araxá e Teresópolis expressou uma “tentativa de adequar as (auto) representações profissionais do

⁹ A fonte principal desta pesquisa é o trabalho de José Paulo Netto (1996, p. 152), intitulado *Ditadura e Serviço Social*, no qual o autor se debruçou sobre “a parcela mais significativa da literatura profissional difundida nacionalmente entre 1965 e 1985”. A pesquisa cobre três momentos distintos e entrecruzados, a partir da relação com os organismos que sustentam o processo de renovação. No primeiro momento, o organismo de destaque é o CBCISS e os importantes seminários de teorização. Esse organismo se faz presente no segundo momento, juntamente com os cursos de pós-graduação. E, no terceiro momento, somam-se a esses dois organismos as agências de formação (ABESS) e parcelas das categorias profissionais ligadas a associações, sindicatos e outros organismos de lutas democráticas.

¹⁰ A pesquisa de Netto configura-se, ainda hoje, para o Serviço Social, como um estudo minucioso (NETTO, 1996, p.152). Cf. na nota n° 84 a fonte teórica pesquisada por esse autor.

¹¹ No texto de Netto (1996) é realizada uma contundente análise dos seminários de teorização e as respectivas tendências *modernizadoras* e *de reatualização do conservadorismo*. Cf. nas páginas 164 a 246. O leitor também pode consultar os próprios seminários de teorização, editados pela Agir (1988).

Serviço Social às tendências sociopolíticas que a ditadura tornou dominantes”. O autor menciona que o caráter modernizador desta perspectiva foi “aceitar como dado inquestionável a ordem sociopolítica derivada” da ditadura e procurar “dotar a profissão de referências e instrumentos capazes de atender às demandas” da tecnocracia. A pesquisa de Faleiros (1987, p. 57) corrobora a análise de Netto, ao afirmar que na elaboração do documento de Araxá estavam presentes os profissionais que “havia deixado de trabalhar nas obras sociais, nos morros, nas favelas, nas fábricas, nos círculos operários e passaram a ocupar postos e cargos na administração estatal”.

O Seminário de Teresópolis, de acordo com Netto (1996, p. 192), possui um tríptico significado no processo da renovação profissional no Brasil, uma vez que apontou a necessária “requalificação do assistente social”, definindo “o perfil sociotécnico da profissão e a inscreveu conclusivamente no circuito da modernização conservadora”. Desse modo, o documento de Teresópolis aponta uma *perspectiva modernizadora* que se consolida não apenas numa concepção de profissão, porém numa “pauta interventiva” (NETTO, 1996, p. 178). A preocupação aqui foi com o papel desempenhado pelo assistente social como um funcionário que atendesse ao ideal desenvolvimentista nacional.

Mais substantivamente, as reflexões de Teresópolis cristalizam a tendência, já expressa no documento de 1967, à redefinição do papel sociotécnico do assistente social. Ao situá-lo como um “funcionário do desenvolvimento”, Teresópolis propõe tanto uma redução quanto uma verticalização do seu saber e do seu fazer. A redução está ligada à própria condição “funcionária” do profissional: as tradições indagações valorativas são deslocadas pelo privilégio da eficácia manipulativa, e o assistente social é investido de um estatuto básico e extensamente executivo (tal como aparece nas modernas teorias da gestão). (NETTO, 1996, p. 192).

Os Seminários de Sumaré e do Alto da Boa Vista expressam a vertente da renovação profissão, denominada *reatualização do conservadorismo*. Esse documento aparece no circuito, a princípio, como uma “nova proposta”, conforme Netto (1996, p. 201), à concepção teórico-profissional, em especial pela contribuição da tese de livre-docência de Anna Augusta de Almeida, que influenciou a categoria através dos debates, “textos dirigidos ao público e cursos para graduação e pós-graduação”. Em geral, esses debates representaram reflexões sobre a contribuição da fenomenologia para um estudo científico do Serviço Social.

Desta forma, de acordo com a pesquisa de Vicente (1992, p. 664), o documento de Sumaré teve como objetivo discutir “as três tendências mais marcantes do corpo profissional no conjunto da realidade brasileira”: o Serviço Social e a cientificidade; o Serviço Social e a

fenomenologia; O Serviço Social e a dialética. Assim, segundo a mesma autora, o documento se propunha a discutir, por um lado, a cientificidade do Serviço Social, a fim de evidenciar uma particularização concreta de natureza histórico-social. Esse debate, segundo a autora, aconteceu por um viés funcionalista e teoricamente eclético. Por outro lado, a discussão tentou dar um enfoque dialético à problemática teórico-metodológica do Serviço Social, inserindo a discussão do modo de produção social e das formações sociais conjunturais políticas e nacionais. O debate aconteceu de forma eclética, “utilizando-se de textos heterodoxos do marxismo” (VICENTE, 1992, p. 666):

É interessante que o documento não utilize textos originais do pensamento marxiano, mas de alguns de seus intérpretes como Garaudy na sua fase leninista, além de outros como Foulquié, Kosick, Lefebvre, Vásquez. Além disso, é intrigante que se recorra a Dilthey para o conhecimento de historicidade num texto que intencionar ser dialético. Aliás, o ecletismo é de certa forma assumido pelo próprio documento: ‘Não se entende [...] que o Serviço Social se atraia a uma única abordagem filosófica científica [...]. Absolutizar uma única abordagem seria absolutizar um único caminho, ou seja, negar a ciência ou o comportamento científico de uma prática ou disciplina profissional [...]. Assim é inadequado enclausurar a ciência [...] em virtude de ser a ciência um movimento anterior a qualquer posicionamento e um projeto histórico em permanente construção.’ Centro Brasileiro de Cooperação e Intercâmbio em Serviços Sociais, 1986, p. 41. (VICENTE, 1992, p. 666).

Assim Vicente (1992, p. 666) apresentou sua crítica aos seminários da CBCISS, especialmente por ter sido uma produção teórica eclética, “[...] que buscou fontes teóricas respeitadas, porém significativamente superadas nos anos 80”. Particularmente, o documento de Sumaré teve uma centralidade nas teses de Howard Goldstein e em seu modelo topológico de pesquisa e dos quatro polos convergentes de critério de cientificidade: epistemológico, morfológico, teórico e técnico. Na concepção de Vicente (1992, p. 665), uma abordagem nesse sentido não teria como transcender os limites próprios do pensamento funcionalista, uma vez que o documento foi “[...] prisioneiro do aparato epistêmico da modernidade capitalista, não apresentando espaço para um questionamento maior de porte ontológico”.

A pesquisa de Netto (1996) corrobora a crítica acerca da abordagem teórico-metodológica da temática da cientificidade do documento de Sumaré e os específicos desdobramentos das proposituras de Goldstein. Segundo Netto (1996, p. 198), essa influência teórica tangenciou o debate emergente da categoria, ou seja, fugiu completamente ao “questionamento da tradição profissional de raiz funcionalista”, que, nessa altura, já era a

tônica do debate incorporado pela vanguarda profissional, “então encharcada dos influxos da literatura profissional contestadora latino-americana”.

Com relação ao documento do Alto da Boa Vista, este foi o que menos influenciou a categoria profissional, sobretudo pela sua tardia publicação e por não refletir “de modo mais coerente a caminhada dos assistentes sociais naquele momento histórico (NETTO, 1996, p. 671). Aqui, a categoria já possuía outras instâncias de debate profissional consolidadas, especialmente os congressos brasileiros de assistentes sociais e as iniciativas das Associações Brasileiras de Escolas do Serviço Social (ABESS). Os seminários de teorização da CBCISS, de Sumaré e do Alto da Boa Vista, realizados no Rio de Janeiro, em 1978 e 1984, respectivamente, não tiveram impacto sobre a categoria profissional, como salienta Vicente (1992, p. 663). Esse ínfimo contributo teórico desses dois seminários, segundo a autora, é devido a dois fatores: os novos condicionamentos sociopolíticos vividos no Brasil, sobretudo o processo democrático progressivo; e a vasta produção teórica das produções profissionais, “que refletiam uma diversidade de concepções ideológicas e culturais de difícil representação”.

A categoria profissional, nesse momento, de acordo com Vicente (1992, p. 664), encontrava em outras fontes e iniciativas da sociedade civil as suas referências teóricas e metodológicas, e os seminários de Sumaré e do Alto da Boa Vista apresentavam um nível de debate teórico “defasado, no conjunto das expectativas do debate profissional”. Desta forma, esses seminários não traduziram as mudanças ocorridas “[...] nas produções acadêmicas de porte histórico-crítico do final dos anos 70 e de toda a década de 80” (VICENTE, 1992, p. 664). E não somente mudanças nas produções acadêmicas, mas, como observa Netto (1996, p. 195), “[...] parecia haver um divórcio entre ambas e as vanguardas profissionais emergentes, que experimentavam uma nítida politização na fase em que a resistência democrática à ditadura empolgava setores sociais cada vez mais amplos”.

Entendemos que a chave para este esclarecimento deve ser procurada noutro campo: no nível específico do questionamento teórico, tal como ele se colocou nos dois seminários. Tanto no colóquio de Sumaré como no do Alto da Boa Vista, ainda que verificado o interesse dos organizadores em abrir o debate numa perspectiva menos unívoca e monocolor, bem como em utilizar uma dinâmica que não redundasse em textos cerrados, a condução da formulação dos problemas teóricos e culturais se operou de forma tal que suas impostações se apresentaram como *defasadas* em confronto com a modalidade de reflexão que se encorpava nas expressões mais visíveis do debate profissional. (NETTO, 1996, p. 196).

Conforme Netto (1996, p. 197), a partir da realidade vivenciada entre o final da década de 1970, quando aconteceu o seminário de Sumaré, e o início da década de 1980, quando ocorreu o seminário do Alto da Boa Vista, parte da categoria profissional dispunha de foros plurais que contemplava as novas temáticas, as quais eram refletidas no “acúmulo acadêmico, que naquele momento já era considerável”. O autor ainda afirma que, nesse período, já se encontrava “nos foros acadêmicos, em ampla discussão, debates acerca dos aspectos culturais e políticos da profissão e fora dela”.

Esse segundo momento, de acordo com a investigação de Netto (1996, p. 129), está imbricado na expansão das agências de formação, a partir da década de 1970, e no aumento de assistentes sociais docentes, o que “provocou uma mudança consubstancial nas elaborações teóricas referentes à profissão”. Assim, para Netto (1996, p. 129), seria impossível um debate teórico-metodológico no interior da profissão “sem as condições próprias do debate acadêmico, no âmbito da pesquisa e investigação”. Com essa expansão das universidades no período da autocracia burguesa, “[...] surge um estrato de professores cuja história de vida estava profundamente vincada pelo clima intelectual e político de polêmica e contestação que vigorou até 1968-1969” (NETTO, 1996, p. 130).

Mesmo que aquela inserção tenha se realizado no âmbito de uma universidade domesticada, suas resultantes conformaram espaços de reflexão que foram ocupados e utilizados para gerar uma massa crítica (cuja qualidade e pertinência não podem deixar de ser problematizadas) que forneceu o patamar para o erguimento de estritas preocupações intelectuais para os assistentes sociais: pela primeira vez, institucionalmente, criavam-se condições para o surgimento de um padrão acadêmico (ainda que o possível na universidade da ditadura) para exercitar a elaboração profissional, constituindo-se vanguardas sem o compromisso imediato com tarefas pragmáticas. (NETTO, 1996, p. 129).

Apontam-se aqui duas outras pesquisas que convergem com a análise de Netto acerca das publicações no Serviço Social, que se situaram abertamente num viés de tradição marxista nesse período.

A pesquisa de Silva (1991) indica também que na década de 1970 – no processo inicial de erosão das condições socioeconômicas do regime ditatorial no país – começaram a emergir, de forma explícita, propostas de atuação vinculadas a diferentes vertentes da tradição marxista. Silva (1991, p. 5) afirma que, no final dos anos de 1970, a produção editorial do Serviço Social, até então restrita, se ampliou, permitindo uma maior divulgação de trabalhos produzidos por alunos, docentes e profissionais do Serviço Social. Essa produção teórica se

dedicou a ressaltar o caráter “tradicional” ou “transformador” das propostas apresentadas por diversos autores.

Essa análise teórica, segundo Silva (1991, p. 5), carecia de “[...] elementos históricos que, portanto, determinariam a emergência de diferentes tendências teórico-metodológicas no interior do Serviço Social”. Nesse período, houve um aumento considerável de obras marxistas, rapidamente difundidas pelo mundo, sob a responsabilidade de estudantes e intelectuais ligados às academias, “tornando-se assim um modismo intelectual”.

A análise de Silva (1991, p. 36) revela também que essas publicações receberam uma influência da leitura althusseriana. A referida autora cita em sua pesquisa nomes como Hobsbawm, Thompson (1961), Vásquez (1980), Albuquerque (1883), Coutinho (1972) e outros, os quais atestam a influência do pensamento de Althusser na produção teórica de viés marxista nesse período. A autora apresenta uma crítica feita por Hobsbawm acerca do fato de que essa “inserção marxiana” pela via althusseriana, longe de revolucionar as matrizes ideológicas do intelectual brasileiro, levou à apreensão da teoria crítica de Marx como uma ciência que deveria ser aplicada na realidade apresentada.

Entre os autores que se tornaram moda mundial, pode indicar Althusser que, tornando “O Capital” como obra de epistemologia, foi o filósofo que, junto com seus discípulos, talvez tenha ido mais longe na substituição de uma prática política por uma teoria (a prática-teórica) e cuja influência se estendeu de meados anos 60 até após 1975.(HOBSBAWM, 1988 apud SILVA 1991, p. 15).

Assim, a influência althusseriana no Serviço Social refletiu-se numa produção teórica “com vertentes estruturalistas, funcionalistas, existencialistas etc.”. Nessa esteira teórica, o marxismo foi apreendido, por parte da categoria profissional, como um método a ser seguido e aplicado para a implantação do socialismo, de modo que o pensamento marxiano foi teoricamente mutilado, “eliminando categorias essenciais e promovendo revisões grosseiras que provocaram novas fraturas na tradição intelectual marxista”.

Em outra pesquisa, Santos (2007), ao apontar a interlocução entre a profissão do Serviço Social e o marxismo, assinala que, no Brasil, a produção teórica do Serviço Social evidencia a existência de uma “processualidade na relação entre Serviço Social e marxismo.” Esse processo perpassou as décadas de 1960 a 1980 e tem seus desdobramentos até o tempo presente, quase de forma hegemônica, pela categoria profissional.

A primeira apropriação do marxismo pelo Serviço Social foi uma “*apropriação ideológica*”, consubstanciada por ocasião do Movimento de Reconceituação”, como observa

Santos (2007, p. 72). Esse termo, segundo a autora, é devido à unilateralidade da apreensão do marxismo como doutrina pragmático-científica, quando alguns ideólogos marxistas empobreceram as reflexões marxianas, devido às necessidades imediatas da prática política.

Decorrem daí alguns desdobramentos, a exemplo de posturas fatalistas, que esperavam a realização do inelutável capítulo da revolução socialista como uma ‘lei’ sem minimizando assim a ação humana; ou ainda, o seu inverso, posições messiânicas, impregnadas de voluntarismo e moralismo, que encaravam a luta de classes como a luta ‘do bem contra o mal’. Em ambos os casos tem-se uma concepção abstrata do homem e da sociedade. (SANTOS, 2007, p. 73).

Santos (2007) defende que esse “recorte problemático” acerca do pensamento marxista se deve aos equívocos da corrente de pensamento denominada “marxismo”, sobretudo a determinadas interpretações da Segunda e da Terceira Internacional Comunista, que trataram de “oficializar” seus equívocos. Os divulgadores desta tradição intelectual, à qual a profissão teve acesso predominantemente pela via da militância política, forneceram um determinado e problemático “recorte” do marxismo, que se encaixava nas necessidades da prática política profissional.

Esse primeiro encontro da profissão com o marxismo, de acordo com Santos (2007, p. 73), teve alguns desdobramentos nas posturas profissionais, tais como: o fatalismo dos que acreditavam na realização do socialismo como um fato “inelutável” (aspas do autor), e até mesmo as posturas profissionais messiânicas, materializadas por voluntarismo e moralismo, “que encaravam a luta de classe como a luta do ‘bem e do mal’. Em ambos os casos, tinha-se uma concepção abstrata do homem e da sociedade”.

A unilateralidade dessa apreensão do marxismo como doutrina pragmático-científica ‘caiu como uma luva’ para o momento de ruptura que se tencionava efetivar, justificando ideologicamente a necessidade de superação da neutralidade técnica. Determinada pela conjuntura de crise da ditadura militar, a emergência da ‘intenção de ruptura’ pretendeu refundar as bases de legitimidade do serviço social, buscando-as junto aos sujeitos potencialmente questionados da ordem capitalista e sua expressão ditatorial. (SANTOS, 2007, p. 74).

A segunda apropriação do marxismo, ao longo da década de 1980, foi, para Santos (2007, p. 75), “*uma apropriação predominantemente epistemológica*”. Ocorreram então as primeiras aproximações com a fonte marxiana e “marxistas de maior densidade analítica como Gramsci”. Essa apropriação epistemológica do marxismo refletiu-se na formação profissional, através do currículo aprovado em 1982, fundamentado por uma estrutura em três eixos dissociados: História, Teoria e Método.

O agravante, para além da dissociação, é o fato mesmo de serem estes os eixos da formação profissional do Assistente Social, ou seja, de representarem neste momento a particularidade da profissão. Esta concepção de Serviço Social está determinada pelo entendimento do marxismo como um ‘modelo’, derivando em polêmicas diversas que pareciam ‘fechar’ o Serviço Social nele mesmo. (SANTOS, 2007, p. 76).

Outro reflexo da apropriação epistemológica do marxismo pelo Serviço Social, segundo Barroco (1996 apud SANTOS, 2007, p. 76), foi a mudança do Código de Ética aprovado em 1986, que “[...] evidenciou os pressupostos marxistas de leitura da sociedade, sem as devidas mediações que particularizam o exercício profissional”. Tal concepção teórica por parte da categoria profissional, apontada por Barroco (1996 apud SANTOS, 2007, p. 76), retrata “[...] predominantemente a apreensão do marxismo como um modelo que se aplica na prática”.

Essa produção teórica da profissão não deve ser analisada idealisticamente, ou seja, sem a correlação com os fatos que vinham se constituindo como demanda para o Serviço Social *em dado momento histórico*, na opinião de Santos (2007, p. 77). Desta forma, para a autora, ainda que a apreensão epistemológica do marxismo pelo Serviço Social tivesse refletido “uma dimensão instrumental e manipuladora dos conceitos, que em Marx são imanentes à ontologia”, não se deve menosprezar o significado dos avanços da profissão naquele momento. Ao contrário, esses fatos devem ser encarados como uma produção teórica que não poderia dar conta de movimentos ainda não colocados na pauta de discussões da profissão. Para Santos (2007, p. 77), aqui se constitui o fato, entre outros, de que esse tipo de apreensão é “o motivo da queixa histórica de que a teoria na prática é outra”.

Eis a percepção generalizada que emergiu da apropriação epistemológica do marxismo pelo Serviço Social: a de que deveria existir *uma identidade* entre teoria e prática; esta última deveria ser moldada pela teoria de forma que o produto final correspondesse à teoria ‘aplicada’. (SANTOS, 2007, p. 77, grifo do autor).

Nesse momento histórico, essa cisão teoria/prática, definitivamente, refletiu um praticismo da parcela da esquerda brasileira. É importante aqui ressaltar a análise de Lessa (1995, p. 10); segundo esse autor, para os praticistas “[...] as teorias contribuem para a consolidação do fetichismo da prática e das concepções que ignoram o papel decisivo da teoria no rompimento da ordem burguesa”. Lessa afirma ainda que a geração de militantes que surgiu no Brasil, com o influxo da ditadura, sofreu alterações relacionadas ao “praticismo

stalinista”, entre as quais a ausência de rigidez burocrática nos moldes da III Internacional Comunista e a apropriação do marxismo vulgar pela Teologia da Libertação¹² e pela esquerda católica. Além disso, destaca-se como terceiro elemento teórico-ideológico a influência das teorizações do marxismo europeu, propagador do irracionalismo estruturalista, ao sustentar a “morte do sujeito” e ao se remeter à pós-modernidade.

No próximo item, será abordado o marxismo vulgar, que provocou as referidas consequências não apenas no Serviço Social, mas também em parcela da esquerda brasileira e latino-americana. Estas sofreram os influxos do esgotamento da crise revolucionária dos anos vinte e dos primeiros movimentos de estruturação do que viria a ser chamado, posteriormente, de *Estado do Bem-Estar Social*. Instaurou-se, então, um cenário onde a luta política nos países capitalistas avançados foi cada vez menos luta de massas contra a exploração capitalista e cada vez mais a disputa burocratizada pelo poder no interior dos aparelhos políticos (partidos, sindicatos, associações etc.).

Foi nessa específica trajetória sócio-histórica da apropriação do marxismo que a crítica ao *ethos* tradicional da profissão foi forjada. Os fatos históricos estão entrecruzados a partir do colapso dos pactos políticos que vinham do pós-guerra e do surgimento de novos protagonistas no Ocidente e, particularmente, na América Latina.

2.2 A Influência do Marxismo Vulgar na Tradição Marxista Brasileira

Passa-se agora a buscar os elementos fundantes do pensamento dessa parcela da esquerda política que emergiu no país, no período pré-ditatorial, e que também influenciou o Serviço Social no período de Reconceituação. Esse momento da pesquisa refere-se à emergência de um novo pensamento social de oposição ao regime ditatorial que, “explicitamente reclamando-se de esquerda, insurge em princípio nos espaços universitários, como processo de resistência e oposição, ao regime ditatorial” (NETTO, 1996, p. 102).

De acordo com Netto (1996, p. 106), até meados da década de cinquenta, a incipiente acumulação do pensamento marxista no Brasil estava vinculada à elaboração teórica, política e ideológica de intelectuais situados no Partido Comunista Brasileiro – PCB. E “as dissidências que tomaram o sentido do trotskismo, nos finais dos anos vinte e na segunda metade dos anos trinta, não chegaram a dar curso a uma tradição teórica alternativa”.

¹² Em minha pesquisa de especialização *lato sensu*, tratei do “marxismo vulgar e sua interlocução com a profissão”. O tema “teologia da libertação” esteve presente como elemento da interlocução entre o Serviço Social e o marxismo vulgar.

Menos que a uma eventual força dos intelectuais organizados no e pelo PCB, este fenômeno relaciona-se, a nosso ver, à debilidade da tradição do pensamento socialista em nosso país. De fato, afora alguns ‘precursores’ do final do século XIX e o incipiente trabalho de personalidades do anarquismo nos primeiros anos deste século, é o PCB que inaugura no Brasil a vertente do socialismo revolucionário que reclama apoiado em Marx. (NETTO, 1996, p. 106).

Desta forma, ao analisar a tradição marxista que emergiu no pré-1964, Netto (1996, p. 106) salienta o PCB como figura hegemônica na transmissão do pensamento marxiano. O cenário brasileiro dessa “vanguarda teórica do PCB” é apresentado pelo autor como “carente de herança (intelectual e prático-política) socialista, precaríssimas tradições filosóficas” e que compreende “as vicissitudes da elaboração teórica dos marxistas brasileiros.” Assim, dois fatores consolidam a fundamentação teórica desta esquerda brasileira: a sistemática repressão do governo da ditadura e o enquadramento político-ideológico dos intelectuais do PCB – pelo viés do pensamento stalinista, como pensamento oficial do comunismo –, disseminado pelo Centro de Informação dos Partidos Comunistas.

Foi justamente na passagem dos anos cinquenta para os sessenta que a inspiração marxista começou a influir na elaboração intelectual de pensadores e investigadores sem vinculação partidária. Os partidos políticos, no período de 1960 a 1980, que estavam na clandestinidade política, eram então formados por uma rede de segmentos sociais, como campesinato, pequena burguesia urbana e setores progressistas da Igreja Católica. Netto (1996, p. 110) afirma que, nesse momento, houve a ultrapassagem de todo e qualquer monopólio político-partidário, mas em condições extremamente negativas para a esquerda, uma vez que esses agrupamentos políticos, “reclamando-se revolucionários” (aspas minhas) e “que eram dissidentes ou não do PCB, tinham sua durabilidade efêmera”.

Netto (1996, p. 110), ao citar uma pesquisa realizada pelo Cardeal Arns (1985), apresenta a proliferação desses grupos políticos, “no espectro da esquerda marxista” (aspas minhas). A título de exemplificação, o autor destaca dessa pesquisa o nascimento dos agrupamentos Política Operária (1961) e Partido Comunista do Brasil (PCdoB), em 1962. O caráter negativo desses agrupamentos políticos, na análise de Netto, se dava pela frequente utilização de versões políticas particulares da tradição marxista, para legitimar o confronto armado com a autocracia e fazer do referencial teórico marxista um “repositório de citações e fórmulas rituais”.

Se é verdade que protagonistas dessa quadra dramática da vida brasileira, sobrevivendo à guerra de extermínio que lhe moveu a ditadura, ulteriormente verdadeiro é que nestes segmentos da esquerda generalizou-se uma cultura marxista de pacotilha, no seio da qual a petição voluntarista e praticista gestou um simplismo intelectual que se mostra inteiramente vulnerável a qualquer antagonista medianamente informado. As recidivas infantilizadas que parte das esquerdas experimenta com a crise da ditadura puseram em destaque, novamente, essa “cultura” marxista – com os resultados previsíveis com a sua indigência. (NETTO, 1996, p. 110).

Esses partidos intencionavam travar uma luta antiditatorial e tentaram responder a esse período com formação política, através da leitura marxista, marcada por um conjunto teórico-ideológico conhecido como *marxismo da II Internacional* (NETTO, 1981, p. 5). A produção teórica e a própria estrutura das pesquisas sobre a teoria social de Marx tiveram, na virada do século XIX para o século XX, a partir da prática política do Partido Social-Democrata Alemão, uma condução pela qual a obra de Marx foi compreendida predominantemente como “sociologia científica”. Segundo Netto (1981, p. 19), esta buscou analisar a realidade socioeconômica a partir de uma concepção de “evolução social” da realidade.

[...] Esta concepção, no fundo marcadamente positivista, tendia, na prática política, a legitimar um evolucionismo sócio-político sustentado pela noção da inevitabilidade da transição socialista (já que a dinâmica econômica do capitalismo era *fatal*, conduzindo-o necessariamente à crise e ao colapso) e, no plano da teoria, à transformação do legado de Marx numa autêntica teoria *fatorialista* da história (com a abstrata dominância do econômico). (NETTO, 1981, p. 19).

O Partido Social-Democrata Alemão buscou formar um bloco hegemônico em termos da concepção da obra de Marx, o que, obviamente, resultou numa tentativa frustrada diante da diversidade do movimento operário europeu. No entanto, esse processo foi responsável pela elaboração de um conjunto teórico-ideológico que passou a circunscrever o campo da produção teórica marxista, tornando-se a “[...] grande referência da tradição marxista, fornecendo as bases teórico-ideológicas de sustentação dos movimentos de emancipação proletária” (BARROCO, 1996, p. 152). O embate teórico acerca da teoria social de Marx, iniciado com a II Internacional em meados de 1889, foi teoricamente conhecido como “marxismo vulgar”. Como esclarece Netto (1981, p. 18):

O termo marxismo – que tanta repugnância causava a Marx –, divulgado sobretudo por Kautsky, começa a circular por volta de 1882. Contudo, só se pode falar da emergência de um *pensamento marxista* quando, na virada do

século, a II Internacional (e, especialmente, o Partido Social-Democrata Alemão) hegemônica o movimento operário socialista. Daí até a Primeira Guerra Mundial, o que traz a chancela desse núcleo unificador da atividade revolucionária é recebido como integrado e integrante em/de um bloco cultural que reclama o rótulo de marxismo. (NETTO, 1981, p. 18).

Segundo Netto (1981), o conjunto teórico-ideológico intitulado *marxismo da II Internacional* nunca se constituiu num bloco hegemônico. Houve várias polêmicas e intervenções teóricas entre as personalidades que compunham a vanguarda intelectual do movimento operário revolucionário, capitaneada pela social-democracia alemã. Porém, no fim do século XIX, deu-se, a partir da intervenção da social-democracia alemã, uma imposição de determinada concepção da obra de Marx capaz de adequar-se à prática política do partido, influenciando, assim, o campo de investigação teórica e até mesmo fornecendo o perfil das pesquisas.

Expressa especialmente no material da divulgação política, mas arrancado de teses de fato desenvolvidas pelos melhores teóricos da social-democracia (com destaque para Kautsky e Plekhanov) [...] O aspecto mais decisivo desta concepção, porém residia em que, estreitada a obra de Marx para que coubesse no interior de uma visão e implementação sociológicas, deixava-se na sombra a sua relação – contraditória e dialética – com a filosofia: está ótica constatava em Marx um *vazio filosófico*, e não foram poucos os que buscaram colmatá-lo recorrendo a fontes anteriores a Marx (sabe-se que Kant, à época, foi vítima predileta dessas arbitrárias intencionalidades). (NETTO, 1981, p. 20-21).

Netto (1981, p. 21), a partir da crítica elaborada por Lukács (1923), afirma que a concepção teórico-filosófica da social-democracia revelou sua incapacidade para apreender o pensamento marxista. O filósofo húngaro havia observado que a concepção da II Internacional era, simultaneamente, reducionista e generalizadora: reducionista ao tentar dissolver as concretas mediações e determinações histórico-sociais; generalizadora por querer impor esse esquema à realidade como um todo. Nesse sentido, as concepções teóricas da social-democracia revelavam sua incapacidade de apreender a práxis como categoria fundante da totalidade social:

É por isto, aliás, que, contra as concepções teóricas da II Internacional, Lukács, em 1923, insistia em que a especificidade da teoria marxiana não reside na dominância dos motivos econômicos na explicação histórico-social, mas no princípio metodológico da consideração da totalidade. (NETTO, 1981, p. 21).

Nesse contexto, as concepções da II Internacional, para Netto (1981, p. 22), foram resultado da ausência de reflexão acerca das ideias marxianas, especialmente pela incapacidade de investigar fenômenos e processos, como os referidos à alienação, e o distanciamento da reflexão dos fenômenos inseridos nas relações entre sujeito e objeto da prática sócio-humana. Dessa forma, o Ser Social – “[...] sendo o processo unitário que é o constituinte e constitutivo do social, fica fora do campo de análise, justamente pela incapacidade filosófica de apreender fenômenos que só se instauram em nexos de polaridade dialética”. O marxismo da II Internacional passou a ser objeto de crítica por teóricos como Lenin, Rosa Luxemburgo e Bukharin; além disso, por circunstâncias políticas, chegou-se à ruptura. A criação da III Internacional, em 1919, deu-se muito mais por uma conjuntura política do que pela superação das debilidades teóricas.

No quadro político apresentado naquele período, Netto (1981, p. 22)¹³ destaca “[...] o deslocamento dos sucessos revolucionários para o Leste; a feroz repressão que se seguiu aos levantamentos populares na Europa Central e na Alemanha”. Assim, segundo o autor, a referida ruptura política aconteceu sob dois eixos importantes: o Conselhismo, cujo representante foi o socialista Pannekoek, e o Bolchevismo, cujo grande representante foi Lênin.

A situação política vivenciada pela Europa, ou seja, o fracasso das empresas revolucionárias da Europa Central, desembocando no isolamento da Rússia, foi o ingrediente para a crítica à II Internacional:

A nova centralização do movimento operário revolucionário, através da III Internacional, substituirá inteiramente aquela que existia antes. Esta substituição, contudo, põe em cena componentes qualitativamente novos: agora, a centralização não se legitima somente pelo respaldo de um grande partido de massas (como o alemão) e pelo prestígio de um punhado de teóricos e publicistas conhecidos; ao contrário, ela será promovida por um partido que não só empolgou o poder através de uma revolução como, ademais, contando com nomes tão ignorados como heroicos (Lênin, Trotsky, Bukharin, etc.). (NETTO, 1981, p. 23).

Esse período, conforme Netto (1981), foi marcado por uma tentativa de novos rumos teóricos a partir da crítica à II Internacional, em torno da qual a centralização propiciou um clima de novas ideias, a partir da conjuntura vivenciada pelo movimento operário russo e

¹³ Esse ensaio de José Paulo Netto, *Capitalismo e Reificação* (1981), apresenta resumidamente a trajetória do socialismo real e seus desdobramentos diante da apreensão marxiana, acerca da recuperação do conceito de *alienação*. Para aprofundar o tema, recomenda-se consultar Lukács, *História e Consciência de Classes*, sem que se exclua o trabalho ímpar de Claudín – *A crise do Movimento Comunista* (1986).

alemão. O cenário onde borbulhavam essas ideias gravitava em torno da manutenção da vitória soviética do lado leste e da expectativa de um colapso capitalista no centro da Europa e da Alemanha. Entretanto, a referida crítica teórica “agarra primordialmente o lastro positivista”. O embate teórico da III Internacional revela primordialmente as lacunas de Kautsky e Plekhanov quanto às postulações da corrente revisionista, liderada por Bernstein e seguida por socialistas famosos à época.

Netto (1981) observa que, nesse período, a obra de Lukács intitulada *História e consciência de classe*, de 1923, tornou-se um dos modelos privilegiados para a apreensão do pensamento de Marx. A hipótese central abstraída do trabalho lukacsiano era que a obra de Marx seria um todo orgânico e o núcleo do pensamento marxiano consistia na fundação de uma metodologia dialética materialista, com base na recuperação crítica dos postulados hegelianos, que seria muito útil para desvelar a dinâmica sócio-histórica inerente ao capitalismo.

Trata-se de uma solução antípoda à das várias vertentes da II Internacional: Marx aparece como estreitamente vinculado a Hegel; o princípio heurístico fundamental da sua obra é o da totalidade; a práxis surge como constitutivo da sociedade; o âmbito de validade da metodologia marxiana é limitado ao Ser Social do capitalismo; recusa-se qualquer evolucionismo social abstrato-intelectivo (e, pois, seus correlatos: o fatalismo e o mecanicismo), bem como a extensão analógica da legalidade do ser social ao mundo da natureza. (NETTO, 1981, p. 24).

As elaborações teóricas em torno da III Internacional trouxeram à tona uma série de discussões que vinham sendo relegadas pelas concepções teóricas da II Internacional, como, por exemplo, as relações entre sujeito e objeto da prática sócio-histórica; a dialética do conhecimento; as complexas mediações entre economia e cultura; e as relações entre ética e política. Também emergiu nesse contexto a discussão acerca do tema específico da alienação e os seus desdobramentos na vida social.

As condições objetivas, contudo, não permitiam que a corrente crítica avançasse. O cenário daquele período era de recuperação do fôlego capitalista e da presença do fascismo e de desencontros no movimento revolucionário. O refluxo do movimento operário tem suas raízes não apenas nas questões políticas, mas também no processo que ficou conhecido como “bolchevização dos partidos operários revolucionários”, como salienta Netto (1981, p. 25). Isso refletiu o peso político do partido russo, que, gradativamente, a partir dos anos 1920, instrumentalizou o debate teórico da III Internacional e vinculou, assim, as atividades dos comunistas aos direcionamentos do partido.

Considerando-se que a III Internacional funciona, então, como uma correia de transmissão entre o partido russo e os seus congêneres, o alcance da ‘bolchevização’ é perceptível: já nos anos trinta, há uma equalização teórico-ideológica generalizada e a concepção russa do marxismo se institucionaliza no pensamento socialista revolucionário. (NETTO, 1981, p. 25).

Nesse sentido, a concepção vulgarizada conhecida como marxismo-leninismo, que será mecanismo de instrumentalização dos discursos stalinistas, é considerada por Netto (1981) como uma concepção russa do marxismo. Os contributos teóricos de Lênin e seus postulados contra o dogmatismo da II Internacional se transformaram em manipulações das necessidades políticas do poder stalinista. Para esse autor, tanto o marxismo-leninismo quanto o marxismo da II Internacional entraram em colapso a partir de uma crise política que tem um cenário extremamente conturbado, marcado pela sucessão de Stalin, pela insustentabilidade do modelo autocrático stalinista e por novas tendências na correlação internacional de forças. Os fatos históricos que resultaram na transição stalinista inviabilizaram qualquer possibilidade de revisão do marxismo-leninismo. Netto (1981, p. 28) salienta que esses fatos foram cruciais para a “crise do marxismo”, submerso num cenário sociopolítico extremamente adverso, “[...] com os conflitos dos partidos comunistas, o surgimento de novas potências, as novas tensões postas pela Guerra Fria e o auge das lutas anticolonialistas do chamado terceiro mundo”.

Esse foi um cenário propício aos desvios teóricos e políticos presentes no marxismo da II Internacional, que influiu no *ethos* revolucionário marxista. Há alguns elementos na pesquisa de Barroco (1996) que explicitam os desvios éticos do marxismo vulgar. A pesquisa realizada por essa autora, ao apontar as condições objetivas da organização política do pensamento da social-democracia no período da II e III Internacional, também desvelou as configurações éticas presentes no contexto da Revolução Russa, e assim influenciaram a concepção ética peculiar do período stalinista.

Como aponta Barroco (1996, p. 150), a constituição de uma ética marxista conectou-se ao processo de divulgação da obra de Marx e de organização política do proletariado e dos partidos vinculados à revolução socialista. A compreensão dessa ética requer a análise de alguns marcos teóricos do referido processo, tendo como parâmetros as necessidades objetivas que demandam respostas ético-morais e suas configurações ao nível teórico:

Trata-se de salientar alguns aspectos que incidem sobre a apreensão ética de modo a simplificá-la; dentre eles: a influência do positivismo, a vulgarização

do legado de Marx e determinadas formas de tratamento da relação entre a teoria social de Marx e a filosofia. (BARROCO, 1996, p. 150).

Barroco (1996, p. 151) ainda afirma que nesse processo de organização dos trabalhadores revolucionários, eles foram inicialmente influenciados pelas ideias de Engels, em sua obra *Anti-Duhring*, que expressou uma tendência em definir o marxismo como um sistema global que abrangeria tanto o conhecimento da sociedade como o da natureza. A partir daí, os intelectuais vinculados à social-democracia alemã, como Kautsky, Bernstein, Bebe e Liebknecht, receberam a influência de Engels. No entanto, a contribuição de Engels não foi exclusiva na difusão do marxismo, uma vez que “os clássicos de Marx passaram a ser lidos com um olho atento para utilização prática deles” (ANDREUCCI apud BARROCO, 1996, p. 152).

Essa compreensão positivista do marxismo influenciou a apreensão da dimensão ética da realidade, subsidiando interpretações variadas. Da separação entre ser e valor decorre uma separação entre ética e política e/ou a subordinação de uma à outra, coerente, assim, com a visão positivista, que concebe a “neutralidade” científica e a política como aplicação técnica da ciência, contribuindo, assim, para a negação da necessidade de uma sistematização ética.

O valor ontológico da obra de Marx que descortinava o fenômeno da alienação humana no modo de produção capitalista foi substituído por uma concepção fatalista de luta de classes, positivada por um aspecto evolucionista. O sistema capitalista teria o seu “natural” declínio e o socialismo seria inevitável. Essa concepção marxista agregou, assim, no percurso da luta, os mais incansáveis e diferentes atores sociais, imbuídos de “visões ético-políticas românticas e voluntaristas”, de acordo com Barroco (1996, p. 155).

[...] onde se destaca o entendimento de que a prática política é uma técnica de aplicação da ‘filosofia marxista’ e uma redução das ações morais ao determinismo histórico. Deste modo, os valores éticos, estéticos, filosóficos, são tratados como decorrência imediata do valor econômico e da condição de classe. A fundação determinista dos valores conduz a algumas das interpretações éticas características deste marxismo que se tornaria tradicional: a subordinação imediata da ética e do valor moral aos interesses de classe e à ideologia socialista; a visão fatalista da revolução e o voluntarismo ético-moral; a concepção da revolução como missão de caráter moral, o que permite pensar o proletariado e seus intelectuais como portadores de valores absolutos. (BARROCO, 1996, p. 155).

Segundo Arato (apud BARROCO, 1996, p. 160), o marxismo da II Internacional, ao tentar resgatar a ética kantiana, reproduziu as suas antinomias e não conseguiu superá-las. O autor aponta o trabalho de Kautsky como exemplo dessa incorporação kantiana, uma vez

que, em seu texto *Ética e Concepção Materialista da História*, admitiu a necessidade de um ideal ético para a social-democracia. Arato expressou sua influência darwinista, concebendo a moral como um instinto, como uma necessidade biológica. A liberdade emergia como “resultado necessário da necessidade, a teleologia e a escolha se reduziam à causalidade rígida”.

Outro texto também influenciado pela cientificidade do marxismo foi produzido por Plekhanov (apud BARROCO, 1996), que, separando a ciência da prática social, entendeu que o socialismo científico tinha apreendido as tendências necessárias ao desenvolvimento histórico e que somente a prática sociopolítica podia conter juízos de valor. Desta forma, o socialismo científico fornecia a compreensão das tendências à liberdade e os ideais do proletariado forneciam as motivações morais. A unidade entre ciência e proletariado era formada pela apreensão intelectual da liberdade e pela motivação moral para a luta.

A ética marxista da II Internacional, em contrapartida, teve um aspecto positivo na tentativa de realizar uma crítica ao determinismo, uma vez que provocou um debate acerca do “papel da consciência na transformação social em direção ao socialismo” (BARROCO, 1996, p. 158). Isso denota um aspecto ontológico no debate teórico da II Internacional, propiciando uma discussão sobre a relação entre liberdade e causalidade, “componente indispensável para uma apreensão dos fundamentos das dimensões ético-morais da realidade social”.

Nesse sentido, o conjunto de valores e princípios que orientaram a moralidade socialista, nas primeiras décadas do século XX, apontou um perfil revolucionário, de modo que ética e política resultam numa identidade. Segundo Barroco (1996, p. 169), as necessidades postas no contexto revolucionário e as interpretações dos teóricos e dirigentes, influenciados pela concepção política de Lênin, consolidaram a tendência oriunda da II Internacional de vincular a ética ao interesse de classe.

