



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CAMPUS REGIONAL DO VALE DO IVAÍ  
CURSO DE SERVIÇO SOCIAL**



**FREDERICO FERNANDO MOISÉS LAMBERTUCCI**

**ÉTICA, POLÍTICA E SER SOCIAL: CRÍTICA DOS FUNDAMENTOS  
HISTÓRICO-ONTOLÓGICOS DO PROJETO ÉTICO-POLÍTICO DO  
SERVIÇO SOCIAL**

---

Ivaiporã - PR

2024

FREDERICO FERNANDO MOISÉS LAMBERTUCCI

**ÉTICA, POLÍTICA E SER SOCIAL: CRÍTICA DOS FUNDAMENTOS  
HISTÓRICO-ONTOLÓGICOS DO PROJETO ÉTICO-POLÍTICO DO  
SERVIÇO SOCIAL**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Curso de Serviço Social da  
Universidade Estadual de Maringá (UEM),  
como requisito parcial para obtenção do título  
de Bacharel em Serviço Social.

Orientador(a): Prof. Dra. Edinaura Luza

Ivaiporã - PR

2024

FREDERICO FERNANDO MOISÉS LAMBERTUCCI

**ÉTICA, POLÍTICA E SER SOCIAL: CRÍTICA DOS FUNDAMENTOS  
HISTÓRICO-ONTOLÓGICOS DO PROJETO ÉTICO-POLÍTICO DO  
SERVIÇO SOCIAL**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Curso de Serviço Social da  
Universidade Estadual de Maringá – UEM,  
como requisito parcial para obtenção do título  
de Bacharel em Serviço Social.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Edinaura Luza  
Universidade Estadual de Maringá

---

Profa. Maria Celeste Melo da Cruz  
Universidade Estadual de Maringá

---

Prof. Dr. Douglas Marques  
Universidade Estadual de Maringá

Ivaiporã, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2024.

A atuação dentro do quadro conceitual e idealista permitiu a Hegel substituir as provas materiais exigidas pelas abstrações convenientemente maleáveis, em última análise circulares, do Espírito do Mundo “autoalienante”, que alcançou sua realização final na intranscendível ordem mundial da “sociedade civil” capitalista e seu “Estado ético”.

István Mészáros

É decisivo, numa época devastada pelo arbítrio e pela equivalência das “leituras”, ressaltar uma questão fundamental: reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o traçado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou. Procedimento, pois, que adquire articulação e identidade pela condução ininterrupta de uma analítica matrizada pelo respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado, ou seja, que tem por mérito a sustentação de que antes de interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de haver compreendido.

José Chasin

## DEDICATÓRIA

A crise geral coloca a barbárie diária como uma rotina, subjetivamente excruciante e desumanizante. Todavia, alguns complexos sociais ainda conseguem interpor uma quebra da cotidianidade de tal modo que permitem a suspensão dessa, permitindo aos indivíduos acessarem o que há de mais elevado e humano em si mesmos e em relação aos outros.

Dessa forma, é mesmo o amor, permite que suspendamos o cotidiano, e todo um complexo de alienações dessa esfera. E para o autor desse texto, a pessoa em questão, cujo nome é Mariana Ersina, promove exatamente essa suspensão. Em sua companhia, consigo respirar de forma mais leve e encontro toda a beleza que a vida pode proporcionar em um sorriso. E não há nada mais cativante do que receber o melhor abraço que é humanamente possível, da mesma pessoa por quem a admiração intelectual faz com que discutir teoricamente seja tão prazeroso quanto qualquer tipo de carinho. Dedico este texto à Monstrinha, tanto porque, em meio a uma vida social cada dia mais desértica, ela é, cada dia mais, um oásis de felicidade, cumplicidade, afeto e humanização.

Dedico também este texto para minha mãe, Clecita Maria Moisés, principalmente em sua “casmurrice” desde tenra idade em aguçar minha curiosidade intelectual, a quem devo as condições de todo meu percurso intelectual, desde o meu primeiro contato com Marx até praticamente todos os livros de Marx que adquiri em sequência. Se se pode falar em amor, a persistência de minha mãe certamente é uma ação motivada pelo mais puro amor.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, antes de mais nada, à Universidade Estadual de Maringá, que, em importante meio de acesso, me permitiu cursar meus últimos dois anos de graduação em Serviço Social em um curso público, gratuito e de qualidade, ainda que isto seja feito na base de lutas e do constante compromisso com a formação docente e discente.

Em seguida, gostaria de agradecer à Professora Edinaura Luza, que me recepcionou de forma atenciosa e acolhedora. Foi muito prestativa em dirimir dúvidas e recepcionar as demandas quando essas se fizeram presentes.

Agradeço também à Professora Celeste Melo, por aceitar o convite para a banca. Devo dizer que sinto por não ter podido ter nenhuma disciplina com a professora, contudo, fico feliz que pudemos, mesmo que por poucas vezes, devido às tantas loucuras do cotidiano, dividir a mesa do bar. Sua companhia sempre é irreverentemente agradável.

Igualmente, agradeço ao Professor Douglas Marques por ter aceitado o convite para a banca e pela troca em sala de aula e enquanto aluno de suas disciplinas. Sua compreensão e acolhimento das demandas e das questões sempre foi algo sensacional. A postulação do caráter humano dos indivíduos que, entre outras coisas, também são estudantes nunca foi necessária com você, porque esse aspecto sempre foi o primeiro presente em seu trato com as turmas.

## RESUMO

Este texto tem como objetivo examinar o Projeto Ético-político do Serviço Social Brasileiro a partir da apreensão categorial de seu processo histórico e da crítica ontológica dos fundamentos da política e da ética. Trata-se de uma investigação da natureza da política e da ética no ser social e a crítica dos fundamentos do Projeto Ético-Político a partir dessas determinações. Para a consecução desse objetivo, retornamos à história do pensamento filosófico, analisando essa relação tanto nos antigos quanto nos modernos. São discutidas as concepções de Aristóteles enquanto representante mais elevado do pensamento antigo e do pensamento de Hegel, enquanto o mais elevado representante intelectual da burguesia, e de sua concepção de ética e política. Em seguida, o enfoque passa para a questão da historicidade e a formação da política e do Estado, e culmina com a análise das contribuições de Karl Marx para a política e em como a ontologia materialista rompe com as concepções anteriores. Por fim, o trabalho aborda os impasses do projeto ético-político contemporâneo, concentrando-se nos antecedentes imediatos deste, do seu processo histórico genético e nas implicações do Código de Ética Profissional de 1993, em conjunção com as possibilidades históricas de reavaliação e autocrítica dos fundamentos teóricos e políticos do Serviço Social, sobretudo a partir dos fundamentos da emancipação humana. A fundamentação teórica e metodológica parte dos pressupostos da ontologia marxiana consolidada a partir de 1844. Junto a isto, o excuro bibliográfico foi realizado a partir da análise imanente como proposta por José Chasin.

**Palavras-chave:** Projeto ético-político; Ética; Política; Serviço Social; Emancipação humana

## ABSTRACT

The aim of this text is to examine the Ethical-Political Project of the Brazilian Social Service from the categorical apprehension of its historical process and the ontological critique of the foundations of politics and ethics. It is an investigation into the nature of politics and ethics in social being and a critique of the foundations of the Ethical-Political Project based on these determinations. To achieve this goal, we return to the history of philosophical thought, analyzing this relationship in both ancient and modern times. The conceptions of Aristotle as the highest representative of ancient thought and Hegel's thought, as the highest intellectual representative of the bourgeoisie, and his conception of ethics and politics are discussed. The focus then shifts to the question of historicity and the formation of politics and the state, culminating in an analysis of Karl Marx's contributions to politics and how materialist ontology breaks with previous conceptions. Finally, the paper addresses the impasses of the contemporary ethical-political project, focusing on its immediate antecedents, its genetic historical process and the implications of the 1993 Code of Professional Ethics, in conjunction with the historical possibilities of re-evaluating and self-criticizing the theoretical and political foundations of Social Work, especially from the point of view of human emancipation. The theoretical and methodological foundation is based on the assumptions of Marxian ontology, consolidated since 1844. In addition, the bibliographical excursion was based on the immanent analysis proposed by José Chasin.

**Keywords:** Ethical-political Project; Ethics; Politics; Social Work; Human emancipation.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

CFESS – Conselho Federal de Serviço Social

PT – Partido dos Trabalhadores

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>2. ÉTICA E POLÍTICA NOS ANTIGOS E NOS MODERNOS .....</b>	<b>21</b>
2.1 Aristóteles .....	22
2.2 HEGEL E O LIBERALISMO .....	35
<b>3. HISTORICIDADE, ÉTICA E POLÍTICA .....</b>	<b>51</b>
3.1 A Questão da Historicidade .....	51
3.2 A gênese da política e do Estado .....	56
3.3 Marx e a Política .....	60
<b>4. O PROJETO ÉTICO-POLÍTICO E SEUS IMPASSES .....</b>	<b>68</b>
4.1 Os antecedentes do Código de Ética de 1993 .....	77
4.2 O CÓDIGO DE ÉTICA DE 1993 .....	87
4.3 Os fundamentos da emancipação humana .....	92
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>96</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>98</b>

## INTRODUÇÃO

O objetivo do texto que o leitor tem em mãos é realizar uma crítica dos fundamentos do projeto ético-político do serviço social a partir da crítica da política e da ética desenvolvidas por Marx e Lukács. Diante disso, podemos elencar algumas perguntas que podem ser resumidas em poucas linhas da seguinte forma: se a política não é um complexo universal do ser social, mas apenas a expressão particular de uma forma de dominação de classe<sup>1</sup>, e, se a ética vincula-se ao bem comum, isto é, aos interesses mais gerais do gênero humano enquanto tal, afirmar – na sociedade do capital – a possibilidade de um projeto que seja ao mesmo tempo ético e político, não recairia em uma perspectiva liberal?