“O Outubro Vermelho” foi um marco para novas determinações teórico-práticas do socialismo, na constituição de um *ethos* revolucionário vinculado às necessidades emergentes da revolução. Os valores aqui refletidos foram postos em função do engajamento político, em que valores como coragem, desprendimento, sacrifício, responsabilidade e perseverança eram tidos como virtudes necessárias ao sujeito revolucionário:

A Revolução de Outubro trouxe, antes de mais nada, o problema do caminho para o poder(para retomar o título da célebre obra de Kautsky, de 1909) em termos muito mais concretos que no período da Segunda Internacional. Se ofereceu o primeiro exemplo – no âmbito dos partidos operários – de uma conquista do poder coroado de sucesso, ela, no entanto, permaneceu isolada; assim, os marxistas revolucionários foram levados necessariamente a dedicar

grande parte de suas energias – teóricas e práticas – à questão de como imitar aquela revolução (ou realizar algo de análogo), como chegar à conquista revolucionária do poder em condições adversas daquelas da Rússia em 1917[...]. (HOBSBAWM, 1984 apud BARROCO, 1996, p. 162).

Barroco (1996) observa que, contra as tendências reformistas da social-democracia, capitaneada por Bernstein, entram em cena intelectuais revolucionários como Lênin e Rosa Luxemburgo. Nesse contexto revolucionário, a ética marxista aparece fortemente vinculada à práxis político-revolucionária, tendo em vista a criação de uma moral socialista. Essa ética fez parte de um *ethos* cultural mais amplo, uma vez que os valores revolucionários mediados pela ética e pela política se apresentaram nas várias dimensões da vida social. Assim, “[...] a criação de um novo homem dependia que o conjunto de suas atividades tivesse como referencial o engajamento ético e político na revolução” (BARROCO, 1996, p. 162).

A partir dessa concepção marxista, encontram-se expressões do *ethos* revolucionário orientado segundo os parâmetros desse engajamento, que deveria romper com o *ethos* burguês. Produções teóricas como as de Bodganov, que defendeu uma cultura proletária, vieram seguidas por outros revolucionários, como Makareno, que tratou de trabalho pedagógico com menores infratores; Alexandra Kollontai, Rosa Luxemburgo e Clara Zetkin, que trataram da emancipação da mulher operária; Wilhelm Reich, que se dedicou à crítica da moral burguesa. “Foi nesse período, entre 1919 e 1922, que Lukács inseriu suas formulações éticas”, conforme Barroco (1996, p. 169).

O partido comunista deve ser a primeira encarnação do reino da liberdade; nele deve prevalecer acima de tudo o espírito de fraternidade, a disposição e a capacidade para sacrificar-se [...]. Os intelectuais só podem se tornar revolucionários como indivíduos; eles precisam deixar a classe deles para participar da luta de classes do proletariado [...]. E – como fazem com plena consciência aquilo que a massa do proletariado faz apenas instintivamente – podem se tornar os melhores dirigentes, os mais dispostos a se sacrificar (LUKÁCS apud KONDER apud BARROCO, 1996, p. 169).

Segundo Barroco (1996), Lukács, nesse período, foi “fortemente influenciado pela concepção leninista de partido e por uma visão ética messiânica”¹⁴. Compreendeu, assim, a

¹⁴ “O esquerdismo de Lukács tem outras raízes, além da ignorância dos textos leninianos. Por um lado, até aproximadamente 1923, seus referenciais se prendiam às teses dos dirigentes operários que recusavam a ideologia reformista da II Internacional, hegemônica por Kautsky, mas o exemplo teórico e prático do revolucionário, Lukács não o encontrava entre os bolcheviques, e sim em Rosa Luxemburgo. Por outro lado, influiu muito na sua posição o substrato geral do seu pensamento do período anterior à adesão ao PC: suas

revolução “como uma missão moral fundada na abnegação e no sacrifício pessoal”. Para o filósofo húngaro, “na medida em que o partido e sua vanguarda tinham a responsabilidade de organizar a revolução”, seus dirigentes deveriam ser exemplares.

A ética marxista foi analisada por Barroco (1996) não apenas vinculada ao marco da Revolução Russa, mas também de acordo com a importância deste marco para o desenvolvimento do marxismo e do socialismo. Nesse sentido, apresenta a obra de Trotsky, *Moral e Revolução*, publicada em 1939, como um clássico do marxismo e uma expressão da ética revolucionária, consolidada no contexto da Revolução Russa. Barroco (1996) aponta que, nessa obra, Trotsky subordinou a moralidade ao conhecimento dado pelo marxismo. Além disso, vinculou o avanço da ação política à ruptura com a moral burguesa, pois, para ele, “[...] o marxista revolucionário não pode enfrentar sua tarefa histórica sem ter rompido moralmente com a opinião pública da burguesia e de seus agentes no seio do proletariado” (TROSTKY apud BARROCO, 1996, p. 170).

De acordo com essa autora (1996, p. 171), o período revolucionário abriu “[...] um campo de possibilidades com diferenciadas concepções filosóficas e político-ideológicas acerca do socialismo, do marxismo, da ética e da liberdade”. Nesse sentido, a autora destaca a concepção leninista do partido e a tendência em derivar a ética aos interesses de classe, restringindo a sua função ideológica no âmbito da luta de classes como fatores que influenciaram a ética do período stalinista. Barroco (1996, p. 172) ainda considera que a concepção marxista, no contexto da autocracia stalinista, “[...] distanciou-se significativamente das elaborações teórico-práticas de Marx e Lênin. Dogmatizou os valores revolucionários, transformando-os em instrumentos de coerção ético-política”.

Com o distanciamento das elaborações teórico-práticas de Marx e Lênin¹⁵, o marxismo perdeu seu caráter crítico, tornando-se um instrumento ideológico voltado à

exigências éticas e seu messianismo derivavam claramente num voluntarismo notável. Este voluntarismo penetra a ação e a reflexão de Lukács dos dias da Comuna a 1923”. (NETTO, 1983, p. 36).

¹⁵ As implicações dessas elaborações teórico-práticas referem-se ao legado de Marx, na metade inicial do século XX. Netto (1985, p. 49-50) apresenta minimamente um panorama desse florescimento cultural. Nesse período, houve uma rica efervescência teórica e cultural. Lênin fez observações sobre o período de transição, o capitalismo de Estado e os riscos da burocratização. Trotski analisou a organização do exército e do trabalho, o novo papel dos sindicatos e a revolução mundial. Stucka e Pasukanis iniciaram um debate sobre uma teoria marxista do direito. Bukharin pensou o marxismo como uma sociologia alternativa. Preobazenski abordou a questão da acumulação de capital no período de transição. Varga tratou do problema da crise do capitalismo. Riazanov dedicou-se à divulgação crítica das obras de Marx e Engels. Esse florescimento cultural incidiu sobre as artes e ultrapassou a fronteira russa. Revolucionários alemães e centro-europeus, como Korsch e Lukács, resgataram as vinculações entre Marx e a filosofia clássica, especialmente Hegel, enquanto o “austromarxismo”, com Adler e Bauer, revalorizou Kant e tematizou a relação entre socialismo e democracia. Na Itália, Gramsci começa a alinhar seu pensamento original. A influência de Marx desborda da Europa ocidental para o Oriente e alcança as Américas – aqui, seu primeiro grande discípulo é o peruano José Carlos Mariátegui.

legitimação do poder estatal. Sua definição como marxismo-leninismo expressou, assim, a tentativa de torná-lo a única interpretação “correta” do legado de Marx e Lênin:

Assim, o complexo processo que culmina com a substituição da classe pelo partido e posteriormente do partido por um segmento burocratizado, evidencia-se eticamente pela tendência a compreender o partido como a instância definidora dos ‘verdadeiros valores’, o que se traduz pela posse do ‘bem’, segundo a interpretação de valor de um grupo dirigente que fala em nome do partido e dos interesses da classe operária. (BARROCO, 1996, p. 172).

Essa trajetória histórica mostra que as tentativas da apreensão do marxismo ocorreram com base na incorreta apreensão da relação entre subjetividade e objetividade, ou seja, com a negação da centralidade do trabalho como fundamento do ser social. Tonet (2009, p. 24) afirma que “[...] nenhuma outra dimensão pode ocupar esse lugar; assim, vale a pena enfatizar enormemente essa questão, porque ela é a viga mestra do pensamento de Marx”. Em sua dimensão do trabalho como fundamento ontológico do ser social, é a garantia do caráter radicalmente crítico e revolucionário desse pensamento. Todas as tentativas de negar esse pensamento procuram invalidar esse pressuposto e adquirem caráter reformista. Mesmo os revolucionários ou aqueles que encabeçaram, teórica e praticamente, as tentativas de realizar a revolução socialista, ao não perceberem esse ponto central do pensamento de Marx, acabaram por lançar mão de uma concepção politicista e/ou economicista da revolução, “[...] ainda que em graus diferentes entre revolucionários, como: Rosa Luxemburgo, Lênin, Trotski, Gramsci, Mao, Fidel e outros” (TONET, 2009, p. 24).

A classe operária da segunda metade do século XX e da aurora deste século XXI recebeu o legado dessa geração de revolucionários. Isso significa que essa classe operária, a partir da Segunda Guerra Mundial e da crise estrutural do capital, iniciada em 1970 e que se estende até os nossos dias, tem sido historicamente absorvida por uma ideologia burguesa. Não resta dúvida de que essa absorção é devida “ao predomínio do stalinismo e da social-democracia no seio das organizações operárias”, conforme salienta Lessa (2007, p. 154). A classe operária, no Brasil, será canal de interlocução com parcela da categoria profissional do Serviço Social e isso será causa de grandes transformações, lançando as bases sociopolíticas profissionais do Serviço Social.

No próximo item será analisada a terceira tendência da renovação do Serviço Social – *intenção de ruptura*, que surge no cenário de crise da ditadura. Essa tendência de reconceitualização profissional, buscando romper o seu tradicionalismo profissional, também

apresentou os primeiros desdobramentos ético-profissionais pautados por um determinado cenário sócio-histórico em que as lutas sociais ansiavam por liberdade política. As massas, naquele momento, reivindicaram a liberdade como um valor ético central às suas vidas. A contribuição teórico-prática dos assistentes sociais, a partir da sua interlocução com o marxismo, através dos organismos civis que emergiram no processo de erosão do regime ditatorial – tendo como expoente a classe operária do ABC paulista –, expressou os seus primeiros passos no debate sobre a liberdade. O período histórico, no entanto, exigiu maiores desdobramentos prático-profissionais, como engajamento político e participação nas lutas sociais por liberdade democrática, mais do que uma sistematização teórica profissional sobre a liberdade. Passa-se, assim, a analisar o cenário histórico da terceira tendência da renovação do Serviço Social.

2.3 Os Desdobramentos do Marxismo no Processo de Renovação do Serviço Social Através da Tendência de Intenção de Ruptura

Ao contrário das duas tendências anteriores – *modernização conservadora e reatualização do conservadorismo* –, as bases sociopolíticas da perspectiva de *intenção de ruptura* estavam postas no processo de erosão do regime ditatorial brasileiro e no movimento das classes subalternas pela abertura democrática do país. Segundo Netto (1996, p. 257), a perspectiva intenção de ruptura “expressou geneticamente, no plano do Serviço Social, as tendências mais democráticas da sociedade brasileira, próprias da década de sessenta”. Isso só foi possível mediante o protagonismo das classes sociais na luta por um Estado democrático, sobretudo pelo papel da classe operária, que impulsionou as tendências sociopolíticas de mobilização antiditatorial, dinamizadas pelas camadas médias urbanas e pelo movimento estudantil.

E foi precisamente neste plano que o projeto de auto-reforma encontrou os maiores obstáculos: de uma parte, poucos daqueles segmentos visados se reconheciam nas representações políticas sancionadas pelo Estado, de outra, o ritmo com que se aprofundava a crise econômica, promovia realinhamentos políticos de importância, inclusive em suas hostes, potenciados por um *fato novo*: a reinserção da classe operária, a partir das greves do ABC paulista, na cena política. (NETTO, 1996, p. 42).

Aqui se encontra o período de consolidação da perspectiva de Intenção de ruptura do Serviço Social brasileiro. Diferentemente das duas anteriores tendências de renovação profissional, a Intenção de Ruptura “dependia de um clima de liberdades democráticas para

avançar no seu processamento” (NETTO, 1996, p. 249). Através das concretas mediações postas pela crise da autocracia burguesa e da desobstrução dos canais de comunicação entre parcela da categoria profissional e as camadas trabalhadoras e subalternas, “o Serviço Social poderá expressar suas conexões políticas”, segundo Netto (1996, p. 258).

A partir desse momento, a profissão ampliará largamente as bases sociopolíticas objetivas da perspectiva da intenção de ruptura, os espaços ocupados pelas camadas trabalhadoras (e pela classe operária em especial), no declínio da autocracia burguesa e nos momentos imediatamente seguintes, proporcionando à profissão uma articulação com sistemas organizativos. A própria inserção dos novos estratos sociais, nos cursos de Serviço Social, aproximou socioeconomicamente a categoria profissional das condições de trabalho das classes subalternas (NETTO, 1996, p. 258).

De acordo com Netto (1996), a partir dos anos 1980 houve uma mudança substancial no caráter da perspectiva de Intenção de Ruptura, sobretudo pelo aumento da produtividade intelectual, que instigou um debate mais avançado acerca da formação profissional e de formas de organização política da categoria. Nos encontros e congressos da categoria, a partir de 1979, observou-se uma dominância dessa tendência nos debates profissionais. A investigação de Netto apresentou uma parcela extremamente significativa dos textos veiculados no periódico *Serviço Social e Sociedade*, desde os seus primeiros números (editados em 1979), como também dos títulos específicos da bibliografia profissional (majoritariamente editados pela Editora Cortez), que representavam os influxos e as temáticas da Intenção de Ruptura.

Esse cenário proporcionou os insumos necessários a um acontecimento que se tornaria marco histórico na trajetória da profissão – O III Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais (CBAS), conhecido como “Congresso da Virada”. Parte da categoria profissional, influenciada pelo movimento de organização e revitalização dos movimentos sociais, em especial sindicatos dos operários e movimento estudantil, realizou um congresso em 1979, em São Paulo, que tinha como temática central “Serviço Social e política social”.

À frente da organização do congresso estava o Conselho Federal e Regional de assistentes sociais, que recebeu fortes críticas da Comissão Executiva Nacional de Entidades Sindicais de Assistentes Sociais (CENEAS). Elaborou-se então um documento crítico para a intervenção política do III CBAS, como observa Bravo (2009, p. 688). As principais polêmicas e reivindicações deram-se em torno do caráter antidemocrático da organização representativa dos profissionais, do cerceamento à participação estudantil nos congressos profissionais e das homenagens às figuras representativas da ditadura militar – presidente,

ministros e o governador biônico de São Paulo, na época Paulo Maluf. Segundo Bravo (2009, p. 688), “[...] o conteúdo relativo à temática central que enfatiza as políticas setoriais era desprovido de uma análise global e totalizante das políticas sociais”.

A vinculação da organização político-sindical da categoria ao movimento sindical classista, a partir de 1977, é determinante para a compreensão do III CBAS e da virada ocorrida, conseqüentemente, na construção da direção social da profissão nos anos 1980 e do projeto ético-político profissional de Serviço Social brasileiro, assim denominado nos anos 1990, que se consolida no processo de ruptura com o conservadorismo. (ABRAMIDES, 2009, p. 730).

Como resultado dessas reivindicações, foi aprovada em assembleia a “mudança dos homenageados”, que passou a ser “*todos os trabalhadores que lutaram e morreram pelas liberdades democráticas*” (BRAVO, 2009, p. 689), como também foi dada ênfase à análise da política social, ao capitalismo. A partir daí as políticas sociais deveriam perder seu caráter de setorialização e ser analisadas numa “visão de totalidade”, conforme Bravo (2009, p. 689). A discussão sobre política social perpassou todas as mesas de debates e painéis durante o congresso.

Como iniciativa importante nessa direção foi realizado um curso de política social, em 1980, em São Paulo, com a “vanguarda” da categoria, e a participação de assistentes sociais de outros países latino-americanos, promovido pelo CELATS, precedendo a convenção da ALAETS que ocorreu naquela cidade. O eixo das discussões centrou-se nos temas “Estado, instituições e políticas sociais”. A partir desse evento há o aprofundamento com relação ao debate relativo a esses temas com a adoção do referencial analítico de Gramsci. A publicação de Faleiros (1980) intitulada *A política social do Estado capitalista: as funções da Previdência e da assistência social* é um marco para essa reflexão. (BRAVO, 2009, p. 694).

Outra grande discussão deu-se acerca das condições de trabalho e salário do assistente social, por ser este um profissional trabalhador assalariado. Ao final do congresso, verificou-se a participação, na mesa de encerramento, de lideranças sindicais da época, como Luiz Inácio da Silva e João Pedro da Silva; de movimentos de base, lideranças sindicais e movimentos sociais, entre eles, feministas; de representantes do movimento contra a fome; do movimento popular de saúde; do representante do comitê da anistia e do Presidente da Associação dos assistentes sociais – Luiza Erundina, “que falou em nome das entidades sindicais de assistentes sociais”, de acordo com Bravo (2009, p. 689).

Relacionar o III Congresso à reinserção da classe operária na arena política é absolutamente necessário para compreender a sua significação – não foi por acaso que, no processo e na euforia da “virada”, substituída a mesa “oficial” do congresso, nela tenha tido lugar aquele que, no momento, simbolizava a vigorosa emersão proletária na vida política, o então líder metalúrgico Luiz Inácio Lula da Silva. Mas não se trata apenas de significação simbólica: foi a imantação operada pelo protagonismo operário que precipitou e catalisou a possibilidades concretas existentes no campo do serviço social, favorecendo a sua objetivação e dando suporte societário amplo à sua conversão em realidade. (BRAVO, 2009, p. 688).

A investigação de Netto (1996) corrobora esse pensamento de Bravo ao afirmar que a maturação intelectual, profissional e política desses protagonistas forjou, de certa forma, a consolidação do processo da perspectiva de ruptura. Segundo Netto (1996, p. 270), foram a resistência e a combatividade de protagonistas como docentes, profissionais e estudantes, que não renunciaram a seus ideais no regime ditatorial, que no período de transição democrática romperam limites institucionais e “estabeleceram as bases para a retomada da crítica ao tradicionalismo”.

Entretanto, essa maturação profissional só foi possível porque as condições objetivas já estavam postas e havia reais potencialidades subjetivas no interior da categoria profissional. Netto (2009, p. 667) menciona, de forma particular, os protagonistas “que, antes do AI-5, tiveram alguma pertinência à esquerda católica ou a partidos/movimentos ilegalizados ou reprimidos”:

É de notar que os dispositivos coercitivos do regime não conseguiram excluir do corpo profissional aqueles que – tendo optado firmemente pela democracia e/ou pelo socialismo – se formaram nos imediatos pré e pós-64 (antes do AI-5, portanto) e que, na crise do regime, puderam atuar segundo os valores que tiveram que ocultar durante quase uma década. (NETTO, 2009, p. 667).

De acordo com Netto (1996, p. 258), a partir dessa crise do regime ditatorial, com as mudanças ocorridas na sociedade brasileira, os espaços de ocupação das classes subalternas ficaram bem definidos e, com isso, definiram-se os perfis das classes sociais e a participação da classe trabalhadora. Os referidos espaços ocupados pelas camadas trabalhadoras, especialmente pela classe operária, alteraram significativamente a intervenção teórico-prática de parcela da categoria profissional. Em especial, por ter legitimado a intervenção social desses profissionais, na medida em que também estes profissionais se identificaram socioeconomicamente com condições de trabalho das classes subalternas. O movimento organizativo das camadas subalternas passou a influenciar a própria categoria profissional, na

sua produção intelectual, quando essa tendência de ruptura “[...] transita para um tipo de produção intelectual que enfrenta a realidade em que se movem as classes e camadas sociais” (NETTO, 1996, p. 258).

Neste capítulo apresenta-se a trajetória histórica da renovação profissional e as diferentes tendências de renovação. Até aqui, foi fundamental ressaltar a concepção de Netto (1996, p. 268) acerca da nomenclatura “intenção”, para quem o período de *Intenção de ruptura* pode “ser agarrado de forma expressiva no eixo teórico-metodológico”. A singularidade dessa perspectiva é que, pela primeira vez na produção intelectual dos representantes dessa tendência, através da referência à tradição marxista, a categoria profissional muda seu eixo teórico de legitimação profissional, e também pela primeira vez a tradição marxista “inscreve-se no universo simbólico dos assistentes sociais de maneira significativa”. Isso constitui, para o autor, a relação de continuidade e mudança desta perspectiva com relação ao processo de renovação da profissão.

O centro da crítica a essa tendência de intenção de ruptura, elaborada por Netto (1996, p. 259), reside em dois fatores: o tipo de produção intelectual pela apropriação do marxismo e a forma de vinculação da categoria profissional com a classe operária. O caráter político próprio dessa tendência foi de confronto com a ditadura, centrado no movimento intelectual e estudantil, entretanto, desenraizado do movimento operário, “[...] ignorando e/ou desprezando o patrimônio de lutas e organizações anteriormente construído pela classe operária e pelas forças democráticas”. O confronto sempre se deu “no marco da oposição pequeno-burguesa radicalizada”, fato que conduziu à partidarização de parcela da categoria profissional.

Netto (1996, p. 259) levanta como hipótese a essa partidarização, a influência das vinculações com organizações oriundas de “desgarramentos” (aspas minhas) de setores da Igreja Católica:

Vale chamar a atenção para esta tendência à partidarização por duas razões: porque, de algum modo, ela fazia incidir sobre a intenção de ruptura do antigo viés da tradição profissional, o do testemunho (cristão), agora reposto sob a lente do militantismo. Reproduzia-se, com novo conteúdo, um procedimento eticista-voluntarista, que renovava no serviço social a ideia de vocação, só que recolocada a serviço de impulsões antiburguesas (donde a opção político-profissional comportando um cariz visivelmente messiânico). E porque adicionalmente, superados os constrangimentos da ordem autocrática, a mesma tendência (favorecida pelo mecanismo psicossocial já aludido da ‘purgação’) se manifestará com vigor preocupante. Nenhum desses elementos deixará de vincar profissionalmente a perspectiva de intenção de ruptura. (NETTO, 1996, p. 260).

A apropriação do marxismo pela categoria de vanguarda dessa tendência e os desdobramentos dessa interlocução, na relação social com a camada média urbana (estudantes, categorias profissionais, organismos civis etc.), ocorreu, segundo Netto (1996), em três momentos intercalados: o primeiro, a sua emersão, tem no trabalho dos acadêmicos da Universidade Católica de Serviço Social de Belo Horizonte a sua maior representação, o então conhecido “Método BH”; o segundo, a consolidação da produção acadêmica, sobretudo a intensificação das pós-graduações e produção em geral dos assistentes sociais, por volta do final dos anos 1970.

O terceiro momento é marcado “pela maioria intelectual e teórica da perspectiva da intenção de ruptura”, como afirma Netto (1996, p. 266), fazendo com que os assistentes sociais se defrontassem com fontes clássicas da teoria social, tendo como referência singular o trabalho de Yamamoto (1982). Nesse momento, essa vertente profissional efetivou uma “[...] interlocução paritária com as ciências sociais e com outras áreas da produção do saber, sem abrir mão da referencialidade profissional do Serviço Social” (NETTO, 1996, p. 266). Aqui, é importante frisar que esses três momentos estão permeados pela específica apropriação marxista, tanto da esquerda brasileira, como de parte da classe operária.

Outro detalhe relevante é a observação de Netto sobre a apropriação marxista pela vertente de ruptura, que não foi rigorosamente analisada pelo autor, uma vez que se deu pela primeira metade da década dos anos de 1980 e, portanto, fugia aos limites cronológicos da sua pesquisa. Consequentemente, o autor também não analisou integralmente a intervenção teórica de Yamamoto (1982) – *Legitimidade e crise do Serviço Social*, que configura “[...] a primeira incorporação bem-sucedida, no debate brasileiro, da fonte clássica da tradição marxista para a compreensão profissional do Serviço Social” (NETTO, 1996, p. 276). Esse texto encontra-se parcialmente reproduzido nos seus livros *Relações Sociais e Serviço Social* (1983) e *Renovação e conservadorismo no Serviço Social* (1992).

Acerca do trabalho da equipe de Belo Horizonte (O método BH) como primeiro momento da apreensão marxista, no período de ruptura, Netto (1996, p. 276) aponta que este representou uma *alternativa global ao tradicionalismo*. A equipe de docentes da Universidade de Belo Horizonte, na primeira metade da década de setenta, entre os anos de 1972 e 1975, elaborou um *projeto profissional* abrangente que objetivava ir “[...] além da crítica ideológica, da denúncia epistemológica e metodológica e da recusa das práticas próprias do tradicionalismo”.

A proposta inicial do grupo de docentes elaboradores do “Método BH” era de formular uma alternativa à intervenção profissional – de caso, grupo, comunidade – considerada como “metodologia clássica” da profissão, como observa Santos (1987, p. 8). Com esse objetivo, a equipe de BH pretendia “formular alternativas que se constituiriam em verdadeiras ‘armações’, com etapas, fases, momentos, aproximações”. Pretendia, assim, ser “uma alternativa sofisticada ao estudo, diagnóstico e tratamento proposto pela ‘metodologia americana’” (aspas do autor).

A crítica ao tradicionalismo elaborada pela equipe de BH deu-se através da elaboração de uma súmula, apontando três traços específicos que deveriam responder à realidade profissional latino-americana: ideopolíticos, teórico-metodológicos e operativo-funcionais, sobre o que a equipe considera “Serviço Social tradicional”. A profissão era vista nesse momento “[...] como resultante de características gerais, como consequências do processo de desenvolvimento do sistema capitalista, mas assumia formas particulares em cada país”, conforme salienta Netto (1996, p. 277).

A equipe de Belo Horizonte expressou sua base ideopolítica rejeitando toda postura asséptica ou transclassista na definição do objeto e objetivos. Os formuladores do *Método BH* consideravam que o objeto da atuação profissional era “[...] a ação social da classe oprimida” e os objetivos eram “o objetivo-meta – a transformação da sociedade e do homem – e os objetivos-meio – a conscientização, a capacitação e a organização” (NETTO, 1996, p. 279).

São de salientar dois elementos centrais na análise da sociedade brasileira pretendida pelos belo-horizontinos: a) referência à teoria (extraída da tradição marxista) das classes sociais e suas lutas; b) a influência das teses da ‘teoria da dependência’ (em especial na versão de Cardoso e Faletto, 1970). Se o primeiro elemento nem sempre é ressaltado nos documentos da escola (e é fácil compreendê-lo, dada a conjuntura política da época), o segundo é nitidamente realçado. (NETTO, 1996, p. 279).

Em relação ao padrão societário que se desejava para substituir a ordem estabelecida, Netto (1996, p. 280) considera que existiu uma carência na estrutura teórico-metodológica, ou seja, “inexistia uma projeção socialista”. Essa inexistente opção socialista estava relacionada às condições político-ideológicas, uma vez que, nesse período, estava instaurado no país um regime militar fascista.

Na análise de Netto (1996, p. 281), o traço dessa estrutura teórico-metodológica foi montado a partir de uma reflexão epistemológica e também sob influência das teses

leninistas acerca do *reflexo*, publicadas em 1909, no seu texto *Materialismo e Empiriocriticismo*. Nesse sentido, a equipe do método BH criticou o idealismo com base em uma concepção “marxista-leninista” e na influência das teses maoistas:

O fato é que na inspiração marxista de que se socorrem os formuladores belo-horizontinos se encontram os nós problemáticos que rebatem comprometedoramente na sua contribuição renovadora. Trata-se de uma inspiração que, jejuna de uma reflexão sobre as fontes originais, integrou ao marco teórico-metodológico da construção de Belo Horizonte toda a contaminação positivista que vinha no leito da Segunda Internacional, refratada pela leitura mais sofisticada do epistemologismo que, pós-stalinista, não se libertou dos laivos dogmáticos. (NETTO, 1996, p. 281).

A escola de Serviço Social, naquele período, expressou uma vanguarda teórica e metodológica da profissão, opondo-se, segundo Netto (2008, p. 279), a toda e qualquer postura transclassista, ao definir o que era objeto e objetivos da profissão. Tentou historicizar esse objeto – a ação da classe oprimida – e os objetivos profissionais: a transformação da sociedade e do homem, a conscientização, a capacitação e a organização. No entanto, para o autor, sua base teórica marxista “[...] encontrava-se desvinculada da sustentação ontológico-dialética, compreendendo teórica e criticamente de forma simplista a noção de classe oprimida”.

A equipe reconhecida como “grupo reconceitualizado” elaborou, posteriormente, em 1977, o artigo *Metodologismo: Explosão de uma época*, que pretendia ser uma autocrítica¹⁶ ao método BH, de acordo com Santos (1987, p. 8). A crítica consistiu, basicamente, no reconhecimento de que “os instrumentos teóricos não tinham sido adequadamente formalizados” (SANTOS, 1987, p. 107). Isso quer dizer que permanecia a concepção da cientificidade como intervenção teórica na realidade, posta no cotidiano profissional. A intervenção teórica do grupo manteve seu caráter idealístico ao subsumir a práxis ao conhecimento, ao pretender “desvelar até as últimas consequências o caminho trilhado” para “reorientar nosso pensamento e nossa ação” (SANTOS, 1987, p. 8). O grupo manteve, assim, uma posição doutrinária e teoricista acerca da compreensão da teoria crítica, para desvendar o movimento do real.

[...] é possível lançar uma espécie de diagnóstico sobre os avanços e as dificuldades do processo de Reconceitualização em referência ao Serviço Social, tendo representado para este, certamente, o início de seu caminho para a

¹⁶ Esse artigo foi produzido por Leila Lima Santos e Roberto Rodrigues, na condição de integrantes da CELATS/ALAETS.

prática científica, principalmente pelo fato de haver questionado o princípio epistemológico das ciências metafísicas que atribui às ciências sociais um caráter universalista, inerentemente neutro, no estilo do que se outorga com frequência às ciências naturais. O que, em outras palavras, significa pensar em um desenvolvimento do conhecimento social objetivo acima da existência dos interesses das classes sociais. Ao assumir, conscientemente, uma posição ideológica, se assinala o primeiro salto qualitativo dos profissionais nos 40 anos de sua existência na América Latina. Assim sendo, percebe-se o impasse do mencionado processo, paradoxalmente, na insistência unilateral de um exercício ideológico realmente encerrado em si mesmo, ou seja, não acompanhado dos elementos teórico-metodológicos correspondentes a uma prática científica, derivada e conseqüentemente com o vínculo explícito aos interesses das classes sociais trabalhadoras. A grande maioria dos produtos considerados teóricos do serviço social não fez surgir uma concepção totalizadora da teoria e da prática sociais, em que a ideologia é apenas uma de suas dimensões. (SANTOS, 1987, p. 109-110).

A partir dessas observações, ficou evidente que a intervenção teórico-metodológica da elaboração belo-horizontina refletiu os limites do viés da tradição marxista, em que pese a importância teórica e ideológica dessa apropriação, realizada em condições nada favoráveis à sociedade e à universidade brasileira da época. O fato é que, nessa apropriação marxista pelos formuladores belo-horizontinos, encontram-se os nós problemáticos que comprometeram a sua contribuição renovadora. Segundo Netto (1996, p. 287), a construção de Belo Horizonte teve a influência positivista da Segunda Internacional, refletida por um “dogmatismo e por um epistemologismo que, pós-stalinista, não se liberou dos laivos dogmáticos”.

A reflexão belo-horizontina refletiu o “marxismo sem Marx”, nas palavras de Netto (1996, p. 288), precisamente pela sua falta de sustentação ontológico-dialética. Na sua formulação teórico-prática, sobretudo no debate acerca da conexão entre teoria e intervenção prático-profissional, ficou na direção política do fatalismo mecanicista com o voluntarismo idealista – “Como Lukács o demonstrou há muito, é típica do marxismo vulgar, necessariamente eclético.”

[...]. Assim é que o ‘Método Belo Horizonte’, combinando formalismo e o empirismo na sua redução epistemológica da práxis, estabelece vínculos iluministas entre concepção teórica e intervenção profissional, deforma as efetivas relações entre teoria, método e prática profissional e simplifica indevidamente as mediações entre profissão e sociedade (NETTO, 1996, p. 288).

No entanto, como assevera o próprio Netto (1996, p. 289), o método BH foi uma “[...] alternativa ao tradicionalismo, enquanto formulação de um projeto profissional, que

respondeu à particularidade da conjuntura brasileira”. O saldo desse método foi a configuração de uma identidade profissional que sinalizasse uma “competência que se expressaria tridimensionalmente”, através de uma dimensão “política” (capacidade de analisar a sociedade como campo de forças contraditórias), dimensão teórica e interventivamente (com a aptidão para enfrentar eficientemente a prática profissional estrita).

Os limites da construção teórica de um projeto profissional sólido consistiram, segundo o autor, nos próprios limites e problemas inerentes ao viés da apropriação marxista, não apenas dos profissionais do Serviço Social, como da esquerda política daquele momento. Entretanto, esses limites postos não impediram que o método BH se mostrasse sintonizado com as vanguardas renovadoras mais críticas do país e da América Latina, na construção do debate crítico acerca da “[...] configuração teórica, ideológica e operativa que constitui uma profissionalidade como a do Serviço Social” (NETTO, 1996, p. 289).

O segundo momento da apreensão marxista, no período de ruptura, foi marcado por um “novo salto de reflexão”, conforme Netto (1996, p. 264). No final dos anos 1970 e início da década de 1980, houve um avanço da produção acadêmica dos docentes dos cursos de Serviço Social e uma desvinculação da universidade de Belo Horizonte, surgindo uma “nova massa crítica” em centros universitários como São Paulo, Rio de Janeiro e Campina Grande. Desta forma, ainda segundo Netto (1996, p. 265), “[...] o cenário se apresenta de forma diferenciada, uma vez que o mercado nacional de trabalho, para o assistente social estava consolidado, e as agências de formação tinham se expandido”.

A partir dessa realidade, houve o adensamento da produção acadêmica, polarizando o debate com a referida *perspectiva modernizadora*. Apesar da incidência do marxismo acadêmico, o debate da categoria profissional, nesse momento, buscou analisar as fontes originais do marxismo. Esse recurso aos clássicos, de acordo com Netto (1996, p. 269), teve como salto positivo “o caráter de historicidade do marxismo em detrimento do marxismo estruturalizado”. O autor menciona, mais uma vez, o trabalho de Iamamoto (1982) e o trabalho de Carvalho (1986) como os principais exemplos desse nível de apropriação do marxismo.

Netto (1996, p. 269) também apresentou como destaque desse momento a influência das ideias da professora Miriam Limoeiro Cardoso, que, segundo o autor, contribuiu com “nítidos objetivos de clarificação epistemológica e desnudamento ideológico”. Na tênue transição para o terceiro momento de ruptura, Netto apresenta como grande influência o professor Vicente de Paula Faleiros, cuja contribuição foi emblemática no período de ruptura. Embora não tenha analisado, em sua inteireza, os textos de Faleiros, o

autor afirma que sua contribuição foi extremamente profícua¹⁷. No entanto, ainda segundo Netto, a abordagem teórico-crítica de Faleiros teve um viés militante, marcado pelas concepções de Mao Tse-tung, e evidenciou um ecletismo ao utilizar pensamentos de autores desvinculados da tradição marxista, como, por exemplo, Foucault.

De acordo com a pesquisa de Netto (1996, p. 273), Faleiros deu o seu contributo teórico pelo rompimento “do exercício profissional estrito”, enfrentando temáticas de amplitude socioeconômica que dizem respeito à intervenção do Serviço Social. “Assim é que Faleiros procura fundar o projeto da ruptura no domínio do fazer profissional a partir de uma análise das conexões entre dinâmica social e dinâmica institucional das correlações de forças”. Aqui Netto cita a referida obra de Faleiros, sobre Previdência e Serviço Social, que “foi além das determinações teóricas” e apresentou “referências críticas para a prática cotidiana dos assistentes sociais”.

Esse momento também resgatou o projeto de ruptura através do diálogo com os profissionais latino-americanos. Já foi mencionado o papel da CELATS e da ALAETS como espaços primordiais de interlocução entre os assistentes sociais do Brasil e demais países da América Latina. De forma singular, o CELATS desempenhou um papel teórico de cunho político, porquanto apoiou as agências de formação à pesquisa e circulação ampliada dessa produção acadêmica:

O CELATS, por exemplo, pode: Introduzir uma nova concepção na circulação dos materiais produzidos pelos assistentes sociais, constituindo departamentos e empresas consorciadas de imprensa, de distribuição de livros, revistas, periódicos, de administração de bancos de dados, etc. – ou seja: o CELATS pode instaurar o conduto que supere a mentalidade artesanal que ainda segue predominando no Serviço Social e no interior do seu próprio funcionamento. Consideramos como prioritária esta questão; [...] Estimular a produção teórica e a investigação, no sentido de valorizar os intelectuais que se dedicam a elas. [...] a mais o essencial é outra coisa: trata-se de o CELATS assumir o papel de centro dinamizador da hegemonia do serviço social crítico na América latina. (CELATS, 1986, p. 10).

O Centro Latinoamericano de Trabajo Social – *CELATS* realizou, em 1982, na cidade de Chacabuco (Peru), um seminário com o título “O Serviço Social na América Latina: Balanço e Perspectivas”. Estiveram presentes, nesse seminário, profissionais do continente, especialmente docentes, entre eles nomes como: Beatriz de La Veja (México); Teresa Quiroz (Costa Rica); Boris Lima (Venezuela); Raul Castillo (Equador); e do Brasil:

¹⁷“Esta incorporação – e pensamos especialmente em certos apelos a Foucault – põe na produção mais recente de Faleiros os riscos do ecletismo; esta produção, contudo, demanda um estudo acurado, que escapa aos limites da nossa análise” (NETTO, 1996, p. 273).

Vicente de Paula Faleiros, Marilda Yamamoto Villela, José Paulo Netto e Leila Lima Santos. Pretendiam fazer uma avaliação da perspectiva crítica da profissão e “revisar as principais matrizes na produção teórica do Serviço Social, ressaltando-se, entre elas, a modernizadora e a crítica” (CELATS, 1986, p. 9). O seminário teve como eixo de reflexão três pontos específicos: elaboração teórica do Serviço Social; formação profissional no Serviço Social; e determinações da prática profissional do assistente social:

Daí que se tenha tentado resgatar a história profissional, situando a Reconceptualização como um momento positivo, embora insuficiente para solucionar os problemas da inserção do Serviço Social no quadro da conflitiva condição social latino-americana. Isto explica, igualmente, a revalorização do trabalho teórico, fundado em bases conceituais sólidas e da investigação como de articulação profissional. Por razão idêntica, salientou-se a compreensão da prática do serviço social no interior de um espaço profissional entendido como um território de contradições derivadas de uma irracional divisão do trabalho, da qual os agentes da mudança social estão virtualmente marginalizados. [...] Divulgando estes materiais, o CELATS está convencido de que eles constituem uma contribuição para aqueles que procuram uma nova perspectiva de reflexão para o serviço social, bem como uma prática alternativa, no momento em que a crise geral do sistema capitalista impõe aos povos a criativa busca da sua própria libertação. (CELATS, 1982, p.11).

A equipe que esteve à frente do seminário compreendeu essa prática alternativa como resultado teórico-prático de uma vertente crítica profissional, desenvolvida a partir do movimento de Reconceptualização, e indicou uma proposta “de ação, métodos de intervenção a um projeto profissional alternativo”, desenvolvida nesse espírito da Reconceptualização, conforme o CELATS (1982, p. 10).

A equipe de *Chaclacayo* teve como ponto de partida, na análise da prática profissional, categorias como “classes sociais, Estado e política social; prática social e prática profissional” – CELATS (1982, p. 10). A partir desses pontos, foi discutida amplamente a função da prática profissional do assistente social, inserida “[...] prioritariamente no âmbito das relações do Estado e das instituições privadas de caráter patronal com os setores populares” (CELATS, 1981, p. 57).

Os profissionais ampliaram a compreensão de totalidade social a partir do debate das relações sociais reproduzidas no capitalismo. A categoria afirmou o caráter contraditório das políticas sociais, apreendidas como reprodução dos interesses entre o capital e o trabalho. Nesse momento era fundamental “desvelar” o caráter ideológico do capital nas relações entre as classes e, nesse sentido, como evidenciado pelo CELATS (1981, p. 57), as relações sociais

foram entendidas “como um modo de vida que inclui a reprodução material, ideológica e política”.

O debate também ampliou a compreensão acerca da prática profissional, entendida “como expressão especializada da prática social” (CELATS, 1981, p. 57). Os profissionais integrantes do seminário afirmaram que a prática profissional do assistente social “se situa no interior da divisão social do trabalho, a partir do qual assume uma especialização, adquirindo seu exercício uma certa peculiaridade no quadro geral das profissões” (CELATS, 1982, p. 59). Desta forma, é explícita a compreensão por uma parcela de assistentes sociais do caráter político imanente à sua prática profissional:

Portanto, a prática profissional, como expressão especializada da prática social, se insere, ela também, nesta dinâmica de relações, reproduzindo-a em seu caráter contraditório. Simultaneamente, e através da mesma atividade, a prática profissional atende aos interesses dos setores dominantes e dominados, demandado, por esta razão, uma estratégia político-profissional que fortaleça um dos polos presentes nas condições de trabalho. *Eis o que viabiliza historicamente a construção de um projeto profissional voltado para os interesses sociais dos trabalhadores.* (CELATS, 1982, p. 57-58, grifo meu).