E ainda nesse sentido, não seria a afirmação de que a política se vincula com a ética um problema para um projeto profissional comprometido com a classe trabalhadora? Pois, na medida em que a política só pode ser a afirmação dos interesses de uma classe como o interesse geral, isto é, como interesses humano-genéricos, e na medida em que os interesses dessa classe só podem ser, realmente, os interesses de manter sua dominação sobre e contra todo o restante da sociedade, ele não pode ser ético. Parece-nos, dessa forma, que a ética não pode expressar nenhuma universalidade enquanto for associada a política, e, portanto, nem mesmo pode vir a ser um complexo efetivo no âmbito do ser social burguês.

É possível existir alguma prática social realmente ética em uma sociedade que é estruturada por interesses conflitantes em todos os seus aspectos, desde os menores aos mais abrangentes? Pois ética, enquanto tal, deve acima de tudo, refletir na prática do indivíduo os interesses mais genéricos. E enquanto as mediações da prática social são alienadas e formam o hobbesiano estado de *bellum omnium contra omnes*, isto significa que o interesse geral não pode adentrar em nenhuma esfera dessa sociabilidade.

---

<sup>1</sup> O leitor observará que partimos do fato da política expressar apenas a dominação de uma classe sobre a outra sem explicitar o porquê nesta introdução, isto, claro, será discutido durante o texto. Entretanto, essa nota é válida para apontar ao leitor que aqui não se pretende nenhum tipo de neutralidade “científica” à moda do modelo da cientificidade burguesa que tende a igualar neutralidade com objetividade enquanto se escamoteiam os pressupostos dos quais se parte. Portanto, ressaltamos que aqui se parte de pressupostos teóricos e também ideológicos vinculados à uma perspectiva que se apoia nos interesses da classe trabalhadora.

Desse modo, parece-nos que vincular um projeto profissional a uma perspectiva ética e política faz com que ao fim e ao cabo, o projeto termine no interior de uma perspectiva liberal, ainda que motivado pelos melhores e mais elevados anseios, ligados sobretudo a perspectiva revolucionária, a classe trabalhadora e a emancipação humana.

É assim que se torna relevante demonstrar em quais fundamentos se apoia e em quais poderia se apoiar um projeto profissional ligado aos interesses históricos da classe trabalhadora. Desse modo, um estudo sobre a ética e a política não nos parece fora do lugar.

Do ponto de vista pessoal, este objeto nos é caro, pois o autor que lhes escreve, iniciou sua caminhada marxista antes de adentrar ao campo do serviço social, na realidade, antes mesmo de adentrar ao curso de ciências sociais em 2014, já tentava dar os primeiros passos no continente do pensamento marxiano. Este conhecimento fez com que o mestrado e o doutorado no campo do serviço social fosse um passo natural, dado que é a profissão que expressa em seu próprio código de ética e nos seus fundamentos teóricos, o marxismo.

Desse modo, em um trabalho de conclusão do curso de graduação em serviço social, feito finalmente e concomitantemente com uma tese de doutorado, a questão do projeto ético-político e das mediações que ele postula para as finalidades que propõe, a emancipação humana, pareceu-nos, uma oportunidade válida para realizar a crítica de seu processo de desenvolvimento e das mediações que busca propor.

Para a realização desse estudo teremos como fundamento a teoria marxiana, que nos permite apreender de forma radical a realidade, desde as primeiras formas de sociabilidade desenvolvidas até a forma atual do capitalismo hodierno. Nos guiaremos pela concepção ontológico-materialista apreendida de Marx por Lukács que é a nossa ver a reposição do pensamento marxiano em seu real estatuto filosófico-científico. Portanto, do ponto de vista metodológico, e na nossa perspectiva aqui adotada, onto-metodológico<sup>2</sup>, isto implica a indissociabilidade entre teoria e prática.

Em nossa concepção, a fundamentação ontometodológica parte do fato de que o ser social é fundamentalmente um ser prático e objetivo, isto é, que sua

---

<sup>2</sup> Nesse específico indicamos a leitura do livro de Ivo Tonet “*Método Científico: Uma abordagem ontológica*” (Tonet, 2013).

determinação ontológica mais basilar é de que enquanto ser, ele só subsiste na medida em que se objetiva. Como aponta Marx

o ser objetivo opera objetivamente e não operaria objetivamente se o objeto não residisse na sua determinação essencial. [...] o seu produto objetivo apenas confirma a sua atividade objetiva, a sua atividade como a atividade de um ser natural objetivo. [...] Que o homem é um ser objetivo [...] significa que ele tem objetos sensíveis, reais por objeto da sua essência, da sua exteriorização de vida ou que só pode exteriorizar a sua vida em objetos sensíveis reais (Marx, 2015: 375)

E que, portanto, o conjunto da práxis é orientado a partir do pôr objetivo, da ação de uma subjetividade que se pretende, e que de fato, se objetiva na realidade, produzindo o caráter genérico do ser humano. Assim, conforme o próprio Marx, é

só na elaboração do mundo objetivo que o homem se prova realmente como ser genérico. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Por ela, a natureza aparece como obra sua e sua realidade. O objeto do trabalho é, portanto, a objetivação da vida genérica do homem, na medida em que ele se duplica não só intelectualmente, como na consciência, mas também operativamente, (*werk tätig*) realmente, e contempla-se por isso num mundo criado por ele (Marx, 2015, p. 313).

A importância desta determinação ontológica colocada por Marx é que ela funda uma nova concepção sobre o ser social, uma ontologia do ser social realmente, e que o problema decisivo da relação sujeito e objeto é resolvida possibilitando uma nova forma de cientificidade e de método.

E isto, porque na relação primária do ser social, no trabalho, já comparece a relação entre sujeito e objeto na sua forma elementar, ou como apontou Lukács, como a protoforma do conjunto da práxis social. E comparece, de um lado porque o trabalho funda o ser social enquanto mediação entre humano e natureza, mas de outro, porque na relação sujeito – objeto que é estabelecida nessa atividade, ele constitui a relação basilar em que a diferenciação entre o sujeito e objeto se processa.

Como aponta Lukács

No trabalho estão contidas *in nuce* todas as determinações que, como veremos, constituem a essência do novo no ser social. O trabalho pode ser considerado, portanto, como o fenômeno originário, como modelo do ser social; o esclarecer dessas determinações já fornecem um quadro tão claro sobre seus traços essenciais, que parece metodologicamente vantajoso começar por sua análise (Lukács, 2018: 10).

É desta relação basilar que se alça a universalidade do ser social e dos seus complexos sociais, e o lugar em que se produz a própria distância entre sujeito e objeto que tornam a universalidade do objeto e a independência ontológica do objeto a questão decisiva para a especificidade do ser social.

Do ponto de vista da apreensão do objeto pelo sujeito, isto é, do ponto de vista do método, o fato de que a objetividade social passa a constituir uma realidade fora do sujeito é que produz para o sujeito a necessidade de captar e se apropriar teoricamente do objeto. E para Marx<sup>3</sup>, é a independência e a prioridade ontológica do objeto, que, torna-se distinto e diverso do sujeito, o que produz para o sujeito a necessidade da busca de sua apreensão.

Isto pode ser compreendido, ainda que de maneira germinal, já no próprio processo de trabalho, neste a captura do ser-precisamente-assim do objeto determina desde o princípio o sucesso ou o fracasso do processo de trabalho. Este fato ontológico faz com que a busca da objetividade seja um princípio sem o qual qualquer objetivação e atividade no ser social não seria possível.

Tal determinação faz com que em fases mais desenvolvidas do ser social, quando as forças produtivas já estão em um patamar mais avançado, a ciência se desprenda do trabalho formando um complexo particular com autonomia relativa no interior da totalidade social.

Contudo, mesmo nas fases primárias, o conhecimento – ainda que em um nível baixo de abstração – sobre determinado objeto é necessário para que a objetivação possa ocorrer de forma a corresponder aproximadamente – pois não existe identidade entre sujeito e objeto – com a intenção prévia, subjetivamente determinada, e, na linguagem de Lukács, para que o pôr teleológico possa ser realizado, objetivado.

De modo geral, as teleologias são processos de intervenção que visam a transformação do real. Os processos em si, requerem determinada apreensão do sujeito sobre aquela parte da realidade na qual pretendem intervir, visto que a própria elaboração da teleologia requer determinada compreensão sobre o que a realidade é,

---

<sup>3</sup> Fazemos aqui essa nota, pois para a “*Fenomenologia*” hegeliana, sujeito e objeto também estão apartados um do outro, e sua relação é uma relação em que a consciência produzindo figuras de consciência se aproxima do objeto até chegar ao “*Espírito Absoluto*”, nesse estágio a consciência apreende o objeto como si-mesma, ou na linguagem hegeliana, que o ser-outro-de-si se reconheceu como o seu próprio ser para-si, e então a própria separação, para Hegel uma alienação, entre sujeito e objeto cessa de existir e sujeito e objeto tornam-se uma identidade. Para uma bela discussão dessa *démarche* hegeliana, o livro “*O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*” (Lukács, 2018) Em Marx, diferentemente, alienação e objetivação não possuem uma relação de identidade, o que significa que a objetividade em-si não é por si só uma alienação em relação ao sujeito, mas que a alienação é um tipo de poder social que em relações sociais determinadas se alça sobre os indivíduos, fundadas, sempre, em uma forma social do trabalho. Sobre isto, é de interesse o texto de Apêndice “*Alienação e estranhamento*” no livro “*Cadernos de Paris; Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*” (Marx, 2015) da expressão popular.

porém, este processo é necessariamente contraposto a causalidade à qual a possibilidade objetiva de realização do pôr teleológico está subordinada. Para sermos claros, se o sujeito possui a finalidade de construir um abrigo e pretende utilizar água como o elemento constituinte das paredes, a impossibilidade inscrita no real fará sua teleologia ser um completo fracasso, este fato ontológico impõe ao sujeito a correta apreensão do ser-propriadamente-assim da realidade.

O leitor que chegou até aqui pode perguntar, mas o que isso tudo tem a ver com o método?

Tem a ver com o fato ontológico básico de que a atividade humana não se reduz a sua mera expressão exterior, fenomênica, resultando em determinados objetos, mas constitui uma unidade entre teleologia e causalidade que produz a segunda sempre com uma independencialidade em relação ao sujeito<sup>4</sup>.

Como aponta Lukács

[...], a causalidade é um princípio de automovimento autoposto que preserva este seu caráter mesmo quando uma série causal tem seu ponto de partida em um ato de consciência, a teleologia, por sua essência, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica uma posição de finalidade e com isso uma consciência que põe fins. Pôr não significa, por isso, nessa conexão, nenhuma elevar-à-consciência, como com outras categorias, sobretudo com a causalidade; ao contrário, a consciência inicia, com o ato de pôr um processo real, justamente o teleológico. O pôr tem, aqui, portanto, um inexorável caráter ontológico (Lukács, 2018: 14).

É do fato de que a objetividade social, portanto o ser social, só passa a existir quando existe fora da consciência do sujeito e constitui-se com uma dinâmica própria – ainda que sejam fruto da síntese dos atos teleológicos dos indivíduos que se corporificam em relações sociais e tendências históricas objetivas, independentes deste – que surge a sua relação básica, constituída na relação entre pôr teleológico e causalidade posta.

---

<sup>4</sup> Evidentemente, tal independencialidade vale, desde o princípio, para a natureza, cuja independência ontológica é uma determinação ontológica primária tão logo a consciência se relacione com ela no trabalho. Contudo, a própria transformação da natureza já implica uma socialização da natureza, processo pelo qual suas leis são postas sob uma forma social. A madeira da qual a mesa é feita, permanece sofrendo os processos característicos do envelhecimento segundo leis naturais, mas a sua própria existência enquanto madeira pertence ao mundo social, na medida em que só socialmente passa a ser um objeto determinado segundo a forma mesa. Assim, a própria mesa enquanto objeto tem sua história vinculada ao ser social, constitui uma objetividade social partícipe da história objetiva do ser social.

Este é o processo ontológico que funda a própria atividade de conhecimento, tendo como fruto de investigação a própria causalidade, natural e social. Desta mesma causalidade é que surge a necessidade de conhecer a realidade para operar a sua transformação.

Deste movimento, o conhecimento empírico emerge, determinando ao sujeito, a conhecer as expressões fenomênicas de determinado objeto, está expressão, no entanto não exaure a dinâmica, a estrutura do objeto, pois a causalidade desde o princípio já se estrutura enquanto uma totalidade dinâmica e complexa, pois é ontologicamente uma totalidade – um complexo na acepção de Lukács – composta por outras totalidades com distintos graus de complexidade. Essa é a determinação ontológica mais simples que torna o conhecimento empírico uma forma limitada de conhecimento<sup>5</sup>.

É essa a razão fundamental pela qual o conhecimento filosófico-científico na lente marxiana, parte necessariamente de uma reflexão teórica que transcenda a aparência dos fenômenos, em aproximações sucessivas, tendo como ponto de partida a expressão fenomênica, empírica, mas aprofundando a análise de modo a conseguir compreender a essência do fenômeno, descrevendo assim, o movimento real de determinado objeto; suas leis, tendências e estrutura.

A atividade teórica, na medida em que é atividade da consciência, no entanto, não se articula imediatamente com uma finalidade de transformação, não existe práxis sem a existência de um processo de objetivação. A atividade prática, funda o conhecimento teórico (lembramos que não é uma relação de identidade), que, obviamente, sempre é “testado” pela realidade como assinala Marx nas *Teses Ad Feuerbach*:

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [gegenständliche Wahrheit] não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. Na prática tem o homem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza interior [Diesseitigkeit] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não de um pensamento que se isola da prática é uma questão puramente escolástica (MARX, 2007: 537).

---

<sup>5</sup> Evidentemente, o desenvolvimento do ser social em formas históricas particulares, especificamente às sociedades de classes, colocam um conjunto novo de mediações na relação sujeito-objeto que assumem uma forma “fantasmagórica”. É o caso, por exemplo, da sociedade capitalista, em que o fetichismo da mercadoria faz com que as relações sociais cotidianas, de onde parte o conhecimento empírico, apareça sob uma forma coisificada, em que as relações sociais desapareçam sob a forma cristalizada do trabalho objetivado alienado. Entretanto, mesmo em uma forma social não fetichista, o fato ontológico basilar de que a aparência não reflete diretamente à essência continua subsistindo.

O método de Marx, portanto, assume deste o princípio a prioridade ontológica da esfera objetiva sobre a esfera subjetiva, em outras palavras, a prioridade ontológica sobre a gnosiológica. Logo a teoria só pode ser a apreensão objetiva de determinado objeto, de seu ser em-si, o critério de verdade da teoria está posto pelo próprio movimento real do objeto, que possui como característica ontológica fundamental a independencialidade.

Enquanto pôr teleológico, o ser humano cria hipóteses, e teoriza sua atividade prática, de intervenção na realidade, onde necessariamente articulam-se finalidades e conhecimentos, e no âmbito da prática seus conhecimentos são testados e transformam-se na medida em que a atividade orientada transforma o objeto. Essa relação unitária entre prática e teoria é comumente perdida de vista, quando de certo lado a teoria se considera onipotente em suas relações com a realidade que se concebe como práxis, a prática passa então a ser tomada como uma mera aplicação ou degradação da teoria. Ou o oposto, quando a prática é elevada ao estatuto de verdade independentemente da teoria.

Para o pensamento de Marx, teoria e prática constituem uma unidade, na qual a teoria alicerça uma prática que constitui um pôr-se, essa teoria sempre é determinada por uma forma de apreensão do ser da realidade, de modo que a prática é sempre determinada por esse modo de apreensão, e a possibilidade efetiva da prática concomitantemente é sempre determinada pela causalidade, nas palavras de Marx

Como em geral em toda a ciência histórica e social, [...] é preciso ter presente que o sujeito, aqui a moderna sociedade burguesa, é dado tanto na realidade quanto na cabeça, e que, por conseguinte, as categorias expressam formas de ser, determinações de existência, com frequência somente aspectos singulares, dessa sociedade determinada, desse sujeito, e que, por isso, a sociedade, *também do ponto de vista científico*, de modo algum só começa ali onde o discurso é sobre ela *enquanto tal* (MARX, 2011; 59). [grifos, FL]

Necessário frisar que o sujeito<sup>6</sup> a que Marx se refere, é o seu objeto de estudo durante sua vida, e que, as categorias formuladas pela teoria só podem ser a

---

<sup>6</sup> Sujeito, pois a moderna sociedade burguesa é fruto das relações sociais que os indivíduos construíram a partir de sua práxis, a partir de seus pôres teleológicos. Por sujeito, Marx não pretende atribuir à moderna sociedade burguesa um estatuto de subjetividade realmente.

expressão de determinadas “formas de ser”, “determinações de existência” que estão “tanto na realidade quanto na cabeça”.

Assim mesmo é o tratamento dado ao complexo da política e da ética no interior do ser social por Marx, Lukács e Mészáros, como objetos de estudo que são formas de ser do ser social.

E esse método é também referenciado na metodologia, na medida em que o texto aqui é apreendido como uma totalidade em-si, plena de sentido. Para isso, tomamos como referência as notas metodológicas de José Chasin, no início de seu livro “*O integralismo de Plínio Salgado – Forma de regressividade no capitalismo hipertardio*”, em que o autor desenvolve o método da imanência. Este prevê, sobretudo, que a leitura seja realizada parágrafo por parágrafo, extraíndo as ideias centrais e os ligando aos parágrafos anteriores e posteriores até atingir a estrutura da totalidade, em que a argumentação de todo o texto, do conjunto das ideias pode ser explicitada como um processo.

A partir disto, nossa pretensão neste texto é, tomando o referencial a partir das obras de Marx, Lukács e Mészáros, discutir as determinações ontológicas da política e da ética a partir da leitura imanente de textos fundamentais em que os autores discutem essas categorias no interior da totalidade social. Concomitantemente, discutir, ainda que de forma sumária, o desenvolvimento do projeto ético-político do Serviço Social no Brasil, determinando suas bases históricas em conformidade com seu solo particular, o capitalismo brasileiro e a transição democrática.

Desse modo poderemos apreender os determinantes do projeto ético-político do serviço social brasileiro, e ao mesmo tempo realizar a crítica dos seus fundamentos.

A estrutura do texto inicia com a questão da ética e sua vinculação com a política nos sistemas de pensamento de Aristóteles e de Hegel. Os pensadores escolhidos são os mais representativos dos períodos históricos anteriores a Marx sobre tais questões e por isto sua escolha, ainda que em várias passagens nós façamos referência a autores fundamentais do liberalismo como Hobbes, Locke e Rousseau. O leitor certamente notará que neste capítulo a discussão em torno da política esteve sempre imbricada com a questão da ética e vinculada igualmente as questões ontológicas da historicidade, no caso dos autores, sobre à a-historicidade

das concepções, isto porque para estes, é no Estado que se expressa a ética, o que tornou impossível uma separação formal entre as duas esferas.