A partir dessa interlocução entre os profissionais da América do Sul, apresenta-se o terceiro momento da apreensão marxista, no período de ruptura. Segundo Netto (1996, p. 290), o trabalho de Iamamoto, *Legalidade e crise do serviço social*, escrito em 1982, é um marco teórico de tal momento, uma vez que representou um “programa teórico-crítico”, sendo considerado ainda como uma modalidade até então inexplorada “em termos de radicalidade e consequência”, por ter pensado o Serviço Social enquanto “instituição, imbricado na lógica de reprodução das relações sociais”. Essa proposta pretendia ser um *tertium datur* para duas abordagens aparentemente críticas da profissão: “a vertente *mecanicista* e a vertente *voluntarista* (NETTO, 1996, p. 291). A primeira gravitava em torno da concepção de que a profissão era “um dos instrumentos a serviço de um poder político, portanto, fadada a constituir-se num reforço exclusivo deste”, e a segunda, “ao considerar o assistente social – o *agente de transformação* – não reconhecia o verdadeiro caráter da prática profissional”.

De acordo com Netto (1996, p. 291), a base da interpretação de Iamamoto foram as reflexões marxianas, especialmente em *O Capital* e nos *Grundrisse*, já que Iamamoto primou pelo rigor teórico ao recuperar, a partir da categoria de *produção social*, a especificidade histórica da ordem burguesa como processualidade das relações sociais. Essa autora resgatou a compreensão das relações sociais “a partir dos desvelamentos dos

mecanismos da reificação”. Na análise de Netto, Iamamoto conseguiu compreender a relação entre a problemática da alienação e as formulações acerca do *fetichismo*, porque ela foi, entre os autores do Serviço Social, a que mais recorreu às fontes originais marxianas, sobretudo os textos “maduros” e as obras da juventude (especialmente os *Manuscritos de 1844 e A Ideologia alemã*).

Netto (1996, p. 293) acrescenta que, quando Iamamoto recorreu a intérpretes de Marx, o fez com bastante critério, superando os vieses mais generalizados, utilizando autores mais criteriosos do marxismo, como Lefebvre. Como reflexo desse rigor teórico de Iamamoto, ela conseguiu apreender “a justa compreensão da postura teórico-metodológica marxiana” e comprometeu-se com a perspectiva ontológica original de Marx. Este último aspecto foi notável no trabalho teórico de Iamamoto, uma vez que a autora, naquele momento, desconhecia os trabalhos de Lukács que polemizavam contra as deformações (neo) positivistas da herança de Marx.

A partir da específica contribuição marxiana no trabalho de Iamamoto, Netto (1996) apontou alguns nós críticos no nível de apreensão teórica dessa autora, sobretudo no segundo capítulo, dedicado a tematizar *a divisão social do trabalho*. Aqui, Netto afirma que, apesar de a autora ter apreendido corretamente, na fonte marxiana, a gênese da divisão social do trabalho, ao mesmo tempo reificou, ou seja, criou a partir da sua própria concepção, características comuns entre a divisão social do trabalho e a consequente determinação dos indivíduos a certos ramos de atividade profissionais na sociedade capitalista.

Há apenas um deslize da autora, neste capítulo: ela afirma, sociologicamente, que ‘a divisão social do trabalho e a consequente determinação dos indivíduos a certos ramos de atividade profissional é uma característica comum a todas as sociedades’ (Iamamoto, 1982:62 grifos do autor). Existe aqui uma hipostasia da divisão social do trabalho que, acreditamos, não encontra pleno suporte em Marx. (NETTO, 1996, p. 293).

Outro aspecto que contribuiu para a referida hipostasia da autora, segundo Netto (1996, p. 294), foi a utilização de uma “insatisfatória (aspas do autor) contribuição teórica de viés marxista”. Iamamoto se valeu de leituras marxistas como Gramsci, no seu texto *Americanismo e fordismo*, e, minimamente, de outros autores, como Lefebvre, Braverman (1987) e Gorz (1980), que, segundo Netto, “não davam conta das múltiplas (e novas) segmentações do trabalho coletivo na dinâmica capitalista contemporânea”. Portanto, na ótica do autor, Iamamoto não apreendeu a complexidade crescente na estrutura social da divisão

social do trabalho na dinâmica capitalista e, conseqüentemente, a diferenciação interna e externa das classes sociais fundamentais.

Outra crítica feita por Netto a Yamamoto diz respeito à precária análise da autora acerca das duas vertentes profissionais, a modernizadora e a que pretendia ser uma ruptura com a herança conservadora do Serviço Social. Com relação à análise sobre a perspectiva modernizadora, a autora “ressalta as dimensões reformistas e utópicas do conservadorismo”, porém sua análise foi “enviesada por uma abordagem especialmente sociológica”. Assim, Netto (1996, p. 300) aponta a fragilidade das referências teóricas de Yamamoto, que, nesse momento, ao analisar “um veio ideocultural” da profissão, se afastou da referência marxiana e se aproximou de frágeis referências sociológicas, como Mannheim e Nisbet. Ao analisar a vertente de intenção de ruptura, Yamamoto limita-se a apreender “um novo dimensionamento político da profissão por atendimento de requisições teóricas e intelectuais novas”. Além do fato de Yamamoto ter dado um tratamento “extremamente parcimonioso”, nas palavras de Netto (1996, p. 300), às “projeções e lutas sociopolíticas, na dinâmica capitalista” e, ao mesmo tempo, como já referido, ter substituído “profícuas sugestões da tradição marxista pelo sociologismo”, temas tratados pela tradição marxiana “sobre o pensamento conservador” foram ignorados pela autora. Esse fato está relacionado ao desconhecimento de “contribuições fundamentais como Lukács, Adorno e Horkheimer, Williams e Goldmann” (NETTO, 1996, p. 301).

A conclusão da análise de Netto acerca do trabalho de Yamamoto leva ao caráter singular da contribuição da autora na compreensão da prática profissional. Além disso, há que se considerar o “esforço” assinalado pela própria autora em “compreender a profissão historicamente situada”, o que, para Netto (1996, p. 295), configurou a prática profissional do assistente social, compreendendo, assim, o caráter contraditório da profissão na sociedade capitalista, através de uma “primorosa” análise crítico-dialética.

Como as classes fundamentais e suas personagens só existem em relação pela mútua mediação entre elas, a atuação do assistente social é necessariamente polarizada pelos interesses de tais classes, tendendo a ser cooptado por aqueles que têm uma posição dominante. Reproduz também, pela mesma do capital como do trabalho e só pode fortalecer um ou outro pólo pela mesma mediação do seu oposto. Participa tanto dos mecanismos de dominação e exploração como, ao mesmo tempo e *pela mesma atividade*, da resposta à sobrevivência da classe trabalhadora e da reprodução do antagonismo desses interesses sociais, reforçando as contradições que constituem o *móvel básico da história*. A partir dessa compreensão é que se pode estabelecer uma *estratégia profissional e política, para fortalecer as metas do capital ou do trabalho*, mas não se pode excluí-las do contexto da

prática profissional, visto que as classes só existem inter-relacionadas. É isto, inclusive, que inviabiliza a possibilidade de o profissional colocar-se no horizonte do interesse das classes trabalhadoras. (IAMAMOTO apud NETTO, 1996, p. 295).

Desta forma, a originalidade do trabalho de Iamamoto, para Netto (1996, p. 300), “subverteu o enquadramento crítico-analítico do Serviço Social” e deu uma nova base para a compreensão das problemáticas internas da profissão, uma vez que situou histórica e sistematicamente as questões de teoria, método, objeto e objetivos profissionais. Possibilitou também a compreensão da prática profissional do assistente social na intervenção na sociedade capitalista: “da profissionalidade que se constrói nos espaços da divisão sociotécnica do trabalho, tensionados mediatamente pelo rebatimento das lutas de classes” (NETTO, 1996, p. 301). Portanto, a contribuição de Iamamoto:

Consiste no primeiro trabalho rigoroso do Serviço Social, no interior da reflexão brasileira, que apreende a instituição profissional na perspectiva teórico-metodológica crítico-dialética haurida a partir de um trabalho sistemático sobre a fonte marxiana; e mais: as resultantes desta apreensão, pela sua natureza mesma, infletem os rumos do debate profissional, qualificando-o teórica e politicamente. Neste sentido é que se pode afirmar, com a elaboração de Iamamoto, a vertente da intenção de ruptura se consolida no plano teórico-crítico. E se o faz pelo resgate de inspiração marxiana e no seu leito que podem ser colmatadas as lacunas e solucionados os problemas que a própria autora não equacionou inteiramente. (NETTO, 1996, p. 301).

Obviamente que o projeto de Intenção de ruptura não estava nos planos da autocracia burguesa, pelo contrário, o período autocrático, através do seu plano educacional e cultural, foi crucial para fragilizar também a categoria profissional. No entanto, foi notória a resistência de profissionais, professores e estudantes que se posicionaram contra a autocracia burguesa e, através de uma interlocução com segmentos das camadas sociais e da interlocução com a classe trabalhadora, constituiu a base sociopolítica da crítica ao Serviço Social tradicional. A partir dessa interlocução, é possível perceber que a categoria profissional objetivou novos valores, que não estavam pautados pelos valores constantes das tendências anteriores.

Essa reconceituação foi consequência das tendências político-ideológicas do mundo contemporâneo, numa tensão entre projetos antagônicos que se moviam em torno do liberalismo, do socialismo e do conservadorismo. O tensionamento dos distintos projetos na sociedade brasileira incidiu sobre o *ethos* tradicional da profissão, pondo possibilidades de

reflexão crítica em face dos conflitos éticos e questionamentos acerca do *ethos* profissional, do papel da mulher, da influência religiosa e do conservadorismo. Enfim, emergiram as condições objetivas e subjetivas para um projeto profissional crítico, que rompeu com um viés teórico homogêneo e com uma intervenção profissional positivada na ideologia institucional.

Finaliza-se este capítulo mencionando que, no período de 1960 a 1980, gerou-se um processo de erosão das bases tradicionais do Serviço Social, fenômeno decorrente dos acontecimentos de ordem internacional, ainda que de forma diferenciada nos diversos países.

Como afirma Barroco (1996, p. 233), o Serviço Social foi compelido a se reatualizar no âmbito das transformações socioculturais e das intensas mobilizações sociopolíticas, em meio à crise do padrão conservador capitalista. Essas mobilizações foram cruciais para uma emancipação política brasileira porque a luta por liberdade democrática revelou a possibilidade de novos sujeitos políticos entrarem na cena da história brasileira e, assim, parcelas de profissionais puderam sair do endogenismo profissional e dialogar com as classes sociais que demandavam a intervenção ética profissional. O trabalho profissional manteve relação com a luta por direitos sociais e trabalhistas, e, através da tradição marxista, iniciou uma ampla articulação no campo da esquerda, a partir das entidades sindicais e das classes subalternas.

Parte da categoria profissional pôde, assim, unificar uma luta social de forma conjunta com trabalhadores, estudantes e setores progressistas, por uma liberdade política. Isso será abordado no capítulo III, através dos nexos de continuidade e ruptura que simultaneamente apareceram no debate da vertente de ruptura contra o tradicionalismo profissional. Estes nexos estão umbilicalmente ligados ao referido acúmulo socioeconômico da autocracia burguesa “e das mediações institucional-organizacionais no marco preciso de instâncias profissionais e docência” (NETTO, 1996, p. 163).

Netto, de forma singular, afirma que seria impensável a existência da vertente de ruptura “sem a tendencial hegemonia cultural das correntes progressistas e de esquerda até 1968/1969, sem o desenvolvimento do marxismo acadêmico” e “sem as marcas do novo irracionalismo que surge na crise da ditadura” (NETTO, 1996, p. 163). Esta pesquisa busca esclarecer a íntima relação destes fatos com as bases sociopolíticas, materializadas pela força ideopolítica da classe operária brasileira, que enriqueceu o debate profissional e levou uma parcela dos assistentes sociais a incorporar uma nova concepção de liberdade.

A interlocução entre assistentes sociais e classe operária brasileira, somada à aproximação teórica com o marxismo, resultou em implicações prático-operativas, sobretudo no diálogo profissional com representações das bases sociopolíticas brasileira, líderes

comunitários, sindicatos, estudantes, movimentos sociais etc. Esse diálogo se deu mediante uma nova intervenção teórica institucional de algumas agências de ensino que estiveram na vanguarda política profissional. Essa vanguarda alterou a representação profissional, em especial na dimensão ético-política profissional, na luta pela emancipação política. Parte da categoria profissional se articulou politicamente com vários segmentos da sociedade, na luta por liberdade política, por um Estado democrático de direito, por participação social e cidadania. Essa luta representou um salto qualitativo do *ethos* profissional, mormente na compreensão do valor liberdade, antes abordado pelo viés metafísico do ideal cristão¹⁸, e que passou a ser entendido como emancipação política e conquista de uma classe social.

Aqui o salto se materializou nos limites do ideal burguês, na medida em que a apreensão da liberdade se faz sinônimo de organização política da classe trabalhadora, a exigir a presença do Estado como mediador dos direitos sociais, políticos e econômicos das classes sociais.

Como um dos objetivos deste trabalho é analisar os desdobramentos específicos da luta travada por parte da categoria profissional, que teve como referência teórica o marxismo, pretende-se promover um breve debate sobre o que significa liberdade para a tradição marxiana. Desta forma, no próximo capítulo, empreende-se uma análise marxiana acerca da liberdade.

¹⁸ A obra de Antonio de Aguiar, “Serviço Social e Filosofia”, confirma esta concepção de liberdade vinculada ao ideal cristão.

3 A LIBERDADE EM MARX

3.1 A Concepção Materialista da História

As transformações que ocorreram no mundo no período de 1780 a 1848 e que provocaram na Europa a derrocada do feudalismo não aconteceram de forma homogênea. Cada nação passou por um processo único de transformações socioeconômicas e políticas em seu seio. Os diversos sujeitos políticos – entre eles os burgueses – que conduziram tais transformações nesse período atuaram de maneiras diferentes em cada país. Enquanto em países como Inglaterra e França a burguesia colocava abaixo a velha estrutura da sociedade, na Alemanha a burguesia foi incapaz de capitanear um projeto de classe de consolidação para a nova sociabilidade capitalista.

Os burgueses alemães, devido ao seu parco domínio do poder político, firmaram uma aliança com a aristocracia e, ao exigirem transformações políticas favoráveis a sua classe, sofreram forte repressão por parte da monarquia. Ficou a cargo dos seus ideólogos o embate contra o regime absolutista. Esses ideólogos, por meio da crítica, intentavam remover a base de sustentação do *Ancien Régime*. Contudo, tal destruição não foi possível. A crítica desses filósofos visava o desenvolvimento político e social da Alemanha, através da transformação apenas de uma forma de consciência atrasada e religiosa, para uma consciência política e social, e que levasse a mudanças em face do regime dominante, pondo fim aos problemas do povo alemão.

A fraqueza política da burguesia era convertida em força destrutiva, no plano do pensamento, pelos seus filósofos. À razão cabia – passava a caber – a tarefa de expurgar as mazelas do atraso, expresso no regime monárquico absolutista. O atraso em que se achava a Alemanha somente poderia ser banido, segundo seus pensadores, por uma revolução com base no pensamento crítico. Assim, buscando uma transformação radical do pensamento, os filósofos passaram a fazer uma crítica cada vez mais forte ao regime absolutista.

Para esses filósofos, a monarquia era o problema real do atraso da Alemanha. Entretanto, eles se puseram a elaborar um arcabouço teórico que em nada visava alterar a base material que dava esteio ao referido *Ancien Régime*. Suas elucubrações estavam fadadas a ver nas ideias as verdadeiras forças que movem o mundo, de modo que seus apontamentos para as transformações do mundo real conferiam total primazia às transformações no mundo ideal, da

consciência. Consideravam a mudança da forma de consciência, de ideias, a chave para a mudança da realidade.

Foi nesse cenário teórico político que Marx e Engels empenharam-se na batalha das ideias. Ao contrário dessa forma de entender o mundo, como um *vir-a-ser* das ideias, Marx e Engels tecem uma nova maneira de entender os homens como de fato eles são. A raiz da concepção marxista são os homens e como estes produzem a sua vida. Na contramão da ideologia alemã vigente, Marx e Engels apresentaram o primeiro pressuposto de toda a existência humana, e, portanto, de toda a história: “os homens devem estar em condição de viver para poder fazer história” (MARX, 2009, p. 40).

Marx e Engels, em resposta aos jovens hegelianos¹⁹, refutaram a concepção idealista da história. A tradição idealista hegeliana, na figura daqueles jovens, entendia a história como um processo de evolução de ideias e conceitos. Enxergava na mudança de um modo de pensar o mundo para outro, mais crítico, o momento de autoconstrução dos homens. A consciência humana era erigida ao grau de autoconsciência, consciência absoluta, que saltava por entre o mapa da história, indo de um período histórico ao outro, rompendo todos os obstáculos objetivos possíveis por meio do pensamento.

Esses autores se contrapuseram, então, às bases da chamada *concepção idealista da história*. Para Marx e Engels, a história é feita pelos homens que, ao se apropriarem dos elementos naturais, tornando-os produtos úteis para a sua vida, se apossam de novas qualidades, e estas, por sua vez, geram novas necessidades. É nesse ato livre e consciente que consiste o meio pelo qual se desenvolvem seus conhecimentos, fazendo avançar as suas capacidades em nível crescente.

Em *A Ideologia Alemã*, os autores afirmam que a premissa de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos e sua relação com a natureza. Por isso, afirmam que o intercâmbio material entre homem e natureza é o princípio da distinção entre o homem e os demais animais. Quando o homem começa a produzir os seus meios de subsistência, ele produz a sua própria vida material. As premissas e pressupostos dos

¹⁹ Um grupo de pensadores jovens que, na esteira do hegelianismo, constituíam um pensamento crítico na direção da crítica à religião, visando à modernização do Estado alemão. Tratava-se de um grupo que pretendia interpretar o pensamento de Hegel na direção do que eles denominavam de idealismo ativo, isto é, um idealismo que opera na realidade efetiva. A crítica radical à religião, como propósito de emancipar a cidadania e fundar o Estado moderno superador do absolutismo alemão, é o objetivo dos neo-hegelianos (CHASIN, 1988, p. 82).

quais Marx e Engels partem para a elaboração teórica²⁰ da *concepção materialista da história* não são, de modo algum, arbitrárias.

As premissas com que começamos não são arbitrárias, não são dogmas, são premissas reais, e delas só na imaginação se pode abstrair. São os indivíduos reais, a sua ação e as suas condições materiais de vida, tanto as que encontraram quanto as que produziram pela sua própria ação. Essas premissas são, portanto, constatáveis de um modo puramente empírico. (MARX, 2009, p. 23-24).

Para Marx, o modo pelo qual o homem desenvolveu sua força produtiva surgiu primeiramente com o aumento da população. Ela própria pressupõe, por sua vez, um intercâmbio (*Verkehr*)²¹ dos indivíduos entre si, cuja forma é requerida pelo trabalho, ou seja, pela sua produção. Marx assevera que aquilo que os indivíduos são, está, em princípio, diretamente entrelaçado com a atividade material e o intercâmbio material dos homens.

A nova materialidade apreendida por Marx apontou o princípio da distinção dos homens e demais animais – a produção dos bens necessários à sobrevivência, através do trabalho. Eles se distinguem ontologicamente dos animais e se destacam da natureza, dando origem à esfera social, “passo esse que é requerido pela sua organização corpórea”. O trabalho, para Marx, tem um caráter central na esfera do ser social, sendo o fio condutor da sua contraposição ao idealismo e ao velho materialismo. A distinção ontológica, através do trabalho, entre o mundo dos homens e a esfera mineral e animal foi a base do materialismo marxiano. Marx indicou, assim, a função ontológica do trabalho para o mundo dos homens, ao dizer que, diferentemente da forma epifenomênica da consciência animal, os *homens constroem a sua própria história*.

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes à do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção distintamente

²⁰ Na perspectiva marxiana, teoria não é de modo algum uma construção meramente ideal. Teoria é sempre o resultado do esforço de reprodução intelectual do processo real, sendo evidente que a primeira nunca esgota o segundo. Assim, a boa teoria é aquela que captura o objeto na sua integralidade (observe-se que integralidade não quer dizer totalidade), o que implica tomá-lo como uma totalidade, incluindo a relação entre essência e fenômeno e entre o seu modo presente de ser e possibilidades futuras (TONET, 2009, p. 2-3).

²¹ Vale ressaltar que a tradução lusitana do termo *Verkehr*, n^o *A Ideologia Alemã*, apresentada pela edição da *Expressão Popular* (2009, p. 25), assinala que esse termo tem conteúdo muito amplo. Inclui intercâmbio material e espiritual de indivíduos, grupos sociais e países inteiros. Na sua obra, Marx e Engels mostram que o intercâmbio material e, sobretudo, o intercâmbio entre as pessoas no processo de produção, constitui a base de qualquer outro intercâmbio. Os termos *Verkehrsform*, *Verkehrsverhältnisse*, *Produktions-und verkehrsverhältnisse* (“forma de intercâmbio”, “modo de intercâmbio”, “relações de intercâmbio”, “relações de produção e de intercâmbio”), que são utilizados em *A Ideologia Alemã*, expressam o conceito de *relações de produção*, que, nesta altura, estava sendo elaborado por Marx e Engels.

dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e, portanto, idealmente. (MARX, 1985, p. 149-150).

Os homens, ao produzirem os seus meios de subsistência, “produzem indiretamente a sua própria vida material, e os elementos simples do processo de trabalho são a atividade orientada a um fim ou o trabalho mesmo, seu objeto e seus meios”, como afirma Marx (1985, p. 150). Assim, o processo de trabalho, a interação do homem com a natureza, pressupõe dois momentos²²: um, ideal, o qual antecipa o resultado de sua ação; e outro, prático, quando em seguida efetiva seu objetivo de acordo com as suas necessidades, que têm como tendência imanente a criação de novas necessidades. Este fato exige a construção de novas mediações, resultando a esfera social em objetivações socialmente postas a partir do seu caráter prático-consciente.

Esse caráter prático-consciente da atividade dos homens permite o estabelecimento de objetivos e o controle de sua ação. Para atingi-los, distinguem-se e distanciam-se da natureza, bem como têm existência autônoma, independente do seu objeto. O homem tem atividade vital consciente, de modo que ela própria se torna objeto não só de sua ação, mas também de sua reflexão. Além disso, aquele não constitui apenas um produto do indivíduo que o criou, mas compõe-se como patrimônio genérico.

Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, o jovem Marx afirma que este afastamento do homem da natureza deve-se ao fato de que “o homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência”. É que, em seu estado bruto e essencialmente carente, estado de natureza não cultivado e, portanto, não humanizado, ainda não havia se apropriado da sensibilidade humana subjetiva. Em decorrência da riqueza de sua própria história e atividade, o homem teve o desenvolvimento dos cinco sentidos como um trabalho de toda a história do mundo até aqui. Assim, Marx (2004, p. 110) trata dos “sentidos espirituais, práticos (vontade, amor etc.) que foram, através do trabalho, humanizados”.

A atividade vital consciente do homem não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente; nesse sentido, “[...] ele é um ser genérico. Ou ele

²² A diferenciação ontológica tecida por Marx entre o mundo da natureza, o mundo animal e o mundo dos homens – exclusivamente fundada no trabalho – segundo Holanda (2002, p. 7) é esclarecida pela afirmação lukacsiana de que a teleologia é a categoria ontológica central do trabalho, tendo-se por seu intermédio uma nova objetividade, antes inexistente na história natural. Daí que a essência do trabalho caracteriza-se por conter uma relação insuprimível entre teleologia e causalidade. Para Lukács, depois de Marx, fora do trabalho não há nenhuma teleologia possível. Então, ele “não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único lugar onde se pode demonstrar ontologicamente a presença de um verdadeiro pôr teleológico como momento efetivo de uma realidade material” (HOLANDA, 2002, p. 7).

somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. “Eis por que a sua atividade é atividade livre” (MARX, 2004, p. 84-85). Por ser o trabalho uma atividade livre e consciente, não significa ser apenas um ato de “vontade”. Os homens produzem e reproduzem os seus meios de subsistência segundo as propriedades desses mesmos meios, segundo as condições por eles já encontradas, as quais têm de modificar – de acordo com as suas necessidades – para então permanecer vivos.

O modo como os homens produzem os seus meios de subsistência depende, em primeiro lugar, da natureza dos próprios meios de subsistência encontrados a reproduzir. Esse modo da produção não deve ser considerado no seu mero aspecto de reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se já, isto sim, de uma forma determinada da atividade desses indivíduos, de uma forma determinada de exteriorizarem a sua vida, de um determinado *modo de vida* dos mesmos. (MARX, 2009, p. 24).

Desta forma, para Marx o trabalho é a atividade através da qual o homem transforma elementos naturais em meios indispensáveis a sua vida, transformando a realidade encontrada e criando seu próprio mundo a partir das relações que nela desenvolve. E toda a história humana tem como primeiro pressuposto o ato do trabalho: “A própria primeira necessidade satisfeita, a ação da satisfação e o instrumento já adquirido da satisfação, conduz a novas necessidades – e esta produção de novas necessidades é o *primeiro ato histórico*” (MARX, 2009, p. 42). Não há, assim, possibilidade alguma de compreender as relações sociais sem conceber esse ato fundante – o trabalho.

Na construção das circunstâncias pelo “primeiro ato *histórico*”, e na transformação dos homens pelas circunstâncias, os homens se constroem, tornam-se humanos. Por meio das forças produtivas que são, como dizem Marx e Engels, o “conteúdo real da vida” é que se torna possível aos homens se construírem enquanto homens. Esse processo de construção dos homens por meio da “*atividade sensível*” é o que chamamos de processo de *autoconstrução* do *devir-humano*²³, do ser social, o qual se caracteriza pela produção do novo, sempre.

Esse processo de *autoconstrução* do homem não é de forma alguma um processo linear ou mesmo ideal, mas está inserido numa determinada forma de como os homens se relacionam entre si, em um determinado modo de como esses mesmos homens transformam a

²³ O *devir-humano* dos homens se consubstancia na constituição, historicamente determinada, de um gênero humano cada vez mais socialmente articulado e portador de uma consciência crescentemente genérica. E o impulso detonador desse processo é a tendência à generalização inerente ao trabalho: por isso o trabalho é a categoria fundante do ser social (LESSA, 2007, p. 84).

natureza (relações de produção). No entanto, essa *autoconstrução* pode se converter em um processo de *autodestruição*²⁴ do homem, em que as forças produtivas (*atividade sensível*) se transformem de “conteúdo real da vida” em “atrofiamento” dessa mesma vida, conforme Marx (2009, p. 107).

O trabalho aparece aqui como meio que faz do ser humano uma espécie que se realiza e se autoconstrói pela sua atividade vital. Marx (2009, p. 31) fala de “*homens reais*”, ou seja, homens que constroem a sua história tal como se encontram, “condicionados por determinado desenvolvimentos das suas forças produtivas e, pelas relações das formas mais avançadas de produção”. Portanto, na contramão da filosofia alemã, Marx aponta o caráter dependente da subjetividade humana às ações, de modo que a filosofia “não desce do céu a terra, mas, sobe-se da terra ao céu”. De acordo com sua investigação, os *homens reais*, os “homens realmente ativos” não são os homens narrados, pensados ou imaginados; eles têm sua base no seu processo real de vida. É o seu intercâmbio material que, ao mudar determinada realidade, também muda a forma de o homem pensar.

O homem, nesse ineliminável intercâmbio social com a natureza, ao transformar conscientemente o meio natural no qual vive, cria o seu mundo e sua própria natureza. O trabalho é o modo como ele se faz, criando as suas condições de existência, sendo, portanto, também resultado delas. O *quantum* de transformação das condições naturais revela simultaneamente o *quantum* da transformação da natureza humana. Essa relação sociometabólica com a natureza tem sido a base material da história da sociedade até os nossos dias, pois “os indivíduos são dependentes das condições materiais da sua produção”, segundo Marx (2009, p. 25).

Esse intercâmbio conduz ao estabelecimento de sociedades cada vez mais desenvolvidas. Portanto, os homens²⁵, ao objetivarem a sua finalidade na natureza, transformando-a em meios de subsistência, transformam também a si mesmos, porquanto se exteriorizam em uma processualidade na qual confrontam a sua subjetividade com o objeto por ele refletido. O trabalho, por ser a atividade que tem a função social de produzir os objetos necessários à vida humana, constitui a protoforma de todas as outras atividades do mundo dos

²⁴ Nos itens subsequentes desse capítulo aborda-se esse processo autodestrutivo do homem através do trabalho abstrato, na sociabilidade capitalista.

²⁵ A relação do homem com a natureza não é uma relação de mão única. Trata-se de uma determinação recíproca. Subjetivar as forças da natureza e, ao mesmo tempo, objetivar-se como ser humano são dois momentos de um mesmo processo unitário. E vale a pena reforçar: apropriar-se da natureza nada tem a ver – no sentido ontológico – com tomar posse dela sob a forma mercantil. Significa, como o próprio Marx salienta, uma humanização da natureza e uma naturalização do homem, ou seja, um intercâmbio em que a natureza é transformada “no corpo inorgânico do homem” (TONET, s/d, p. 38).

homens e demarca, pelas características radicalmente novas no plano do ser, o momento ontológico da distinção do homem da matéria natural, levando ao surgimento de uma objetividade social.

Pelo seu caráter teleológico-prático, essa atividade implica a criação de outras mediações pela própria ação humana, que faz do mundo humano um processo de autoconstrução. Isso porque, conforme Lukács (2007, p. 81)²⁶, este processo de pôr teleologicamente inerente ao mundo dos homens constitui a história dos homens como uma autoconstrução, uma construção por meio de sua própria práxis²⁷.

É essa processualidade essencial ao trabalho – ser um tipo de reação ao ambiente que produz algo ontologicamente antes inexistente, algo novo – que lhe possibilita destacar os homens da natureza. Em outras palavras, é a capacidade essencial de, pelo trabalho, os homens construírem um ambiente e uma histórica cada vez mais determinada pelos atos humanos e cada vez menos determinada pelas leis naturais, que constitui o fundamento ontológico da gênese do ser social. E toda essa processualidade tem, no processo de generalização detonado pelo trabalho, seu momento fundante. (LESSA, 2007, p. 81).

Nisso consiste, para Marx (2009, p. 31), a “linguagem da vida real”: “A produção das ideias, das representações da consciência está em princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens”. A referida processualidade do trabalho exige introduzir objetivos conscientes nas forças naturais. Ao contrário da atividade do animal, delimitada por processos biológicos, a efetivação da atividade vital humana requer do homem a escolha entre alternativas que são resultados da totalidade do fluxo social, ou seja, são criadas pela sua atividade anterior. Os homens dispõem de alternativas que se tratam “já, isto sim, de uma forma determinada da atividade desses indivíduos exteriorizarem a sua vida, de um determinado *modo de vida* deles”, conforme salienta Marx (2009, p. 24). Ao atuar

²⁶ Utiliza-se aqui o texto de Sergio Lessa – *Para Compreender a Ontologia de Lukács*, 3. ed. Rio Grande do Sul, Unijuí, 2007.

²⁷ “Vale aqui um rápido parêntese para rebater, de plano, uma crítica que importantes interlocutores de Marx lhe dirigem — aquela segundo a qual Marx foi capaz de apreender com argúcia as determinações fundamentais da relação sociedade/natureza, mas deixou na sombra as distintivas da relação intra-social. Essa crítica, bem representada pela argumentação habermasiana, conforme a qual Marx não atentou devidamente para as pertinências da dinâmica entre “trabalho” e “interação”, é improcedente: ao contrário do que sugere Habermas, a racionalidade da ontologia marxiana não está limitada a uma “razão teleológica”, ou “estratégica” (Habermas, 1988, I); antes, expressa-se inclusiva e particularizadamente nas várias formas de objetivação social. Marx *não* reduz as objetivações ao trabalho e, menos ainda, *não deriva* dele as objetivações sociais. De fato, o processo de trabalho é tão-somente a objetivação ontológico-social *primária*; ineliminável, tem gradualmente a sua ponderação alterada na constituição de uma estrutura antropológica sempre aberta que, cada vez mais rica, comporta outras objetivações e delas se realimenta” (NETTO, 1994, p. 28).

sobre a natureza para modificá-la, o homem é levado a apreendê-la e a escolher a melhor forma de executar a sua ação. Nesse processo, adquire conhecimentos que antes não possuía, bem como se apropria do que foi produzido pelo gênero na produção da atividade anterior.

Portanto, é porque o trabalho constitui uma atividade essencialmente livre e consciente que, diferentemente da vida animal, a atividade vital se torna objeto da vontade e reflexão do trabalhador. Por meio dela o homem se converte num ser ativo que, ao tentar satisfazer as suas carências, tem a liberdade de escolher entre alternativas criadas pela prática humana, que o remete à reflexão de setores diversificados da realidade.

O mencionado processo de *socialização da sociedade* consiste exatamente, em fazendo recuar as ‘barreiras naturais’ (mas jamais as eliminando), na atualização de crescentes possibilidades de novas objetivações. É este processo que, para Marx, configura a *essência humana* do ser social, explicitação dinâmica e movente de uma estrutura histórica de possibilidades: a objetivação, a socialidade, a universalidade, a consciência e a liberdade. Tais atributos, produzidos no desenvolvimento especificamente histórico, configuram o ser social como *ser que escolhe* — o homem, dirá Lukács, é um *ser que responde*. O trabalho, *pondo o ato teleológico*, põe a possibilidade da *liberdade*: escolha entre alternativas concretas. (NETTO, 1994, p. 28, grifo do autor).

Assim, essas alternativas²⁸ não constituem algo dado de forma natural, mas expressam sempre determinado patamar de desenvolvimento social. Por isso, as escolhas dependem das possibilidades sociais existentes, que se constituem também como produto da atividade anterior. É o caráter livre e consciente de sua atividade que constitui o homem como um ser que interage consigo mesmo e com os demais, como um ser universal que se apropria de produtos sociais; estes, por sua vez, são resultado da totalidade do processo histórico que brota da interação social. Isso revela o grau de sociabilidade como reflexo do grau da produção humana²⁹.

²⁸ Deve-se, naturalmente, partir do caráter de alternativa da posição do fim que nele [no trabalho] surge. É nesta alternativa, de fato, que se apresenta pela primeira vez em uma figura claramente delineada, completamente estranha à natureza, o fenômeno da liberdade: no momento em que a consciência decide, em termos alternativos, qual fim ela quer pôr e de que modo quer transformar em séries causais postas as séries causais necessárias, enquanto meios para realização. Surge então um complexo real dinâmico que não tem nenhuma analogia na natureza. O fenômeno da liberdade pode ser investigado em sua gênese ontológica apenas aqui. Numa primeira aproximação, a liberdade é aquele ato de consciência pelo qual surge, como seu resultado, um novo ser posto por ele (LUKÁCS, 1994 apud LESSA, 2002, p. 188).

²⁹ Em outras palavras, o modo de produção como se extraem da natureza os meios de produção ou de subsistência – a forma como se trabalha – determina a existência e a natureza das classes sociais. O trabalho de coleta, com sua baixa produtividade, não possibilita a existência de classes. A sociedade é a mais primitiva. Com a Revolução Neolítica surge o trabalho alienado e a propriedade privada passa a dominar a vida de toda a sociedade. A partir de então, o trabalho escravo funda o modo de produção escravista; o trabalho do servo funda o modo de produção feudal e o trabalho proletário funda ainda hoje o modo de produção capitalista. (LESSA; TONET, 2012, p. 17).

Essa constatação marxiana foi fundamental para uma ontologia do ser social. A vida real, segundo Marx e Engels (2009, p. 32), é o lugar onde a “especulação cessa”, pois é na vida real que começa a ciência real, da atividade prática, do processo de desenvolvimento prático dos homens; não significa negar a subjetividade humana, mas, antes, significa que a consciência está, em princípio, diretamente entrelaçada à atividade material e ao intercâmbio material dos homens.

Marx e Engels partem do real para chegar à compreensão de que a *história* não é um *vir-a-ser* do pensamento, mas, pelo contrário, é um *dever* da ação dos homens no mundo. A história somente pode ser produzida pelos homens, e somente os homens produzem seus pensamentos, após terem mudado sua realidade, mediante o desenvolvimento da sua produção material e seu intercâmbio material. Os burgueses e proletários, portanto, *são realmente* como agem, como produzem materialmente, como atuam em determinados limites, premissas e condições materiais, que não dependem da sua vontade, mas, ao contrário, são determinantes para eles, porque pertencem à totalidade e à história.

A concepção materialista apontada por Marx e Engels na obra *A Ideologia Alemã* marcou uma nova ontologia do ser social e, por sua vez, “[...] implicou a passagem dos próprios autores de uma concepção ainda marcada pelo idealismo para uma concepção materialista, [...] de caráter histórico, social e dialético” (TONET, 2009, p. 11). Essa obra e outros textos escritos nesse período³⁰, que se convencionou chamar de “a obra do jovem Marx”, fundamentaram uma nova forma de entender a realidade social e revelaram os limites da concepção idealista da filosofia neo-hegeliana.

Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, o jovem Marx (2004, p. 117) aponta Feuerbach como sendo o único que teve para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, e o único que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, sendo o verdadeiro triunfador (*Überwinder*) da velha filosofia, o que lhe permitiu desenvolver o oposto da teoria hegeliana. Sua postulação filosófica de que por meio da intuição e dos sentidos é que se toma conhecimento da essência imediata das coisas foi um rompimento com o idealismo. Contudo, mesmo com essa mudança em relação a toda tradição especulativa que marca os filósofos alemães, Feuerbach ainda permaneceu nos marcos do que sempre se pôs a combater – o idealismo. Toda a sua construção teórica que girava em volta de uma filosofia que tem como premissa a *natureza*, o *gênero*, desembocou também numa constatação especulativa. Mesmo

³⁰ Cf. um breve sumário sobre os textos que representam a “obra do jovem Marx”, apresentado por José Paulo Netto no prólogo da edição brasileira do texto *Para a Questão Judaica*, editado pela Expressão Popular, 2009, p. 33.

que tal desenlace não haja sido proposital, sua “nova filosofia” estava fadada a cair na mais pura abstração.

De acordo com Marx (2009, p. 36), Feuerbach apresentava a concepção de um homem e de um mundo sensível que “esbarrava necessariamente em coisas que contradizia a sua consciência e o seu sentimento” e perturbava uma “harmonia entre esse homem e a natureza”. Para eliminar essa desarmonia, o homem teria de procurar refúgio numa filosofia superior que avistasse a “verdadeira essência” das coisas. Para Feuerbach, a realidade objetiva era vista como manifestação da essência humana, da natureza humana, e o objeto sobre o qual o homem teria de se debruçar nada mais era do que sua essência. A identidade que Feuerbach construiu foi entre sujeito e objeto, de modo que o conhecimento do objeto, esse objeto entendido enquanto manifestação da essência humana, da sua natureza e do gênero, é o conhecimento do mundo, o conhecer do próprio sujeito.

Diferentemente dos pensadores jovens hegelianos, e também de toda a tradição de historiadores, Marx e Engels tecem uma nova concepção de *história*, a qual não parte do céu, mas que encontra na terra a fonte do céu, que “não explica a práxis a partir da ideia”, mas o inverso:

Ao contrário da visão idealista da história, não tem de procurar em todos os períodos uma categoria, pois permanece constantemente no *solo* histórico; não explica a práxis a partir da ideia, explica as formações ideais a partir da práxis material, e chega, em consequência disso, ao resultado de que todas as formas e produtos da consciência podem ser resolvidos, não pela crítica espiritual, pela dissolução na ‘Consciência de Si’ ou pela transformação em ‘fantasmas’, ‘espectros’, ‘visões’ etc., mas apenas pela subversão prática das relações sociais reais de que derivam essas fantasias idealistas [...] (MARX; ENGELS, 2009, p. 58).

Como visto até aqui, toda a *história* foi considerada pelos idealistas como movimento e desenvolvimento das ideias. Com Marx e Engels dá-se uma nova guinada na forma de compreender o mundo e de entender como os homens se fazem homens. A genialidade de ambos não está no fato de eles elaborarem todo um arcabouço pronto e acabado, na forma de um sistema filosófico – como fora o que Hegel fez – que enquadre o mundo nas entrelinhas de uma elaboração lógica. Está no que pode parecer de mais simples, a saber, no fato de partir dos homens reais em suas condições de existência, as quais têm de produzir e reproduzir diariamente para, então, permanecer vivos.

Apenas a mudança de uma realidade social pode provocar a mudança do pensamento. Isso não significa que não existam os pressupostos para a formação da

consciência, mas que os pressupostos são os homens no seu processo de autoconstrução humana e sob determinadas condições. Marx (2009, p. 41) nega a ideia da abstração e das fixas ideais isoladas da realidade, já que é na vida real que começa a ciência real – a descrição da atividade prática: “terminam as frases sobre a consciência, o saber real tem de substituí-las”.

A história somente pode ser produzida pelos homens. Estes produzem seus pensamentos e transformam a realidade pelo desenvolvimento da sua produção material e seu intercâmbio material. Ao mudarem a realidade, mudam seus pensamentos e suas formas de pensamento, uma vez que *não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência*.

No primeiro modo de consideração, parte-se da consciência como indivíduo vivo. No segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos vivos reais e considera-se a consciência apenas como a *sua* consciência. (MARX, 2009, p. 32, grifo do autor).

Ao dizer que é a vida que determina a consciência, Marx (2009, p. 32) afirma que são os homens que, numa determinada condição material, historicamente produzida, constroem determinadas relações sociais e políticas. Nesse momento, Marx já estabelecia a base material de uma nova ontologia que demarcaria posteriormente o rompimento final com a concepção de essência a-histórica e, por isso mesmo, idealista, pois não leva o devir histórico em consideração. Ao contrário, trata das relações humanas desde um ponto de vista ideal.

Precisamente nesse ponto, Marx (2009, p. 43) nega as concepções subjetivas como fundantes das objetivações no mundo dos homens. Não obstante o papel da consciência no mundo dos homens seja relevante, “a consciência é, pois, logo desde o começo, um produto social, e continuará a sê-lo enquanto existirem homens”. Não há a consciência “pura”; o “espírito” tem consigo de antemão a maldição de estar “preso” à matéria (aspas do autor). Assim, de acordo com Marx (2009, p. 44), “a consciência assim como a linguagem só nasce da necessidade orgânica, do intercâmbio com outros homens”, porque necessariamente se relaciona com a transformação do real. No ato do trabalho encontra-se o momento fundante da consciência e da linguagem³¹. Contudo, essa primazia da matéria sobre a consciência não pode ser entendida de modo algum como um processo mecanicista.

³¹ Argumenta Lukács que, graças ao processo de generalização essencial ao trabalho, a reprodução social “cria continuamente novidades objetivas e subjetivas” e, para que a reprodução possa ocorrer em “circunstâncias

A consciência [*das Bewusstsein*], nunca pode ser outra coisa senão o ser consciente [*das bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo real de vida. Se em toda a ideologia os homens e as suas relações aparecem de cabeça pra baixo como numa câmara escura, é porque esse fenômeno deriva do seu processo histórico de vida da mesma maneira que a inversão dos objetos na retina deriva do seu processo diretamente físico de vida. (MARX, 2009, p. 44).

Diversamente do que pensava a tradição materialista anterior, Marx e Engels entendem que não há realidade social, reino dos homens, sem a consciência, pois o mundo humano, o *devir-humano* – ser social –, é um compósito, uma relação de imbricamento entre subjetividade e objetividade. Conforme Chasin (1988, p. 50):

O materialismo antigo era incapaz de compreender a realidade do mundo do homem como a realidade feita pelo homem, ou seja, que a realidade feita pelo homem é a coagulação da subjetividade em objetividade, é a conversão de subjetividade em objetividade. A grande novidade de Marx [e Engels] está no trânsito entre o objetivo e o subjetivo. É trânsito, não é identidade [...] E se objetividade e subjetividade não sendo de forma nenhuma idênticas, transitam de uma para outra, uma se convertendo na outra e vice-versa. Mas para que isto seja capturado, a conversão tem que estar efetivada e a efetivação da conversão de subjetividade e objetividade se dá na atividade efetiva e não meramente pela ideação. Para que o subjetivo se torne objetivo tem de ter a mediação da atividade sensível. [...] O objetivo da mundanidade humana é uma subjetividade tornada objetiva, ou melhor, a mundanidade humana é uma objetividade na forma da subjetividade. O real tem forma subjetiva.

Assim, em Marx a consciência – enquanto reconhecimento de si e da relação com os outros homens – surge como um momento subordinado às relações dos homens no “intercâmbio com os outros homens”, sendo, pois, fruto das relações sociais. Deste modo, não há espaço nessa forma de considerar as coisas para as ações arbitrárias das ideias, enquanto forças que possuem vida própria e ditam a realidade segundo as suas vontades. Isso, aliás, é o que pretendem os filósofos idealistas (sejam esses os jovens hegelianos ou mesmo os filósofos contemporâneos, que tendem a ver na linguagem o centro fundante – ontológico – da realidade social).

tão radicalmente mutáveis”, faz-se necessário um complexo, um *médium*, que constitua uma figura capaz de conservar na consciência e tornar comunicável o novo incessantemente produzido pelo gênero humano: a fala. Cabe à fala a função de órgão e *medium* desse processo de acumulação. É a função objetiva, e não um elemento gnosiológico qualquer, que determina um complexo social; é o lugar ocupado pelo complexo particular no processo de reprodução social a determinação decisiva de sua particularidade (LESSA, 2002, p. 211-212).

A teoria do agir comunicativo é a mais articulada tentativa, nas últimas décadas, de substituir, pela esfera da intersubjetividade, a centralidade do trabalho característica da tradição marxiana. Ela propiciou a polarização entre a postura marxiana, que concebe o trabalho enquanto categoria fundante, e a postura mais ‘moderna’, para qual a sociabilidade é articulada pela fala, pelo “mundo da vida”. Em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, em evidente contraste com Lukács, Habermas argumenta que o trabalho não é a categoria fundante do ser social, pois já se apresenta nos primatas superiores e nos homínidos. O que distinguiria o humano da natureza seria a articulação do trabalho com a fala; essa articulação, sim, seria uma exclusividade social, já que para Habermas, é ela o fundamento do agir comunicativo (116-121). A constituição da linguagem e de suas estruturas lógicas mais profundas é elevada, desse modo, *a componente fundamental do mundo dos homens*. (LESSA, 2002, p. 226, grifo do autor).

Todas as correntes filosóficas, em suas grandes elaborações sistemáticas, partiram sempre de abstrações desligadas do processo de vida real dos homens. E mesmo que uma ou outra corrente tenha tomado como ponto de partida os homens, estes foram sempre idealizados. A realidade era então subordinada à lógica do conceito. Se essa realidade ainda se apresentava inadequada ou contrária aos seus conceitos, isso significava tão somente que o que estava dado ainda se achava incompleto, não tendo percorrido integralmente seu movimento determinado por sua razão interna³². A crítica aos velhos filósofos materialistas permitiu ao nosso autor capturar a história da constituição das novas relações econômico-sociais e os desdobramentos do trabalho na sociedade capitalista.

Tanto em seus textos de juventude, como em sua obra “madura”, Marx realizou a crítica da economia política como um dos resultados da investigação histórico-social concreta. Os franceses e os ingleses, na concepção marxiana, foram os primeiros a ter uma concepção materialista da história, “tendo sido os primeiros a escrever história da sociedade civil [*bürgerlichen Gesellschaft*]³³, do comércio e da indústria”; fizeram-no, entretanto, de um modo unilateral, enredados na ideologia política” (MARX, 2009, p. 41).

³² “Assim, os metafísicos que, fazendo essas abstrações, acreditam fazer análise e que, à medida que se afastam progressivamente dos objetos, imaginam aproximar-se deles para penetrá-los, têm, por sua vez, razão de dizer que as coisas aqui da terra são bordadas, cujo pano de fundo é constituído pelas categorias lógicas. Eis o que distingue o filósofo do cristão: este, a despeito da lógica, só conhece uma encarnação do logos; o filósofo conhece infinitas, considerando que tudo que existe, tudo o que se vive sobre a terra e sob a água, possa ser reduzido à força de abstração, a uma categoria lógica, que, desse modo, todo o mundo real possa submergir no mundo das abstrações, no mundo das categorias lógicas e quem se espantará com isso?” (MARX, 2009, p. 122).

³³ Esse termo alemão para sociedade civil tem, na sua tradução literal, o sentido de sociedade burguesa. Para Marx e Engels, sociedade burguesa pode significar duas coisas: 1) o conjunto da sociabilidade burguesa (capitalista); 2) a base material da sociedade, vale dizer, o “intercâmbio material” que os homens estabelecem entre si na produção dos bens materiais necessários à existência, em qualquer tipo de sociedade. Em *A Ideologia Alemã*, o termo é utilizado nesse segundo sentido. Com isso, os autores querem deixar claro que essa base material é o fundamento da história, em contraposição ao modo de pensar idealista. Desse modo,

É necessário frisar, contudo, que Marx e Engels só conseguiram efetuar uma análise que possibilitasse alcançar a raiz do ser social, análise essa que chegasse até o fundamento da sociedade, compreendendo esta como construção dos próprios homens nas suas relações de produção para a satisfação de suas necessidades. Foi por meio da Revolução Industrial e da Revolução Francesa que ficou posta essa possibilidade de compreensão. A primeira dessas revoluções, potencializando o desenvolvimento das forças produtivas, tornou possível entender que a miséria não era uma questão natural ou divina, mas um problema que correspondia a uma determinada forma da sociedade, uma determinada forma de como os homens se acham organizados em um determinado modo de produção.

Foi possível, para Marx (2009, p. 25), a partir do desenvolvimento das forças produtivas, compreender a centralidade ontológica do trabalho no mundo dos homens e a condição essencial para o ser social construir os rumos da sua história: “Até onde chega o desenvolvimento das forças de produção de uma nação é indicado, com a maior clareza, pelo grau atingido pelo desenvolvimento da divisão do trabalho.” De modo que, se a desigualdade não é algo natural, mas uma construção dos homens, é possível que esses mesmos homens operem uma mudança no que diz respeito a essa desigualdade. Fica claro, agora, aos indivíduos que eles são os sujeitos ativos no mundo e podem operar transformações radicais na maneira como este mundo está organizado.

A segunda revolução veio esclarecer definitivamente que são os homens os verdadeiros agentes de transformação no mundo – e não as ideias ou os conceitos – e que não há nada de divino em um rei, ainda que haja uma “eternidade harmônica” em que todos estão predeterminados. Com a Revolução Industrial, constata-se que a sociedade é uma construção humana; com a Revolução Francesa, verifica-se que os homens a fazem e que por isso mesmo podem mudá-la.

Já é possível identificar em Marx (2009, p. 350) que o trabalho é o ato fundante da liberdade humana, porque *a liberdade é um ato histórico, não um ato de pensamento*. O homem não é libertado no plano do ideal por pressupostos filosóficos, teológicos e por nenhuma categoria metafísica, uma vez que a liberdade é materializada por relações históricas, pelo desenvolvimento das forças produtivas, consoante as suas diferentes etapas de desenvolvimento e mediante o trabalho. Assim, “não se pode abolir [*aufheben*] a escravatura sem a máquina a vapor e a “*mule-jenny*”, nem a servidão sem uma agricultura aperfeiçoada.

bürgerlichen Gesellschaft não se refere apenas à forma burguesa (capitalista) da sociedade, mas também à base material existente em todas as sociedades. Essa base material ganha seu pleno desenvolvimento na sociedade burguesa (capitalista), e é a partir daí que surge este último termo (Nota da tradução da edição brasileira d' *A Ideologia Alemã*, 2009, p. 41).

Também, de modo algum, podem-se libertar os homens enquanto estes não estiverem em condições de adquirir comida e bebida, habitação e vestuário, na qualidade e na quantidade perfeitas”, como afirma Marx (2009, p. 35). Essa forma de intercâmbio entre homem e natureza e dos homens entre si “é a forma de intercâmbio requerida pelas forças de produção existentes em todos os estágios históricos até os nossos dias”. Além disso, “é absurda a concepção da história até hoje defendida que despreza as relações reais ao confinar-se às ações altissonantes de chefes e de estados” (MARX, 2009, p. 52-53).

Sendo a liberdade *um ato histórico, não um ato de pensamento*, a fundamentação da liberdade consiste na materialização das relações históricas, pelo desenvolvimento das forças produtivas³⁴, consoante as suas diferentes etapas de desenvolvimento. O homem não é libertado no plano do ideal por pressupostos filosóficos, teológicos ou por alguma categoria metafísica. A ciência desconectada do real não passa de “lixo da consciência de si”, como salienta Marx (2009, p. 53). O trabalho revela-se como uma conexão materialista dos homens entre si, que assume sempre formas novas a partir das necessidades ou fruições humanas e do modo como a sociedade avança a sua produção em determinados períodos históricos. Como esclarece Lukács (1994 apud LESSA, 2002, p. 180), “o trabalho modifica por força das coisas também a natureza do homem que o realiza”.

A liberdade humana apenas pode existir enquanto realização, sempre concreta, do devir-humano dos homens. A liberdade, conseqüentemente, é sempre social. Diz respeito, com todas as mediações cabíveis caso a caso, às formas concretas, historicamente determinadas, que assume a generalidade humana a cada momento. (LESSA, 2002, p. 188).

A investigação marxiana revela que os homens – ao contrário do reino animal, que “forma” o seu mundo “segundo a medida e a carência da espécie à qual pertence” – formam o seu mundo “segundo as leis da beleza”, porque sabem produzir “segundo a medida de qualquer espécie”. Apreende, assim, “a medida inerente ao objeto” (MARX, 2004, p. 85). Dos homens decorre, constantemente, o processo de vida de determinados indivíduos. Em sua atividade livre e consciente, os homens criam novas possibilidades de escolhas que são apropriadas pelo humano genérico. Assim, enquanto “o animal só produz a si mesmo, o

³⁴ No contexto do ser social, transformar a natureza, convertendo a causalidade em causalidade posta, tem por consequência também a construção da humanidade e das individualidades enquanto substancialidades crescentemente genéricas. Que disso nem sempre os homens tenham consciência, e que este processo seja intrinsecamente contraditório, complexifica a situação, sem, no entanto, diminuir a veracidade da afirmação (LESSA, 2002, p. 180).

homem reproduz a natureza inteira”. Eis por que, para Marx, o homem se defronta livremente com a sua produção.

Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua* obra e sua efetividade (*wirklichkeit*). O objeto do trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. (MARX, 2004, p. 85, grifo do autor).

A pré-história da humanidade foi, assim, analisada por Marx, que a partir da divisão social do trabalho investigou o específico modo do trabalho alienado na sociedade capitalista. Os desdobramentos dessa apropriação específica do trabalho pelo capital têm como reflexo a liberdade burguesa com suas nuances, materializadas na forma jurídica e política do Estado, como mediador das relações entre o capital e o trabalho. Para Marx, somente numa outra sociabilidade – *na história da humanidade*, universalmente emancipada – é que será possível resgatar o caráter livre do trabalho, enquanto autocriação humana. Passa-se, assim, a discutir a forma específica do trabalho alienado na sociedade capitalista e a forma de liberdade que o trabalho abstrato, na sociedade mercadológica, impõe ao ser social.

3.2 Trabalho e Liberdade no Capitalismo

3.2.1 O trabalho alienado

Em *A Ideologia Alemã*, Marx (2009, p. 47) esboça o caráter contraditório da sociedade capitalista, que tem na propriedade privada e na divisão social do trabalho “expressões idênticas”, sua base de modo de produção. Com a divisão do trabalho, está dada, ao mesmo tempo, a contradição entre o interesse de cada um dos indivíduos ou de cada uma das famílias e o interesse comunitário. Essa divisão social do trabalho assenta-se na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em famílias individuais e opostas umas às outras. Marx (2009, p. 46) ressalta que essa divisão social se dá pela repartição *desigual* do trabalho e dos seus produtos, *tanto quantitativamente, quanto qualitativamente*, e se dá quando surge a divisão do trabalho material e espiritual, a separação entre atividade intelectual e manual, ou entre atividade e pensamento.

A *família*, em princípio “a única relação social”, leva a relações que não estão mais subordinadas a ela própria. Há, assim, um desenvolvimento que culmina numa complexidade no seio das relações de produção e que opera, por fim, uma maior cooperação, “intercâmbio social”, que ultrapassa o limite posto pela organização familiar. Esse “intercâmbio social” (cooperação), como já referido no tópico 1, é condicionado, por sua vez, pelos “tipos de intercâmbio” (relações de produção) que os homens operam na transformação da natureza, para a satisfação das suas necessidades.

Com o desenvolvimento e a complexidade das relações sociais (dos homens entre si e deles com a natureza), essa relação primária, no seio da *família*, tende a se romper, gerando a cooperação, “intercâmbio social”, de diversas famílias. Forma-se então uma comunidade maior, que não pode mais ser explicada simplesmente por meio da família. Tal cooperação está ligada desde cedo a um determinado modo de produção.

De acordo com Marx (2009, p. 42), esses momentos das *relações históricas primordiais* não podem ser entendidos como “fases diferentes, mas apenas como [...] facetas”, ou, melhor dizendo, “momentos” que, desde o começo da história e desde os primeiros homens, existiram simultaneamente e ainda hoje se afirmam na história.”

Aqui se encontram as características imanentes do trabalho produzido na sociabilidade capitalista. Pela divisão do trabalho está dada, logo de início, a divisão também das condições de trabalho, das ferramentas e dos materiais, e com esta a fragmentação do capital acumulado entre diferentes proprietários, a fragmentação entre o capital e o trabalho e as diferentes formas da propriedade, como observa Marx (2009, p. 106). A partir dessa divisão social do trabalho estabelece-se a possibilidade real de a produção e a apropriação da riqueza socialmente construída ocorrerem mediante indivíduos diferentes, ou seja: a atividade espiritual e a atividade material, a fruição e o trabalho, a produção e o consumo caberem a indivíduos diferentes. *A possibilidade de não caírem em contradição reside apenas na superação [aufgehoben] da divisão de trabalho* (MARX, 2009, p. 46).

A contundente crítica à propriedade privada e à divisão do trabalho, na sociedade capitalista, é, para Marx (2009, p. 49), a denúncia de um modo estranho de atividade que se manifesta na segregação entre os homens e a riqueza genericamente produzida. A raiz da cisão entre o interesse particular e o comum constitui, desse modo, a raiz da alienação do trabalho humano. O trabalho se torna para o homem “um poder alienado e a ele oposto, que o subjuga, em vez de ser ele a dominá-lo”. Marx (2009, p. 49) apresentou também a crítica a esse determinado modo de produção – que é muito mais do que o trabalho abstrato, ainda que tenha nele o seu fundamento mais essencial – e acrescentou que, na medida em que avançam

na sua escala histórico-mundial, os indivíduos ficam cada vez mais escravizados sob um poder que lhe é alienado (MARX, 2009, p. 55):

E que assim que o trabalho começa a ser distribuído, cada homem tem um círculo de atividade determinado e exclusivo que lhe é imposto e do qual não pode sair; será caçador, pescador ou pastor ou crítico, e terá de continuar a sê-lo se não quiser perder os meios de subsistência. (MARX, 2009, p. 49).

O avanço histórico-mundial dessa sociabilidade do capital é também o avanço de forma sofisticada da fragmentação do trabalho, ou seja, o caráter alienado das atividades humanas. Quanto mais se desenvolve a divisão do trabalho e quanto mais cresce a acumulação, tanto mais agudamente se desenvolve essa fragmentação. O próprio trabalho só pode existir sob a premissa dessa fragmentação. Em nenhum período da história as forças produtivas tinham assumido essa forma indiferente para o intercâmbio dos indivíduos como indivíduos, uma vez que o seu próprio intercâmbio ainda era limitado, conforme Marx (2009, p. 107).

Ainda de acordo com Marx (1985, p. 282), com a grande indústria e suas leis imanescentes ao processo de industrialização, todas as condições de existência humana se fundiram nas duas formas mais simples: *propriedade privada* e *trabalho abstrato*. Nesse contexto, a expressão “*trabalhadores livres*” assume, no capitalismo, um duplo significado: livres porque, por um lado, diferentemente dos escravos e servos, os trabalhadores não pertencem diretamente aos meios de produção; e, por outro, os meios de produção não pertencem a eles, de modo que estão “livres, soltos e desprovidos deles” (MARX, 1985, p. 262).

Desta forma, segundo Marx (1985, p. 262), apenas por essa forma de liberdade do trabalhador, no capitalismo, são criadas as condições essenciais à produção de capital. Assim, a acumulação primitiva compreende essencialmente “o processo de separação do trabalhador da propriedade das condições de seu trabalho”. Eis o aspecto central para entender a essência da sociedade burguesa e a necessidade de trabalhadores formalmente livres venderem sua força de trabalho no mercado – “[...] um processo que transforma, por um lado, os meios sociais de subsistência e de produção em capital, e por outro, os produtores diretos em trabalhadores assalariados”.

Desse processo resulta “a expropriação dos produtores diretos, isto é, a dissolução da propriedade privada baseada no próprio trabalho”, que “é deslocada pela propriedade privada capitalista, a qual se baseia na exploração do trabalho alheio, mas formalmente livre”,

como ressalta Marx (1985, p. 292-293). Dela não decorre uma transformação direta dos servos em trabalhadores assalariados, mas a instauração das condições próprias à sua exploração. Historicamente, o processo de expropriação do trabalhador das condições de trabalho constitui “a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde”, e essa história *está inscrita nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo* (MARX, 1985, p. 262).

Marx observou que os economistas que o antecederam expressaram o caráter antagônico da acumulação capitalista, porém confundiram o processo de acumulação com fenômenos, em parte, efetivamente análogos, isto é, períodos dissociados do processo histórico. Na investigação marxiana, ao contrário, os pressupostos da *concepção materialista da história* estão interligados umbilicalmente numa relação dialética com as *relações históricas primordiais*. Pode-se, assim, afirmar que *O Capital* foi o resultado dessa tarefa histórica materialista acerca dos limites ontológicos do trabalho que se expressam no âmbito do desenvolvimento capitalista.

Ao referir que as “[...] diferentes condições, que surgiram primeiro como condições da autoatividade e mais tarde como grilhões, formam em todo o desenvolvimento histórico uma série conexa”, Marx (2009, p. 101) relaciona a história da humanidade, tendo a atividade social, o trabalho, como fundante de cada sociabilidade na história dos homens. Se no escravismo e no feudalismo a autoatividade e a produção da vida material estavam separadas pelo fato de caberem a pessoas diferentes, além de a produção da vida material estar marcada pela limitação dos próprios indivíduos, havia, segundo Marx (2009, p. 108), “um tipo subordinado de autoatividade”, que na sociedade capitalista tinha um caráter ontológico negativo. De fato, a vida material surge como fim, e a produção dessa vida material, o trabalho, é agora exteriorizado unicamente como forma negativa de autoatividade, como meio.

Já se tratou da batalha das ideias que esse filósofo, quando jovem, travou com a *concepção idealista da história*, e de sua crítica contundente aos economistas clássicos. Estes tentavam esclarecer os fatos da sociedade burguesa a partir de um estado primitivo primário e simplesmente “empurravam as questões para uma região nebulosa e cinzenta” (MARX, 2004, p. 80). Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, Marx (2004, p. 80), de forma análoga, afirma que os economistas se comportavam como os teólogos que explicavam a origem do mal pelo pecado original, ou seja, “buscavam apresentar num fato acabado o que ainda estava por explicar na história”. A economia clássica percebeu o processo material da propriedade

privada por fórmulas gerais, abstratas, que passaram a valer como *leis* para ela, não concebendo essas leis essencialmente na origem da propriedade privada.

As relações socioeconômicas são explicadas a partir de circunstâncias exteriores, verificando-se até que ponto elas, “aparentemente causais, são apenas a expressão de um desenvolvimento necessário”, o que “a economia nacional nada nos ensinou” (MARX, 2004, p. 79).

No processo de transição, na sociabilidade burguesa, o dinheiro ainda não tinha sido transformado em capital porque faltavam alguns elementos fundamentais para se iniciar a sua produção. Isso porque, segundo Marx (1985, p. 262), para que ela fosse iniciada, dois tipos de possuidores de mercadorias bem diferentes deveriam estar em condições de entrar em contato no mercado. Trata-se, de um lado, dos detentores do “dinheiro, dos meios de produção e subsistência”, que apenas os valorizam contratando força de trabalho alheia; e do outro, trabalhadores “livres” para vender sua única mercadoria, a força de trabalho, que possibilita aos primeiros acumular trabalho alheio, resultando em capital, e aos segundos, a sobrevivência.

Na economia feudal do início da Idade Média quase tudo que se precisava era produzido no feudo, daí o seu caráter auto-suficiente e a relação direta entre a economia e o Estado, que estava vinculado ao poder senhorial. Portanto, praticamente não se precisava da circulação de dinheiro e capital. “Era uma economia de consumo, em que cada aldeia feudal era praticamente auto-suficiente. [...] Assim, o estado feudal era praticamente completo em si - fabricava o que necessitava e consumia seus produtos”. (HUBERMAN, 1984, p. 26).

Marx (1985, p. 105) afirma que, com o dinheiro, todas as formas de intercâmbio e o próprio intercâmbio são postos como causais para os indivíduos. No dinheiro é que reside, portanto, a riqueza abstrata do intercâmbio dos indivíduos em determinadas condições do comércio, e não nos indivíduos entre si. Essas determinadas condições são concretamente sintetizadas pela propriedade privada e pelo trabalho abstrato. Marx (1985, p. 106) refere o processo de subsunção [*subsumiert*] dos indivíduos a essa realidade pelo processo de divisão de trabalho, que restam, “desse modo, colocados na mais completa dependência uns dos outros”.

Enquanto a economia clássica concebia a concorrência, a liberdade industrial e a divisão da posse da terra como consequências naturais, Marx (1985, p. 80) partia da análise do trabalho, na sociedade burguesa, e da conexão entre a propriedade privada e o novo sistema dinheiro. Considerava o dinheiro como reflexo das relações sociais do capitalismo

industrial, como relação universal de ligação entre os povos. A sociabilidade emergente, em momento algum, foi analisada pela lente desse autor *como consequências acidentais, deliberadas, violentas*, pois se parte de um fato nacional-econômico presente.

Agora temos, portanto, de conceber a interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a separação de trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência, de valor e desvalorização do homem, de monopólio e concorrência etc., de todo este estranhamento (*Entfremdung*) com o sistema dinheiro. (MARX, 2004, p. 80).

O jovem Marx aqui já observava que o trabalhador, na sociedade burguesa, existe de forma inversamente proporcional à riqueza produzida, de modo que se torna mais pobre quanto mais riqueza produz. Desta forma, o trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria ele cria. A valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta à desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*). Ao produzir a mercadoria em geral, o trabalhador não produzia apenas produtos, mas a si mesmo como uma mercadoria.

A análise marxiana esclareceu o processo inverso da relação entre trabalho e liberdade na sociabilidade capitalista, o processo criativo e livre do trabalho, em que o homem, em sua relação sociometabólica com a natureza, produz e é apropriado na forma de estranhamento. Assim, o trabalho humano, antes utilizado para saciar carências ou fruições, agora se encontra invertido e aparece como um poder independente do produtor. Esta efetivação do trabalho ocorre no *Estado nacional-econômico* como desefetivação do trabalhador. Já a objetivação comparece como perda do objeto e servidão ao objeto; e a apropriação, como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entausserung*), conforme Marx (2004, p. 82).

Ao apresentar os momentos decisivos da categoria trabalho, como a objetivação (*vergegenständlichung*), a exteriorização (*Entfremdung*) e a alienação (*Entausserung*)³⁵, Marx (2004, p. 89) já investigava a trajetória histórica da humanidade e o processo do trabalho na sociabilidade capitalista. A raiz de todo caráter alienado do trabalho consiste na propriedade privada. Com o apogeu da sociedade capitalista, no *derradeiro ponto de culminância do desenvolvimento da propriedade privada*, se dá o caráter ineliminável do trabalho alienado, como forma imanente do capital. Isso não significa, de forma alguma, que uma vez a

³⁵ Na tradução dos *Manuscritos econômico-filosóficos* realizada por Jesus Ranieri, a exteriorização é apresentada como *Entfremdung*, e a alienação como *Entausserung*. Os lukacsianos, de modo geral, adotaram outra tradução para o binômio *Entfremdung/Entausserung*, traduzindo essas duas palavras, respectivamente, como exteriorização/alienação. Cf. em Lessa (2002) algumas das principais razões da tradução adotada.

sociabilidade capitalista tendo atingido seu grau de maturidade, o trabalho tenha perdido o seu caráter de objetivação e exteriorização. Jamais esses dois complexos poderão ser extirpados da atividade humana³⁶.

Para o jovem Marx (2004, p. 127), não existe ser social sem objetivação, pois o homem é um ser objetivo, já que só se mantém enquanto tal como um ente capaz de se objetivar. O homem é “um não-ser”, uma vez que suas criações são apropriadas pelo humano genérico, ou seja, as objetivações humanas se inserem numa malha de causalidades e são reproduzidas socialmente. Ocorre na objetivação, portanto, uma categoria que é condição ontológica do processo social, porquanto revela a identidade ontológica última de cada ser.

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não-objetivo é um *não-ser*. (MARX, 2004, p. 127).

Deste modo, conforme Marx (2004, p. 127), o trabalho como a objetivação da vida genérica do homem se subsume ao trabalho abstrato, na sociedade capitalista. A reprodução humana que acontece não apenas na consciência, mas efetivamente num mundo criado por ele, *se põe na desvantagem com relação a um castor ou abelha*, uma vez que o trabalho alienado reduz a atividade livre a apenas um meio de sobrevivência.

Na sociedade capitalista, o trabalho – sendo a própria função ativa do homem e sua atividade vital e produtiva – tem esse caráter invertido pelo trabalho abstrato. Portanto, o caráter genérico da atividade livre e consciente é arrancado pelo trabalho abstrato. A relação entre o homem e o trabalho na sociedade capitalista é invertida a tal ponto, que “precisamente porque é ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas meio de subsistência” – Marx (2004, p. 85). Assim, o trabalho alienado arranca-lhe sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica, reduzindo a autoatividade, a atividade livre, a um meio. Ou seja, ele faz da vida genérica do homem um meio de sua existência física.

Uma vez que o homem só pode ser ativo e viver por meio da natureza, por conseguinte, ao se apoderar de objetos naturais por meio do trabalho tirado do seu domínio, ele é privado dos seus meios de existência em um duplo sentido: primeiro, que o mundo

³⁶ O sujeito se consubstancia enquanto tal pela objetivação/exteriorização, sem as quais não há nenhuma transformação teleologicamente posta do real e tampouco há vida social, portanto, não há um sujeito. Ser humano, para Lukács, significa uma crescente capacidade de objetivar/exteriorizar, isto é, transformar o mundo segundo finalidades socialmente postas (LESSA, 2007, p. 40).

exterior deixa de ser um meio para a efetivação do seu trabalho, e segundo, deixa de ser meio de vida para a sua subsistência física. Ele acaba por receber objetos que não controla. Para que seja um trabalhador, recebe objetos de trabalho; a fim de que possa existir como sujeito físico, meios de subsistência.

Precisamente nesse aspecto, Marx (2004, p. 83) salienta que existe um processo de produção alienado e que o objeto é a síntese, o resultado do estranhamento no próprio ato da produção – “esta é a relação do trabalhador com a sua própria atividade, como uma [atividade] estranha, não pertencente a ele, a atividade como miséria, a força como impotência, a procriação como castração”. Mas também é “a energia espiritual e física *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal [...] como uma atividade voltada contra ele mesmo, [...] não pertencente a ele. O *estranhamento-de-si* [...], assim como o estranhamento da *coisa*”.

Desta forma, pode-se entender que entre o fenômeno do estranhamento e o trabalho se coloca uma densa malha de mediações sociais, e estas desempenham um papel decisivo em sua consubstanciação a cada momento histórico. Ou seja, os estranhamentos surgem e se desenvolvem para além do intercâmbio orgânico dos homens com a natureza. Em outras palavras, além das formas primárias de objetivação, existem outras objetivações que não dizem respeito diretamente à transformação da causalidade natural em causalidade posta, mas a momentos puramente sociais, quando o objeto de intervenção deixa de ser uma objetividade natural e passa a ser as relações sociais entre os homens.

Na sociedade de classes, o homem se acha imerso no estranhamento da sua autoatividade e, portanto, se encontra apartado da riqueza do mundo, sendo, por isso, igualmente restringido a um estado de carências. Marx (2004, p. 110) fala de um homem carente, cheio de preocupações, que não tem nenhum *sentido* para o mais belo espetáculo: “O comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum”. Compreende-se, assim, a classe dominante (aí expressa na figura do comerciante), que se limita pela carência única e exclusivamente da riqueza abstrata, manifesta no dinheiro. Este, por sua vez, se coloca como um limitador do desenvolvimento, permanecendo ainda na mais pura pobreza do indivíduo imerso nesse estado de carências.

Nesse sentido, tem-se um humano genérico numa sociedade de classes privada das potencialidades das riquezas do mundo. De um lado, uma classe que está privada da riqueza concreta, e, de outro, aquela que espontaneamente se priva ao perseguir apenas o brilho do vil metal – ambas submersas no estranhamento de suas atividades. Essa realidade

das classes apresentadas por Marx, nos *Manuscritos de 1844*, revela o caráter histórico do homem alienado, que na sua ineliminável relação com a natureza, a partir da divisão social do trabalho, erige um mundo próprio com as diferentes formas de potencialização dessa natureza.

Essa historicidade, na qual as potências são ou não despertadas, ou na qual a universalidade efetivada no objeto é apropriada ou não pelo humano genérico, coloca os homens com suas potencialidades não cultivadas pela restrição e compreensão da verdadeira riqueza, numa verdadeira animalidade. A animalidade apresentada por Marx – quando arranca o objeto de sua produção e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza – é, portanto, uma sociedade de classes, isto é, uma sociedade cuja vida genérica lhe foi retirada. Assim, essa animalidade deve ser considerada um produto social, uma vez que é artificialmente mantida com a condenação de bilhões de indivíduos à condição da mais extrema pobreza e carência.

Eis o caráter contraditório no qual se dá toda a transformação social: de um lado, o aumento de riqueza, e de outro, a reificação do homem pela riqueza produzida. Desse modo, surgem novas formas de alienação no capitalismo, “portadoras de uma peculiaridade; além de se constituírem, em geral, manifestações de um progresso, de um desenvolvimento no nível da genericidade em-si”,

Torna-se independente do próprio ser-para-si de uma maneira nova, que aliás [dá] lugar a formas fenomênicas cuja dinâmica interna parece dirigida propriamente a anular o ser-para-si, a substituí-lo completamente com um ser - em-si que pretende ser um ser-para-si; este fato não produz apenas um ambiente mais condensado e multiforme para a alienação. A própria alienação, mesmo mantendo toda a sua unicidade quanto ao aspecto central, precisamente para tal fato torna-se uma força extremamente matizada, que esmaga a personalidade dos homens, por assim dizer, por todos os lados. (LUKÁCS, 1981 apud HOLANDA, 2005, p. 216).

Com base em Marx (2009, p. 107) analisa-se essa realidade imanente à sociabilidade capitalista, em que o desenvolvimento das forças produtivas aparece como completamente independente e divorciado dos indivíduos. Uma totalidade de forças produtivas que “assumiram um caráter coisal”. O trabalho – como única conexão entre a natureza e os homens e destes entre si – *perdeu toda a aparência de autoatividade* e segue a atrofiar a humanidade. É dentro desse processo histórico, na sociedade capitalista, que Marx expõe seu pensamento acerca do trabalho alienado.

Na análise desse autor, o trabalho abstrato é trabalho estranho ao homem com relação à natureza e com relação a si mesmo. Ao substituir o trabalho por máquinas, parte dos trabalhadores não tem sua vida e tempo mais livre, ao contrário, são submetidos a um trabalho mais bárbaro ainda, e outra parte torna-se apêndice da máquina. O trabalho burguês produz “[...] maravilhas para o rico, mas privações para o trabalhador; produz palácios para os ricos, mas cavernas para o trabalhador; produz espírito, mas imbecilidade e cretinismo para o trabalhador” (MARX, 2009, p. 82). Aqui há uma nítida referência ao processo de reificação provocado pelo capitalismo, criticado por Marx, para quem tal processo é muito mais do que o trabalho abstrato, ainda que tenha neste o seu fundamento mais essencial. Assim, é possível dizer que, à medida que avança *na sua escala histórico-mundial, os indivíduos ficam cada vez mais escravizados sob um poder que lhe é alienado* (MARX, 2009, p. 55).

Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais. [...] a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não tem que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí origina. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtores da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. (MARX, 1985, p. 71).

Marx (1985, p. 71) chamou a atenção para a diferença e a gênese da mercadoria e do valor de troca nas sociedades de classe pré-capitalistas, uma vez que o trabalho abstrato só existe em função da sociedade capitalista. Apenas sob o capital a força de trabalho pode ser plenamente convertida em mercadoria, mediante a universalização do trabalho assalariado. No caso das civilizações pré-capitalistas (em Roma, por exemplo, o trabalho assalariado se limitava ao exército), ainda que a mercadoria (e, portanto, o valor de troca) seja anterior ao capital, sua função social é ontologicamente distinta de sua função no mundo hodierno. Seus processos genéticos em cada um dos casos também são muito distintos.

É na sociedade capitalista que a mercadoria se apresenta “cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas”, como afirma Marx (1985, p. 70). Esse caráter místico da mercadoria provém do fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu

próprio trabalho, bem como reflete a relação social dos produtores com o trabalho total, como uma relação social existente fora deles, entre objetos (MARX, 1985, p. 71). Numa sociedade de mercado, portanto, o caráter místico não provém de seu valor de uso, e tampouco do conteúdo das determinações de valor; antes de tudo, a mercadoria é oriunda do trabalho humano como uma verdade fisiológica, porque é essencialmente dispêndio de cérebro, nervos, músculos, sentidos humanos. A duração desse dispêndio humano sempre interessou ao homem, embora não igualmente, nos diferentes estágios de desenvolvimento. Já que os homens trabalham uns para os outros, de alguma maneira seu trabalho adquire também uma forma social.

Trata-se de um processo de valorização das mercadorias que resulta na reprodução cotidiana da desvalorização do homem. Este executa uma forma de trabalho no qual apenas tem valor enquanto mercadoria que produz mercadorias, não para o atendimento das suas carências, mas antes como fonte de valores de troca. Ao serem reduzidos às imposições mercantis, os objetos confrontam o trabalhador com algo sobre o qual ele não tem domínio, mas antes, como potência que o comanda. Se, com o capitalismo, ocorre um grande desenvolvimento da capacidade produtiva e uma grande acumulação de riquezas por meio da produção crescente de mercadorias, por outro lado, cada vez mais se verifica uma situação de degradação humana. Esta situação se expressa fundamentalmente na maior exploração da *mercadoria força de trabalho* para a reprodução de valores de troca.

Nesse sentido, Marx afirma que o ser social, na sociabilidade do trabalho e do capital, relaciona-se com as riquezas socialmente produzidas em caráter de estranhamento. Há uma cisão em atividade humana e apropriação social dessa atividade, uma vez que a divisão social do trabalho operou uma cisão no ser social, separando a teoria e o conhecimento de um lado, e a prática propriamente dita, de outro. Assim, se soa estranho dizer que ciência e produção da vida estão imbricadas desde o início da história humana, é porque a ação do estranhamento se faz presente em nossa consciência e na vida material.

A partir da sociabilidade capitalista, através da apropriação individual das riquezas e através da divisão social do trabalho, já não se pode conceber que a atividade científica e criativa não se desvincule automaticamente da prática produtiva das necessidades humanas e, por isso, de sua própria essencialidade. Nesse momento, trabalho e autoconstrução do humano genérico são formas antinômicas, pois a vida das individualidades não significa a expressão da totalidade do ser genérico.

O jovem Marx (2004, p. 107), em sua crítica ao modelo de produção, apresentou a determinação dessa força que impulsiona capitalistas e proletários à concorrência, indicando

que a sociabilidade do capital fixa a “sociedade” como abstração em face do indivíduo. Desta forma, a vida individual e a vida genérica do homem são vistas como vidas diversas. Há aqui uma aparente cisão irreconciliável, uma vez que, de um lado, estaria apenas o modo de existência da vida individual, particular; de outro lado, a vida genérica – relações sociais que entram em conflito com uma essencialidade opaca na maior parte dos indivíduos. A atividade já não aparece como expressão de si, mas como negação.

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*. Embora a propriedade privada apreenda todas estas efetivações imediatas da própria posse novamente apenas como *meios de vida*, e a vida, à qual servem de meio, é a *vida da propriedade privada*: trabalho e capitalização. (MARX, 2004, p. 108.)

Diante disso, a consequência direta da acumulação privada da riqueza social, peculiar ao capitalismo, é uma situação em que a pobreza e a miséria da humanidade crescem na sociedade na mesma proporção de riqueza. Nessas condições, a desigualdade social é um efeito necessário da produção. Assim, a constatação dessa contradição inerente à sociedade do capital levou Marx a formular a *Lei Geral da Acumulação Capitalista*, cujo pressuposto indica que não há possibilidade alguma de se compreender a relação entre as modernas formas de exploração e o trabalho abstrato, na sociedade capitalista, sem o entendimento das categorias iminentes dessa sociabilidade.

A investigação marxiana, portanto, revelou que as potencialidades desenvolvidas no modo de produção capitalista, que têm elevado o ser social a patamares de generalidade humana cada vez mais elevados, estão ontologicamente imbricadas na subsunção do indivíduo à divisão do trabalho³⁷. Tem-se, a partir dessa realidade de divisão social do trabalho, imanente aos interesses de classes, a contradição do ser social, seccionado pelos interesses individuais e pelo interesse comunitário.

Essa relação essencialmente contraditória entre o indivíduo e o gênero aparece na sociedade capitalista como momentos isolados entre uma vida pública e outra privada, e na

³⁷ O trabalho, necessariamente, implica a produção do novo. No impulso à generalidade humana daí decorrente está o fundamento ontológico da complexa processualidade concreta que levou à divisão do trabalho e à sua intensificação ao longo do tempo. Do mesmo modo, segundo Lukács, um fenômeno econômico qualitativamente novo, “isto é, o fato de que o homem se torna capaz de produzir mais do que precisa para a própria reprodução [...] não poderia deixar de dar vida, na sociedade, a estruturas completamente novas: a estrutura de classe e tudo aquilo que dela decorre” (LESSA, s/d, p. 63-64).

vida cotidiana de cada individualidade, como momentos isolados entre o cidadão e o burguês. Ao invés de momentos unidos, que pertencem ao movimento contraditório do ser social, eles são tomados separadamente, como partes antagônicas. Há, então, uma concepção da vida humana expressa na existência do cidadão político enquanto abstração do ser concreto do homem, alienado do gênero, de tal forma que passa a ser reconhecido mediante a alienação política. É na arena política que o homem se isenta da sua atuação como ser genérico e é reconhecido pelo cidadão abstrato, no espaço em que ele atua como burguês.

A divisão de classes e a divisão social do trabalho – fenômenos reflexos um do outro –, que subvertem a relação estabelecida entre *individualidade* e *ser genérico*, permitem que uma promoção no nível genérico não necessariamente coincida com o nível individual, e as duas dimensões se apresentem como dimensões muitas vezes opostas. Desta forma, cria-se socialmente uma relação antinômica entre indivíduo e coletividade, cuja dependência acentuada historicamente de uma ante a outra confere ao indivíduo uma independência ilusória que o torna refém de sua própria ilusão.