No segundo capítulo discutimos a concepção de ética e política em Marx, nos apoiando, em Lukács e Mészáros como leitores de Marx quando necessário. Aqui o foco foi demonstrar a concepção negativa da política em Marx e como ela não pode ser o *lócus* fundamental de um complexo universalizante, tal qual a ética.

No terceiro capítulo, discutimos o Projeto Ético-político do Serviço Social e seu solo genético, sobretudo a partir do Código de Ética de 1993, rastreando seus fundamentos e seus impasses.

Evidentemente, a composição do Projeto Ético-Político da Profissão não se esgota no código de ética. Se expressa no conjunto de formulações da profissão, perpassa as mediações institucionais nas quais a profissão se insere e mesmo nas discussões teóricas que se fazem presentes no corpo profissional.

Devido a essa imensidão de discussões e de conteúdo, não pudemos mais que escolher uns poucos interlocutores para este texto, e principalmente, focamos nas diretrizes gerais da profissão que se expressam no Código de Ético de 1993.

Por fim, esclareçamos que tal proposta se insere na viragem ocorrida no Serviço Social. A necessidade de buscar os fundamentos da teoria social que alicercem o conhecimento do assistente social, possibilitando orientar sua prática sobre a base de um conhecimento do real; dos fundamentos do ser social e da sociabilidade burguesa.

Como apontou o professor José Paulo Netto, tal viragem derivou da “crise” – a dita crise dos paradigmas – que se “abateu” sobre as ciências sociais. O suporte teórico dado pelas ciências sociais ao Serviço Social mostrou-se insuficiente ao deslocar seu centro de gravitação para os problemas identitários e subjetivistas próprios do pós-modernismo, então dominante em maior ou menor medida nas ciências humanas.

E também do desenvolvimento interno da profissão, que se expandiu após a consolidação da fase monopolista do capitalismo, o que tornou possível estabelecer um corpo acadêmico onde os problemas teóricos da profissão se puseram com maior evidência.

Com este processo, se pôs também a necessidade de se apropriar da teoria e de produzir conhecimento científico fundado na perspectiva do proletariado no interior do serviço social. A essa necessidade aliou-se outra, a de retomar a ontologia

marxiana para compreendermos os fundamentos do ser social e nos capacitarmos a realizar a crítica radical da sociabilidade burguesa e as vias de transformação revolucionária dessa.

## 2. A ÉTICA E A POLÍTICA NOS ANTIGOS E NOS MODERNOS

Começemos a discussão deste capítulo esclarecendo o porquê partimos de uma equalização entre a ética e a política entre os “antigos” e os “modernos”<sup>7</sup>. É evidente que o tratamento recebido pelos complexos da ética e da política nos gregos e nos modernos é muito diferenciado e matizado sob relações sociais de produção muito distintas entre si. Entre um Aristóteles e um Hegel medeiam dois mil anos de desenvolvimento e a queda e ascensão de dois modos de produção, o escravista e o feudal.

É de meridiana clareza que, por mais totalizante que o seja, o conhecimento produzido na Grécia clássica do escravismo antigo e na Prússia Imperial durante a ascensão de classe da burguesia, eles não apenas devem, como de fato denotam, uma diversidade não desprezível entre si.

Entretanto, ao menos do ponto de vista mais geral, isto é, das concepções de mundo que defendem, são compatíveis enquanto veículos teóricos e ideológicos de duas classes sociais dominantes que determinam em enorme medida seus pontos de vista.

Se em Aristóteles é verdadeiro que o peso de um momento histórico em que o domínio sobre a natureza era incipiente e no qual a afirmação social do gênero humano enquanto tal não podia se afirmar plenamente, e, portanto, a explicação de mundo ainda permanece mais dependente da natureza, isto não o exime, todavia, da

---

<sup>7</sup> Modernos aqui possui um sentido muito preciso, falamos especificamente daquele conjunto de elaborações filosóficas que são produto do desenvolvimento das relações sociais burguesas e que teórica e ideologicamente recebem seu sentido só se vistos sob a luz do desenvolvimento dessa classe social e de suas relações sociais correspondentes na luta contra o *ancien régime*. Necessário salientar, que Marx, apesar de moderno, pois pertence a essa época e sua teoria debruça-se sobre essa forma de sociabilidade, todo um conjunto de elaborações de que é autor, remetem para além da sociedade burguesa, isto é, compreendemos que seu método, e aquelas determinações ontológicas gerais sobre a historicidade e etc. são muito mais universais do que a sociedade burguesa.

determinação social do pensamento<sup>8</sup>. Assim, como veremos, muitas das afirmações teóricas do filósofo estagirita permanecem reféns de sua posição de classe.

Por outro lado, em Hegel, as móveis e revolucionárias relações sociais que estão se produzindo sob a base da propriedade móvel<sup>9</sup>, da riqueza sob a forma de dinheiro, de capital, originam uma base mais ampla para o gênero humano, quanto para a formulação teórica do filósofo alemão sobre o desenvolvimento histórico. Entretanto, ainda que em Hegel, justamente por essa nova base, sua teoria não padeça de um parco desenvolvimento das forças produtivas, ele permanece preso aos constrangimentos de seu enraizamento de classe.

Esse conjunto de problemas será explorado de forma separada, ainda que compartilhem esse núcleo em comum.

## 2.1 Aristóteles

Antes de adentrar aos problemas específicos da ética e da política em Aristóteles, parece necessário que realizemos ao menos uma panorâmica do surgimento e características da filosofia na Grécia e de seu solo genético. Assim, mesmo que de maneira muito geral, falemos um pouco sobre esse processo.

---

<sup>8</sup> Não cabe aqui desenvolver a questão sobre a determinação social do pensamento. Em termos gerais, a partir de Marx, tornou-se notório o fato de que as ideias não brotam na cabeça como se caídas do éter (Aether), mas sim que o ponto de vista dos autores, que não são compostos apenas das posições políticas dos indivíduos, mas sobretudo posições teóricas, e diríamos ontológicas e gnosiológicas, surgem em relação com as classes sociais presentes na sociedade e de seu antagonismo. As classes sociais compõem uma mediação inescapável da produção teórica, mediação que é abstraída pelas discussões epistemológicas burguesas. Desde Kant em sua forma clássica, passando pelos positivistas e chegando até os pós-modernos, o indivíduo é tomado sempre como uma mônada (Leibniz) isolada e a sua individualidade, junto ao seguimento rigoroso de normas e preceitos epistemológicos puros, é a forma de obter rigor científico. Um exemplo característico é Weber, um defensor da inexistência da neutralidade científica, contudo, para ele, essa só existe fora da relação sujeito e objeto, quando na definição do objeto de pesquisa. Depois de escolhido o objeto, o que impera para Weber é a neutralidade mais pura em termos epistemológicos, com a formação de seus tipos ideais isentos de valores. Para uma bela e rica discussão sobre a determinação social do pensamento, vale a leitura do livro, Mészáros, István. (2008). *Estrutura social e formas de consciência: A Determinação Social do Método*. São Paulo: Boitempo, 2008.

<sup>9</sup> “Nos primórdios do feudalismo, a terra, sozinha, constituía a medida da riqueza do homem. Com a expansão do comércio, surgiu um novo tipo de riqueza — a riqueza em dinheiro. No início da era feudal, o dinheiro era inativo, fixo, móvel; agora tornara-se ativo, vivo, fluido. No início da era feudal, os sacerdotes e guerreiros, proprietários de terras, se achavam num dos extremos da escala social, vivendo do trabalho dos servos, que se encontravam no outro extremo. Agora, um novo grupo surgia — a classe média, vivendo de uma forma nova, da compra e da venda. No período feudal, a posse da terra, a única fonte de riqueza, implicava o poder de governar para o clero e a nobreza. Agora, a posse do dinheiro, uma nova fonte de riqueza, trouxera consigo a partilha no governo, para a nascente classe média” (Huberman, 1981: 44).

Como é de conhecimento notório, a filosofia surge na Grécia com a passagem do pensamento cosmogônico para o cosmológico. Essa passagem constitui um abalo sísmico possibilitado pelo advento da agricultura<sup>10</sup>, pecuária e da melhoria técnica da confecção de ferramentas que ao produzir o trabalho excedente, produziu as condições de surgimento das classes sociais e concomitantemente, a necessidade de uma nova forma de conhecimento. Se processa, desse modo, uma transformação da relação da sociedade com o conhecimento, que se move de uma explicação mágica do mundo para uma filosófica.

Mas o que isto significa de fato? Significa que antes a concepção de mundo cosmogônica explicava a totalidade dos acontecimentos naturais e sociais através da recorrência a figuras míticas, figuras que se caracterizavam por expressar qualidades humanas e naturais sob a forma de uma figura externa e divina, extracorpórea e extraterrena. O que não impedia que processos particulares fossem corretamente compreendidos, ainda que seu enquadramento se desse no interior de uma explicação falsa.

Raymond Williams, em *O povo das montanhas negras*<sup>11</sup>, consegue dar um exemplo ótimo a esse respeito, ele narra a história de uma população que se relacionava com a floresta a partir de uma concepção cosmogônica que tinha nos deuses a força motriz da explicação de mundo. Assim, eles associavam ao Deus da Chuva a fertilidade da terra e o crescimento do gado. Na história, em certo momento eles começam a cortar as árvores para fazer abrigos, e aumentar a área de pasto e percebem que a vida melhora, eles possuem mais leite, mais carne e acima de tudo, um abrigo, e então eles continuam cortando às árvores, pois a população aumenta e

---

<sup>10</sup>Sobre a Revolução Neolítica, Gordon Childe, de maneira brilhante e didática, diz que: “[...], enquanto os homens caçavam, as mulheres - é o que supomos - tinham colhido entre outros comestíveis as sementes de ervas silvestres, precursoras do nosso trigo e cevada. O passo decisivo foi plantar tais sementes deliberadamente, num terreno próprio, e cultivar a terra semeada, limpando-a de ervas daninhas e executando outras operações. Uma sociedade que assim agia produzia alimentos ativamente, aumentando portanto seus víveres. Potencialmente, podia aumentá-los para manter a população que crescia.

Foi esse o primeiro passo da revolução neolítica, e é suficiente para distinguir a barbárie da selvajaria. No registro arqueológico, tal passo tem sua ilustração provavelmente em certas cavernas do Monte Carmelo e outros locais da Palestina” (Childe, 1977).

Sobre o desenvolvimento das ferramentas e em como foram alterando a capacidade produtiva, produzindo a possibilidade do sedentarismo, também consultar Childe, no livro *A Evolução Cultural do Homem* (1966)

<sup>11</sup> Williams, Raymond. *O povo das montanhas negras: the beginning*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

precisam de mais espaço, madeira e pasto. Em certo momento, a floresta é tão consumida que as chuvas começam a rarear e o pasto fica pior, concomitantemente a oferta de leite fica menor e também a carne obtida do gado. A explicação dada pela população para este infortúnio é de que parou de chover porque o deus da chuva ficou bravo devido a eles terem cortado tanto a floresta, que em algum momento também cortaram a casa do deus da chuva.

Podemos ver que essa explicação cosmogônica condensa conhecimentos verdadeiros junto a uma explicação falsa. A correlação entre fertilidade da terra e a chuva é uma relação real que é apreendida, ainda que na forma de um Deus da Chuva que faz a terra melhorar, e concomitantemente, a correlação entre cortar árvores e “derrubar a casa do deus da chuva” igualmente é uma correlação verdadeira, pois a derrubada de árvores tende a modificar a temperatura, emissão de gases e assim a formação de nuvens de chuva. A falsidade, aqui, está na concepção global de mundo nas quais essas relações verdadeiras são englobadas, a necessidade de uma forma divina como demiurgo de processos naturais.

A passagem da cosmogonia para a cosmologia implica, não que se passou de um conhecimento completamente falso<sup>12</sup> para um verdadeiro, mas que a explicação de mundo passou de uma expressão da subjetividade em direção a objetividade, podemos mesmo falar de um espelhamento de características subjetivas e humanas na objetividade, para uma apreensão da objetividade em-si mesma, em que a subjetividade busca a objetividade, suspendendo a si própria.

É assim que, nos filósofos pré-socráticos, a concepção de mundo passa a se expressar na busca da objetividade e da unidade última da realidade. Mais conhecida como a busca da *Arché*<sup>13</sup>.

A *Arché* é caracterizada como busca do fundamento último da realidade, da sua universalidade última e, por isto mesmo, o que é ao mesmo tempo uno na miríade múltipla dos fenômenos existentes.

E como aponta Danilo Marcondes

---

<sup>12</sup> Sobre isso, Lukács explica que: “A persistente ligação de tais conceitos com representações (Vorstellungen) mágicas e míticas, que se estende muito amplamente na época histórica, mostra como, na consciência dos seres humanos, o necessário agir finalístico, sua correta preparação intelectual e execução intelectual, podem se mesclar com falsas representações (Vorstellungen) sobre o não-existente enquanto fundamento verdadeiro, último, produzindo ininterruptamente e sempre formas superiores de práxis” (Lukács, 2018: 50).

<sup>13</sup> A tradução de *Arché* é literalmente a palavra elemento.

O primeiro a formular essa noção é [...] Tales de Mileto, que afirma ser a água (hydor) o elemento primordial. Não sabemos por que Tales teria escolhido a água: talvez por ser o único elemento que se encontra na natureza nos três estados, sólido, líquido e gasoso; talvez influenciado por antigos mitos do Egito e da Mesopotâmia, civilizações de regiões áridas e que se desenvolveram em deltas de rios e onde por isso mesmo a água aparece como fonte da vida. Porém, o importante na contribuição de Tales não é tanto a escolha da água, mas a própria ideia de elemento primordial, que dá unidade à natureza (Marcondes, 2001: 25).

É notável como a filosofia grega, desde o princípio, se volta a uma preocupação de natureza ontológica, refletida em Tales de Mileto, na busca do “elemento primordial”. Busca-se o que o mundo de fato é em seu ser mais profundo. E aqui, já no princípio, o problema se volta para a relação entre a unidade entre o que é e as formas de ser. Em suma, se quer a resposta sobre o fundamento último da realidade, buscando a essência do ser, em contraposição à miríade de fenômenos e formas constatáveis empiricamente.

O principal é a fundação de uma linha real de conhecimento objetivo, em contraposição ao subjetivismo operante na vida cotidiana na concepção cosmogônica. A caracterização dessa linha se dá pelo controle da subjetividade em busca do em-si do real. Esse tipo de reflexo científico da realidade é uma desantropomorfização<sup>14</sup> do sujeito e do objeto. Do primeiro, pelo sujeito se manter em constante crítica da realidade e de suas representações e formações conceituais, o segundo pelo direcionamento ao em-si do objeto, retirando da relação toda representação subjetiva externa à real objetividade da realidade.

---

<sup>14</sup> O tema da desantropomorfização e da antropomorfização é fundamental na obra de Lukács. Não há, a rigor, uma definição fácil para ambas, pois se relacionam com os complexos da ciência, da filosofia, com aquilo que Lukács chamará de *intectio recta* e *intectio obliqua*. Contudo, em termos gerais, a desantropomorfização é fundamental para a ciência, pois consiste em uma busca da subjetividade pelo em-si do mundo objetivo, enquanto o caráter antropomorfizador, se direciona pela mediação da subjetividade impressa passando pelo mundo objetivo. Entretanto, e esse esclarecimento é fundamental, ambas podem comportar uma *intectio recta* ou uma *intectio obliqua*, isto é, uma visão correta do estado de fato do ser social, ou uma falsidade desse estado. Por isso, Lukács defende que a ciência deve, sobretudo, operar uma desantropomorfização a partir de uma *intectio recta*, o direcionamento para a coisa em-si. Enquanto uma visão antropomorfizadora pode igualmente constituir uma *intectio recta*, isto é, uma apreensão adequada do ser social, e não ser uma expressão falsa da coisa em-si, apenas por ter na subjetividade e no caráter antropomorfizador a sua mediação fundamental. É o caso da arte, que expressa uma antropomorfização e deve ser direcionada por uma *intectio recta* para ser arte universal, ainda que na obra de arte propriamente dita, o caráter objetivo da singularidade e da individualidade se façam muito mais presentes do que no caso da ciência enquanto tal, onde quem predomina é a particularidade. Essa discussão é aprofundada por Lukács em: Lukács, Georg. *Introdução a uma estética marxista: Sobre a categoria da particularidade como Categoria Estética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.

Como esse trabalho não pretende ser uma exposição da filosofia grega e de sua evolução, pensamos que um resumo sumário da evolução dos problemas é suficiente para nossos fins.

Passemos, então, à posição de Aristóteles.

Aristóteles, tal qual os pré-socráticos e seu mestre Platão, precisa lidar com os mesmos problemas ontológicos aos quais os pré-socráticos fazem referência. Isto é, o problema do movimento, do tempo, do espaço, da relação distinta entre uma esfera da realidade que se transforma continuamente enquanto outra permanece e assim sucessivamente.

E aqui o que mais nos interessa. Como Aristóteles fundou uma concepção de mundo duradoura e que sobreviveu durante toda a idade média, chegando aos nossos dias.

O problema da permanência e da continuidade sempre foi uma questão para a filosofia grega. Desde Parmênides e Heráclito<sup>15</sup>, passando por Platão e chegando a Aristóteles.

A questão, para Aristóteles, pode ser levantada da seguinte forma? Por que há coisas que possuem diferentes níveis de movimento, isto é, por que algumas coisas são mais efêmeras, enquanto outras são duradouras, e ainda, no ser, o que efetivamente é e o que é mera decorrência do que é?

E a resposta de Aristóteles para esse problema é uma escala de movimento. Em que ao mesmo tempo que tudo é, implica uma forma de movimento, há também algo que não possui movimento, algo que ter produzido o primeiro movimento, na linguagem de Aristóteles, este é o primeiro motor imóvel. E a busca de Aristóteles se move na direção de buscar algo que é a causa do movimento, sem que tenha sido

---

<sup>15</sup> Sobre a posição de ambos os pensadores e sua divergência, vale a pena conferir o livro de Danilo Marcondes *Iniciação a história da filosofia* (2001). Para uma abordagem mais completa da filosofia grega e da passagem da cosmogonia para a cosmologia, vale ler, Mondolfo, Rodolfo. *O pensamento antigo*, vol I e vol II.

causado por um movimento, ou na terminologia correta, algo que possua potência (*dynamis*) sem que exista um ato<sup>16</sup> anterior.

O estagirita qualifica seu problema dessa forma

Existe algo que sempre se move continuamente, e é o movimento circular (e isso é evidente não só para o raciocínio, mas também como um fato; de modo que o primeiro céu; deve ser eterno. Portanto, há também algo que move. E dado que o que é movimento e move é um termo intermediário, deve haver, conseqüentemente, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato. E desse modo movem o objeto do desejo e o da inteligência: movem sem ser movidos (Aristóteles, 2002, p. 575).