Diante dessa situação, tendo a prevalência da divisão social do trabalho e da propriedade privada, a potência criativa não promove a sonhada emancipação, mas tão só cria e reforça a dependência dos homens, uma dependência não necessariamente positiva. Dependência que não unifica, mas promove a sensação de isolamento, sobretudo sob leis concorrenciais da economia moderna; uma dependência negativa que, ao vincular a atividade vital humana a uma relação estranhada consigo mesma, ao opor indivíduo e ser genérico, aumenta o poder que reifica o homem e o subordina ao mundo das coisas. Ocorre na relação social capitalista a explicitação de como o sujeito se torna alheio e subsumido ao poder dessas mesmas coisas, do próprio capital.

Neste sentido, o trabalho não aparece como força emancipadora do sujeito, porém como potência estranhada da coisa. Uma relação externa que não parece mais ser a realização do sujeito, mas sua desrealização em detrimento da coisa: o produto tornado privado que sujeita os homens às suas leis de reprodução. O que há nas relações sociais do tempo presente é um *ethos* que reflete majoritariamente o individualismo e o consumismo, relações sociais que apenas revelam um *ethos* mercadológico. Qualquer capitalista sabe que não pode simplesmente decidir ser um capitalista humanitário e altruísta, porque fatalmente sucumbirá diante dos seus pares. *Mutatis mutandis*, sucumbiria o trabalhador que cedesse, por um fator ético, o seu lugar num emprego a um companheiro demitido.

Como solução ao *ethos* individualista e mercadológico da sociabilidade burguesa há liberdade e igualdade entre o indivíduo e o gênero humano, sob a organização do Estado.

Nos dizeres de Marx (2009, p. 47), essa “*comunidade ilusória*” não consegue resolver a contradição entre os indivíduos e o gênero humano, uma vez que esse Estado, como forma *autônoma*, separado dos interesses individuais e do todo, mantém-se pela divisão do trabalho, na sociedade capitalista, ontologicamente condicionado à classe social que domina todas as outras. “Daqui resulta que todas as lutas no seio do Estado, [...] a luta entre a democracia, a aristocracia e a monarquia [...] a luta pelo voto etc. não são mais do que as formas ilusórias em que são travadas as lutas reais das diferentes classes entre si”.

Em oposição à filosofia clássica com seus arcabouços morais e políticos, Marx afirma que esta suposta superioridade universal do Estado é um falseamento da realidade que oculta o *privilégio* – no exato sentido etimológico – por detrás desta suposta conciliação de interesses e universalidade abstrata como emanção da racionalidade coletiva. Não importa em qual filósofo, Kant ou Hegel, Marx irá derruir este arcabouço argumentativo na demonstração do universal, que aí se manifesta sempre como uma particularidade travestida de universalidade, pois suas concepções de Estado e da normatização no interior deste se mostram atadas a uma forma mistificada:

Aparentemente separada da sociedade e pairando acima dela, esta força social privatizada passa a se apresentar como expressão do interesse coletivo, na forma de Estado, com todo o seu aparato jurídico, político, ideológico e administrativo. Nesse sentido, para Marx, a política não é uma resposta do conjunto da sociedade à existência de conflitos e contradições em seu interior, mas a resposta da parte hegemônica do ser social, as classes dominantes, à questão de como continuar a reprodução da sociedade sem pôr em perigo a sua posição privilegiada. (TONET, 2005, p. 95).

Marx compreendeu que a argumentação da filosofia clássica alemã sobre a liberdade na esfera político-jurídica do Estado promovia uma dicotomia do homem real. Com essa cisão, valorizava-se o ser abstrato engendrado pelo formalismo da esfera política em detrimento do ser social emancipado pelas suas criações. Veremos como em *A Questão Judaica* Marx polemizou contra as pretensões dos judeus ao buscar a sua emancipação justamente numa esfera de supostos direitos universais, que não existiam senão como particularidades não extensíveis à totalidade dos indivíduos. Passa-se, assim, a discutir a liberdade enquanto emancipação política na sociedade capitalista.

3.2.2 A emancipação política

Ao afirmar as categorias imanentes à sociabilidade capitalista, Marx apresenta a propriedade privada e a divisão social do trabalho das sociedades pretéritas como a gênese ontológica desta. O grau de alienação humana, imanente à divisão social do trabalho no capitalismo, chega ao seu ápice e a alienação apresenta-se como reflexo do modo de produção socioeconômico, que tira do homem toda relação com o trabalho, de modo que o próprio trabalhador é coisificado, reduzido à condição de mercadoria. Em *Salário, Preço e Lucro*, Marx (s.d, p. 358) menciona a *decomposição originária* existente entre o trabalhador e seus instrumentos de trabalho, sendo a sociedade capitalista a consumação da separação entre esses dois elementos. Ao buscar uma resposta a essa separação, há que se analisar os processos históricos que resultaram nessa total decomposição.

Nesse sentido, volta-se um pouco aos fundamentos da sociabilidade que precedeu a sociedade capitalista – a sociedade feudal. A superação dessa ordem pela sociedade burguesa constituiu um avanço para a humanidade. Entretanto, o *status quo* desta última sociabilidade constituirá barreira à emancipação humana. Para a compreensão da sociedade feudal, como de qualquer sociedade, deve-se partir do trabalho a ela peculiar, isto é, o trabalho servil vinculado à terra, bem como a propriedade privada vinculada ao *status* de nascimento e à propriedade comunal que a formam.

A sociedade feudal era caracterizada pela propriedade senhorial de terras, concedida pelo *status* de nascimento e marcada por direitos que obrigavam o servo camponês a realizar o trabalho agrícola primeiro nos domínios do senhor feudal ao qual estava vinculado e depois na parte por ele arrendada. O regime do trabalho era, portanto, servil, e a propriedade da terra arável era constituída por um sistema de arrendamentos, organizada em blocos descontínuos, de modo que determinada porção de terras possuía muitos donos e, assim, inicialmente, não havia a posse individual da terra, mas terras (pastos, prados e bosques) usadas em comum entre nobre proprietário e servo, as terras comunais.

A existência de uma hierarquia inquestionável era fixada pelo nascimento, que fazia da desigualdade existente entre os homens na Idade Média um aspecto natural, vinculado à posse de terras, símbolo da riqueza feudal e dos direitos decorrentes do *status* de nascimento.

As duas primeiras ordens, constituindo a primeira o clero e a segunda a nobreza, detinham privilégios por serem as classes proprietárias, dominando, assim, a terceira ordem. Esta última era formada pelo povo, em sua grande maioria composto por servos camponeses

que trabalhavam a terra para sua manutenção e das ordens privilegiadas. Assim, com o trabalho agrícola, o servo produzia a riqueza da sociedade feudal, concentrada, pela posse das terras, nas duas primeiras ordens (HUBERMAN, 1984, p. 26).

Nos primórdios da sociedade feudal, a vida econômica decorria sem muita utilização de capital. Era uma economia de consumo, em que cada aldeia feudal era praticamente autossuficiente. O servo e sua família cultivavam seu alimento e com as próprias mãos fabricavam o mobiliário de que necessitavam. O senhor do feudo logo atraía à sua casa os servos que se demonstravam bons artífices, a fim de produzirem os objetos de que precisava. Assim, o Estado feudal era praticamente completo em si – fabricava o que necessitava e consumia seus produtos, como afirma Huberman (1984, p. 28).

Um fator importante para se entender a radical mudança nas relações sociais com a superação desta sociedade se encontra na relação entre camponeses e nobreza, marcada por uma desigualdade que parecia natural aos homens, justificada pelo pensamento dominante da época, o da Igreja. Explicava-se, assim, o poder senhorial e do rei como emanado de uma lei divina. O fato é que existiam os que trabalhavam a terra – os servos –, o alto clero e os senhores feudais, as ordens privilegiadas que viviam da servidão. O servo estava condenado a uma vida miserável por estar vinculado à terra que trabalhava prioritariamente para o senhor feudal e apenas depois para si. Essa situação parecia ao camponês imutável e natural, devendo a ela se resignar.

No século XI, com o surgimento da burguesia, estas relações tradicionais começam a sofrer profundas mudanças. A economia da autossuficiência vai sendo modificada já a partir do século XII, com a intensificação do comércio voltado para a troca em muitos mercados e com um grande aumento da produção de excedente. Assim, de acordo com Huberman (1984, p. 34), “[...] com o crescimento do comércio, a economia natural do feudo autossuficiente do início da Idade Média se transformou em economia de dinheiro, de um mundo de comércio em expansão”.

A expansão do comércio trouxe, assim, os novos padrões sociais que eram incompatíveis com as leis e os costumes feudais. Nas cidades nas quais o comércio se desenvolvia, reivindicava-se uma liberdade de ir e vir e, principalmente, a livre utilização das terras que pertenciam aos senhores feudais. Pode-se afirmar que essa liberdade de mercado é ponto nodal para a compreensão de todo um processo de mudanças que irá paulatinamente destituir a organização da sociedade baseada nos privilégios de nascimento. O sistema feudal passou a ser incompatível com o progresso das relações de troca que caracterizava o comércio. A sociedade a partir de então reivindica liberdade para comercializar as suas

mercadorias e abolir as restrições e leis contrárias à livre circulação necessária ao mercado capitalista.

Com a prosperidade do mercado, a riqueza em dinheiro se tornou mais importante do que a riqueza em terras. O novo valor dinheiro, em detrimento da posse da terra, forja uma nova classe social, para além dos muros da nobreza e do clero – a classe média. Aqui se encontram as bases capitalistas que possibilitarão mais tarde a separação entre a economia e o Estado, desvinculando a relação de poder dos senhores das terras e originando uma grande contradição entre o antigo e o novo regime (HUBERMAN, 1984, p. 44). O surgimento da burguesia está diretamente vinculado a essas contradições provocadas pelas novas bases materiais da produção da riqueza no século XI. A prosperidade do comércio fará com que essa nova classe de comerciantes assuma cada vez maior importância econômica na sociedade.

O desenvolvimento do comércio desencadeou a produção artesanal, que por sua vez deu origem à forma de riqueza mobiliária e, com ela, à burguesia. A partir do século XV, a terceira ordem será chamada de Terceiro Estado e a ascensão econômica da burguesia fará com que ela passe a reivindicar as decisões do Estado. Lança então as bases que possibilitarão a passagem do modo de produção feudal ao capitalista, alcançando seu auge com a tomada do poder político na França, em 1789.

No final do século XVIII, a acumulação dessa riqueza concedeu à burguesia o domínio de toda a produção, bem como passou a manter o Estado, concedendo empréstimos necessários ao seu funcionamento. Já no final da Idade Média, no século XV, surge a necessidade da unificação em torno de um soberano que representasse essa emergente nação, dando origem à formação do Estado nacional moderno.

A ascensão econômica da nova classe burguesa e sua nova economia, condicionada pela dinâmica das trocas, forja a sociedade capitalista imbricada no regime feudal. A classe do capital demanda agora a presença de um poder nacional, sobretudo porque necessita de ordem e garantia cada vez maiores aos seus bens. Essa nova realidade social foi apontada pelo jovem Marx (2004, p. 75) como a grande mudança trazida com a passagem da economia da autossuficiência para a da universalização da troca de mercadorias, e desta para a produção de capital. Era necessário que a relação aristocrática da posse fundiária fosse supressumida (*aufgehoben*), sendo completamente arrastada para dentro do movimento da propriedade privada e se tornasse mercadoria; que a dominação do proprietário aparecesse como a pura dominação da propriedade privada, do capital, dissociada de toda a coloração

política; que toda relação pessoal do proprietário com sua propriedade terminasse, e esta se tornasse, ela mesma, apenas riqueza material.

Huberman (1984, p. 61) afirma que a burguesia introduz novas relações sociais, com novas instituições e intercâmbios capitalistas no interior de um antigo regime feudal. Essa nova forma de intercâmbio não se coadunava com os privilégios da nobreza, as várias leis e regulamentações locais e os monopólios das corporações, que se tornaram obstáculos a ser superados pela burguesia. Isso culminará na destituição da terra como posse “natural”. Será o fato de a terra ser “comprada, vendida e trocada livremente como qualquer outra mercadoria” que determinará “o fim do antigo mundo feudal”.

No texto *A Questão Judaica*, Marx (2009, p. 68) aponta que a passagem da sociedade feudal para a sociedade capitalista, após a Revolução Francesa, em 1789, constitui o rompimento de um modelo de Estado que atendia a poucos privilegiados, como senhores feudais, reis e clero. E materializa-se um novo modelo de Estado, este agora deverá se tornar o representante dos interesses mais gerais – a sociedade burguesa. Isso significou, em última instância, a destituição da “*feudalidade*”; ou seja, a nova sociedade, composta pela nova classe média, encontrava-se presa aos limites do antigo regime e o comércio e a indústria achavam-se limitados por essa “*feudalidade*”. A sociedade civil emergente se encontrava como uma sociedade particular no antigo *modus operandi* feudal e o velho Estado mantinha uma relação política de exclusão e separação com as partes que formavam a sociedade. Essa relação de exclusão era determinante na relação de cada indivíduo para com a totalidade do Estado.

Aponta-se o período que se iniciou com a Revolução Francesa e culminou no último período de importante mudança que se processou dentro do regime feudal – *a manufatura* – como aquele em que sobressai o papel do Estado na transição ao capitalismo e sua supressão como Estado a serviço da nobreza, passando para o Estado moderno, que se constitui como a base política para as relações sociais comandadas pelo capital.

A acumulação primitiva se processou de forma diferenciada nos seus vários momentos e países, mas em todos ela é marcada pela violência, que resulta “na expropriação dos produtores diretos, isto é, na dissolução da propriedade privada baseada no próprio trabalho”, de acordo com Marx (1984, p. 292-293). Não houve uma transformação direta dos servos em trabalhadores assalariados, como queriam os economistas clássicos, mas a instauração das condições próprias à sua exploração – historicamente, o processo de separação entre produtor e meio de produção, constituindo “a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde” (MARX, 1984, p. 262).

Em *O Capital*, Marx (1984, p. 285) fala a respeito da gênese da sociedade capitalista industrial e considera guerras e conflitos civis como insumos à nova sociabilidade. A descoberta das terras do ouro e da prata na América, o extermínio, a escravidão e o confinamento da população nativa nas minas, o começo da conquista e a pilhagem das Índias Orientais, a proliferação da escravatura africana foram alguns desses ingredientes sociopolíticos à era da produção industrial.

A investigação de Marx (1984, p. 286) indica que a presença do Estado moderno, como aparato de violência concentrada e organizada, foi o principal meio de transição à sociedade capitalista por toda a Europa. Ao tomar a Inglaterra como forma clássica no processo que marca a acumulação primitiva do capital, Marx (1984, p. 263) observa que, no início do século XV e XVI, o roubo da propriedade comunal foi marcado pela violência da expulsão do campesinato pelo senhor feudal. Com o “progresso” do século XVIII, o expurgo dos camponeses de suas terras consistiu na própria lei, que se tornou veículo do roubo das terras do povo. A princípio, isso se deu à base da violência explícita; passados alguns séculos, foi realizado pelo próprio parlamento através das *Bills for Inclosures of Commons* (leis para o cercamento da terra comunal). Estas nada mais eram do que “[...] decretos pelos quais os senhores fundiários fazem presente a si mesmos da terra do povo, como propriedade privada, decretos da expropriação do povo” (MARX, 1984, p. 269).

Esse roubo parlamentar da propriedade comunal constituiu o processo que liberou parte da massa da população rural para se tornar o proletariado da nascente indústria. Aqui se encontra a gênese ontológica do Estado moderno.

O Estado, na sua essência, é uma atividade formal e negativa que tem seu poder forjado pela relação antagônica das classes e mantém uma relação de dependência ontológica com a sociedade civil; jamais a sua intervenção política poderá significar uma emancipação humana. O jovem Marx (2009, p. 50) já vislumbrava que no Estado político a vida genérica do homem se opõe à sua vida material, que as relações contraditórias imanentes ao capital jamais podem ser suprimidas pelo Estado. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam a subsistir *fora* da esfera do Estado, na sociedade civil, mas como propriedade [*Eigenschaften*] dessa sociedade.

Esse Estado é tido como expressão alienada dos interesses gerais, enquanto a sociedade civil, como espaço real dos particularismos. É nesse desdobramento que Marx (2010, p. 59) indicará a necessária complementaridade entre Estado e sociedade civil. O Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas diferentes, uma vez que o Estado é o ordenamento da sociedade. Daqui resulta que todas as

lutas no seio do Estado, a luta entre a democracia, a aristocracia e a monarquia, a luta pelo direito de voto etc., não são mais do que as formas ilusórias em que são travadas as lutas reais das diferentes classes entre si. Nesse sentido, precisamente pelas contradições entre o interesse particular e o interesse comunitário, é que o interesse comunitário assume uma organização autônoma, o Estado. Isso significa que o Estado encontra sua razão última de ser na sociedade civil, que há ao mesmo tempo uma autonomia relativa do Estado ante a sociedade e uma dependência ontológica (TONET, s.d, p. 6). Portanto, o Estado é impotente para alterar a relação de classes no seio da sociedade civil.

Já foi mencionado no tópico 2.1 que o conceito de sociedade civil para Marx e Engels, em *A Ideologia Alemã*, é a base material de todas as formas de sociedade, a qual só é plenamente desenvolvida com a sociedade burguesa. Nesse sentido, com o fim do caráter político da sociedade que caracterizava a sociedade feudal, a sociedade civil pode se desenvolver plenamente sem as determinações vinculadas ao *status* do nascimento que marcavam as formações anteriores, quer dizer, mais “diretamente” a partir das relações econômicas. Só com o capitalismo é que a sociedade se torna “plenamente social”³⁸.

Para que a sociedade capitalista e sua emancipação política fossem sedimentadas, a massa do povo teve de ser *liberada* das suas condições e controle do trabalho, evidenciando que a liberdade econômica e política no capitalismo implica a falta de qualquer liberdade do produtor direto no processo produtivo. Isto se realizou, inicialmente, com a *liberação* da massa camponesa da sua base fundiária. Nesse sentido, o trabalhador não se tornou um homem livre, mas foi *liberado* de suas condições de trabalho e passou a ser explorado em novas bases, como mão de obra da nascente indústria urbana.

³⁸ Segundo Tonet (2009, p. 9), “é [...] na virada do século 18 para o século 19 que a sociedade burguesa chega ao seu pleno florescimento. Esse florescimento é o resultado de um conjunto de transformações – econômicas, políticas, sociais, ideológicas, culturais – impulsionadas pela dinâmica do capital, que a levaram a se tornar plenamente madura, plenamente social. Essa maturidade significava que, nesse momento, a sociedade atingiu uma forma que a distinguiu claramente da natureza, embora mantendo sua vinculação insuperável com ela”. Lessa (2007, p. 126-127), ao afirmar que, para “Lukács, o que particulariza a sociedade capitalista é o fato de ela ser a *primeira formação socialmente pura*”, esclarece: “Esse fator deve ser entendido com clareza, caso contrário poderia levar à conclusão equivocada de que para Lukács, as formações pré-capitalistas seriam de alguma forma naturais, não sociais. Com a afirmação de que a sociedade burguesa é a primeira socialmente pura, Lukács pretende salientar o fato de que é nela, pela primeira vez na História, que o local ocupado pelo indivíduo na ordem social é determinado apenas pela dinâmica econômica. Enquanto no feudalismo, no escravismo e nas sociedades asiáticas, o nascimento, por exemplo, determinava em larga medida o local social que o indivíduo ocuparia na estrutura social, na sociedade burguesa não há qualquer determinação dessa espécie”.

A intensa exploração dessa força de trabalho possibilitará o desenvolvimento das forças produtivas, ao passo que este consolidará a economia da indústria do capital. Assim, a existência do trabalhador considerado livre nos marcos da emancipação política implica uma situação na qual, ao serem separados das condições que garantiam a sua existência, os trabalhadores se encontram tão “livres” delas que possam ir ao mercado em “iguais condições” a outro vendedor de mercadoria, no entanto, dispondo apenas de sua força de trabalho para a venda.

Essa nova realidade objetiva, surgida com o capitalismo, é um reflexo necessário do seu nascimento. Ela nasce com a destruição dos obstáculos feudais à emancipação política do homem burguês e, mais precisamente a partir desse ponto, a burguesia pode assumir o controle do Estado. A emancipação política traz em si a realidade do homem dividido objetivamente e também subjetivamente, que nos marcos dessa nova sociabilidade se apresenta numa ineliminável dualidade: *citoyen* e *homme (bourgeois)*. Assim, cada homem é caracterizado pelo individualismo burguês que se opõe ao gênero humano expresso nessa separação, segundo Marx (2009, p. 51).

Essa dualidade humana foi apontada pelo jovem Marx (2009, p. 51) como forma negativa do desenvolvimento do homem, na sociedade burguesa, visto que os interesses individuais do *bourgeois* concretamente se sobrepõem às necessidades coletivas do homem enquanto *citoyen*. O modo político da emancipação é a não atribuição dos elementos da vida civil na vida política, por meio da redução do homem a sua condição de cidadão; é a limitação da sua universalidade ao cidadão abstrato que se opõe ao homem realmente existente. O dualismo existente é, pois, dimensão antagônica que expressa a especificidade da liberdade e igualdade burguesas.

Marx (2009, p. 63) observa ainda que os reconhecidos direitos do homem são os direitos do membro da sociedade civil, voltados aos seus interesses mais imediatos, egoístas, ao contrário dos direitos do cidadão, que são os direitos dos membros da comunidade política que se encarregaria dos interesses coletivos. Essa relação entre os direitos do homem e os direitos do cidadão reflete a oposição inaugurada com a sociedade burguesa entre a esfera pública e a privada. Marx assinala, então, os direitos humanos da Constituição mais radical: a Constituição Francesa de 1793, que inaugura os direitos naturais e imprescritíveis da igualdade, da liberdade, da segurança e da propriedade. Questiona-se, então, por que os direitos do membro da sociedade civil são chamados exclusivamente de direitos do homem. A explicação a esse fato é obtida “a partir da relação do Estado político com a sociedade civil, a partir da essência da emancipação política” (MARX, 2009, p. 51).

Em que consiste essa liberdade? A liberdade aparece na sociedade burguesa tendo como limite o que não prejudique o outro, de acordo com o estabelecido pela lei. A sua essência limitada se expressa na liberdade do homem isolado da comunidade, enquanto mônada, voltado às necessidades puramente individuais. Nesse sentido, a liberdade está apenas demarcada pela lei não como um meio de realização, mas, antes, um obstáculo à sua vida individual. “Mas o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com o homem, mas, antes, no isolamento do homem relativamente ao homem. É o *direito* desse isolamento, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si” (MARX, 2009, p. 65-66). Deste modo, nenhum dos chamados direitos do homem vai, portanto, além do homem egoísta. Neles está muito longe de o homem ser apreendido como ser genérico; é antes a própria vida genérica e a sociedade que aparecem como um quadro exterior ao indivíduo, como limitação da sua autonomia original.

Na emancipação política, o direito à liberdade está expresso no direito à propriedade, já que este é decorrente do direito à liberdade peculiar à sociedade burguesa: a liberdade de mercado. Segundo Marx (2009, p. 64), “[...] o direito humano de propriedade privada é, portanto, o direito de – arbitrariamente (*à son gré* [à sua vontade]), sem referência aos outros homens, independentemente da sociedade – gozar a sua fortuna e dispor dela; [é] o direito do interesse próprio [*Eigennutz*]”; ou seja, o direito de gozo da propriedade privada não leva em consideração a sua privação à maioria, e essa anulação implica a degradação alheia dos não proprietários.

Assim, Marx (2009, p. 64) demonstra que “[...] aquela liberdade individual, assim como a aplicação dela, formam a base da sociedade civil. Ela faz com que cada homem encontre no outro homem não a *realização*, mas antes a barreira da sua liberdade”. Desse modo, a liberdade burguesa consiste na liberdade do homem individual em realizar seus interesses privatistas no mercado capitalista. A igualdade civil é apresentada por Marx como a igualdade de desfrutar do direito à liberdade, de forma que, para a aplicação da lei, não há distinções civis. Por sua vez, a segurança é a garantia dos direitos do homem privado para pôr em prática os seus negócios.

Na “radical” Constituição de 1793, citada por Marx (2009, p. 65), “[...] a segurança consiste na proteção concedida pela sociedade a cada um dos seus membros para a conservação da sua pessoa, dos seus direitos e das suas propriedades”. Por último, Marx afirma que “[...] a segurança é o supremo conceito social da sociedade civil, o conceito da polícia, porque a sociedade toda apenas existe para garantir a cada um dos seus membros a conservação da sua pessoa, dos seus direitos e da sua propriedade”. Portanto, a segurança

existe, antes de qualquer coisa, como o “*asseguramento*” do egoísmo característico das relações que compõem a sociedade civil. A partir dessas constatações, Marx afirma que os limites da emancipação política são as relações burguesas marcadas pelo egoísmo e pelo individualismo. O limite dos direitos do cidadão está, pois, no homem da sociedade civil, e por isso aqueles direitos não vão além deste; antes, expressam a garantia dos objetivos individualistas.

Pode-se afirmar que as relações humanas na sociedade capitalista se convertem numa relação de necessidade para a reprodução de interesses mercadológicos, isto é, para a reprodução da propriedade privada sob a forma de capital. Foi precisamente por isso que Marx salientou o fato de o homem tomado como verdadeiro na sociedade burguesa ser apenas o *bourgeois*, separado da comunidade humana. Já o *citoyen*, membro da comunidade política, na qual se comporta como ser genérico, constitui garantia dos direitos do ser parcelar.

As relações econômicas da sociedade burguesa fundam, assim, a desigualdade *social* entre homens pertencentes a classes antagônicas, e, portanto, com poder econômico e de decisão profundamente diferenciados. Desta forma, o reconhecimento da igualdade só se torna possível no âmbito formal, conformando uma regulação jurídica baseada na desigualdade real. Degrada e subordina a realização da *vida genérica* reconhecida pelo Estado à condição de momento existente para a realização do indivíduo egoísta, constituindo as relações entre os homens essencialmente a partir do *individualismo burguês* (MARX, 2009, p. 66).

Marx (2009, p. 71) afirma que a emancipação política significou a redução do homem a membro da sociedade civil, enquanto ser egoísta independente, e a membro do Estado político, ao ser transformado em cidadão. Esta divisão, que constitui a natureza da emancipação política, advém das contradições insolúveis da formação social da qual ela faz parte, fundamentada nas relações antagônicas entre capital e trabalho, que reproduzem cotidianamente a desigualdade social. Como membro da sociedade caracterizada pela “dissolução da sociedade civil nos indivíduos independentes”, isto é, fragmentada pelo individualismo exacerbado, o homem só reconhece a sua liberdade e as potencialidades da sua vida genérica por um desvio, pela mediação do Estado *político*.

Eis aqui, a partir da análise marxiana, a base histórica, política e material para o desenvolvimento industrial. Segundo Marx (1984, p. 252), nenhum período da sociedade moderna foi tão adequado ao estudo da acumulação capitalista como o último quartel do século XIX, e a Inglaterra, o lócus por excelência para sua investigação, uma vez que apresentava a maior produção capitalista, eminentemente industrial. Diferentemente dos

críticos econômicos que o antecederam, Marx apreendeu o caráter antagônico da acumulação capitalista, em que a raiz da “nova pobreza” *socialmente produzida* – oposta a uma condição de escassez – estava inversamente relacionada à riqueza produzida.

As relações de produção em que a burguesia se movia não tinham caráter unitário, simples, mas dúplice. Nas mesmas relações em que se produzia a riqueza, também se produzia a miséria; nas mesmas relações em que avançava o desenvolvimento das forças produtivas, desenvolvia-se também uma força repressiva. É que essas relações só produziam a riqueza burguesa, isto é, a riqueza da classe burguesa, com o aniquilamento contínuo da riqueza dos membros individuais dessa classe e a criação de um proletariado sempre crescente, como observou Marx (1984, p. 210).

Desse modo, considera-se a impossibilidade ontológica de a liberdade humana ser objetivamente o valor central na sociabilidade capitalista, uma vez que o desenvolvimento das forças produtivas acontece concomitantemente ao processo de reificação do ser social. A liberdade permanece como um valor abstrato, existente apenas na liberdade jurídica e egoísta dos homens, muito bem expressa no aforismo popular “a minha liberdade começa quando a sua acaba”.

A abundância, sendo a condição necessária para a liberdade humana, já é uma realidade na sociedade atual, porém, cada vez mais, uma liberdade fictícia, resumida ao poder de consumo. Numa sociedade em que a oferta de produtos é superior à demanda – e este é o significado da abundância, de acordo com Lessa (2005, p. 3) – há ainda uma sociabilidade em que a mercadoria é o valor universal a ser alcançado mediante uma relação de exploração.

Já foi assinalado aqui que, segundo a avaliação marxiana, a abolição de qualquer forma de exploração do homem pelo homem não deve acontecer no campo das ideias, mas na vida real. O fundamento ontológico da mercadoria, o valor de troca, não possui necessidade histórica para continuar existindo, uma vez que todos podem ter acesso a tudo de que precisam – e mesmo a mais do que precisam. A mercadoria perdeu o seu sentido, “pois a função social do valor de troca desaparece com a abundância” (LESSA, 2005, p. 3). Como, então, uma vez que as condições materiais de abundância já estão postas, os seres humanos podem objetivar uma sociabilidade emancipada, para além de valores universais pautados numa liberdade de mercado?

Diante dessa ineliminável contradição, acentuada pelo domínio do capital, a questão que se coloca não diz respeito ao desenvolvimento das forças produtivas como um fim em si mesmo. Diz respeito, sim, “aos limites ontológicos que se expressam no âmbito de um desenvolvimento econômico desigual, permeado por interesses antagônicos, no qual o

crescimento das capacidades humanas acontece mediante um processo em que os indivíduos são material e espiritualmente sacrificados”, conforme Holanda (2005, p. 15).

Um capital que não aumenta no tempo é um capital em via de extinção. Esta sua característica decorre do seu próprio ser, de suas leis imanentes. Ele apenas existe como uma riqueza que foi apropriada privadamente pela mediação da mais-valia. Esta, por sua vez, apenas pode ser gerada pela separação do trabalhador dos meios de produção e pela conversão da força de trabalho em uma mercadoria como outra qualquer: o trabalho assalariado. (LESSA, 2005, p. 3).

Eis um desafio que a economia clássica tentou resolver pela via da cidadania: o fato de que a burguesia só pode ter a chancela das classes para apropriação da riqueza, que é produzida universalmente pela concepção de liberdade e igualdade apregoada por sua específica classe – uma liberdade nos marcos da emancipação política. Nisto consiste o limite posto ao desenvolvimento da generalidade humana, uma liberdade condicionada pela separação da sociedade em duas esferas. A investigação marxiana aponta que a cidadania burguesa é uma cidadania defensora da propriedade privada, limitando o humano genérico à condição de mero burguês.

Desta forma, a particularidade dessa classe burguesa que visa os lucros, apregoa a sua visão de mundo e forma de vida ao restante da sociedade, subordinando a universalidade humana aos seus objetivos. Entretanto, a partir da sociabilidade burguesa, a consciência dos homens foi elevada em escala social numa direção em que os homens passaram a ser os demiurgos de sua própria história. A humanidade apreendeu nesse processo histórico que a sua vida não está determinada por potências divinas, mágicas etc. As potências outrora adormecidas pelos modelos anteriores de produção são usadas como base de superação das necessidades, criando, assim, novas necessidades e mediações cada vez mais complexas. Cresce, assim, o domínio do social sobre o meramente natural.

Na sociabilidade capitalista, como visto em Marx, o homem construiu um mundo próprio. A Revolução Industrial marca a passagem de uma situação histórica de carência para uma de abundância. O desenvolvimento da sociabilidade atingiu, com o capitalismo, um patamar de potencialidades para a efetivação da liberdade qualitativamente distinto das formações sociais anteriores e a sociabilidade da propriedade privada encontra-se, hoje, marcada por uma crise socioeconômica que reflete um “esgotamento histórico do sistema do capital” (LESSA, 2007, p. 1). Coloca-se agora a discussão de como superar a emancipação

política que outrora também foi uma conquista da humanidade e de se avançar para a emancipação humana.

A contraposição entre emancipação política e emancipação humana foi apresentada por Marx em *A Questão Judaica*, e também no seu texto *Glosas críticas*. No próximo tópico, será explicitada a discussão feita por Marx acerca desse desafio.

3.3 Emancipação Política e Emancipação Humana

Vimos que o desenvolvimento da sociabilidade atingiu, com o capitalismo, um patamar de potencialidades para a realização da liberdade qualitativamente distinta das formações sociais anteriores, sobretudo porque o homem já não se encontra refém das determinações naturais, mas age segundo seus próprios julgamentos teleológicos. Como observa Marx, sua atividade genérica é lúcida e consciente porque cria e recria um mundo inteiro a partir de cada nova necessidade. Isso faz desse homem um ser que escapa ao domínio do determinismo natural, da seleção natural, que já não nasce e morre mais vassalo ou rei, porque refaz sua história a partir da sua vida material.

Essa realidade só é possível porque o mundo dos homens é a construção da vida material, que tem sempre de partir de um determinado ponto de onde outros pararam. As possibilidades reais dos homens decidirem sua forma de vida não implicam, em hipótese alguma, uma linearidade na história. Ao contrário, implicam, necessariamente, que os homens têm sempre de partir de um momento que já fora criado anteriormente por outros homens, por outras gerações. Isso significa que os homens partem de “condições materiais de vida, tanto as que encontraram quanto as que produziram pela sua própria ação” (MARX; ENGELS, 2009, p. 23-24). Dito de outra forma, os homens constroem a sua história a partir das ações “de determinados indivíduos, que são produtivamente ativos de determinado modo, em determinadas relações sociais e políticas” (MARX; ENGELS, 2009, p. 30).

Para Marx, o desenvolvimento das forças produtivas não é causa de destruição da humanidade. Ao contrário, esse desenvolvimento foi o movimento responsável pela superação da antiga dependência feudal e, portanto, um elemento de supressão da antiga divisão social do trabalho. Trata-se de uma força externa que atua de forma positiva na efetivação da emancipação humana, através do seu ato criativo, pois no ato do trabalho se encontra a base para a emancipação humana. Esta consiste na possibilidade de escolher, entre as alternativas possíveis inscritas no real, aquela mais apta a atender às necessidades postas pelo devir humano.

Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels (2009, p. 24) afirmam que o modo de produção não deve ser considerado apenas sob o aspecto de reprodução da existência física dos indivíduos. Na realidade, conforme já mencionamos, é uma forma determinada da atividade desses indivíduos ao exteriorizarem a sua vida, suas escolhas e possibilidades de novas ações. Os indivíduos são como exteriorizam [*aussern*] a sua vida. Portanto, a atual sociabilidade é reflexo das escolhas concretas que os homens, geração após geração, construíram até aqui, e toda e qualquer alteração nessa forma de sociabilidade deve partir da realidade posta.

Portanto, toda discussão sobre emancipação humana deve se relacionar com a transformação do real, como ela se apresenta desde os avanços que a sociedade promoveu até o presente. Dito de outro modo: é na sociedade da abundância que se configura a possibilidade real de os homens efetivarem a sua liberdade. A abundância, produzida pelos avanços das forças produtivas, não significa em hipótese alguma um entrave à emancipação humana.

Marx e Engels (2009) apresentam a relação da liberdade com a emancipação humana a partir de uma nova objetivação do trabalho. Para além da sociedade de mercado, sob sua condição ineliminável com a natureza, jamais o trabalho pode ser suprimido das relações sociais. É importante frisar que jamais o homem poderia ter abolido o sistema da escravidão sem a máquina a vapor, ou tampouco prescindir da indústria, do comércio, da agricultura, enfim, do intercâmbio entre o homem e a natureza em suas diferentes etapas de desenvolvimento. É esse avanço das forças produtivas que dota o homem das possibilidades materiais para avançar em direção ao seu processo libertário:

[...] como se o homem não tivesse sempre diante de si uma natureza história natural, da qual saíram todas as ‘obras imperscrutavelmente elevadas’ sobre ‘substância’ e ‘consciência de si’, desfaz-se por si própria com a compreensão de que a celebrada ‘unidade do homem com a natureza’ desde sempre existiu na indústria e existiu em todas as épocas de formas diferentes, segundo o menor ou maior desenvolvimento da indústria, tal como a ‘luta’ do homem com a natureza, até o desenvolvimento das suas forças produtivas numa base correspondente. (MARX; ENGELS, 2009, p. 38).

A Revolução Industrial marcou a transição de uma situação histórica de carência para uma de abundância. Com a inserção da maquinaria, seguida pela avançada tecnologia no processo produtivo, os limites físicos do homem são ampliados a tal ponto que o corpo humano deixa de ser um impedimento para a ocorrência de novas criações. A humanidade passa a conviver historicamente com uma produção superior às suas necessidades e carências.

O fato é que, “no sistema capitalista, a abundância tem sido enfrentada através da geração de uma ‘carência artificial’”, conforme salienta Lessa (2005, p. 5). A concentração da riqueza na classe dominante é convertida em carências artificiais por produtos de luxo, e o problema econômico decisivo do modo de produção capitalista reside na superprodução e não, como em todos os modos de produção precedentes, numa produção insuficiente.

As riquezas naturais, outrora inexploradas pelos modelos anteriores de produção, são usadas como base de superação das necessidades, criando, assim, novas necessidades e mediações cada vez mais complexas para a satisfação das primeiras. Cresce o domínio do social sobre o meramente natural. Na sociabilidade capitalista, como visto em Marx, o homem construiu um mundo próprio, e “pela primeira vez a humanidade vive a possibilidade histórica objetiva de produzir mais do que o necessário para todas as pessoas que vivem no planeta Terra” (LESSA, 2005, p. 3). As possibilidades de desenvolvimento das capacidades humanas, principalmente para retirar da natureza os bens indispensáveis à sua própria reprodução, aumentaram substancialmente.

Tem-se, então, uma sociedade em que a abundância é um entrave, sobretudo à formação de uma *consciência-para-si*. Na apropriação e separação do trabalhador/trabalho, essa manifestação da liberdade e universalidade aparece como uma manifestação estranha, uma potência que se volta contra seu criador e, portanto, como estranhamento universal. Como consequência, a liberdade aparece como o elemento negado por tais relações de produção – quando subtrai do homem o objeto de sua produção, o trabalho alienado, numa sociedade de bens e consumo, despoja-o de sua vida genérica.

O sistema de classes do capitalismo não poderia apresentar a liberdade senão na sua forma meramente abstrata, uma liberdade individual, através de uma cidadania assistida e tutelada pelo Estado moderno. É necessário buscar a constituição do ser social que supere as alienações contemporâneas e, para tanto, é requerido um movimento em escala social, em que as necessidades humano-genéricas predominem sobre as desumanidades socialmente postas. Para esse fim, o ser social deve apreender o trabalho como a sua capacidade autocriativa e como elemento determinante da liberdade.

O trabalho como autoconstrução humana deve objetivamente corresponder a uma generalidade humana, para que o indivíduo possa reflexivamente articular as suas objetivações com as causalidades postas de modo universal e construir a generalidade humana para si. Não se está a falar apenas da disposição subjetiva para a construção dessa generalidade humana para si. Intenta-se superar a discussão apenas fenomênica da liberdade,

presa aos postulados filosóficos idealistas neoliberais, que insistem em conceber a liberdade tão somente pelo viés da emancipação jurídico-política.

O jovem Marx (2004, p. 105), nos *Manuscritos*, de 1844, tratou do comunismo como a possibilidade de sociabilidade em que o desenvolvimento do indivíduo representará o desenvolvimento da sociedade e vice-versa. É justamente este o ponto central em Marx: a consideração de que o trabalho em si, despidido de sua forma alienada, representa a atividade genérica e uma autoatividade que corresponde a uma manifestação de universalidade e condição de liberdade.

O *comunismo* na condição de supra-sunção (*Aufhebung*) *positiva* da propriedade *privada*, enquanto *estranhamento-de-si* (*selbstentfremdung*) *humano*, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a *verdadeira* dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetividade e autoconfirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução. (MARX, 2004, p. 105).

Como então despir o trabalho de sua forma estranhada? O que seria para Marx a autoatividade? A investigação marxiana³⁹ apontou o trabalho associado como a produção na sociedade de homens livres que trabalham com meios de produção comuns e empregam suas múltiplas forças individuais de trabalho, conscientemente, como força de trabalho social. Ao contrário do trabalho abstrato, o trabalho associado se caracteriza por permanecer diretamente social do começo ao fim, ou seja: nas três esferas da fabricação – produção, distribuição e consumo –, “o produto total é um produto social” (MARX, 1984 apud TONET, 2012, p. 84).

Nisso reside uma diferença abissal entre o modo de produção capitalista e a produção pelo trabalho associado. Nesse segundo momento, as forças sociais, que são as forças dos indivíduos multiplicadas pela sua articulação, são postas em comum por uma decisão livre e consciente dos seus detentores, e não constituem um processo de estranheza entre o produtor e a apropriação dos bens produzidos. É exatamente esse controle livre e consciente dos produtores sobre a produção que é determinante ao trabalho associado, isto é,

³⁹ Aqui, trata-se da específica investigação no livro III de *O Capital* e nos *Grundrisse*.

o controle consciente e social dos produtores sobre o processo de produção e sobre o conjunto do processo social.

Por controle social entendemos, na esteira de Marx, o domínio consciente e coletivo dos produtores sobre o conjunto do processo de produção, distribuição e consumo. O que implica que o objetivo final da produção seja a satisfação das necessidades humanas e não a reprodução do capital. Não apenas sobre alguma parte do processo, mas sobre a totalidade dele. Isto significa que os fins, os meios, as formas de realização e as formas de apropriação dos produtos, tudo isto deve ser posto, livre e conscientemente, pelos próprios produtores. (TONET, 2012, p. 86).

Pontua-se aqui uma questão fundamental para o debate marxiano acerca da liberdade. Não se trata de detalhar ou de se ocupar com previsões acerca da forma da nova sociabilidade – o comunismo. “Para Marx, a história é o resultado do conjunto dos atos singulares, de modo que os resultados gerais serão sempre imprevisíveis” (TONET, 2012, p. 82). A contribuição marxiana consistiu em delinear, o mais precisamente possível, os parâmetros ontológicos que norteiam essa conquista.