Como podemos ver, Aristóteles nos diz que a substância eterna é caracterizada pelo fato de ser anterior a todo o movimento, e na formulação do autor, o que move sem ser movido é uma forma cosmológica de consciência, a qual ele chamará de *logos*. Uma forma que é ato e que se realiza na realidade, se atualizando enquanto potência, mas que não possui nenhuma causa de movimento.

Tal consciência cosmológica – e é necessário dizer que Aristóteles, como um bom idealista, generaliza a consciência humana, a forma teleológica como atributo universal do cosmos – é causa, mas não é causada. É assim que ele, por exemplo, entende que um escultor, ao produzir uma estátua, produz movimento nas mãos, braços, pernas e na própria pedra, a partir da consciência, sem que essa tenha sido causada por algum movimento.

E primordialmente para nossa discussão, o fato da substância ser eterna e imutável constitui o fato ontológico primário para Aristóteles. E constitui um fato com tal potência no sistema do filósofo estagirita, que ele dá origem à própria realidade, e também ao “mundo” fenomênico.

Como poderemos ver no segundo capítulo, a concepção aristotélica de essência e substância é diametralmente oposta à de Marx. A essência em Aristóteles funda toda a realidade fenomênica sem ter sido criada por ela, sem que o fenômeno retroaja de qualquer forma sobre a essência, e sem que exista história efetivamente,

---

<sup>16</sup> Aristóteles foi o primeiro a discutir essas duas categorias fundamentais para qualquer ontologia, inclusive a materialista. Ato e potência permanecem enquanto categorias determinantes para compreender qualquer tipo de práxis no âmbito do ser social. A guisa de exemplo, Lukács deixa claro a correteza desta apreensão do filosófico estagirita em sua Ontologia: “Aristóteles reconhece corretamente a qualidade ontológica da posição teleológica ao colocar sua essência em uma inseparável vinculação com a concepção de *dynamis*, porquanto determina a potência (*dynamis*), como a »faculdade de levar a bom termo determinada coisa e de executá-la de acordo com a própria intenção«, e concretiza logo depois essa determinação [...] (Lukács, 2018: 33).

pois todo o movimento já está dado de uma vez para sempre por essa essência que determinou as distintas esferas e níveis de movimento.

O que é importante notar, desse fato, é como a concepção filosófica de Aristóteles, como a ontologia aristotélica, tirando consequência dessa a-historicidade de todo o cosmos, serviu como base da sua concepção de sociedade.

É *mister* lembrar que Aristóteles se ancora sobre uma base social específica. O modo de produção escravista<sup>17</sup> e com uma peculiaridade muito importante. A geografia do território é formado por um conjunto de ilhas e de territórios unidos apenas pelo mar egeu. A *polis* (cidade-estado) grega, nessa situação, estava incapacitada de seguir o caminho dos dois maiores exemplos conhecidos do escravismo, o da Babilônia e do Egito. A partir dessa impossibilidade de desenvolver uma região extensa de plantio e explorar a força de trabalho de milhares de escravos, e sem poder desenvolver uma dominação territorial ampla – tal qual Roma, posteriormente – a partir da qual impostos e saques fossem uma possibilidade de ganho, foram compelidos a seguir o caminho dos fenícios, o comércio.

A especificidade do comércio se deve ao fato de que é necessária uma força militar – terrestre e marinha – para que a propriedade privada dos senhores de escravos gregos fosse respeitada. O motivo nos parece óbvio, sem essa força militar o comércio se veria absolutamente impossibilitado, os mercadores seriam saqueados tão logo lançassem sua nau ao mar.

As tribulações associadas a tal empreendimento não são de pequena monta. Pois em um território limitado e sem poder formar exércitos a partir da anexação – como o caso dos Persas<sup>18</sup> – não se poderia igualmente buscar a expansão militar

---

<sup>17</sup> Para uma bela discussão do modo de produção escravista, o livro de Perry Anderson; Anderson, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

<sup>18</sup> Vale notar a diferença específica para casos da época e posteriores. O modo de produção escravista na Pérsia possuía na anexação territorial e na dominação de povos uma fonte para seus exércitos. Isto porque o comércio marítimo não poderia ser uma saída eficaz para a ampliação da riqueza, sobretudo porque o golfo pérsico não constituía um canal de extensas navegações e seu acesso geográfico não colaborava para uma extensa rede de navegação. Por essa razão, desde o princípio os Persas se voltaram para a conquista terrestre e o fizeram através da anexação, isto possibilitava uma ampliação contínua dos exércitos, na medida em que muitos povos eram forçados a ceder escravos ou mesmo “cidadãos” para combater pela Pérsia. Os macedônios, após os persas, foram os mais bem-sucedidos nesse modo de dominação, sobretudo sob o comando de Alexandre III. Sobre o império persa, vale a leitura de Llewellyn-Jones, Lloyd. *Os Persas: A Primeira Grande Potência Imperial da História*. São Paulo: Editora Planeta, 2023 e sobre Alexandre, Cartledge, Paul. *A Batalha pela História: Como Alexandre o Grande Transformou o Mundo Antigo*. Tradução de Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006. Com a ressalva que, nenhum dos dois historiadores é marxista, contudo, fazem um bom trabalho na apresentação dos fatos históricos.

através dos escravos, primeiro porque cada escravo retirado da produção no campo era uma força de trabalho a menos e uma “boca a mais”, quanto porque armar e ensinar técnicas de batalha para os escravos trazia problemas óbvios para uma classe social dominante diminuta, que não podia recorrer a uma hierarquia militar com um setor intermediário para dissuadir os escravos de uma possível rebelião.

Engels retrata esses problemas quando diz que

Os escravos também pertenciam à população; os 90.000 cidadãos atenienses são apenas uma classe privilegiada diante dos 365.000 escravos. O exército popular da democracia ateniense era um poder público aristocrático diante dos escravos que os mantinha sob controle; mas, para manter os cidadãos sob controle, foi necessária uma gendarmaria, [...] (Engels, 2019: 212).

A solução encontrada foi recrutar a força militar na própria classe dominante. A vantagem gerada historicamente por esse tipo de exército, e ele só existiu na Grécia antiga, é o fato de que os soldados gregos estão lutando todos pelos interesses conjuntos da propriedade privada grega, pois são os próprios senhores de escravos que ali estão. Assim, seus interesses individuais tinham que se subordinar ao interesse coletivo para garantir a reprodução da sua própria propriedade privada. Esse é o motivo essencial da *polis* grega ser tão fundamental no modo de produção escravista grego, e seu engrandecimento se tornar um valor predominante para a classe dominante grega, mesmo em detrimento de suas propriedades privadas individuais.

É desse modo que o exército grego, apesar de menor, podia rivalizar e se sobressair, em decisivas batalhas<sup>19</sup> contra os Persas, que possuíam um exército muito mais numeroso. Isto, pois, o fato de que os senhores de escravos eram os soldados produzia uma situação única manter os interesses de proprietários privados subordinados aos interesses da *polis* produzia igualmente a necessidade de valores que expressassem os interesses gerais.

É por essa razão que, na Grécia clássica, se forjaram valores como a disciplina, a coragem, a lealdade e o altruísmo etc., e esses valores eram exaltados. Constituíam mesmo o objetivo da própria *polis*, que devia abarcar os interesses do conjunto da

---

<sup>19</sup> A melhor referência bibliográfica especificamente sobre as batalhas entre gregos e persas, em que é possível notar claramente as diferentes formas de organização política e militar de ambos os povos, é De Souza, Philip. *The Greek and Persian Wars, 499-386 B.C.* Oxford: Osprey Publishing, 2003. Infelizmente não há tradução no Brasil.

propriedade privada grega, por essa razão, a educação grega tinha que refletir a formação de um cidadão apto para a batalha e, principalmente, corajoso, como aponta um estudioso a esse respeito: “A finalidade da ginástica, pela qual se devem reger em detalhe os exercícios e esforços físicos, não é alcançar a força física de um atleta, mas desenvolver a coragem do guerreiro (Jaeger, 2013: 799).

Lessa resume bem essas questões quando aponta que

O destino individual de cada senhor de escravo estava imediatamente associado ao destino de Atenas já que a expansão militar da cidade era a condição indispensável para a expansão comercial de seus cidadãos. Naquelas circunstâncias, a coragem, a valentia, a honestidade, a lealdade, o espírito de sacrifício dos indivíduos da classe dominante adquiriram importância central para o desenvolvimento econômico coletivo. Um exército formado por cidadãos corajosos e leais teria um melhor desempenho no campo de batalha que outro composto por covardes -- e nisto residia a possibilidade de enriquecimento individual. Este é o fundamento histórico para uma personalidade como Sócrates. Não há vida mais ética que a deste grego: seu compromisso com Atenas o levou a tomar cicuta. Sua relação pessoal com a sociedade nada tinha de antinômica (Lessa, 2016: 23).

Essa é a base social da filosofia de Aristóteles. E por isso, na sua formulação, natureza humana, política e ética se encontram intrincados e são, dentro dessa margem de referência, corretas.

Naquele momento histórico, a visão de Aristóteles não é falsa, mas limitada pelo baixo domínio da natureza e pela proximidade com o comunismo primitivo. A definição de ética como valores que orientam os atos para o “bem comum” já pressupõe uma visão genérica do ser social, ainda que esse comum seja restrito aos homens da classe dominante na Grécia. Aqui, o gênero humano se limita ao particularismo de classe do modo de produção escravista grego, o que significa a exclusão das mulheres<sup>20</sup>, crianças e escravos da concepção de gênero humano de Aristóteles.

O filósofo estagirita parte de uma degradação existente na realidade social grega e a generaliza como pressuposto do ser social. A única universalidade que ele

---

<sup>20</sup> Engels capta bem a situação da mulher grega ao dizer que: “Em Eurípides, a mulher é chamada de oikurema, coisa destinada a prover a casa (o gênero da palavra é neutro), e, excetuando a atividade de procriação, para os atenienses ela não passava da principal serva doméstica. O homem tinha seus exercícios de ginástica, seus negócios públicos, dos quais a mulher estava excluída; além disso, muitas vezes tinha ainda escravas à disposição e, nos tempos áureos de Atenas, uma prostituição ampla e no mínimo favorecida pelo Estado.” (Engels, 2019: 83)

pode ver é exatamente daquela esfera de senhores de escravos que possuem os valores mais elevados, dado sua posição social em circunstâncias únicas na história. E na medida em que, para ele, um “[...] escravo é uma ferramenta animada e uma ferramenta é um escravo inanimado” (Aristóteles, 1997), ele não pode incluir nem o trabalho como uma categoria fundamental para o ser social, nem o escravo como um ser humano.

Importante lembrarmos que essa posição não se restringe a Aristóteles, é uma determinação do próprio modo de produção escravista que limita a possibilidade de observar o trabalho como algo mais do que uma atividade degradada e pertencente ao mundo físico-sensível. Lukács aponta que

O desprezo pelo trabalho produtivo é, naturalmente, apenas o reverso ideológico da situação em que a aplicação de máquinas (a racionalização científica do trabalho) é economicamente impossível em uma economia escravista. A consequência disso é que, no desenvolvimento grego, nem os resultados da pesquisa teórica tiveram uma influência decisiva sobre a técnica da produção nem os problemas da produção tiveram um efeito fecundo e estimulante sobre a ciência (Lukács, 2018: 286).

O resultado teórico dos problemas de a produção não ter tido “um efeito fecundo e estimulante sobre a ciência” é que a concepção de ser humano dos filósofos gregos não poderia se guiar pelo fato ontológico fundamental do ser social, o trabalho enquanto fundamento deste e base do conjunto da práxis social. Assim se ergue o idealismo de Sócrates, Platão, Aristóteles e dos neoplatônicos e da maior parte da escola helênica<sup>21</sup>.

E por essa mesma razão, Aristóteles enquadrará a sociedade dentro do esquema cosmológico universal, em que abaixo do *logos* estão os astros e as estrelas que praticamente não se movem, abaixo está o sol que se move conforme as estações e abaixo a lua que não apenas se move, mas muda de forma, abaixo os deuses, abaixo destes os semideuses, e abaixo destes os homens da classe dominante, os cidadãos, e abaixo as mulheres e as crianças e ainda mais abaixo os escravos, enquanto “ferramenta animada”, os animais em seguida, e assim sucessivamente para o restante da natureza.

---

<sup>21</sup> Há que se subtrair destes Demócrito e Epicuro, os atomistas, materialistas que despertaram o interesse de Marx em seus estudos da filosofia grega e sobre quem ele redigiu sua tese de doutoramento, publicada no Brasil pela Boitempo: Marx, Karl. *A Diferença entre as Filosofias da Natureza de Demócrito e de Epicuro*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2018.

Em tal concepção, é claro, não pode haver história e nem transformação social, já que desde o princípio a essência determinou o lugar de todas as coisas. Entretanto, o próprio modo de produção escravista produzia a necessidade de que a organização da sociedade fosse objeto de ação e intervenção humana. Isto é, a classe dominante precisava organizar a sua dominação e, para isso, precisava incluir em sua concepção de mundo um espaço no qual os homens – e aqui homens no sentido estrito de indivíduos do sexo masculino – fizessem a história.

E dado que a *polis* era a mediação fundamental para a reprodução da propriedade privada dos senhores de escravos, a cidadania e a política – enquanto complexos mediadores da organização da *polis* e a partir do qual os interesses particulares da classe dominante apareciam como interesses universais – eram vitais e, principalmente, constituíam o solo fundamental que permitiu que ética e política fossem compatíveis e complementares.

Assim, pode Aristóteles postular uma relação entre a *polis* e a natureza humana. O ser humano aparece aqui, por natureza, como um "animal político", no sentido de que ele necessita das leis e da organização da pólis. O homem necessita das leis e da constituição da pólis para realizar plenamente sua natureza política, no fundo, seu próprio caráter humano só se realiza efetivamente na e por meio da *polis* na obra aristotélica. Essa natureza humana deve ser entendida como a inclinação natural dos seres humanos para viver em comunidade com o objetivo de alcançar um fim: a boa vida.

Surge assim, na concepção aristotélica, que a forma ética de vida, que busca o bem comum, é aquela na qual o objetivo final da vida humana é a “*eudaimonia*”<sup>22</sup>. E esse objetivo só encontra os seus meios de realização na organização das formas pelas quais se constrói uma vida em comunidade<sup>23</sup>. Na obra de Aristóteles, a boa organização da pólis é a condição necessária para o desenvolvimento das capacidades naturais dos seres humanos e para a realização da *eudaimonia*.

E essa organização é possível para Aristóteles porque o homem é dotado de razão. A relação entre a pólis e a natureza humana reside nesta necessidade de uma

---

<sup>22</sup> A tradução de *Euδαιμονία* ou *Euδαιμονίης* a depender da grafia, é literalmente felicidade. Em um sentido filosófico mais preciso, os tradutores de Aristóteles também optam por “realização plena”.

<sup>23</sup> Não é por acaso que uma das questões fundamentais para Aristóteles na sua discussão “política” é discutir qual a forma de governo é a mais adequada para a realização plena do cidadão, aqui igualado a ser humano.

instituição bem organizada que permita o desenvolvimento da natureza política do indivíduo, contribuindo assim para a realização do bem comum e dos valores mais elevados que se encontram nos atos éticos que promovam essa realização.

Desse modo, a política tem que surgir como a característica humana *par excellence* e ser o veículo da ação ética que promove o bem comum. É assim que o bem comum que pode surgir do modo de produção escravista, e com a particularidade já ressaltada do grego como aquele que promove tudo o que for preciso para reprodução da classe dominante, primordialmente, tudo que for necessário para reproduzir sua propriedade privada.

E isto é profundamente verdadeiro nesse momento da história, pois apesar da limitação do gênero humano aos senhores de escravos, e, da ética se expressar a partir do particularismo de classe do Estado, isto é, da *polis* – agregando o conjunto de interesses dos proprietários privados como interesse geral – o desenvolvimento das forças produtivas e do processo de tornar-se humano do ser humano se processava de forma mais rápida e efetiva neste quadro.

Como assevera Engels

a civilização realizou coisas das quais nem remotamente a antiga sociedade gentílica daria conta. Porém, realizou-as liberando os instintos e as paixões mais vis dos seres humanos e desenvolvendo-as à custa das demais inclinações humanas. A cobiça pura e simples foi a alma que impulsionou a civilização desde seus primeiros dias até hoje, riqueza, riqueza e mais riqueza, não da sociedade, mas desse indivíduo miserável, sua única meta decisiva. Se, nesse processo, o crescente desenvolvimento da ciência e, em períodos recorrentes da história, a suprema florescência da arte praticamente lhe caíram do céu, isso só aconteceu porque, sem essas coisas, não teria sido possível conquistar plenamente as riquezas do nosso tempo (Engels, 2019: 219).

Isto é, Engels e também Marx, observam que a gênese das classes sociais teve uma função social no desenvolvimento do ser social a patamares mais elevados em termos de sociabilidade. Jogaram um peso positivo no processo de humanização do ser social, ainda que isto tenha ocorrido através da espoliação da maioria. Assim, explica Engels que

Dado que a base da civilização é a espoliação de uma classe por outra, todo o seu desenvolvimento transcorre em permanente contradição. Todo progresso da produção representa simultaneamente um retrocesso na situação da classe oprimida, isto é, da grande maioria. Todo benefício para uns é necessariamente um malefício para os outros, cada nova libertação de uma classe leva necessariamente a uma nova opressão da outra (Engels, 2019: 219).

Nesse momento histórico, o gênero realmente pode ser tomado a partir da classe dominante, na medida em que essa particularidade – fundada no trabalho alienado (*Entfremdung*) – produzia o desenvolvimento do ser social e representava, de fato, a conexão daquela classe social com a totalidade social.

E como o Estado é mediação inescapável a toda forma de alienação do poder social sob forma de poder político que surge com as classes sociais, ele mesmo expressa essa contradição, nesse sentido, diz Marx que

O Estado não pode suprimir a contradição entre a finalidade e a boa vontade da administração, por um lado, e seus meios e sua capacidade, por outro, sem suprimir a si próprio, pois ele está baseado nessa contradição. Ele está baseado na contradição entre a vida pública e a vida privada, na contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares. [...] Porque essa dilaceração, essa sordidez, esse escravismo da sociedade burguesa é o fundamento natural sobre o qual está baseado o Estado moderno, assim como a sociedade “burguesa” do escravismo era o fundamento natural sobre o qual estava baseado o Estado antigo. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis (Marx, 2010: 39).

O Estado é a expressão política do poder da classe dominante. A diferença fundamental do ponto de vista da ética, é que entre os gregos, ela podia se afirmar em conjunto dessa dominação, pois o desenvolvimento do processo de humanização se desenvolvia pelo desenvolvimento das forças produtivas. Portanto, aquele conjunto de valores éticos que realmente significavam o bem comum, só podiam se alicerçar enquanto valores – e valores reais que se objetivavam na vida social – no que concorria para tal desenvolvimento, é por essa razão, e não outra, que Engels e Marx reconhecem que o surgimento das classes sociais e do Estado jogaram um peso positivo no desenvolvimento histórico.