O ponto de partida, portanto, é o trabalho como ato fundante da emancipação humana. Parte-se também da compreensão de como o trabalho se constitui nesse momento histórico, porque ele é a matriz da atual sociabilidade. Se o trabalho assalariado significa a sujeição e a exploração dos homens uns pelos outros, o trabalho associado, ao contrário, pode ser definido como relações sociais que os homens estabelecem entre si, na produção material. Nesta eles põem as suas forças em comum e detêm o controle do processo na sua integralidade. Precisamente aqui se constitui uma etapa histórica da abolição da divisão social do trabalho. A nova sociabilidade como forma plenamente livre superará, em definitivo, a divisão social do trabalho, a propriedade privada e esta última forma de trabalho abstrato.

O jovem Marx (2004, p. 107) já apontara nos *Manuscritos econômico-filosóficos* a *conditio sine qua non* da abolição da divisão social do trabalho e da propriedade privada como base para a liberdade, a qual reflete a cisão interna da sociedade de classes. Dá-se então a divisão entre indivíduo e ser social. Para o jovem filósofo, estes são indissociáveis, pois “o indivíduo é o ser social” e “a vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*”, mesmo que não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida. Desta forma, entende-se que o trabalho associado é uma nova forma de relação social que deve se processar na história da humanidade como um todo. A apropriação do processo de trabalho pelo ser social dá-se como mediação necessária para se efetivar a assimilação da riqueza

genérica. Se, com o trabalho assalariado, na sociedade capitalista, a forma de *estranhamento* ou de animalidade afeta integralmente produtor e consumidor, trabalhador e capitalista etc., todos subsumidos ao valor da mercadoria, no comunismo, ao contrário: “O produto total é um produto social. Uma parte desse produto é utilizada como novo meio de produção. Continua sendo social. A outra parte é consumida pelos membros da comunidade” (MARX, 1984 apud TONET, 2012, p. 84).

Numa sociedade emancipada, as forças sociais – que significam as forças dos indivíduos multiplicadas por suas mediações – são postas em comum por uma decisão livre e consciente dos seus detentores. A finalidade da vida humana não estará posta na mera sobrevivência de si mesmo – um si mesmo puramente físico e biológico. Não há sujeição de uns homens a outros. O poder coletivo não deverá aparecer aos homens na forma ilusória de Estado político, como poder opressor e estranho que subverte a liberdade ao *status* de cidadania. Esse poder coletivo se dará através dos produtores, que necessariamente são “produtores associados”, como expressão do gênero humano, “expressão de uma força geral assumida conscientemente pelos indivíduos”, conforme afirma Tonet (2012, p. 88).

A emancipação humana significa, então, a supressão do indivíduo como “mônada isolada”. Os produtores associados não buscam no trabalho associado apenas a satisfação das necessidades humanas, “mas a própria autoconstrução do homem como um ser cada vez mais humano” (TONET, 2012, p. 89). A esse respeito, Marx (1984 apud TONET, 2012, p. 90) fala da totalidade dos homens como produtores conscientes que controlam a totalidade do processo produtivo coletivamente. Ou seja, “a apropriação de uma totalidade de forças produtivas e o desenvolvimento daí decorrentes de uma totalidade de capacidades”.

[...] A apropriação, no sentido marxiano, é um momento indissolúvelmente conectado com a objetivação. Vale dizer, apropriação social (emancipada) significa a assimilação da multivariada riqueza produzida pela humanidade, ao mesmo tempo que a expressão multilateral do indivíduo como consequência necessária. (MARX, 1984 apud TONET, 2012, p. 90).

Tem-se, a partir de Marx, os delineamentos da nova sociabilidade, ou seja, o caráter objetivo do trabalho associado como possibilidade de instaurar uma nova forma de intercâmbio dos homens com a natureza e entre si. Trata-se de um elemento fundante de uma nova subjetividade para a materialização de uma sociedade livre, sob pena de a humanidade

novamente cair em concepções idealistas⁴⁰. O trabalho associado, como determinada forma de relações que os homens estabelecem entre si na sua economia, é a base insuprimível para uma determinada forma de sociabilidade. Assim, é necessário ter a perspectiva de que o trabalho como a relação entre teleologia e causalidade tem dois momentos – subjetividade e objetividade – ontologicamente equivalentes, inconfundíveis, de uma mesma unidade. Portanto, “há o primado ontológico do polo da objetividade, no processo do devir humano”, segundo Tonet (2012, p. 92), o que em nada diminui o papel da consciência em cada momento histórico. Pois sempre os homens terão à sua frente determinados elementos reais para que a sua subjetividade possa operar a partir daí.

Nesse sentido, o trabalho associado é a condição objetiva de supressão do trabalho subordinado à reprodução do capital, é a mediação que impõe barreiras à apropriação privada das energias sociais. As relações estabelecidas entre os produtores associados devem objetivar todo o controle social da produção, mediante o controle consciente do conjunto dos trabalhadores, já que, “uma vez emancipado o trabalho, todo homem se torna trabalhador e o trabalho produtivo deixa de ser atributo de uma classe” (MARX, 1984 apud TONET, 2012, p. 93).

Ao considerar o trabalho associado como condição objetiva de supressão do trabalho assalariado, busca-se avançar na fundamentação da possibilidade ontológica da emancipação humana. No item 2.2 deste capítulo foi discutido o processo histórico do homem e suas relações de produção. Viu-se que a base do trabalho abstrato na sociedade capitalista decretou o fim do trabalho servil da sociedade feudal. Significa isso que o ser social é histórico, portanto, o seu movimento não linear da história possibilita negar toda e qualquer tese de imutabilidade da ordem social vigente.

Para a supressão do trabalho subordinado ao capital, o papel da consciência é decisivo. Trata-se de uma exigência ontológica, e não de uma exigência moral, uma vez que o próprio ser social se põe para si mesmo como um ser plenamente social. Nesse momento histórico, os homens podem compreender o processo social como resultado dos seus próprios atos “e apreender a dinâmica dele para orientar conscientemente a sua configuração”, já que “a história é um complexo de essência e fenômeno que não dissolve o ser social na imediaticidade fenomênica”, de acordo com Tonet (2012, p. 96-97).

⁴⁰ Há um consistente debate no livro *Educação, Cidadania e Emancipação Humana*, do professor Ivo Tonet, em seu capítulo III, acerca dos equívocos históricos do socialismo real e dos desdobramentos do marxismo vulgar, “com sua posição idealista, que supõe que a vontade pode, independentemente da maturidade das condições objetivas, submeter estas últimas ao seu controle” (TONET, 2012, p. 86). Há também um debate acerca do equívoco histórico do cooperativismo.

O ser social é um complexo que tem no trabalho o seu ato originário, numa relação ineliminável entre subjetividade e objetividade. Aqui, afirma-se o papel da consciência de igual estatuto ontológico na realidade objetiva à materialização do trabalho associado. Essa ação consciente está fortemente determinada pela existência do trabalho assalariado, que coisifica o homem e suas relações. “Sem a intervenção da consciência, não será possível construir uma sociabilidade efetivamente livre. Daí por que o papel do conhecimento na batalha das ideias e do clareamento dos objetivos” é imprescindível para o reconhecimento da radical historicidade do ser social (TONET, 2012, p. 98).

De acordo com Marx (1984 apud TONET, 2012, p. 89), a sociedade emancipada só se torna possível através do trabalho emancipado. Nesse sentido, a liberdade só pode ser constituída por produtores associados que regulem racionalmente seu intercâmbio material com a natureza. Aqui há, portanto, não apenas o ato do trabalho como forma de transformação da natureza, mas também *o homem como detentor do controle da sua ação*, não se encontrando alienado pelo valor de uso da mercadoria.

O produto criado está a serviço da comunidade, ou seja, “terá um controle comum em vez de deixar-se dominar pela mercadoria, como um poder cego”. Ao realizar esse intercâmbio material com a natureza, “nas condições mais adequadas e mais dignas da sua natureza humana”, como afirma Marx (1984 apud TONET, 2012, p. 89), o homem estará construindo o reino da liberdade. É que o trabalho associado, com o pleno uso das forças produtivas, poderá ser realizado com o menor dispêndio possível de forças humanas e, conseqüentemente, resultará num maior tempo livre para a humanidade.

Não se empreende nesta pesquisa a análise dos erros da revolução soviética acerca do controle social do trabalho como sendo o controle das fábricas, bem como dos erros históricos de interpretações sobre o tema. Discute-se apenas a investigação marxiana sobre a possibilidade de uma nova sociabilidade, objetivada por uma nova forma de trabalho. Ressaltam-se os equívocos por parte de muitos revolucionários marxistas sobre o que seria esse controle comum⁴¹ do processo produtivo e expõem-se os limites de uma emancipação política fundamentada no trabalho assalariado.

⁴¹ “É preciso salientar isto, porque foi a incompreensão desta questão uma das grandes responsáveis, do ponto de vista teórico, pelo absurdo de considerar a caminho do socialismo uma sociedade onde os trabalhadores – pelo menos durante um determinado período – controlavam, de algum modo, as fábricas e as fazendas, mas não controlavam socialmente a produção. [...] para não falar do absurdo que é imaginar que esse controle social da produção pudesse ser realizado pela via política, ou seja, por intermédio de um ou mais partidos que representariam a classe trabalhadora”(TONET, s.d, p. 86).

Marx (2010, p. 78) enfatizou que, após a derrubada do poder das classes dominantes do capital, através do caráter negativo da política, “a alma genuína do socialismo deveria passar a ser o momento predominante da nova ordem social”. Em resposta a um prussiano que acreditava ser o parco desenvolvimento intelectual e político dos trabalhadores alemães a causa do fracasso das lutas trabalhistas, Marx assevera que o trabalho emancipado é a condição para superar a aparente insolúvel contradição da divisão social do trabalho. Acrescenta que o Estado moderno, pelos poderes Legislativo e Executivo, não tem as reais possibilidades de extingui-la. Marx fala do trabalho livre do controle de uma classe em detrimento da outra. Propugna que a *alma genuína do socialismo deve se desembaraçar do seu revestimento político*.

A revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações – é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político. (MARX, 2010, p. 78).

Nesse momento, o jovem Marx já tinha alicerçado em sua investigação os limites ontológicos da emancipação política burguesa como fim último para uma sociabilidade *emancipada*. Além disso, defendeu a primazia ontológica da objetividade na regência da subjetividade, no processo do devir humano. Assim, para Marx (2010, p. 77), uma revolução deveria, necessariamente, instaurar as bases materiais de um novo direcionamento social, mediante uma nova forma organizativa dos homens entre si, tendo de “dissolver a velha sociedade”. Somente dessa forma é que se constitui uma revolução social. Portanto, o caráter objetivo e subjetivo – a alma política – para uma transição social deve “derrubar o velho poder”, o que significa derrubar a figura do Estado, pois “somente nesse sentido será uma revolução política”. Deste modo, ao desfazer-se da velha forma de poder, deve ser conduzido pela objetividade da nova forma do trabalho, como autoconstrução humana.

Marx (2010, p. 60) afirma que o caráter objetivo da emancipação humana se acha para além da centralidade política e que o caráter ontonegativo da política deve ser superado pela abolição da propriedade privada e do trabalho assalariado. Segundo Marx, a emancipação política tem seus limites ontológicos e o caráter negativo do Estado “repousa sobre a contradição entre vida pública e privada”, sobre os “interesses gerais e os interesses particulares”. Assim, o Estado não pode eliminar essas contradições “sem eliminar-se a si mesmo”:

Se o estado moderno quisesse acabar com a impotência da sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como *antítese dela*. (MARX, 2010, p. 6, grifo meu).

Em *A Questão Judaica*, Marx (1969, p. 28) afirma que essas “antíteses seculares” do Estado, refletidas nas contradições entre o interesse geral e privado e na separação entre o Estado político e a sociedade burguesa, são justamente os seus fundamentos e “é o que assegura à sociedade burguesa sua existência e garante sua necessidade”. Marx (1969, p. 29) ressalta a fragmentação do ser social como única condição do ser nessa forma de sociedade. Assim, “a desintegração do homem no judeu e no cidadão, no protestante e no cidadão, no homem religioso e no cidadão” reflete o caráter ineliminável da emancipação política, que representa o ser social alienado de sua condição de demiurgo da sua história.

Ao insurgir-se contra sua condição humana reificada, ao querer indagar as condições objetivas da sua vida, o ser social “expõe sua existência a perigos constantes”, porque “a vida política trata de esmagar – nos momentos de seu amor-próprio especial – aquilo que é sua premissa, a sociedade burguesa e seus elementos” (MARX, 1969, p. 28).

Como prova dessa sua constatação, Marx (2008, p. 407) recorda, em seu texto *A Guerra Civil na França*, o grande feito da *Comuna de Paris*, de 1870. Trata-se de uma forma política “inteiramente expansiva”, uma vez que, diferentemente das revoluções sociais anteriores, a *Comuna* pretendia, emancipando o trabalho, “extirpar os fundamentos econômicos sobre os quais se assenta a existência das classes”. Como também “aspirava à expropriação dos expropriadores”, para fazer da propriedade individual uma realidade, transformando os meios de produção, terra e capital em meros instrumentos de trabalho livre e associado. A história registra que, em resposta a esse intento comunista, houve uma carnificina dos revolucionários da Comuna e, por conseguinte, com a incipiente intervenção política proletária restrita a Paris, a velha burguesia se sobrepôs aos revolucionários, articulando-se politicamente em toda a França.

Esse fato histórico revela que há um limite intransponível no diálogo entre as classes antagônicas. O diálogo só pode existir desde que não se alterem as bases sociais da classe dominante. Não obstante ter afirmado que *a emancipação política representa um grande progresso*, Marx (2008, p. 28) observa que é a última etapa para a emancipação humana, *no contexto atual*. Assim, a emancipação humana está para além deste mundo atual, o que significa, necessariamente, dissolver a sociabilidade vigente, pois a condição

politicamente emancipada do ser social consiste num limite histórico intransponível para sua liberdade.

O *grande progresso* da emancipação política foi justamente a dissolução da sociedade feudal, que representou a extinção da velha sociedade, cujo poder senhorial consistia num Estado alienador. No item 2.2.2 deste trabalho, abordaram-se os feitos históricos da revolução burguesa que destruíram o que Marx chamou de “feudalidade” (MARX, 2009, p. 68). O Estado que surgiu com a emancipação política anulou, “*ao seu modo*, as diferenças de nascimento, de *status* social, de cultura e de ocupação” (MARX, 1969, p. 25).

Contudo, o Estado deixa que a propriedade privada, a cultura e a ocupação *atuem a seu modo*, isto é, como propriedade privada, como cultura e como ocupação, e façam valer a sua natureza *especial*. Longe de acabar com estas *diferenças de fato*, o Estado só existe sobre tais premissas, só se sente como *Estado político* e só faz valer sua *generalidade* em contraposição a estes elementos seus. (MARX, 1968, p. 25, grifo do autor).

Nesse sentido, pode-se dizer que, para Marx (1969, p. 25), o Estado burguês, ao libertar a propriedade privada das amarras da “feudalidade”, removeu os obstáculos à sua plena regência sobre a reprodução social. Isto pode ser dito de outra forma: o Estado, após a revolução burguesa, torna-se concretamente um construto dos homens, e não mais um ente soberano apartado do resultado das relações sociais. A relação entre Estado e indivíduo será substituída por uma relação tipicamente capitalista. O ser do indivíduo está, agora, sob a forma burguesa, livre da sua condição de diferença de nascimento, residindo na sua propriedade privada, que terá a mesma função em qualquer Nação-Estado que ele, *emancipado politicamente*, escolher⁴² para a sua reprodução social. Marx conclui que “o Estado, longe de destruir a propriedade privada, a pressupõe”.

Esta questão parece ser a mais crucial e a mais problemática para se encontrar uma resolução. Assim, como já foi visto a respeito das relações sociais no interior de uma sociedade de classes, o fenômeno do estranhamento opõe não somente o trabalhador e sua atividade e o produto desta, mas igualmente o homem a outro homem e *opõe o indivíduo ao gênero*. Não porque em si um represente a antítese do outro, mas porque o que está posto na dimensão universal do ser humano necessariamente não tangencia a vida individual e física de

⁴² A casa Rothschild, em 1506, trocou Portugal pela Holanda; depois se mudou para a Inglaterra, quando esta se consolidou como primeira potência mundial. E no século XX, transferiu-se para Nova Iorque, a sede financeira do novo império. A crise da nação à qual pertence o indivíduo pode até mesmo se constituir em excelente oportunidade para o seu enriquecimento privado (LESSA, 2007, p. 2).

todos; não serve a este senão como elemento de dominação. Por muitas vezes, torna a vida individual ainda mais miserável do que nas formações sociais pretéritas, nas quais a vida humana ainda se encontrava envolta pelas determinações naturais mais primitivas.

Pode-se, portanto, concluir que o ponto nodal de alienação da emancipação política reside em que “o Estado pode ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre” (MARX, 1969, p. 23). Há aqui um estado de tensão que envolve o ser social. Se a história significa de fato uma ascensão das determinações puramente naturais para uma forma de autodeterminação, pode-se afirmar que o mesmo que ocorre com o gênero humano pode ser estendido aos indivíduos? Eis a consideração de Tonet sobre a relação indivíduo e gênero:

[...] o ser social se põe, desde o início, como uma unidade de dois pólos: o pólo individual e o pólo genérico. O que significa que, desde o início, está estabelecida uma tensão — de caráter ontológico — entre esses dois momentos. Com efeito, o indivíduo, para entificar-se como tal, precisa tornar suas as criações que constituem o patrimônio do gênero. Conhecimento, habilidades, valores, normas, criações técnicas e artísticas, tudo isso são elementos, criados por indivíduos e tornados patrimônio universal, dos quais os outros indivíduos devem se apropriar. O gênero, por sua vez, depende das criações dos indivíduos para o seu enriquecimento. É óbvio, contudo, que nem sempre há uma perfeita harmonização entre os interesses dos indivíduos e os interesses do gênero, daí a tensão entre estes dois pólos. Essa tensão, entretanto, não é necessariamente um antagonismo irreconciliável. O devir humano, por si mesmo, supõe um tensionamento entre indivíduo e gênero, mas também um permanente esforço de harmonização dessas relações na medida em que existe, de algum modo, a consciência de que o desenvolvimento de um requer o desenvolvimento do outro. Essa tensão, no entanto, sob determinadas condições, pode transformar-se em um antagonismo irreconciliável entre indivíduo e gênero. É aqui que entra a questão da alienação. (TONET, 2005, p. 100-101).

Desta forma, percebe-se haver uma sociabilidade que desde a Revolução Industrial tem sido historicamente incapaz de transformar as potencialidades da sua situação histórica de abundância nas condições necessárias *ao reino da liberdade*. Esta forma de reprodução social – fundamentada no trabalho assalariado – tem se convertido no desenvolvimento das forças produtivas e em fonte de crescente miséria material e espiritual. Esse “antagonismo irreconciliável entre indivíduo e gênero” (TONET, 2005, p. 101), que na análise marxiana está imbricado no surgimento da propriedade privada e das classes sociais, tem sido a tônica que a humanidade percorreu (e ainda percorre). Seu resultado é a completa inversão do papel ontológico da atividade humana, por um lado, mas igualmente a criação e a ampliação das forças humanas que se encontravam restritas e dispersas, e que agora se

consolidam numa nova base material, a dar sustentação e viabilizar uma ruptura com tais antagonismos.

Neste momento, graças à elevação das forças produtivas e criativas humanas, a sociedade engendra uma base material que revoluciona a forma com a qual o homem interage com a natureza e consigo mesmo. As conquistas científicas e tecnológicas, embora desempenhem um papel central na luta de classes e reforcem as formas de exploração e dominação capitalistas, constituem também, de forma paradoxal, uma base qualitativamente superior que poderá dar suporte à crescente universalidade e liberdade do ser humano.

Essa base criada pelo capital engendra uma autocontraditoriedade que resulta na própria dissolução destas relações sociais – uma relação entre necessidade e liberdade. Tal relação não expressa uma contradição em si. Ao contrário, para Marx, só podemos pensar a liberdade operando mesmo no interior da necessidade, quando o homem não somente se torna consciente da sua força criadora para saciar suas necessidades, mas aprende a operá-la segundo propósitos escolhidos e dirigidos. Ou seja, o próprio movimento histórico de superação desta constrição no interior da necessidade já marca um passo em direção à liberdade.

A transição a uma nova sociabilidade não é, portanto, para Marx, um ideal construído pela consciência, alheio às condições materiais do processo social. Não se trata de um valor abstrato. Muito menos de vontade política. Num outro texto, *Crítica ao Programa de Gotha* (s.d), ao censurar os operários alemães por centralizarem sua luta revolucionária em reivindicações políticas que não iam “além da velha e surrada ladainha democrática, como sufrágio universal, legislação direta etc.”, Marx (s.d, p. 221) diz que os operários não haviam compreendido que a sociabilidade burguesa tinha lançado suas bases em caráter histórico-universal. Portanto, o processo de luta não poderia se dar no âmbito das particularidades territoriais, e muito menos sob uma compreensão relativa da história.

Aqui há elementos da crítica marxiana ao subjetivismo da classe trabalhadora. Esta, em todas as tentativas revolucionárias que se proclamaram socialistas, reconhecia a existência do atraso no desenvolvimento das forças produtivas, julgando que os trabalhadores, uma vez no poder, teriam condições de, rapidamente, superar as condições adversas. O trabalho como processo de autoconstrução humana só pode ser materializado como resultado das forças sociais já existentes na sociabilidade. Para ele a política é essencialmente um complexo social a ser superado por uma nova objetividade social.

É procedendo desta forma que Marx constata que a dimensão da política (da qual faz parte a cidadania) não é um elemento constituinte da natureza essencial do ser social. Para ele a política é essencialmente a privatização – cuja origem está no surgimento da propriedade privada, e, com ela, das classes sociais – das forças sociais comuns para fins de dominação, não importa sob que forma de dominação. Quer dizer, para ele, há uma relação essencial entre economia e política, e não apenas uma relação essencial, mas uma relação na qual a economia é um elemento fundamental. O que significa dizer que, para ele, a política não é uma dimensão insuperável – a exemplo do trabalho, da arte, da ciência etc. – da existência humana, mas que apenas terá vigência enquanto existirem a propriedade privada e as classes sociais. (TONET, s.d, p. 101).

Nos *Grundrisse*, Marx (1984 apud TONET, 2012, p. 101) afirma que, “[...] se a sociedade não contivesse, ocultas, as condições materiais de produção e de circulação para uma sociedade sem classes, todas as tentativas de fazê-las explodir seriam tantas quixotadas”, o que reflete um debate acerca da liberdade como um valor ético que se opõe à concepção idealista dos valores, ou seja, “a ideia de que eles são uma criação meramente subjetiva, ainda que socialmente demarcada” (TONET, 2012, p. 99).

Segundo Tonet (2012, p. 99-100), Marx não deixou nada sistematizado sobre a problemática dos valores. Entretanto, na contribuição de Lukács, baseada explicitamente nas indicações de Marx, há a compreensão dos valores como elementos puramente sociais. Os valores não têm vida própria; são os homens que valoram as coisas, “estabelecem o que é bom ou mau, justo ou injusto, adequado ou não adequado”. Ainda que sejam valores de uso, cuja relação com o objeto é muito mais direta, os valores são sociais, uma vez que é o ser social que afirma a utilidade ou não de alguma coisa. Por fazer parte do processo histórico concreto, os valores não são transcendentais, mas “são produzidos pelos homens, de modo social, em momentos e locais diferentes da história do ser social”.

Nesse sentido, o ponto nodal do debate da liberdade se encontra no processo da autoconstrução humana. É no interior do ser social que ele se configura num determinado momento histórico, e então a liberdade se torna central para o ser social. Quando se afirma que o debate da liberdade tem seu caráter central no processo da autoconstrução humana, ressalta-se a necessidade da análise das condições materiais e histórico-estruturais na sociedade, que possibilitam uma nova sociabilidade, para além da liberdade burguesa.

E não é preciso negar a importância da cidadania na trajetória da autoconstrução do ser social para admitir esta radical diferença. Assim, a cidadania moderna, nas suas mais variadas formas, inclusive na sua mais aperfeiçoada forma possível, é um momento inseparável da sociabilidade do capital, é certamente liberdade, mas uma forma de liberdade matizada pelo

capital, e por isso necessariamente uma liberdade parcial e limitada. Ao contrário, o que integra a perspectiva do trabalho é a emancipação humana. Uma forma de liberdade infinitamente diferente e superior à liberdade democrático-cidadã. (TONET, s.d, p. 8).

A partir da investigação marxiana, sobretudo nos seus textos voltados para a análise política, analisam-se as condições materiais imanentes à atual sociabilidade. Estas são fundantes de uma nova sociabilidade, em que o trabalho passa a ser livre e associado e a liberdade possa ser plena. Marx enfatiza que a sociedade capitalista já contém elementos materiais para que os homens possam emancipar-se de uma realidade de exploração social. Quais seriam, portanto, no processo real da atual sociabilidade, os elementos materiais para a entificação da emancipação humana?

Em *A Ideologia Alemã*, Marx (2009, p. 50-51) investiga como primeiro elemento o alto grau de desenvolvimento da força produtiva, “[...] que significa não apenas o caráter de abundância no plano *histórico-mundial*, como também um mundo existente de riqueza e cultura”. Nessa concepção, o alto grau de desenvolvimento da força produtiva deve ser capaz de satisfazer as múltiplas necessidades humanas e permitir ao homem não ser dominado por suas carências, uma vez que estas são eliminadas pelo seu desenvolvimento produtivo.

Numa sociedade livre da divisão social do trabalho e da propriedade privada, portanto, livre da forma alienada da apropriação das riquezas, esse alto desenvolvimento produtivo concederá aos indivíduos a capacidade de fruição de toda essa variada produção (a criação dos homens), conforme Marx (2009, p. 55). Esse desenvolvimento das forças produtivas significa, além da superação da carência material pela própria natureza do desenvolvimento social, “[...] a existência empírica concreta dos homens no plano histórico-mundial e não apenas na vida local” (MARX, 2009, p. 51). Obviamente que aqui se encontra um elemento que, se analisado de forma isolada, trará grandes consequências ao debate da transição do capitalismo ao comunismo.

Certamente Marx reconhece que o desenvolvimento das forças produtivas (e lembremos sempre de incluir nelas o próprio trabalhador), sob a regência do capital, por mais intenso que seja, nunca será imediatamente adequado à construção do socialismo. (TONET, 2012, p. 103).

Esse desenvolvimento social das forças produtivas é o responsável pelo desenvolvimento universal dos indivíduos. O desenvolvimento produtivo do homem representa, em princípio, o ineliminável intercâmbio dele com a natureza. Foi o responsável

até aqui por toda a riqueza produzida e, conseqüentemente, também por toda a complexidade do ser social hoje. Quanto mais o homem produz, mais ele se apropria da complexidade das objetivações “que fazem parte do patrimônio humano, não apenas no plano material, mas também no plano espiritual”, como assinala Tonet (2012, p. 104).

O homem ao sair do *status in nascendi* se apropriou, através do trabalho, não só dos seus cinco sentidos naturais (tato, olfato, visão, audição e paladar), mas também dos seus sentidos espirituais, o que Marx chamou de sentidos práticos (vontade, amor etc.). Foi “[...] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva se confirmou como forças essenciais humanas” (MARX, 2004, p.110).

Segundo Marx, o alto grau do desenvolvimento das forças produtivas é a única condição para a redução do tempo do trabalho, possibilitando assim que o trabalho se torne o fundamento do “reino da liberdade”. Não se enveredará pela análise da literatura moderna acerca da sociedade do ócio produtivo, ou, até mesmo, das ideias equivocadas acerca do tempo livre, que no socialismo seria a total ausência de necessidade e carência e, por conseguinte, não haveria necessidade de nenhum tipo de trabalho. Marx, nos *Grundrisse*, diz que o que mede o desenvolvimento da riqueza humana não é a quantidade de trabalho, mas a extensão do tempo livre. O trabalho, em sua forma livre e associada, é a condição necessária para a sociedade poder usufruir maior tempo livre, para plenamente viver, desempenhar outras atividades, como artes, ciência etc.

Logo que o trabalho, em sua forma imediata, deixou de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho deixa e tem de deixar de ser sua medida e, portanto, o valor de troca (deixa de ser a medida) do valor de uso. O trabalho excedente da massa deixou de ser a condição para o desenvolvimento da riqueza social, assim como o não-trabalho de uns poucos deixou de sê-lo para o desenvolvimento dos poderes gerais do intelecto humano. Com isso desaba a produção fundada no valor de troca e se retira do processo de produção material imediato a forma da necessidade premente e o antagonismo. Desenvolvimento livre das individualidades e por fim não redução do tempo de trabalho necessário com vistas a realizar trabalho excedente, mas em geral redução do trabalho necessário da sociedade a um mínimo, ao qual corresponde a formação artística, científica, etc. dos indivíduos, graças ao tempo que se tornou livre e aos meios criados para todos. (MARX, 1984 apud TONET, 2012, p. 104).

A partir de Marx, dá-se o debate acerca da mudança da forma de trabalho numa nova sociabilidade. Não significa o fim da sociedade do trabalho. O trabalho permanece necessário numa nova sociabilidade, com o fim da propriedade privada e da divisão social do

trabalho. Mediante o fim do trabalho excedente, o trabalho associado deixa de ser a condição para o desenvolvimento da riqueza social apenas para poucos. Assim, o tempo dedicado à ciência, arte, poesia etc., ou seja, o não trabalho – como condição do desenvolvimento geral do intelecto humano – deixa de ser forma de poder de um grupo em detrimento de outro. O trabalho associado constitui-se como “reino da necessidade”, uma vez que a única condição para os homens produzirem o necessário é continuarem a existir.

O segundo elemento apontado por Marx (2009, p. 50), presente na atual sociabilidade como condição para emancipação humana, é uma “massa destituída da propriedade”, implicando que o homem se encontra “num estado de contradição com um mundo existente de riqueza e cultura”. Não restam dúvidas de que o ser social se acha apartado da riqueza oriunda do avanço das forças produtivas, não apenas uma riqueza material, expressa nos bens e patrimônio, mas também do conjunto das riquezas espirituais da humanidade. O acúmulo de riqueza produzida, portanto, está conectado a uma exclusão social.

Essa relação contraditória é imanente a esse sistema do capital que precisa transformar a abundância em carência, em que apenas a mercadoria pode ser adquirida mediante o capital, de maneira que a riqueza consumida por poucos gera o desperdício do montante não comercializado. A mercadoria não comercializada tem de ser destruída para, em outro momento, ser vendida no mercado. Mézáros (2002, p. 635) observa que essa “tendência à geração do desperdício não é desvio em relação ao espírito do capitalismo”.

Esta relativização do luxo e da necessidade, da destruição e da produção, do vício e da virtude – junto com os interesses e contradições subjacentes – é detalhadamente exposta, com o reconhecimento claro e desavergonhado do caráter explorador do sistema. (MÉSZÁROS, 2002, p. 644).

Assiste-se, assim, a um processo de alienação e coisificação da humanidade: o que os faz humanos (o processo histórico impulsionado pelo desenvolvimento das forças produtivas) é, hoje, precisamente o que os torna desumanos. Em *O Capital*, Marx (1985) afirma que a sociedade atual se compõe de duas forças cuja dinâmica se apresenta como uma contradição de complementaridade. De um lado, há as forças produtivas ampliadas no plano histórico através da compreensão humana sobre seu meio e sobre suas potencialidades; de outro, as relações sociais que exprimem o estranhamento do homem diante dessas potencialidades.

A partir de Marx, pode-se afirmar que a essência de uma nova sociabilidade está no domínio consciente e coletivo dos homens sobre o seu processo de autoconstrução, sobre o conjunto do processo histórico, o qual é apreendido em suas determinações essenciais e em sua concretude histórica. A autoconstrução de uma nova sociabilidade implicará uma nova relação do homem com suas necessidades e carências e com a realidade da abundância. O ponto de partida da dissolução desse dilema foi apontado por Marx como um processo de autoconstrução, pautado pelo novo processo de trabalho.

Com efeito, o reino da liberdade só começa ali onde o trabalho imposto pela necessidade e pela coação de fins externos se situa: para além da órbita da produção material propriamente dita. Do mesmo modo que o selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer as suas necessidades, para buscar o sustento da sua vida e reproduzi-la, também o homem civilizado tem de fazer o mesmo, sejam quais forem as formas sociais e os possíveis sistemas de produção. Na medida em que se desenvolve e se desenvolvem com ele as suas necessidades, amplia-se este reino da necessidade natural, mas ao mesmo tempo também se ampliam as forças produtivas que satisfazem aquelas necessidades. A liberdade, neste terreno, só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente este seu intercâmbio material com a natureza, coloquem-no sob o seu controle comum, em vez de se deixarem dominar por ele como um poder cego, e o realizem com o menor dispêndio possível de forças e nas condições mais adequadas e mais dignas de sua natureza humana. No entanto, com tudo isto, este continuará sempre sendo um reino da necessidade. Do outro lado de suas fronteiras começa o desdobrar-se das forças humanas consideradas como fim em si, o verdadeiro reino da liberdade que, no entanto, só pode florescer tomando como base aquele reino da necessidade. A condição fundamental para ele é a redução da jornada de trabalho. (MARX, 1984 apud TONET, 2012, p. 87).

O processo de entificação de uma nova sociabilidade passa pela autoconstrução humana, que requer uma transformação radical tanto do gênero humano quanto do indivíduo, porque “[...] não faria sentido transportar para uma sociedade emancipada os indivíduos configurados numa sociedade regida pelo capital”, como afirma Tonet (2012, p. 117).

O trabalho associado será a forma necessária de materialização dessa nova essência humana. É preciso repetir que esse trabalho é para Marx a autoconstrução de homens livres e associados, não mais sob o domínio do capital, senão mediante “o domínio consciente e coletivo dos homens sobre o processo social.” Não significa o fim do trabalho e uma vida de total ócio, pois isso resultaria numa vida não plena. Ao contrário, o trabalho associado é o reino da necessidade, é a eterna relação dos homens com a natureza, como também dos

homens entre si. Tal trabalho deve ser regulado racionalmente pelo ser social, “em vez de deixar-se dominar por ele como um poder cego”.

O comunismo seria para Marx o movimento de exteriorização e objetivação, responsável pela formação da *essência genérica*, o que o torna *conditio sine qua non* para o movimento de ruptura com a pretensa ideia de que o homem é naturalmente egoísta. Sua atividade é lúcida e, como tal, sua vontade ativa representa a liberdade de suas escolhas e, antes disso, a liberdade de se autocriar. O comunismo seria, assim, a *verdadeira* dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem, a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência.

O “reino da necessidade”, assim, poderá fundar o “reino da liberdade”. O controle da produção por homens livres e associados provocará a configuração de novas necessidades, desta vez voltadas para o desenvolvimento verdadeiro do homem. A produção – intercâmbio com a natureza – será destinada ao atendimento das necessidades humanas. Essas necessidades serão regidas pela nova configuração material do mundo, com indivíduos conscientes sobre a produção. Para que tais possibilidades possam se realizar, é imprescindível a passagem de uma produção ordenada pelo trabalho alienado em sua forma mais desenvolvida – o trabalho assalariado – a uma forma ordenada pelo trabalho emancipado. O trabalho assalariado tem possibilitado apenas uma produção ampliada de desumanidades.

Para além das formas antagônicas de produção, onde a matriz da sociabilidade for o *trabalho associado*, já não haverá lugar para cidadãos, mas para homens plenamente livres. Para evitar mal-entendidos, esclareço que por *homens plenamente livres* entendo *homens que controlam, consciente e coletivamente, o processo de produção econômica, e, como consequência, o seu processo social de autoconstrução*. (TONET,s.d, p. 9, grifo do autor).

A atividade produtiva volta a significar para o indivíduo afirmação da vida e da liberdade apenas no momento em que o desenvolvimento tecnológico estiver aliado a uma mudança radical das relações sociais. Uma concepção distinta que se fundamenta nas transformações que permitirão que a atividade humana se desloque de mera constrição natural e social a uma relação humanizadora para com a individualidade envolvida. Porque neste momento trabalhar pressuporá antes se desenvolver e se enriquecer; significará escolher universos para se manifestar objetivamente e adquirir um conteúdo humanizador e os meios para tal.

Para esta aquisição é fundamental também ter capacidade de fruição da riqueza produzida e neste ponto a afirmação pela atividade passa também pela afirmação na esfera da fruição, isto é, pela capacidade de apropriação forjada mediante a transformação das relações sociais. Fruir é também adquirir capacidades produtivas superiores, desenvolver forças produtivas adstritas à própria personalidade e individualidade humanas. Tempo livre é também, por paradoxal que pareça, desenvolvimento da atividade mesma.

Convém lembrar que o desenvolvimento produtivo na história se alicerçou no desenvolvimento do tempo livre de uma outra classe, através da divisão social do trabalho, quando, graças à liberação da produção imediata, as esferas do trabalho intelectual puderam florescer. Tempo livre é tempo de atividade numa autoprodução⁴³. Por isso, não se deve esquecer a importância dada por Marx para que a escolha da atividade pelo homem brote igualmente num universo de tempo liberado, mediante o qual o homem possa fruir tanto quanto produzir, visto que representam polos de um mesmo processo. Dessa forma, seu conteúdo não se restringirá ao estreito conteúdo profissional. Isso lhe garantirá a possibilidade de, ao invés de se estreitar na sua relação produtiva, desenvolver-se de forma mais ou menos universal. O filósofo já pode afirmar isto em *O Capital* (1984, p. 120):

Dadas a intensidade e a força produtiva do trabalho, a parte da jornada social de trabalho necessária para a produção material será tanto mais curta e, portanto, tanto mais longa a parte do tempo conquistado para a livre atividade espiritual e social dos indivíduos, quanto mais equitativamente for distribuído o trabalho entre todos os membros capacitados da sociedade, e quanto menos uma camada social eximir-se da necessidade natural do trabalho, lançando-se sobre outra camada.

Assim, a repercussão destas novas relações produtivas e sociais e a ampliação do tempo livre humano concorrem para o desenvolvimento do próprio homem, mas no sentido, ressaltado por Marx, de expansão das capacidades científicas e artísticas. Daí a relevância destas transformações pelo fato também de que o processo produtivo não mais se faz mutilador, mas ampliador do ser social. É só mediante este desenvolvimento social que esta nova capacidade humana pode aflorar, e é somente então que ela perde seus entraves e

⁴³ Em primeiro lugar, há uma tendência constante no sentido de diminuir o tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução dos homens. Trata-se de uma tendência geral, que hoje já ninguém contesta. Em segundo lugar, esse processo de reprodução tornou-se cada vez mais nitidamente social. Quando Marx se refere a um constante – recuo das barreiras naturais, pretende indicar, por um lado, que a vida humana (e, portanto, social) jamais pode desvincular-se inteiramente de sua base em processos naturais; mas, por outro, quer mostrar que, tanto quantitativa quanto qualitativamente, diminui de modo constante o papel do elemento puramente natural. (LUKÁCS, 2007, p. 238).

barreiras e a existência social deixa de representar uma constrição para se tornar um desenvolvimento pleno das forças humanas.

A emancipação humana, portanto, será a reapropriação desse processo e dessa atividade livre por parte dos homens reais, embora essa busca (da reapropriação) se processe sempre de modo antagônico no interior das sociedades de classe, culminando numa luta inevitavelmente política. Decorre disso o fato de que a categoria *emancipação* possui uma conotação, mesmo em Marx, vinculada ao processo político e decisório. “Podemos notar não só que esse ponto tem conotações *morais* muito fortes, mas também o fato de que a palavra-chave – *emancipação* –, sublinhada pelo próprio Marx, é um termo especificamente político” (MÉSZÁROS, 2006, p. 120).

Aqui se leva em conta a influência da ação histórica do homem como sujeito que pode operar sobre as diversas variáveis postas e delinear os contornos que assumirá a história. Assim, a história pode e deve ser considerada como um resultado, em última instância, da ação e da vontade do homem, desde que compreendido o fato de que o homem opera, mas sob determinadas circunstâncias que não são de sua livre escolha e que limitam ou potencializam vontades imersas nesse movimento.

Concorda-se com o pensamento de Mézszáros, o qual evidencia que a teoria histórica de Marx não se coaduna com a visão determinista, pois o determinismo nega a própria história. O mundo dos homens, portanto, não significa uma estrutura fixa de ideias, e tampouco uma evolução natural das coisas, como pensavam o marxismo vulgar e algumas formas de estruturalismo.

Se a história significa alguma coisa, ela tem de ser – aberta. Uma concepção histórica adequada deve, portanto, estar aberta à idéia de uma ruptura da cadeia de determinações econômicas reificadas, fetichistas, cegas etc. (Com efeito, uma transcendência da alienação é inconcebível sem o rompimento dessa cadeia). Obviamente, tal idéia é inadmissível do ponto de vista do determinismo econômico, que deve, portanto, negar a história, ao tomar sua própria posição – a-histórica – como absoluta, transformando-a em uma suposta estrutura permanente. (MÉSZÁROS, 2006, p. 110).

A batalha das ideias esposadas por Marx e Engels permitiu compreender a história e a contraditoriedade da sua constituição. O método dialético, cunhado ao longo da filosofia e aperfeiçoado por Hegel, possibilitou a Marx desvendar o movimento contraditório que ocorre entre a ideia e a coisa posta. A partir da contribuição marxiana, não só se compreende a dinâmica própria do processo gnosiológico, mas igualmente a dinâmica conflituosa do processo ontológico.

A conclusão é que em Marx a liberdade finalmente ganhou a concretude histórica que faltou à concepção idealista. No trabalho como autoconstrução do homem, encontra-se um fundamento que torna possível escapar tanto da especulação como da armadilha relativista. Desse modo, dispõe-se de um fundamento mais objetivo e universal para declarar a necessidade de uma transformação social e da criação de novas relações condizentes com este fundamento. Pode-se, finalmente, dar sustentação ética a uma nova forma de vida social, e não somente almejar a construção do socialismo, mas ser capaz de julgar as antigas experiências a partir desse fundamento.

De acordo com Marx, somente com uma nova forma de trabalho livre e associado, mediante o intercâmbio com a natureza de forma consciente e coletiva, o trabalho passará a ser, numa nova sociabilidade, apenas e tão somente o que ele é: a conexão primordial de cada indivíduo com a totalidade do gênero humano. E o indivíduo, ao participar da produção coletiva dos bens indispensáveis à reprodução da sociedade, tornar-se-á um ser social. Sua nova forma de apropriação da riqueza produzida será a condição para a diminuição da jornada de trabalho – o reino da liberdade, como tempo pleno, não perfeito, mas o grau máximo de liberdade possível para o homem, como integrante de uma “comunidade real”. Os homens têm pela frente a tarefa de construir concretamente essa nova sociabilidade, para além das experiências pretéritas, inclusive as do século XX, que nos legaram o que não é trabalho associado e o que não é liberdade plena.

No capítulo que segue, tendo em vista aquilo que constitui o ponto norteador deste trabalho, analisa-se o significado da liberdade para a vertente de intenção de ruptura do Serviço Social, enquanto centralidade de uma emancipação política antagônica à centralidade no trabalho e como via de emancipação humana para Marx. Com isso, intenta-se precisar o limite histórico no qual essa vertente crítica da profissão expressou o seu debate sobre a liberdade e buscou romper com o tradicionalismo profissional.

4 A LIBERDADE E O SERVIÇO SOCIAL: UMA INTENÇÃO DE RUPTURA

4.1 Os Fundamentos Teórico-Filosóficos do Serviço Social que Influenciaram a Vertente Intenção de Ruptura no Debate da Liberdade: de Kisnerman a Gramsci

Se pensarmos que existe, na atualidade, um debate sistematizado entre os assistentes sociais sobre a apreensão do valor liberdade pela vertente *intenção de ruptura*, fatalmente ocasionaremos especulações. O que temos a partir da década de 1990, precisamente a partir de 1992⁴⁴, é um debate ampliado sobre a ética profissional na contemporaneidade, sobretudo discussões sobre a ética de um modo geral e seus desdobramentos no código de ética atual da profissão.

Somente na contemporaneidade é que parte da categoria profissional tem debatido com maior complexidade a ética e sua vinculação com o Serviço Social e o marxismo, de modo que os desdobramentos teórico-práticos dessa interlocução têm amadurecido o debate sobre a emancipação humana no interior da categoria profissional.

Ao dizermos que somente na contemporaneidade a profissão realiza um debate acerca da emancipação humana, através da interlocução com o marxismo, não significa que a profissão, através da vertente de ruptura com o *ethos* tradicional, tenha abstraído o tema da sua dimensão teórico-crítica. Ao contrário, o tema liberdade foi tratado de forma emblemática, uma vez que o período de ruptura com o conservadorismo profissional emergiu num cenário sociopolítico marcado por manifestações sociais que exigiam liberdade política.

Podemos afirmar que naquele período, ainda que a categoria profissional não tivesse efetivado uma sistematização quanto à teorização ética numa perspectiva ontológica, ocorreu um salto qualitativo na dinâmica ético-política e profissional. O debate da emancipação humana esteve presente nos questionamentos dos valores e na interlocução entre a categoria profissional, a classe trabalhadora e as demais camadas urbanas que emergiram na cena política do país. Assim, neste capítulo, vamos apresentar o debate que expressou o nível de apreensão da categoria liberdade no período sobre o qual se centra a nossa análise.

Segundo Barroco (2007, p. 177), os marcos teórico-políticos dos avanços da vertente de ruptura “revelam uma defasagem em relação à teorização da ética” porque a

⁴⁴ “Em 1992, pela primeira vez na história dos congressos brasileiros, a questão ética passa a compor o conjunto de painéis temáticos no VII CBAS, em que se verifica a ampliação do debate diversificado entre teses de fundamentação teórica, problematizações sobre a prática profissional, denúncias éticas em face das condições do trabalho profissional e propostas de enfrentamento da questão ética no interior da formação profissional. As publicações da Revista Serviço Social & Sociedade, cuja repercussão na categoria profissional é nacionalmente reconhecida, passam a contar com inúmeros ensaios sobre a questão ética, numa abordagem plural e totalizante” (BARROCO, 2007, p. 199).

interlocução com o marxismo proporcionou que parcela da categoria apresentasse uma postura crítica acerca da autorrepresentação da profissão, sobretudo na sua intervenção política profissional, sem que, naquele momento, houvesse oferecido “uma sustentação teórica que contribuísse para uma compreensão de seus fundamentos”. Concretamente, a prática política da categoria profissional, através da interlocução com o marxismo, objetivou uma ética de ruptura e sinalizou em seus desdobramentos práticos a quebra com o conservadorismo profissional.

A reflexão teórica marxista forneceu as bases para uma compreensão crítica do significado da profissão, desvelando sua dimensão político-ideológica, mas não a desvendou em seus fundamentos e mediações ético-morais; explicitou os fundamentos do conservadorismo e sua configuração na profissão, o que não se desdobrou numa reflexão ética específica. (BARROCO, 2007, p. 177).

A ausência da concepção ontológica do marxismo por parte da categoria profissional nos anos 1980 resultou, de acordo com Barroco (2007, p. 175), na incompreensão dos valores como históricos universais, desvinculados da construção do humano-genérico num determinado período histórico e conduzido por distintas classes sociais. No entanto, alguns assistentes sociais e filósofos, que transitavam nos cursos de Serviço Social naquele período, enfatizavam a necessidade específica da apreensão do pensamento de Marx em seu caráter ontológico:

É o caso de Antônio Aguiar e Ivo Tonet, que, em artigos dirigidos a uma contribuição no processo de implantação do novo currículo, em 1984, afirmam a urgência de uma reformulação da disciplina de Fundamentos Filosóficos do Serviço Social. (BARROCO, 2007, p. 175).

A referida discussão, elaborada por Aguiar (1984), destacou os resultados de sua pesquisa, realizada em 1979, e tinha como objetivos analisar a presença do neotomismo na história do Serviço Social e verificar a inclusão da disciplina Filosofia na nova grade curricular do curso de 1982.

Um dado interessante revelado nessa pesquisa⁴⁵ foi a marcante e anacrônica influência da filosofia católica na grade curricular. Conforme Aguiar (1984, p. 10), algumas escolas ainda abordavam a filosofia tomista, em detrimento da maioria que mesclava sua abordagem filosófica em torno dos vieses do personalismo, do existencialismo e da

⁴⁵ Referimo-nos ao conhecido livro de Antônio Aguiar, **Serviço Social e Filosofia: das origens a Araxá**. São Paulo: Cortez, 1989.

fenomenologia, e “ainda outras se orientavam na perspectiva do materialismo histórico”. O dado se revela interessante porque demonstra o descompasso entre a formação do assistente social e a atmosfera de mudanças teórico-metodológicas como também ético-políticas dos profissionais da vertente de ruptura.

A presença atuante da posição católica é sentida até hoje no Serviço Social brasileiro; na perspectiva que abordamos nas páginas anteriores e com a presença marcante da filosofia tomista, porém a encontramos até 1960. A partir da década de 60 algumas escolas continuaram na linha de Santo Tomás, outras buscaram orientações filosóficas como o personalismo, de Emanuel Mounier, com Merleau-Ponty, Lijpen, e ainda outras se orientam na perspectiva do materialismo histórico. (AGUIAR, 1984, p. 10).

Aguiar (1984, p. 18) não correlacionou esse dado ao relevante número das agências de formação oriundas das escolas católicas. No entanto, registramos não apenas quantitativa, mas também qualitativamente a presença das escolas católicas de Serviço Social. O autor assinala em seu texto a “retomada” do materialismo histórico como perspectiva nos cursos de Serviço Social e aponta o final da década de 1970 como o período da retomada do viés teórico marxista nos cursos de Serviço Social, como também nos encontros realizados pelos profissionais no início da década de 1980. A perspectiva crítica marxista nos currículos não era “unitária”, ou seja, pois as discussões dos textos marxianos recebiam as contribuições de Althusser, Gramsci e “outros”:

A partir do final da década de 70 temos a retomada do Serviço Social nessa perspectiva. Essa presença tem-se dado em algumas escolas de serviço social, na prática de alguns profissionais, em encontros realizados por entidades da categoria, como o realizado pelo CRAS – 9.^a região, em 1982. É evidente que esta postura não é unitária, passando por vários enfoques, como a leitura marxista feita por Althusser, por Gramsci, entre outros. Existe também um esforço de estudo mais sistemático de Marx. (AGUIAR, 1984, p. 18).

De acordo com a pesquisa de Barroco (2007, p, 174), os avanços teórico-políticos não foram acompanhados por uma reflexão ética sistemática na implantação do novo currículo de Serviço Social, de 1982 a 1984, embora representem um marco de ruptura com o tradicionalismo profissional. Tampouco o projeto de formação, nesse momento, apontou para a revisão das disciplinas de Filosofia e Ética.

Tonet (1984, p. 22) apresenta uma análise crítica dos fundamentos teórico-filosóficos do Serviço Social e propõe a necessária revisão curricular, naquele período de

efervescência da vertente de ruptura, representativa do tensionamento entre duas distintas perspectivas teórico-ideológicas no Serviço Social. Conforme o autor, os fundamentos filosóficos da profissão estavam enraizados no “idealismo, no positivismo e no humanismo idealista”. Os dois primeiros davam a base ontometodológica da profissão, e o humanismo idealista seria o fundamento ético do Serviço Social.

Esses pressupostos filosóficos tinham sua origem nas condições e objetivos históricos que originaram a profissão. Segundo esse filósofo, era necessário rever criticamente a perspectiva teórica, sob pena de a prática profissional ser apreendida através do ecletismo teórico. A segunda preocupação do filósofo, naquele momento, era com a dimensão teórico-metodológica da profissão, em torno das suas principais categorias da análise:

A necessidade de uma crítica desses fundamentos é iniludível, tanto porque nossa formação intelectual foi praticamente toda ela vazada nestes moldes, quanto porque sem isto o mais provável é que o fundamento para um trabalho social diferente vire uma salada teórica, juntando pedaços mal compreendidos de teorias diversas. O núcleo central da problemática do Serviço Social gira ao redor do conceito de realidade social, compreendendo aí a sociedade, a história, o homem, e do método que nos permite compreendê-la. Da forma de resolução dessas questões dependerão os desdobramentos que orientarão a intervenção prática do assistente social. É, portanto, ao redor dessas questões decisivas e de suas consequências que se confrontarão as duas perspectivas. (TONET, 1984, p. 22).

Assim, Tonet (1984, p. 25), ao apresentar as bases dos fundamentos filosóficos da perspectiva tradicional da profissão, “em seus três pilares ontológicos, metodológicos e éticos”, afirma uma perspectiva crítica e aponta a funcionalidade da base filosófica tradicional. Esta influenciava a prática do assistente social no sentido de conceber a realidade idealisticamente, a partir dos parâmetros da sociabilidade capitalista:

Aparelhado com esta visão, o assistente social encontra-se diante do indivíduo como um átomo impotente, contraposto ao peso imenso das estruturas sociais. Este indivíduo, mesmo quando reunido em grupos ou comunidades, não tem condições de intervir para realizar mudanças radicais na estrutura social, nem este é o caminho para criação de uma sociedade mais justa. O mais que ele pode fazer é uma atuação epidérmica para corrigir atritos no funcionamento e na evolução orgânica do sistema social. O objetivo da ação social é sempre o desenvolvimento do chamado “homem integral”, mas, diante da insolúvel contradição entre esse ideal e as estruturas sociais naturalizadas, termina-se por conseguir para o homem, mesmo que seja através de ações coletivas, um lugarzinho ao sol para garantir a sua precária sobrevivência. (TONET, 1984, p. 25).

Desta forma, Tonet (1984, p. 21), a partir da análise marxiana, sobretudo fundamentado na *A Ideologia Alemã*, apresenta os fundamentos ontometodológicos como pressupostos a uma perspectiva dialética. Nesse texto o autor, ao apresentar “a perspectiva dialética como a melhor configuração ontometodológica, para uma lúcida intervenção profissional”, manifesta uma preocupação em conciliar uma hegemonia teórica e a “garantia do direito de livre expressão de todas as correntes” e evitar, portanto, “o sectarismo, o dogmatismo e o relativismo”. Assim, de forma singular, o filósofo encontra-se em seu ascendente processo intelectual, num período em que a influência lukacsiana, no meio intelectual brasileiro, era ainda germinal.

Fundamentado numa perspectiva ontológico-social, Tonet analisa criticamente as correntes filosóficas que influenciam o Serviço Social, explicitando a base ontológica do pensamento de Marx. Esta abordagem do marxismo, buscada em Lukács, já apresentada por Netto desde o início dos anos 80, é uma das possibilidades de enfrentamento da questão ética no interior da tradição marxista; no entanto, a sua apropriação pelo Serviço Social só emerge nos anos 90. (BARROCO, 2007, p. 175).

No período em que emerge a vertente de intenção de ruptura no Brasil não houve nenhum outro nome que apontasse para uma discussão teórico-crítica da ética no Serviço Social, e conseqüentemente sobre a liberdade. Temos como figura central desse período, “Natálio Kisnerman” (1983, p.167), o único a promover um debate sobre ética e a discutir sobre liberdade. Não há registro do pensamento de Kisnerman como forte influência à categoria nesse período; sua contribuição teórica fica como uma espécie de apêndice na história da ruptura do Serviço Social tradicional brasileiro.

Segundo Barroco (1996, p. 248), a principal causa da não influência do pensamento de Kisnerman nos direcionamentos éticos da vertente de ruptura deve-se ao anacronismo do pensamento deste filósofo em relação ao processo de reconceituação teórica que os assistentes sociais, não apenas no Brasil, mas em toda a América Latina estavam vivendo. Naquele momento, os referenciais teórico-ideológicos para grande parcela dos profissionais vinculavam-se à história de compromisso político com o continente:

Os Códigos latino-americanos não expressam nenhuma das características que mostramos pertencer à tendência que, no âmbito da reconceituação, busca romper com a ética tradicional, exemplificada pela proposta de Kisnerman. Tendo em vista que, em 1977, os assistentes sociais latino-americanos já estavam na etapa de auto-avaliação do movimento de reconceituação, portanto com elementos de crítica passíveis de apreender o significado da ética tradicional, e levando em consideração o conjunto das

transformações desencadeadas mundialmente nesse período, tais como o impacto da Revolução Cubana, da experiência chilena, com Salvador Allende, a intensa mobilização política, a influência dos movimentos vinculados à Teologia da Libertação, podemos considerar que, em seus códigos de Ética, o Serviço Social latino-americano é impermeável a elas. (BARROCO, 1996, p. 248).

Os valores apreendidos por Kisnerman tinham uma concepção eminentemente idealista, uma vez que o autor atribuía aos valores uma concepção liberal, ou, melhor dizendo, burguesa, ao entendê-los como “princípios por meio dos quais nos conduzimos; são eles que dão sentido à vida. São valores da pessoa e somente nela são encontrados” (KISNERMAN, 1983, p. 16).

O valor como atitude interna se materializa externamente em atos. Antes de ser incorporado ao objeto o valor é mera possibilidade. Quando devo conhecer uma pessoa, as possibilidades que percebo internamente de que seja agradável ou desagradável, aceita ou recusada, boa ou má, são como expectativas que somente se concretizarão no ato de conhecê-la. Essa captação do valor, disse Scheler, nos é revelada pela intuição emocional e em uma ordem hierárquica, pois só percebo sua face e não seu interior, o qual será revelado à medida que a relação formal inicial se transformar em intimidade, o que fará surgir novas formas de comportamentos. (KISNERMAN, 1983, p. 16).

A liberdade, para Kisnerman (1983, p. 17), constitui, assim, um valor individual, desconectado do processo histórico. A centralidade da liberdade em Kisnerman é, portanto, o homem, destituído de uma dimensão de um sujeito histórico e social. Desta forma, não há um traço de continuidade nas experiências desses sujeitos históricos, uma vez que “[...] a experiência é comum a todos, porém única em cada indivíduo e específica da cultura na qual está inserido [...] é valor para nós mesmos, hoje e agora”. Nesse sentido, Kisnerman (1983, p. 17) afirma que os valores não podem ter um caráter universal. “Portanto, o critério de moralidade tampouco é universal e absoluto, já que para cada homem e em cada momento histórico correspondem valores distintos, porque distintos são os homens que os criaram.” (KISNERMAN, 1983, p. 17).

A liberdade foi apreendida por Kisnerman mediante uma perspectiva teórica eclética, uma vez que pensadores oriundos de correntes diversas o influenciaram nessa apreensão, desde o pensamento filosófico grego até o existencialismo de Sartre. Como um “traço curioso do seu trabalho”, não se encontra nenhum “aforismo” de Marx como contribuição a sua “colcha de retalhos”.

O mesmo sentido idealista encontramos na filosofia de Hegel, para quem todas as propriedades do espírito existem mediante a liberdade; todas são meios para a liberdade, todas procuram e proporcionam liberdade. Nossa sociedade hoje já não pode aceitar as elites de ‘espíritos cultos’ como preconizavam Platão, Aristóteles e Hegel. Sua liberdade é uma liberdade intelectual, e somente para uns poucos privilegiados. (KISNERMAN, 1983, p. 21-22)

A filosofia existencialista coloca a liberdade como atributo do ser do homem. A liberdade, para os idealistas, não nos é dada; só a alcançamos pela razão e pela vontade. No existencialismo, a liberdade existe como algo dado. Não escolhemos ser livres, e essa liberdade nos permite escolher, escolhermo-nos como homens. Por isso, Simone de Beauvoir disse que *A condição original de toda justificativa da existência é a liberdade*. A liberdade revela o ser. É a própria existência que determina e dá origem ao valor. Cada um escolhe ser, e mediante essa escolha constrói os valores de sua existência. Sartre nega uma moral geral indicadora do que se deve fazer. *O não é outra coisa senão aquilo que faz de si mesmo*. Escolher-me ser, essa é minha liberdade, conceito ratificado por Marcel quando disse que *O próprio do homem livre consiste em contribuir para fazer-me o que sou*. (KISNERMAN, 1983, p. 22-23, grifo do autor).

A partir dessa parca influência teórica, afirmamos que a trajetória teórico-crítica dos aspectos éticos formativos da profissão, no período de ruptura com o tomismo e o pensamento conservador, refletiu o ínfimo grau de sistematização de debate sobre a ética e sobre o que significa liberdade. Conforme Barroco (2007), somente entre o fim da década de 1970 e início da década de 1980, a vertente crítica apontou os desvios de caráter teórico-metodológico e políticos na prática profissional, devidos à conservadora teoria cultural então existente. Barroco afirma que a vertente de ruptura criticou o eclético cariz teórico-metodológico da profissão, expressado naquele momento por uma ideologização, pela recorrente utilização de manuais simplificadores do marxismo e pela reprodução do economicismo e do determinismo histórico típico do marxismo vulgar.

Sobre os desvios políticos, a vertente criticou desdobramentos profissionais como o “basismo, voluntarismo, messianismo, militantismo e o revolucionarismo” (BARROCO, 2007, p. 167). Entretanto, segundo a autora, essa mesma vertente profissional não obteve o êxito idêntico ao criticar os desvios filosóficos do marxismo vulgar e seus efeitos nos fundamentos éticos da profissão:

Tal crítica não estabeleceu uma relação entre os equívocos oriundos da aproximação inicial do Serviço Social ao marxismo e à ética nele referendada. Sobretudo, não se revelou a especificidade filosófica da reflexão ética e seu rebatimento no debate filosófico do marxismo, especialmente em relação à sua principal referência inicial – o pensamento de Althusser. (BARROCO, 2007, p. 167).

A realidade política brasileira, na transição para década de 1980, “no contexto da reorganização política da sociedade civil”, continha os elementos necessários a uma nova postura ética profissional, como se comprova pela pesquisa de Barroco. Ao se deparar com as questões políticas brasileiras, na derrocada da ditadura, a vertente crítica objetivou um novo “posicionamento ético-político”, que se configurou como “marco decisivo no compromisso político e coletivo da categoria com os setores populares” (ABRAMIDES, 2009 apud BARROCO, 2007, p. 167). Desse modo, o referido “Congresso da Virada” assinalou essa nova ação ética profissional, “objetivada pela nova moralidade profissional de ruptura”.

Os novos valores ético-políticos da vertente de ruptura foram, então, materializados pela organização política da categoria profissional no explícito rompimento com o tradicionalismo profissional e, sobretudo, no “amadurecimento intelectual, evidenciado pela superação dos equívocos do marxismo vulgar” (ABRAMIDES, 2009 apud BARROCO, 2007, p. 168). “Tal superação implicou a retomada das fontes do pensamento de Marx, cuja expressão mais significativa é a obra de Iamamoto”. Esta, segundo Barroco (2007, p. 169), “apoiando-se em Gramsci”, analisou criticamente a função política do Serviço Social.

A consideração do assistente social como um intelectual subalterno situa, necessariamente, a reflexão de seu papel profissional numa dimensão eminentemente política, estando em jogo o sentido social da atividade desse agente. Coloca de frente indagações como: a quem vem servindo esse profissional, que interesses reproduz, quais as possibilidades de estar a serviço dos setores majoritários da população? (IAMAMOTO apud BARROCO, 2007, p. 169).

Essa primeira influência de Gramsci foi fecunda não apenas no texto de Iamamoto (vide capítulo I, item 1.3), mas em várias produções acadêmicas dos anos 1980, representando o processo mais avançado da vertente de ruptura⁴⁶. A influência do pensamento de Gramsci incidiu sobre um novo *ethos* profissional do assistente social, sobretudo o *ethos* político:

É importante salientar que já não aparecem as simplificações anteriores, como o mecanicismo, o moralismo, o voluntarismo ético-moral, o que se deve ao amadurecimento teórico e político da vertente em questão, especialmente pelo recurso às fontes do pensamento de Marx e pela aproximação com Gramsci. (BARROCO, 2007, p. 143).

No entanto, segundo Barroco (2007, p. 143), essa aproximação de Iamamoto com Gramsci resultou num duplo movimento: por um lado, a referida superação do pensamento de

⁴⁶ A partir da década de 1990 a interlocução entre o Serviço Social e Gramsci amadurece substancialmente. Tome-se como exemplo a pesquisa de Simionatto (1995).

Althusser e a apreensão da dimensão contraditória da profissão, abrindo caminho a novos desdobramentos teóricos práticos; e, por outro, ocorreu uma simplificação mecanicista do assistente social “como intelectual orgânico do proletariado, sem apreender as mediações dadas por Gramsci e pela própria profissão”⁴⁷.

Em linhas gerais, a influência de Gramsci no Serviço Social, contando com a contribuição teórica de Yamamoto como grande referência para a categoria profissional, permitiu superar a perspectiva mecanicista que considerava as instituições como “aparelhos ideológicos” do Estado, e nisso consiste um dos traços da superação althusseriana. O assistente social apreendeu um novo *ethos* profissional, com novas *funções* profissionais:

O pensamento político de Antônio Gramsci, fundado na perspectiva dialética da totalidade social indicada na formulação de Marx, vem configurar no interior do marxismo um marco de referência na análise do processo de transformação do modo de produção capitalista. A teoria gramsciana de transformação social recupera e desenvolve a dialética entre a base econômica e a superestrutura, superando as posições reducionistas do economicismo e do voluntarismo numa concepção abrangente da transformação social.

Na concepção gramsciana, a revolução é um processo, que vai dando à dialética destruição/construção, ou seja, na luta política, que implica a destruição da sociedade burguesa e a construção de uma nova sociedade. E essa dialética destruição/construção exige tanto uma profunda mudança da estrutura econômica e política, como também uma profunda mudança na maneira de pensar dos homens. É mudando simultaneamente o objetivo e o subjetivo num processo único e global que se faz a verdadeira revolução socialista, transformando efetivamente o modo de produção. Nessa perspectiva, Gramsci propõe novas formas de luta que devem abranger tanto o econômico como o cultural e o ideológico, ampliando, assim, o domínio da política. (CARVALHO, palestra proferida na 24ª convenção da ABESS, em 1985, apud ABESS, 1993, p. 32).

A influência gramsciana viabilizou novos direcionamentos na intervenção teórico-prática do assistente social, como também ajudou a esclarecer as diferenças entre prática profissional e revolução, confusão recorrente nas primeiras aproximações ideológicas ao marxismo vulgar. Os reflexos dessa contribuição teórico-filosófica conduziu a vertente crítica a subsidiar o projeto da ABESS na reforma curricular de 1982, que, juntamente com o Código de Ética de 1986, foram marcos de um mesmo projeto a pressupor o compromisso ético-político com as classes subalternas. Assim, “[...] mesmo numa dimensão axiológica, estes

⁴⁷ Barroco ressaltou em sua pesquisa que esses equívocos foram, posteriormente, superados por Yamamoto (BARROCO, 2007, p. 172). A autora destaca seu trabalho de TCC, orientado por Yamamoto, em que tratou dos equívocos da apreensão gramsciana no Serviço Social.

documentos são considerados como orientadores de um novo *ethos* e expressam a moralidade do projeto de ruptura” (BARROCO, 2007, p. 170).

Nesse sentido, os desdobramentos teóricos práticos da ABESS se deram na mediação entre ensino, pesquisa e formação de profissionais. A preocupação era com uma formação que respondesse aos determinantes históricos do país pós-abertura democrática. Naquele momento era preciso repensar conjuntamente – agências de formação e categoria profissional – de forma sistemática a respeito da realidade profissional, num novo cenário nacional.

A investigação ‘A formação profissional do assistente social no Brasil – determinantes históricos e perspectivas’, iniciada em 1982, representa, sem dúvida, um marco histórico importante que hoje aponta para questões básicas a serem enfrentadas no processo de redefinição profissional. E, neste contexto, coloca-se para a ABESS a exigência de seu próprio repensar, de sua redefinição enquanto entidade para responder a estas questões básicas da formação profissional do assistente social no Brasil, no atual momento da história. A XXIV convenção da ABESS mostrou com clareza esta exigência de redefinição da entidade, colocando a necessidade de ampliar a discussão ao nível das unidades de Ensino e da própria categoria profissional. (CARVALHO, palestra proferida na 24ª convenção da ABESS, em 1985, apud ABESS, 1993, p. 18).

A preocupação da ABESS naquele momento era romper com o autoritarismo e dogmatismo dos currículos nos cursos de Serviço Social, e, ao mesmo tempo, dissipar a confusão entre pluralismo e ecletismo. No cenário de regime democrático, o ponto nodal de discussão entre professores e alunos do Serviço Social consistia em encontrar condições objetivas favoráveis à pluralidade de pensamento, sem fragmentar um projeto profissional que fosse “hegemônico” para a categoria profissional.

Tem-se claro como premissa analítica em termos de concepção da formação profissional que o processo é, de fato, uma luta pela hegemonia, afirmando-se, pois, na definição da direção do curso, a tendência que se mostrar hegemônica. A partir daí é que emerge uma questão básica que vem preocupando professores e alunos nos cursos de Serviço Social: como, então, conviver democraticamente, num clima de respeito e de liberdade de expressão, com as posturas e posicionamentos divergentes, sem comprometer o projeto de formação profissional na sua direção social? (CARVALHO, palestra proferida na 24ª convenção da ABESS, em 1985, apud ABESS, 1993, p. 27).

Ao realizar a crítica ao ecletismo e ao avaliar criticamente o processo de formação, a ABESS ressaltou que nos cursos de Serviço Social, de forma geral, havia “uma

forte tendência ao teorismo nos estudos das ciências sociais, sobretudo do marxismo”. Tratava-se de um estudo do marxismo como algo estático, sem materializar-se num “encaminhamento metodológico para investigação e para intervenção na realidade” (CARVALHO apud ABESS, 1993, p. 28).

A materialização do pensamento gramsciano foi fundamental na intervenção profissional do assistente social, sobretudo pelo suporte teórico-político conferido ao debate sobre a emancipação política no meio profissional. O debate acerca da liberdade, numa concepção marxiana, no meio da categoria profissional, neste momento se mostrou inexistente, uma vez que a categoria não contava com as condições subjetivas postas por um nível de apropriação do pensamento de Marx. Além disso, as condições objetivas de redemocratização do país impulsionavam a luta das classes sociais para a consolidação da emancipação política brasileira. Nesse período, o ponto nodal de lutas sociais era a conquista da democracia. A influência filosófica de Gramsci, portanto, sinalizou para a vertente crítica uma perspectiva de luta por uma emancipação política, através da interlocução com a sociedade civil, que junto com a categoria profissional deveria objetivar lutas comuns, num contraponto à hegemonia burguesa:

Gramsci particulariza na sua análise a função da ideologia no processo hegemônico das duas classes fundamentais, delimitando a especificidade da função ideológica no projeto de dominação da burguesia e no projeto de libertação do proletariado. Concebe, pois, a ideologia como elemento ativo de importância significativa, embora secundária, no processo de luta de classes, reconhecendo e afirmando a eficácia das ideologias dominantes enquanto instrumento de dominação e definindo a possibilidade e a necessidade de ideologias das classes dominadas enquanto instrumento de libertação. (CARVALHO, palestra proferida na 24ª convenção da ABESS, em 1985, apud ABESS, 1993, p. 41).

Como observa Barroco (1996, p. 235), as determinações históricas que incidiram sobre o processo de renovação profissional contribuíram para a ampliação de uma consciência social e atribuíram valor à intervenção profissional “como elemento mediador da objetivação da liberdade, vinculando, assim, o assistente social ao conjunto dos trabalhadores”. Aqui queremos apontar o caráter abissal que separou neste momento a apreensão da liberdade na concepção marxiana e a concepção de liberdade da categoria profissional, através da vertente de ruptura. *A liberdade, para a categoria profissional, no período estudado, teve eminentemente uma centralidade política.*

Conforme pontuamos na pesquisa de Barroco, a partir da influência gramsciana a mediação profissional do assistente social nas instituições, como “o verdadeiro” intelectual orgânico, objetivou uma postura ética profissional ao buscar assumir uma luta de classes e ser a vanguarda da emancipação política do proletariado.

A natureza da atuação profissional, sob aparência tecnicada, é de cunho mais político-ideológico do que propriamente econômico, e é eficaz entre a “clientela”, principalmente nessa esfera. Com base nesse elemento é possível direcionar a análise para a compreensão do papel intelectual desempenhado pela categoria profissional. O foco analítico não deve limitar-se à própria categoria profissional, mas antes deve incorporá-lo, ultrapassando para esboçar as peculiaridades do exercício das funções intelectuais desse profissional. Enfim, é preciso apreender algumas particularidades do intelectual assistente social. (IAMAMOTO, 2011, p. 43).

Se as organizações através das quais atua o assistente social apresentam um nítido caráter de classe, o vínculo com os propósitos destas passa pela adesão desse intelectual aos interesses sociais objetivos que aquelas organizações buscam sedimentar no conjunto da sociedade. Essa adesão é um pressuposto para o exercício de seu papel intelectual. Assim, o significado social que a instituição Serviço Social vem desempenhando na sociedade capitalista, na intimidade do poder dominante, não é independente da convivência ativa ou passiva de seus agentes, incorporando um projeto social que se expressa nos rumos assumidos por sua prática. Isto remete à necessidade de compreender quem é o profissional de Serviço Social e as mediações peculiares existentes em suas relações com as classes sociais. (IAMAMOTO, 2011, p. 48).

Na análise de Iamamoto (2011, p. 43), os assistentes sociais, embora configurados como profissionais liberais, não podiam desvincular sua prática profissional dos organismos institucionais, “cujo caráter e função condicionam o significado dessa prática profissional no processo de reprodução das relações sociais”. Assim, para essa autora, os assistentes sociais, porquanto compreendiam sua dimensão “intelectual apoiada em Gramsci”, precisariam ultrapassar “os aspectos puramente profissionalizantes” e ressignificar a sua prática profissional como uma ação política. E mais, deveriam compreender o espaço profissional como *locus* de articulação com a classe subalterna, e assim priorizar seu papel de intelectual na “organização de classe” (IAMAMOTO, 2011, p. 44).

Esta vertente analítica supõe, portanto, compreensão – numa dada situação histórica específica – das classes e de suas relações –, bem como dos organismos através dos quais se expressa e consolida sua influência numa sociedade determinada. Ela é básica para a análise do tema em debate: o papel do assistente social. Não sendo este um profissional liberal, já que sua atuação se realiza através dos organismos da sociedade civil, e especialmente do Estado, estes organismos constituem as “pontes” das relações entre o profissional e as classes sociais. Aprender, portanto, o caráter de classe das

organizações nas quais trabalha o profissional, predominantemente na condição de um intelectual subalterno em face da estrutura de poder dessas organizações, é condição para se desvendar o significado dessa instituição e os efeitos sociais da prática de seus agentes.

Os intelectuais não são, porém, meros reflexos das classes sociais, nem simples membros destes: seu vínculo orgânico supõe que representem a autoconsciência crítica dessas classes. (IAMAMOTO, 2011, p. 45).

A influência teórica gramsciana possibilitou à vertente de ruptura refletir sobre o seu espaço profissional num espaço dialético e contraditório de correlação de forças. Foi também um esforço teórico coletivo em repensar o trabalho do assistente social como uma “ação política transformadora”. Essa postura teórico-prática da vertente crítica foi o insumo necessário para repensar um novo projeto de formação profissional. Segundo Iamamoto (2011, p. 163), era preciso “[...] preparar cientificamente quadros profissionais capazes de responder às exigências de um projeto profissional coletivamente construído e historicamente situado”. A preocupação, naquele momento, era com as novas mediações profissionais, visando “conquistar novas e potenciais alternativas de atuação” postas pela inserção da sociedade civil no processo de democratização do país. Iamamoto refere-se “a um projeto profissional com uma direção social definida, capaz de articular-se teórica e praticamente aos projetos sociais das classes sociais subalternas em suas relações com as forças atualmente dominantes” (IAMAMOTO, 2011, p. 163).

Nesse sentido, a preocupação da categoria profissional, naquele momento, consistia em contribuir para uma formação profissional que, de acordo com Iamamoto (2011, p. 165), “não podia ser confundida com a preparação para o emprego”. O projeto de formação deveria atingir o âmbito do ensino e da pesquisa, bem como o espaço universitário, ainda que sob a égide do estado centralizador. Assim, a vertente de ruptura lançou as bases teórico-ideológicas para que se refletisse sobre o papel da formação “na luta pela democratização das universidades”.

Essa luta contemplava a interlocução com diversos segmentos da sociedade, requerendo a articulação política de docentes e estudantes, como também a organização sindical dos profissionais, todos a pensar numa formação profissional que recriasse o perfil profissional do assistente social.

No próximo item, analisam-se os desdobramentos do debate sobre a liberdade nos espaços acadêmicos.

4.2 O Debate Sobre a Emancipação Política nas Universidades: um Novo Projeto de Formação Profissional

O projeto da ABESS que subsidiou a implantação do novo currículo de Serviço Social foi desenvolvido numa perspectiva de construção de uma liberdade democrática. As universidades deveriam responder à luta pela democracia. Deste modo, a formação deveria contemplar valores como autonomia, liberdade e participação, dando início a um projeto de formação maduro para a categoria profissional, fundamentado na relação entre ensino, pesquisa e extensão. Nesse momento, também, nasce um projeto político de articulação entre a comunidade acadêmica, a representação da categoria profissional e as novas classes sociais que emergiram com a redemocratização do país.

Para que as universidades respondessem à luta pela democracia, era preciso forjar um espaço político acadêmico onde a articulação dos diversos segmentos da profissão pudesse homogeneizar as suas dimensões teórico-práticas. O espaço universitário teria de ser um espaço de correlação de forças e de conquista política.

Este questionamento básico relativo à atuação do Serviço Social no contexto da Nova República, ou seja, neste momento conjuntural de redemocratização em termos de emergência da democracia burguesa, coloca uma questão de fundo em relação ao processo de formação profissional do assistente social no Brasil:

Tendo presentes os limites e dificuldades que o Serviço Social está enfrentando no processo da formação profissional, como formar assistentes sociais para desenvolver uma prática profissional consciente e consequente neste contexto da democracia burguesa?

Como desenvolver uma política de pesquisa que propicie a produção do conhecimento necessário para fundamentar a prática profissional do assistente social na atual conjuntura brasileira? (CARVALHO, palestra proferida na 24ª convenção da ABESS, em 1985, apud ABESS, 1993, p. 36)

Neste sentido, é necessário que as escolas de Serviço Social, em cada realidade específica, articulem-se com as entidades representativas da categoria – Associação Profissional ou Sindicatos, CRAS – em termos do desenvolvimento de um trabalho de extensão fundado na discussão e análise da prática profissional, buscando apoiar de forma efetiva a categoria no exercício cotidiano do Serviço Social. É esta a diretriz básica que a realidade da profissão na atual conjuntura brasileira indica no tocante à política de extensão. (CARVALHO, palestra proferida na 24ª convenção da ABESS, em 1985, apud ABESS, 1993, p. 42).

De acordo com a pesquisa de Barroco, a vertente de ruptura, em sua crítica ao direcionamento político-ideológico da prática educativa tradicional do Serviço Social, buscou difundir uma nova ideologia, a ideologia da classe trabalhadora. Para isso, a vertente pensou um projeto de formação diametralmente oposto à prática profissional vulgar, expressada pelo messianismo e pelo fatalismo. Buscou, então, “a reconstrução da prática e o estabelecimento

de estratégias de ação, que supõe a preparação no campo da investigação como um eixo privilegiado para o aprimoramento da qualificação científica do assistente social”. De acordo com Iamamoto (2011, p. 164):

Nesse sentido, a pesquisa passa a ser privilegiada como um dos instrumentos fundamentais da articulação teoria-prática, do conhecimento da realidade nacional, em nível micro e macroscópico, condição básica para a efetivação de um projeto profissional segundo os parâmetros anteriormente explicitados. (IAMAMOTO, 2011, p. 164).

A vertente crítica entendeu que já havia, naquele momento de erosão da ditadura, uma relativa autonomia, e que docentes e estudantes poderiam articular-se em torno de uma nova proposta de formação, a qual reivindicava como parâmetro para as suas diretrizes “a realidade brasileira”. Era preciso pensar em reformar currículos que atendessem a essa demanda. O desafio consistia em materializar uma proposta de formação profissional comprometida com a “luta pela democratização da universidade e do ensino por ela implementado, considerando-a como um campo de forças em que também se expressem os antagonismos de interesses existentes na sociedade”, conforme observa Iamamoto (2011, p. 165).

O que ficou latente nessa vertente crítica foi uma luta por um projeto profissional de formação que contribuísse no debate sobre a transição política que o país estava atravessando. O intelectual do Serviço Social agora precisava se inteirar, sair da sua condição endógena de profissão e apreender as transformações sociais ocorridas no mundo e que se refletiam no país. A categoria profissional materializou alguns espaços de circulação de ideias no âmbito de debates críticos, produzindo periódicos, seminários, simpósios, enfim, efetivando propostas e difundindo coletivos sobre a formação profissional. Como um desses instrumentos, nesse período, nasceram os cadernos Abess, editados pela ABESS – Associação Brasileira de Ensino de Serviço Social. Assim, ocorrem alguns debates que representaram nesse periódico a nova proposta de formação profissional.

A Universidade brasileira, pela sua estrutura histórica, está descolada e desligada da realidade social, local, regional e nacional, com raras exceções de alguns professores estudantes e funcionários que são capazes de captar essa realidade e estão tentando fazê-lo nas Universidades como um todo, está muito distante da realidade brasileira. Ora, uma Universidade só tem sentido histórico se ela responde aos desafios postos pela realidade. São esses dilemas que questionam, reptam a Universidade; e ela, ou vai apresentar subsídios, soluções, interpretações possíveis para a realidade, ou

então não vai ter mais nada a dizer. (WANDERLEY, palestra proferida na 24ª Convenção da ABESS, em 1985, apud ABESS, 1993, p. 13).

Os profissionais do Serviço Social contribuíram com duas específicas bandeiras de luta no processo de formação profissional: *autonomia e democratização*. Para objetivar esses novos valores, era preciso redimensionar a forma de ensino universitário, forjar um novo *ethos* político dentro das instituições universitárias, com docentes, estudantes e servidores que lutassem por uma universidade democrática.

Como a Universidade vai responder a esses desafios? Por meio de dois processos instrumentais que hoje animam o debate universitário: a *autonomia* e a *democratização*. Uma Universidade que não é autônoma para saber escolher os seus currículos, os seus programas, a sua forma de poder, será dependente e atrelada ao governo, ao MEC, ao CFE, e não terá, então, capacidade própria de se desenvolver. Por isso que o grande tema da reforma universitária, hoje, é a autonomia. Mas não uma autonomia abstrata; uma autonomia real. Escolher os seus currículos, seus programas, escolher as suas formas internas de poder, de governo, escolher os projetos de intervenção social que ela vai fazer. E essa autonomia se casa organicamente com a democracia. A Universidade deve romper com estruturas centenárias de autoritarismo, paternalismo, fisiologismo, dando exemplos inclusive de que é possível uma democracia efetiva através das práticas dos estudantes, das práticas dos professores, das práticas dos funcionários. Pode acontecer até que o processo externo esteja se democratizando, e a Universidade esteja fechada nos seus muros, voltada para o seu próprio umbigo, em vez de estar voltada para o mundo. (WANDERLEY, palestra proferida na 24ª Convenção da ABESS, em 1985, apud ABESS, 1993, p. 13).

O espaço de formação ganhou novos contornos políticos. De acordo com a pesquisa, podemos afirmar que os cursos de Serviço Social saíram na vanguarda universitária, no processo de luta por compromisso e engajamento político, mediante a mudança em seus eixos de formação, sobretudo produzindo e difundindo conhecimentos pela integração do ensino, da pesquisa e da extensão. Os novos valores, *autonomia e a democratização*, deveriam passar pelas três esferas do ensino e produzir um novo corpo docente e discente, articulados com o clima extramuros da universidade.

Se nós pudermos modificar essa massa meio amorfa que são os nossos currículos na prática, nós podemos modificá-los com propostas alternativas. Isto é perfeitamente factível, mas depende, naturalmente, de algo que o assistente social – pelo menos o da minha geração para frente; para trás eu não sei, eu saí da escola em 1969 – frequentemente desprezou soberanamente: análise política. Sempre que nós falamos em política, as

peças pensam logo no PMDB, no PT, no PDT, no PCB; é bom que pensem, isso também é política. No entanto, há que se entender política como uma vinculação efetiva e criadora ao real e vinculação àquilo que está em efervescência na sociedade. Sem essa vinculação, sem esta intervenção, está a intervenção política no sentido mais amplo da palavra, que pode passar ou não pelos partidos políticos; sem essa vinculação política vai ser impossível fazer com que essa profissão se autoguje, fazer com que ela seja autônoma. Nós ficaremos sempre numa relação de heteronomia, ou seja, o que rebata nas outras profissões, nas outras instâncias profissionais, nos outros buraquinhos da Universidade que chegam a nós – e nós estamos aí engolindo o moderno. (NETTO, palestra proferida na 24ª Convenção da ABESS, em 1985, apud ABESS, 1993, p. 59).

Esse engajamento político do corpo discente e docente foi expresso de forma especial nos campos de estágios do curso de Serviço Social, onde se buscaram novos campos de estágios. Essas experiências deveriam ser relatadas e documentadas não apenas por exigências formais da academia, mas, sobretudo, para sedimentar uma nova relação socioprofissional. Nesta, alunos, supervisores de campos de estágios (no geral, assistentes sociais) e docentes articularam novas propostas de intervenção político-educacional, em que a sociedade era tida na conta de um parâmetro de aprendizado.

Um dia, uma senhora contando a história de sua vida, entre lágrimas, nos disse: ‘a vida da gente dá um romance, se for contar é muito triste’.

Às vezes, voltávamos da favela completamente arrasadas, sentindo-nos impotentes diante daquela situação. O transporte coletivo nos deixava mais revoltadas: ônibus cheio, mulheres em pé com crianças no braço, motoristas irritados (provavelmente devido à exploração da empresa sobre eles), e assim por diante.

Contudo, esse dia a dia sofrido foi nos ensinando muita coisa, principalmente a sermos realistas e racionais diante da pobreza. Não adianta termos dó ou pena; temos de fazer alguma coisa para que a situação se modifique. Apesar de toda miséria, exploração e opressão, os favelados da Vila *Nhanhá* não se esqueceram da solidariedade quando o companheiro teve sua casa incendiada ou quando outro ficou doente. E não se esqueceram também da união firme e sólida na época em que estavam sendo ameaçados de despejo.

Tudo isso fomos vivendo junto deles, e essa vivência não pode ser usada apenas como uma experiência de estágio para se obter uma nota; essa vivência que adquirimos, esse saber, tem de estar a serviço das camadas populares. Juntos, temos um compromisso de luta por uma sociedade autenticamente livre e justa. (BITTAR, 1982, p. 35).

A vertente crítica de ruptura compreendeu, assim, a formação profissional como um instrumento político na luta por um novo modelo de sociedade. Foi um período em que a luta por um Estado democrático de direito pressupunha muito mais do que a relação sala de aula, com novas intervenções teórico-metodológicas. As agências de formação, naquele período, serviram como mecanismo de articulação política e, com outras instâncias deliberativas da categoria profissional, lançaram as bases para uma discussão profissional que respondesse às necessidades de redemocratização do país.

O que é necessário é fazer política para poder fazer análise política dentro das nossas escolas, identificar as correlações de poder dentro das nossas escolas, dentro das instâncias sociais, das agências governamentais. Ou vocês acham que um currículo é aprovado inocentemente com todo o mundo com as mãos no paraíso? Evidente que jogam aí os maiores interesses, inclusive das faculdades privadas, que viraram um grande negócio nesse país, dos cursos superiores privados. Nós precisamos politizar a profissão nesse sentido. Há que fazer política profissional, que valorizar o sindicato, as associações da classe, as instâncias como a ABESS e tantas outras. (NETTO, palestra proferida na 24ª Convenção da ABESS, em 1985, apud ABESS, 1993, p. 60).

A partir da interlocução entre as instâncias deliberativas da profissão do Serviço Social, observamos os diversos desdobramentos da categoria profissional. Segundo Barroco (1996, p. 235), as determinações históricas que incidiram sobre o processo de renovação profissional contribuíram para a ampliação de uma consciência social. “Atribui valor à intervenção profissional como elemento mediador da objetivação da liberdade, vinculando, assim, o assistente social ao conjunto dos trabalhadores”. Esse último aspecto foi central para a superação do *ethos* tradicional dos assistentes sociais. O conjunto de mobilizações democrático-populares, capitaneado pelas lutas da classe trabalhadora e que atingiu vários setores da sociedade civil, expressou uma demanda por transformações que fortaleceu a participação cívica e o engajamento político.

No próximo item, observa-se como os diferentes segmentos da profissão do Serviço Social viabilizaram o engajamento político. Analisa-se como a categoria profissional organizada e os profissionais ligados aos movimentos sociais, sobretudo o movimento de mulheres, contribuíram para o debate da emancipação política, como perspectiva a ser alcançada pela sociedade.

4.3 O Debate da Liberdade na Interlocação entre a Categoria Profissional e os Novos Segmentos Sociais: a Conquista da Emancipação Política

Conforme analisado no item 3.1 deste capítulo, os novos direcionamentos teórico-práticos da profissão, em especial a partir da influência gramsciana, levou a vertente de ruptura a orientar sua prática profissional e reelaborar categorias sociais que expressassem o novo *ethos* profissional no cenário político, em que parte dos assistentes sociais lutou por democracia. Surgiu então, no contexto das lutas por democracia, o conceito de *participação social*, como também o conceito de *ação transformadora*. Inúmeros trabalhos acadêmicos, elaborados por docentes e discentes do Serviço Social, como também por profissionais da área, promoveram a discussão sobre a importância da participação social como pressuposto de conquistas políticas e condição da ação profissional como uma *ação transformadora*.

A contribuição de Gramsci em termos de sociedade civil vem fundamentar e orientar o nosso entendimento sobre a participação social. Os conceitos de sociedade civil e de hegemonia colocados por Gramsci oferecem possibilidades para pensar um Serviço Social em uma dimensão transformadora, permitindo inclusive uma revisão metodológica que estaria condicionada à adoção de uma concepção ideológica, ou seja, de uma concepção de mundo pertinente às realidades sociais concretas com que se defrontam os assistentes sociais em sua prática. (SCANDIAN, 1982, p.13).

Naquele momento, parte da categoria profissional efetivou o diálogo com a sociedade por meio dos espaços socioprofissionais e fez da sua prática profissional uma forma de interlocação com a sociedade, sobretudo com as camadas sociais subsumidas ao capital.

O Serviço Social procura orientar a sua prática de forma condizente com a realidade social. O desenvolvimento de sua cientificidade está a exigir uma prática fundamentada em experiências concretas, a partir de um referencial teórico consistente, compatível com os processos sociais mais abrangentes, onde a reflexão dos vários níveis dessa prática ofereça possibilidades e condições para o desenvolvimento de um processo de ação transformadora, proposta que embasa as novas formulações do Serviço Social. (SCANDIAN, 1982, p. 5).

Segundo Barroco (1983, p. 80), os espaços socioprofissionais se tornaram espaços “privilegiados” por permitirem o “contato direto com as classes subalternas”. De acordo com esta autora, era na prática profissional que os assistentes sociais tinham a possibilidade de exercer uma nova perspectiva profissional, “por uma opção política assumida junto às classes subalternas”. A ação profissional vista como “ação educativa” passou a ser apreendida na perspectiva da “educação popular a serviço dos interesses e necessidades das classes

subalternas”. Seria, portanto, uma ação profissional que deveria ultrapassar a mera atividade técnica:

Uma educação que desmistifique a ideologia dominante, que enquanto prática de exercício de capacidade de direção favoreça a tomada de consciência da função e da posição que essas classes ocupam na sociedade capitalista, contribuindo assim na construção de um novo saber, um saber instrumento.

Nesse sentido, é importante resgatar a contribuição de Gramsci, no que se refere à relação entre saber e sentir. (BARROCO, 1982, p. 80-81).

A análise das categorias estava imbricada ao nível de interlocução entre os profissionais e à sociedade. Daí por que a própria categoria participação social mostrou-se ora como aspecto positivo, ora como aspecto negativo, dependendo do quanto o conceito pudesse ser central nas reflexões e práticas para a mobilização profissional.

Entendo que a participação é uma categoria subordinada e instrumental e, como tal, sua aplicação é sempre o tratamento de um atributo e não de algo essencial. O exame da realidade ou a proposição de uma prática que situe os homens como participantes e não-participantes reflete uma determinada visão de mundo que tipifica os homens como ricos e pobres, são e doentes, etc. Ou, tentando melhor explicar, que reduz a questão a uma adjetivação ou a uma volição humana em ter ou não esse atributo. (SPOSATI, 1982, p. 43).

A participação para o assistente social comporta a proposta básica do consentimento da instituição do bem-estar social em relação ao papel “ativo” da população que atende. Assim, os assistentes sociais engajados nas organizações públicas e particulares têm como fundamental a voz da clientela nas programações que executam. Esta participação seria uma ‘modificação da consciência’, na medida em que o próprio cliente se torne sujeito de decisões que o afetam diretamente. (KARSCH, 1982, p. 71).

A nosso ver, participar significa também influir nos processos decisórios da sociedade, contribuindo e usufruindo da produção de bens e serviços. Cabe, portanto, à profissão e aos seus profissionais estabelecer a que níveis pode chegar o processo de conscientização, ou sob que formas deve ser exigida a participação. Mais uma vez, a tarefa não é fácil e impõe desafios. (RICO, 1979, p. 60-61).

A relação entre novos eixos temáticos, para os assistentes sociais, esteve sempre ligada ao novo processo de inserção nos espaços profissionais. Nas diversas políticas sociais em que os profissionais da vertente de ruptura se inseriam, as ações profissionais eram permeadas por um cunho político-ideológico de participação, mobilização e organização das camadas sociais. Segundo Netto (1996, p. 303), a vertente profissional de ruptura introduziu no Serviço Social brasileiro as “questões referentes à dinâmica contraditória e macroscópica

da sociedade” e problematizou a natureza do poder político, enfatizando o papel do Estado e suas funções ideológicas. Para este autor, a requisição do assistente social como um *tipo particular de intelectual* contribuiu para alterar a representação socioprofissional:

O esclarecimento cuidadoso da inserção da profissão na divisão sociotécnica do trabalho e sua localização na estrutura sócio-ocupacional e a compreensão histórica da sua funcionalidade no espaço de mediações entre classes e Estado redimensionam amplamente o alcance e os limites da sua intervenção, bem como o estatuto das suas técnicas, objetos e objetivos. Ou seja: a renovação crítico-analítica viabilizada pelo desenvolvimento teórico da perspectiva da intenção de ruptura propicia novos aportes no nível prático-operativo da profissão – donde, por exemplo, a circunscrição de formas alternativas de intervenção, no bojo das políticas sociais, junto a movimentos sociais e o reequacionamento do desempenho profissional no marco da assistência pública. (NETTO, 1996, p. 303).

Estavam comprometidas com uma forma de liberdade que refletisse a negação da apatia política e social. A influência marxista trouxe uma concepção de prática profissional, enquanto *práxis*, que motivou essa vertente a atuar ao lado de vários segmentos sociais, como sindicatos, movimentos sociais urbanos e rurais, movimentos de gênero, políticas de habitação e todos os grupos sociais que integraram a luta por emancipação política.

Não se trata de uma prática qualquer, mas de uma determinada prática, temporal e especialmente situada, envolvida e comprometida com o real concreto, onde os componentes ou quadro referencial se integram para uma ação efetiva, garantindo assim uma atividade própria do Serviço Social. Nenhum dos elementos constitutivos dessa prática pode ser deixado de lado, pois é uma ação unitária, e comprometida ideologicamente com a libertação do homem, como atividade prática do assistente social, propondo uma *práxis*. (BARBOSA, 1981, p. 40).

Segundo a Abramides (2009, p. 89), a interlocução entre o movimento sindical da classe trabalhadora e o movimento sindical dos assistentes sociais⁴⁸, primeiramente pelo CENEAS, de 1979 a 1983, e posteriormente pela ANAS, de 1983 a 1994, possibilitou um debate profícuo acerca da “luta pela democratização das instituições, além da construção e consolidação da mais ampla democracia sindical”. A CUT – Central Única dos Trabalhadores – aglutinava vários segmentos da classe trabalhadora como o “operariado industrial, trabalhadores rurais, trabalhadores do setor de serviços, trabalhadores em serviço público e os

⁴⁸ Comissão Executiva Nacional das Entidades Sindicais e Pré-sindicais de Assistentes Sociais – CENEAS, renomeada como Associação Nacional dos Assistentes Sociais (ABRAMIDES, 2009, p. 87).

assalariados, organizados em categorias profissionais”. Os assistentes sociais, segundo essa fonte, “encontraram-se inseridos nos dois últimos segmentos”.

A organização sindical dos assistentes sociais se articulou a diversas lutas populares e mobilizações sociais, com a filiação de muitos assistentes sociais a partidos de esquerda, como o PT (recém-criado na década de 1980), o PCB, o PC do B, e a outros partidos, como o PDT e o PMDB. Esse foi um momento de intensa organização profissional dos assistentes sociais em torno do amplo processo organizativo da classe trabalhadora, “tendo no novo sindicalismo e na classe operária do ABC paulista o seu protagonismo classista”, ainda segundo a Abramides (2009, p. 90).

No contexto da ambivalência político-social e cultural, do final dos anos 1970 aos anos 1980, as vanguardas profissionais com militância político-sindical e profissional na categoria se inserem nas lutas sociais em curso na sociedade brasileira, no momento histórico de lutas e conquistas da classe trabalhadora organizada, sob a autonomia e independência de classe. (ABRAMIDES, 2009, p. 89).

Os assistentes sociais da vertente crítica, ao se incorporarem às manifestações de outras forças da sociedade civil, consideraram fundamental explicitar seu posicionamento em face da conjuntura nacional, movidos pelos valores que presidem sua prática diária nas relações com os diversos segmentos da sociedade. Um desses grupos que exerceu uma específica interlocução com a parcela da categoria profissional foi o movimento de mulheres, que até hoje mantém um relevante debate sobre gênero e Serviço Social. Uma análise mais acurada sobre esse tema específico demanda novas pesquisas.

O movimento feminista jamais poderia ascender sem o necessário movimento democrático e popular – numa nova conjuntura política, em que o regime ditatorial entra em colapso. Nesse contexto, reabre-se a possibilidade do debate ético sobre o papel da mulher na sociedade. A pesquisa de Barroco (1996, p. 235) evidencia que o processo de superação do *ethos* tradicional desencadeou a construção de um papel social negador da subalternidade “feminina” (aspas do autor) e valorizador do trabalho enquanto práxis. Nesse momento de grandes reivindicações no país, que assinalam a contundente participação cívica e a mobilização política, “[...] ressaltam-se os movimentos desencadeados pelas mulheres, onde se gesta um novo *ethos* ampliador da consciência de gênero”.

Os desdobramentos dos amplos debates sobre a participação da mulher na sociedade, realizados pelo Serviço Social, contribuíram para sua inserção em diversos espaços

políticos, sobretudo como referência para a organização sindical da categoria, como também para o exercício de cargos de representação política:

Em São Paulo, Luiza Erundina de Souza⁴⁹ fez parte do conselho geral da greve dos funcionários públicos, onde promoveu um intenso trabalho, a respeito do qual comenta: ‘foi incrível a experiência de participação que vivenciou’ e ‘é inestimável o saldo de organização e de consciência política que o movimento deixou’. Considerou extremamente importante a participação dos assistentes sociais naquele movimento. (MARTINELLI, 1979, p. 17).

O debate da liberdade enquanto emancipação política ficou patente nos diversos diálogos que a categoria profissional realizou com a sociedade civil. Destaca-se o papel da categoria da representação profissional, o Conselho Federal de Assistentes Sociais – CFAS, hoje conhecido como CEFESS. De forma particular, a categoria organizada contribuiu para a leitura e interpretação da realidade e ressaltou o papel da luta dos assistentes sociais e sua inserção no processo de mudança da sociedade, assumindo o compromisso com a busca de uma nova direção que respondesse às expectativas da coletividade.

Impõe-se afirmar que o ideal de liberdade não é incompatível com o controle democrático. Identificamos os centros plurais de poder como as únicas barreiras seguras contra a tutela, a ditadura e o arbítrio. A descentralização do poder é inerente à democracia como prática de liberdade. (CFAS, 1979, p. 6).

Era urgente, naquele período, que a categoria lutasse pelo que se entendia como uma “proposta da democracia pluralista e militante”, uma “alternativa que se contrapunha à arregimentação totalitária e a desintegração completa do sistema de valores gerado pelo individualismo” (CFAS, 1979, p. 5):

Liberdade contrapõe-se à ‘ausência de liberdade’, que se manifesta na ‘dominação’ e na ‘opressão’. Como sujeito operante do processo de libertação, situa-se o homem a se realizar, fazendo-se mediante uma prática social crítica que se expressa em três níveis:

- Nas lutas pela libertação nacional para garantia da soberania;
- Nas lutas pela libertação político-social, visando o estabelecimento do Estado de - Direito e a concretização da justiça social;
- Nas lutas pela libertação pessoal, buscando sua identidade como ser livre e criador. (CFAS, 1979, p. 6).

⁴⁹ Para os leitores mais jovens, esclarece-se que Luiza Erundina foi a primeira prefeita mulher da maior cidade do Brasil, São Paulo.

A vertente de ruptura evidenciou o Estado que deveria garantir “a todos os seres humanos as condições necessárias para perseguirem objetivos comuns”; além disso, “[...] o Estado era capaz de objetivar valores como dignidade, respeito mútuo, o direito ao exercício da liberdade e o princípio da responsabilidade social”. Na concepção da categoria, a luta por democracia não consistia numa “democracia de sobrevivência”, ou seja, uma democracia limitada, apenas “voltada para a manutenção de seu equilíbrio”, conforme a CFAS (1979, p. 8).

Entende-se que uma Nação sobrevive democraticamente quando é capaz de se transformar em sociedade aberta, pluralista. Esse sistema político revela-se como mais adequado a operar transformações indispensáveis com vistas a uma nova situação interna que expresse a natureza das mudanças emergentes.[...] Estas transformações requerem imaginação e criatividade de todos, principalmente das gerações mais jovens, bem como daquela parcela substancial da população que represente seus segmentos maiores, privada de participação das decisões e subtraída da condição de construtora de uma sociedade mais justa, fundamentada no exercício da liberdade. (CFAS, 1979, p. 8).

Na concepção política da vertente de ruptura, a redemocratização do país representava a conquista de um Estado de direito. Ou seja, de “[...] uma política mais justa de distribuição de renda, de maior geração de oportunidades de empregos, de ênfase na produção de bens e serviços que respondam às necessidades mais elementares de consumo popular” (CFAS, 1979, p. 9). No entanto, a categoria entendia que, para objetivar esse Estado de direito, era preciso criar um mecanismo de participação social⁵⁰. Segundo parte da categoria, cumpria libertar a população de um Estado burocrático sob diferentes formas de tutela, quer seja de grupos, de governo ou de instituições sociais. Enfim, era preciso erradicar os instrumentos de opressão.

Essa nova compreensão do social exige uma prática social crítica capaz de absorver as contradições, buscando as oportunidades de efetivar as mudanças provocadas pelo desenvolvimento no sentido da realização sempre contínua do homem. Esta prática é fundamentalmente de natureza política e tem hoje sua ênfase no sentido da criação de novos espaços, mais que numa busca de eficiência através de técnicas sofisticadas. A utilização adequada de técnica evita a sua transformação em fim. A busca de objetivos reais torna-se a meta verdadeira. O discurso do povo precisa ser lido nesta prática, e sobre

⁵⁰ Na pesquisa aos periódicos, restou clara a necessidade de se estudar a utilização da categoria *participação social* pela vertente de ruptura. Os leitores têm aí um vasto campo para pesquisa.

ele encontram-se as soluções viáveis. Nisso reside o compromisso fundamental do Serviço Social. (CFAS, 1979, p. 10).

A vertente de ruptura enfatiza a importância de “revitalizar o papel político dos municípios e estados” para ampliar os canais democráticos de participação social e criar mecanismos de controle social para fiscalizar os “recursos de política social extremamente centralizados, o que dificulta a sensibilidade aos verdadeiros problemas e o acesso do controle popular” – CFAS (1979, p. 12).

Na transição da ditadura à democracia, a vertente profissional de ruptura expressou sua contribuição teórica e prática acerca da liberdade enquanto direito objetivado por uma democracia:

A sociedade civil como força capaz de cooptação dentro da estrutura de Estado deve ser estimulada através da organização dos diferentes grupos de interesses que devem ter garantida a liberdade de se expressarem e de conquistarem seus direitos sem tutela e concessões espoliativas. Nesta visão do Serviço Social, ela se torna o grande agente capaz de suscitar uma verdadeira política social.

Apesar das contradições históricas no seu desempenho prático, persistem como valores do Serviço Social as reivindicações fundamentais de justiça social e de uma ordem inspirada neste princípio – vivência da liberdade no exercício democrático. (CFAS, 1979, p. 12).

A pesquisa aponta que na perspectiva marxiana a liberdade para a vertente de ruptura estagnou nos marcos da luta pela emancipação política. A bandeira de luta da vertente de ruptura do Serviço Social com o tradicionalismo profissional foi a conquista de uma sociedade politicamente emancipada, bem como a luta pela construção de um novo *ethos* profissional. Os profissionais do Serviço Social vinculados à vertente de ruptura propuseram novos valores, materializados em sua nova prática profissional. Os espaços socioprofissionais tornaram-se espaços de mediação política profissional, e por meio da interlocução com os usuários dos serviços sociais, os assistentes sociais lutaram pelo fim do regime ditatorial e pela conquista da democracia.

Nesse sentido, a vertente de ruptura deu um salto qualitativo no tocante à concepção da liberdade, distanciando-se da influência teórica do tomismo, que a considerava enquanto dimensão teórico-filosófica, sedimentada na metafísica teológico-cristã, ou como

um “dom divino” de cada pessoa humana⁵¹. Daí em diante a liberdade passou a ser tida como uma conquista da classe trabalhadora por seus direitos sociais, participação e cidadania. A vertente de ruptura entendeu necessária a crítica da sociabilidade capitalista, do papel do Estado, de toda forma de exploração da classe trabalhadora e do cerceamento da liberdade política e das condições de liberdade de expressão política e social.

Como afirmou Netto (1996, p. 302), o debate profissional foi enriquecido pela vertente de ruptura que, “[...] prendendo-se à expressão ideopolítica dos interesses centralizados pela classe operária e recuperando a perspectivação da teoria social de Marx com a incorporação da tradição marxista”, conseguiu avançar nas formulações crítico-analíticas que se tornaram eixos temáticos para o Serviço Social. De igual modo, tornaram-se emblemáticas as “polêmicas e alternativas do universo cultural mais avançado da área das ciências sociais”.

⁵¹ Gostaria de indicar ao leitor a tese de Guedes(2005) “Interpretações do humanismo no Serviço Social brasileiro”, que aborda com singularidade a compreensão do *humanismo* na produção teórica do Serviço Social brasileiro, da gênese profissional ao período de ruptura do conservadorismo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nos argumentos traçados até aqui, revela-se que a concepção de liberdade para a vertente de ruptura do Serviço Social brasileiro com o tradicionalismo profissional, no período marcado pelas lutas antiditatoriais, expressou uma conquista por liberdade política e social. Ao analisar as produções teóricas da vanguarda do Serviço Social que romperam com a hegemonia do caráter tradicional da profissão, foi constatado que parte dos assistentes sociais materializou o valor ético da liberdade como participação social e conquistas de direitos políticos e sociais.

Ao lutar por direitos políticos, parte dos assistentes sociais assumiu um novo *ethos* profissional, que colocou em xeque a intervenção profissional nos diversos espaços socioprofissionais, tanto os espaços legitimados, como os novos espaços que emergiram no processo histórico da renovação profissional. Os novos valores instituídos por esta vanguarda profissional foram vivenciados e fortalecidos através de lutas em conjunto com a categoria estudantil, com o sindicato profissional e a associação de ensino e pesquisa.

A categoria organizada travou um diálogo com o que foi de singular importância para a apreensão da categoria liberdade – a classe operária dos anos de 1980. Esta capitaneou a luta nacional por democracia, pelo fim do regime ditatorial e pela conquista de direitos sociais. As reivindicações da classe trabalhadora repercutiram nos diversos grupos da sociedade, que se somaram na luta pelo fim da ditadura militar. O cenário sócio-histórico no Brasil e em toda a América Latina, segundo Netto (1996, p. 88), estava inserido “num mosaico internacional de sucessão de golpes de Estados”. Daí emergiu um irreprimível anseio popular por democracia.

Nesse sentido, uma concepção de liberdade enquanto democracia foi apreendida pela vertente de ruptura, por esta pertencer historicamente ao momento de lutas antiditatoriais, como também por um processo avançado de renovação profissional, iniciado na década de 1960 e chegando a um ápice teórico e político na década de 1980. Isso foi possível devido à aproximação com a leitura marxista, sobretudo a influência gramsciana, que viabilizou para a vertente de ruptura uma reflexão acerca da concepção de liberdade apenas como emancipação política. Esse nível de compreensão da liberdade revelou os limites teórico-filosóficos da categoria profissional em relação ao pensamento marxiano.

De início, neste trabalho, foi apontada a trajetória de incorporação do marxismo pelo Serviço Social e a problemática influência teórica do tipo de marxismo que influenciou

boa parte dos intelectuais brasileiros. Foi visto o quanto o marxismo vulgar, sobretudo a influência althusseriana, marcou as elaborações teóricas do Serviço Social. Essa frágil elaboração teórica amadureceu na década de 1970 para a de 1980, com novas incorporações marxistas de maior densidade teórica. Porém, a essa altura, como afirma Netto (1996, p. 127), o Serviço Social se configurava “como um caleidoscópio de propostas teórico-metodológicas, com marcadas fraturas ideológicas, projetos profissionais em confronto”, e com a vertente de ruptura a revelar um nível de apropriação do pensamento de Marx em caráter extremamente frágil.

No segundo capítulo a pesquisa persegue a concepção de liberdade em Marx, afirmada por uma concepção materialista da história. Neste ponto, foi possível compreender o homem como um ser social que, através da sua relação com a natureza – o trabalho –, saiu do seu *status* inicial e criou o seu próprio mundo. Portanto, para Marx, o homem só pode ser reconhecido em seu conteúdo histórico-social a partir desta capacidade de criar e adquirir um conteúdo próprio.

Para Marx a liberdade é autoconstrução, e com ela o homem cria novas necessidades e novos conteúdos históricos que o enriquecem. A liberdade enquanto processo só pode ser pensada como uma elevação da constrição natural em direção a uma capacidade cada vez maior de autodeterminação, na qual se superam as antigas barreiras (naturais e também sociais), para que o humano genérico venha a atingir novos patamares. Estes patamares significam simplesmente maior universalidade e maior grau de consciência do mundo que o cerca e de si mesmo.

Graças à elevação das forças produtivas e criativas humanas, a sociedade engendra uma base material que revoluciona a forma com a qual o homem interage com a natureza e consigo mesmo. As conquistas científicas e tecnológicas, embora desempenhem um papel central na luta de classes e reforcem as formas de exploração e dominação capitalistas, constituem também, de forma paradoxal, uma base qualitativamente superior que poderá dar suporte à crescente universalidade e liberdade do ser humano.

Quando o homem puder finalmente atingir patamares tecnológicos a ponto de produzir em abundância ao mesmo tempo que transforma o antigo trabalho imediato numa forma primitiva e superada, ele poderá realizar transformações profundas no interior desta sociedade e acabar com o estranhamento, principal força social que opõe a essência humana e sua atividade ontológica. O tempo livre associado a uma produção que se exerce com uma mediação científica complexa tornará possível o retorno da realização individual no interior da sua atividade de produção social.

Estas mudanças quantitativas e qualitativas disponibilizam uma base na qual a abundância garante a socialização da riqueza e uma rica individualidade. Assim, o desenvolvimento social deixa de se opor ao desenvolvimento individual porque ambos se tornam as mediações necessárias à consolidação recíproca. A sociedade se efetiva finalmente como instrumento para o homem atingir esta riqueza, através do cultivo e da apropriação. E este enriquecimento individual é o elemento necessário para a reprodução social de forma cada vez mais complexa e rica.

A compreensão de Marx da relação entre trabalho assalariado e trabalho associado, enquanto autoatividade, é, sem dúvida, uma conquista da consciência filosófica a respeito da compreensão não só da vida humana, mas igualmente da efetividade da liberdade como processo de autoconstrução. Essa descoberta marca a ruptura de uma compreensão meramente especulativa e idealista para com o fenômeno do homem e da liberdade.

No terceiro capítulo, ressalta-se a concepção de liberdade para o Serviço Social através da vertente de ruptura. Esta vertente deu um salto qualitativo, afastando-se de uma concepção de liberdade vinculada à concepção metafísica tomista. Entretanto, nos limites históricos ontológicos da incorporação da leitura marxiana, ancorou sua compreensão de liberdade naquilo que Marx considerou como uma concepção burguesa de liberdade. Consiste tal concepção na presença de um Estado interventor e conciliador nas diferenças entre as classes, a partir da organização jurídica e social da vida humana.

Evidenciou-se nesta dissertação que a vertente de ruptura foi a vanguarda do Serviço Social que suscitou um novo *ethos* profissional e propagou novos valores para a categoria, que a partir de então sofreu os influxos teóricos do marxismo. E em meio ao “caleidoscópio de propostas teórico-metodológicas” (NETTO, 1996, p. 127), a vanguarda do Serviço Social lançou mão do ideário marxista para repensar um novo projeto ético-político do Serviço Social.

Emergem então algumas indagações a partir da presente pesquisa. Quais foram os elementos necessários à maturação da concepção de liberdade, para a categoria profissional? Em que momento, após 1984, ocorre uma compreensão de liberdade para além de uma emancipação política, e até onde o valor democracia, enquanto valor burguês na crítica marxiana, perdeu a centralidade, para a categoria profissional, como sinônimo de liberdade? Constata-se que a pesquisa impulsiona a seguir em frente e perquirir os fundamentos históricos e ontológicos da concepção de liberdade, no atual projeto ético-político do Serviço Social.

REFERÊNCIAS

- ABRAMIDES, M. B. C. Organização Político-Sindical dos Assistentes Sociais: trajetórias de lutas e desafios contemporâneos. **Revista Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 97, p. 34, jan-mar, 2009.
- AGUIAR, A. A Filosofia no Currículo de Serviço Social. **Revista Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 14, abr-jun, 1984.
- ALTHUSSER, L. **Montesquieu, la política y la Historia**. Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1968.
- ANTUNES, R. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1997.
- BARBOSA, M. C. O Serviço Social como Práxis. 1981. **Revista Social e Sociedade**, São Paulo, n. 9, p. 26, jan-mar, 1981.
- BARROCO, M. L. S. A Instituição Serviço Social no Contexto de Luta pela Hegemonia. **Revista Social e Sociedade**, São Paulo, n. 11, p. 43, jul-set, 1982.
- _____. **Ontologia Social e reflexão ética**. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1996.
- _____. **Ética e Serviço Social: Fundamentos Ontológicos**. São Paulo: Cortez, 2007.
- BITTAR, M. Desenvolvimento do Trabalho Social na Prática. In: **Revista Serviço Social e Sociedade**, n. 10. São Paulo: Cortez, 1982.
- BONETTI, D. A. et al. (Org.). **Serviço Social e Ética: um convite a uma nova práxis**. 2. ed. São Paulo: Cortez/CFESS, 1998.
- BRAVO, M. I. O Significado Político e Profissional do Congresso da Virada para o Serviço Social Brasileiro. In: **Revista Serviço Social e Sociedade**, n. 100. São Paulo: Cortez, 2009.
- CADERNOS ABESS. São Paulo, n.3, 1995.
- _____. São Paulo, n. 04, 1995.
- _____. São Paulo, n. 05, 1995.
- _____. São Paulo, n. 06, 1993.
- CARVALHO, A. M. P. **A Questão da transformação e o trabalho social: uma análise gramsciana**. São Paulo: Cortez, 1983.
- CELATS. **Serviço Social crítico: problemas e perspectivas**. São Paulo: Cortez, 1986.
- CFAS. Pela Prática dos Direitos Sociais. **Revista Social e Sociedade**, São Paulo, n. 1, 1979.

CHASIN, J.O **Liberalismo**. 1988 [mimeo].

COUTINHO, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. **Democracia e Socialismo**. São Paulo: Cortez, 1992.

_____. As categorias de Gramsci e a realidade brasileira. In: COUTINHO, C. N. **Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. **Marxismo e Política: a dualidade de poderes e outros ensaios**. São Paulo: Cortez, 1994.

_____. **Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996.

_____. **Contra a Corrente: ensaios sobre a democracia e socialismo**. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. **O Estruturalismo e a Miséria da Razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

FALEIROS, V. P. Reconceituação do Serviço Social no Brasil: uma questão em movimento. **Revista Serviço Social e Sociedade**. São Paulo, n. 84,out-dez, 2005.

_____. Formas Ideológicas da Participação. **Revista Social e Sociedade**. São Paulo, n. 9, abr,1981.

HOBSBAWN, Eric. **Era dos extremos - o breve século XX: 1914-1991**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. **A Era das Revoluções**. 25. ed. rev. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

HOLANDA, N. A. O trabalho em sentido ontológico para Marx e Lukács: algumas considerações sobre trabalho e serviço social. **Revista Serviço Social e Sociedade**. São Paulo, n. 91,out-dez, 2002.

_____. **Alienação e ser social: determinações objetivas e subjetivas**. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

HUBERMAN, Leo. **A história da riqueza do homem**. 20. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.

IAMAMOTO, M. V. **Renovação e conservadorismo no Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 1982.

IAMAMOTO, M. V; CARVALHO, R. de. **Relações sociais e Serviço Social: esboço de uma interpretação histórico-metodológica**. 10. ed. São Paulo: Cortez/CELATS, 1995.

_____. **O Serviço Social na contemporaneidade: trabalho e formação profissional**. São Paulo: Cortez, 1998.

- _____. **Renovação e conservadorismo no Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 2011.
- KARSCH, U. Burocracia e participação. **Revista Social e Sociedade**, São Paulo, n. 9, mai-jul, 1981.
- KISNERMAN, N. **Temas de Serviço Social**. São Paulo: Moraes, 1980.
- _____. **Introdução ao trabalho social**. São Paulo: Moraes, 1983.
- _____. **Ética para o serviço social**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- LASKI, Harold J. **O Liberalismo Europeu**. São Paulo: Mestre Jou, 1973.
- LESSA, Sérgio. **Sociabilidade e Individuação**. Maceió: Edufal, 1995.
- _____. **Mundo dos Homens**. São Paulo: Boitempo, 2002.
- _____. **Identidade e Individuação**. Maceió, [s.d]. [mimeo].
- _____. **Trabalho e Proletariado no Capitalismo contemporâneo**. São Paulo: Cortez, 2005.
- _____. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 3. ed. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2007.
- _____. Revolução e contra revolução, fator subjetivo e objetividade. **Revista Outubro**, São Paulo, n. 16, ago-out, 2007.
- _____. **Para compreender a ontologia em Lukács**. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2007.
- LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. **Introdução à Filosofia de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- _____; _____. **Proletariado e Sujeito Revolucionário**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.
- LÖWY, Michael. **Método Dialético e Teoria Política**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- LUKÁCS, György. As bases ontológicas da atividade humana. **Temas de ciências humanas**, São Paulo, n. 04, jun. 1978.
- _____. A Reprodução. **Per uma Ontologia Dell'Essere Sociale**. Tradução de Sérgio Lessa. Roma: Riuniti, 1981.
- _____. O Jovem Hegel: os novos problemas da pesquisa hegeliana. In: COUTINHO, C. N.; NETTO, J. P. (Org.). **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007. p. 89-119.
- LUKÁCS, G. O jovem Marx, sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: COUTINHO, C. N.;

NETTO, J. P. (Org.). **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007. p. 121-202.

MARTINELLI, L. O Assistente Social e ação política: entrevista com Luiza Erundina de Souza. **Revista Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 1, ago-out, 1979.

MARX, Karl. **A Questão Judaica**. Rio de Janeiro: Lammert, 1969.

_____. **Salário, Preço e Lucro**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

_____. **O Capital**: crítica da economia política. 7. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. v. 1. Tomo 2.2

_____. **O Capital**: crítica da economia política. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. v. 1. Tomo 1.

_____. **A Questão Judaica**. São Paulo: Moraes, 1991.

_____. Glosas Críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social de um prussiano”. **Revista n. 5**, Belo Horizonte, Joaquim de Oliveira, 1995.

_____. **Manifesto do Partido Comunista**. Porto Alegre: L&PM, 2001.

_____. **Manuscrtos Econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Manuscrtos Econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. **A Revolução Antes da Revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **O 18 Brumário de Luis Bonaparte**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Expressão Popular, 2009a.

_____. **Para a Questão Judaica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009b.

_____; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. ; _____. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Alfa-Ômega, [s.d]. (Obras Escolhidas, v. 1).

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. **A Teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.

NETTO, José Paulo. **Capitalismo e reificação**. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

_____. **Capitalismo monopolista e Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 1992.

_____. **O que é marxismo**. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993. (Coleção Primeiros Passos).

_____. Razão, ontologia e práxis. **Revista Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 44. Mar-mai, 1994.

_____. **Ditadura e Serviço Social**: uma análise do Serviço Social no Brasil pós-64. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996a.

_____. Transformações societárias e Serviço Social: notas para uma análise prospectiva da profissão. **Revista Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 50, 1996b.

_____. Para a crítica da vida cotidiana. In: CARVALHO, M. do C.B.; NETTO J. P. **Cotidiano**: conhecimento e crítica. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1996c.

_____. Democracia e Direitos Humanos na América Latina: aportes necessários ao debate. In: Freire, S. **Direitos Humanos e Questão social na América Latina**. Rio de Janeiro: UFRJ. 1998.

_____. Cinco notas a propósito da “questão social”. **Temporalis**, Brasília, ano 2, n. 3. ABPSS: Grafine, 2001, p. 41-51.

_____. O Movimento de Reconceituação 40 anos depois. **Revista Serviço Social e Sociedade**, São Paulo. n. 84, 2005.

_____. III CBAS: Algumas referências para sua contextualização. **Revista Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 100, 2009.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política**: uma introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2006. (Biblioteca Básica de Serviço Social, v.1).

QUIROGA, C. **Invasão Positivista no Marxismo**: manifestações no ensino da metodologia no Serviço Social. São Paulo: Cortez; 1991.

REVISTA SERVIÇO SOCIAL E SOCIEDADE, São Paulo, n. 1, set, 1979.

_____. São Paulo, n. 9, nov. 1982.

_____. São Paulo, n. 10, abr. 1982.

_____. São Paulo, n. 11, ago. 1983.

_____. São Paulo, n. 15, ago. 1984.

_____. São Paulo, n. 25, dez. 1987.

RICO, E. M. O Serviço Social como instrumento da Política Social: uma redefinição do objetivo profissional. **Revista Social e Sociedade**, São Paulo, n. 1, 1979.

SANTOS, J. S. **Neoconservadorismo Pós-moderno e Serviço Social Brasileiro**. São Paulo: Cortez, 2007.

SCANDIAN, M. O conceito de Participação Social na perspectiva de Integração e de Transformação Social. **Revista Social e Sociedade**, São Paulo, n. 9, ago, 1981.

SILVA, M. M. R. **Aproximação do Serviço Social à Tradição Marxista**: caminhos e descaminhos. Vol. I. São Paulo: PUC, 1991 [mimeo].

SIMIONATTO. **Gramsci: sua teoria, incidência no Brasil, influência no Serviço Social**. Florianópolis-São Paulo: UFSC;Cortez, 1995.

SPOSATI, A. A Participação e o pôr-se em movimento. **Revista Social e Sociedade**, São Paulo, n. 9, jun, 1981.

SOBOUL, A. **História da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

TONET, Ivo. Fundamentos Filosóficos para Nova Proposta Curricular do Serviço Social. **Revista Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 15, out, 1984.

_____. A Crise das Ciências Sociais: pressupostos e equívocos. **Revista Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 16, dez, 1984.

_____. Prefácio às Glosas críticas... de Marx. **Revista Práxis**, Belo Horizonte, n. 5, 1995.

_____. **Democracia ou Liberdade?** Maceió: Edefal, 1997.

_____. **Democracia ou Liberdade?** Maceió: Edefal, 2004.

_____. **Educação, Cidadania e Emancipação Humana**. Ijuí: Unijuí, 2005.

_____; NASCIMENTO, A. **Descaminhos da esquerda**: da centralidade do trabalho à centralidade da política. São Paulo: ALFA-OMEGA, 2009.

_____. **Introdução à Ideologia Alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. Socialismo: obstáculos a uma discussão. **Revista CLIO**, Recife, n. 26, 1/2008, 2009.

_____. **Do conceito de Sociedade Civil**. Disponível em: <<http://www.ivotonet.xpg.com.br/>>. Acesso em: 8 out. 2012.

VÁZQUEZ, A. S. **Filosofia da práxis**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

VICENTE. **A Concepção de Justiça Social e o Serviço Social**: por uma perspectiva histórico-crítica do conceito cristão de justiça social e sua incidência no serviço social. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992.

WANDERLEY, L. E. Conjuntura, a Universidade e o Profissional. **Cadernos ABESS**, São Paulo, n. 1, 1993.