E pela mesma razão que a concepção de Aristóteles não é inteiramente equivocada, pois as relações sociais que ele apreende enquanto éticas, realmente significam o bem comum, existiam enquanto complexo valorativo, enquanto um dever-ser que operava realmente o papel de mediação do desenvolvimento da *polis* e da propriedade privada de cada senhor de escravos.

Tal é a peculiaridade da ética na sociedade de classes na Grécia antiga, como veremos, apenas nela<sup>24</sup> ética, política e Estado podiam não apenas coexistir, mas

---

<sup>24</sup> Se pode falar, talvez, da Holanda no século XVII, de uma classe dominante que pode ter na ética um veículo real de suas ações.

compreenderem uma unidade que se autoafirmava reciprocamente. A ética servia de mediação do bem comum, pois até então, a propriedade privada grega constituía de fato a mediação inescapável para o desenvolvimento genérico da humanidade a patamares mais elevados de sociabilidade<sup>25</sup>.

O preço, no entanto, foi elevado, a redução da humanidade à classe dominante em Atenas. Possível porque a humanidade ainda não havia se afirmado em sua máxima universalidade, situação histórica que só se concretizará com o advento do mercado mundial e com a transformação da história em história-universal.

Passemos a essa situação histórica.

## 2.2 Hegel e o liberalismo

Como vimos, durante largo período histórico, a existência das sociedades de classes significou o desenvolvimento do ser social a patamares superiores, ainda que realizada na base do sacrifício da maior parcela da humanidade. O Estado, representante das classes dominantes de cada época, sempre apareceu como o reino do ético – ainda que, como apontamos, a possibilidade da ética tenha sido muito limitada historicamente – ao encarnar as necessidades objetivas da classe dominante, que em períodos históricos se colaram as necessidades objetivas de desenvolvimento do gênero – e em situações específicas, onde o individualismo inerente a propriedade privada tinha que ser necessariamente subordinado ao conjunto dos interesses do conjunto dos proprietários privados.

Desse modo, o que ocorre é que a política – necessariamente uma alienação do poder social sob a forma de poder político – encarnada no Estado aparece vinculada à ética nestes períodos históricos. Até que chegamos à sociedade burguesa, onde a classe dominante não pode, junto com seus instrumentos de dominação, encarnar nenhum tipo de ética, de desenvolvimento genérico.

Contudo, partamos do princípio.

Se nos antigos, e em Aristóteles, como o maior representante filosófico da antiguidade, a concepção de natureza humana se alicerça nas determinações da classe dominante elevada a generalidade, o mesmo se processa na filosofia moderna.

---

<sup>25</sup> Sobre o desenvolvimento das forças produtivas e sua relação com o desenvolvimento do gênero humano e das classes sociais dominantes, Mézáros, István. Para Além do Capital. São Paulo: Boitempo, 2011. Especificamente na página 606.

Em outros termos, a filosofia política moderna que se condensa no liberalismo também produziu pressupostos ontológicos sobre o que é o ser social baseados na sua classe social.

Entretanto, se nos antigos o pequeno domínio da natureza e o já citado desprezo pelo trabalho representavam um fato fundamental que impedia que os problemas da produção influíssem sobre a ciência e a filosofia, isso não acontecia e nem podia acontecer entre os modernos.

Fundamentalmente porque a sociedade que estava sendo gestada e que se desenvolvia sob a sombra do feudalismo, baseava todo o seu processo sociometabólico na produtividade social do trabalho, o que requeria que a ciência se voltasse para a captura da natureza e, que os problemas próprios da produção adentrassem na esfera da ciência.

Assim

Com a queda do limite imposto à produção nas formações anteriores caem também todos os limites impostos à difusão e ao aprofundamento do método científico. Só então o desenvolvimento da ciência adquire, na teoria e na prática, o caráter de um progresso infinito. Em estreita conexão com isso, os resultados da ciência, sobretudo pela reconfiguração do processo do trabalho, impregnam cada vez mais intensamente a vida cotidiana, modificando essencialmente seus modos de manifestação e exteriorização, sem, no entanto, conseguir revolucionar sua estrutura básica (Lukács, 2018: 306).

Desse modo, sem que a estrutura do trabalho seja revolucionada, isto é, sem que a alienação do trabalho seja superada, surge uma sociabilidade que pela sua própria lógica interna de ampliação quantitativa da riqueza como única medida, produzirá a possibilidade de uma ciência como base dos processos materiais e que “impregna” a vida cotidiana.

Tal diferença fundamental de relação é exatamente o que constitui o elogio de Marx a essa forma social

A burguesia revelou como a brutal manifestação de força na Idade Média, tão admirada pela reação, encontra seu complemento natural na ociosidade mais completa. Foi a primeira a provar o que a atividade humana pode realizar: criou maravilhas maiores que as pirâmides do Egito, os aquedutos romanos, as catedrais góticas: conduziu expedições que empanaram mesmo as antigas invasões e as Cruzadas.

A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção, e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do

antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes (Marx, 2002 :42-3).

Sob essa base social, surge então a concepção de ser humano do liberalismo. Do ponto de vista dessa relação fundamental com a classe social ascendente, isto é, a burguesia revolucionária, os filósofos políticos também generalizam as características da sociedade em que a classe social à qual pertencem domina, como características ontológicas do ser social.

Nesse particular, o surgimento do indivíduo<sup>26</sup>, e daí por diante, da possibilidade de seus interesses se chocarem não apenas com os da sociedade, mas inclusive com sua própria classe social<sup>27</sup>, assentam os pilares fundamentais de tal concepção para o liberalismo.

---

<sup>26</sup> Falamos do surgimento do indivíduo, pois existe uma diferença no desenvolvimento social entre a singularidade e a individualidade. O singular é com frequência um espécime pouco diferenciado da totalidade social, enquanto o indivíduo, pela variedade do conjunto da práxis social desenvolvida historicamente na reprodução social tem que necessariamente emergir enquanto personalidade. Sobre esse específico, se referenciando ao caráter da linguagem nesse processo, diz Lukács: “Quanto mais mediado, no curso do desenvolvimento social, torna-se esse dirigir dos outros a uma posição teleológica, quanto mais a comunidade originária se desenvolve de meras singularidades particulares a individualidades, a personalidades, tanto mais a expressão linguística tem de tornar-se dirigida, por seu lado, à individualização” (Lukács, 2018: 172). E ainda: “De fato, constitui um conteúdo central da história — para antecipar já agora o explicado mais tarde — como o ser humano se desenvolveu de mera singularidade (exemplar singular da espécie) a ser humano real, à personalidade, à individualidade. É mesmo característico deste desenvolvimento que quanto mais as comunidades humanas obtêm um caráter social, quanto mais formado este se torna, em um tanto maior número de casos o ser humano também pode figurar em tais singularidades abstratas. (Lukács, 2018: 228)

<sup>27</sup> Do qual o exemplo mais contundente é apreendido pela literatura clássica. Para um exemplo simples, pensemos na principal tragédia grega, a mais famosa de Sófocles – curiosamente a preferida de Freud ao ponto de sua teoria absorver o personagem central Édipo. Na história de Édipo, a tragédia comparece enquanto uma fatalidade, enquanto um destino do qual não se pode desviar. Em Édipo, a tragédia se processa pelas costas dos indivíduos, ele mata o próprio pai (Laio) e casa com a própria mãe Jocasta), a tragédia não parte de uma escolha consciente de Édipo, mas se processa como uma lei inexorável contra à qual nada se pode fazer.

Pensemos agora em Romeu e Julieta. A tragédia de ambos se processa não apenas porque surge o amor moderno, mas porque a individualidade pode e, de fato, se contrapõe contra a própria classe social à qual pertence. O indivíduo pode ter interesses conflitantes com sua classe e escolher contra ela. A tragédia não é uma força impessoal que se impõe contra os indivíduos, mas fundamentalmente uma possibilidade objetiva de escolher baseado nos interesses do indivíduo. O indivíduo moderno se caracteriza exatamente porque na sua vida cotidiana, a possibilidade de escolher baseado em possibilidades singulares comparece na vida cotidiana. Apesar de problemático, essa discussão é tratada com mais vagar em: Lukács, Georg. *O Romance Histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011.

Primeiro porque desse fato ontológico surge na teoria do liberalismo a figura mítica do indivíduo isolado, que Marx tantas vezes faz referência, sobretudo a partir do exemplo literário de *Robinson Crusoe*<sup>28</sup>.

Tal figura constitui o fundamento de todas as concepções de mundo do liberalismo. O indivíduo nessa concepção de mundo possui todas as suas características fundadas pela natureza antes mesmo de adentrar em sociedade.

É assim, que apesar da revolução científica do renascimento, e aqui as tendências desantropomorfizadoras são fundamentais, os autores do liberalismo clássico permanecem colados a uma concepção a-histórica do ser social.

Pensamos que duas são as razões fundamentais que determinam essa limitação teórica dos liberais, e que recaem, ainda que de forma diferenciada, em Hegel.

A primeira razão se deve ao fato de que, apesar da proximidade com o período histórico da abundância – isto é, do momento em que a capacidade produtiva da sociedade ultrapassa a carência, em outras palavras, quando surge a questão social, a pobreza como resultado artificial de relações sociais que se independentizam da dependência natural – ainda não era possível apreender a história humana como resultado único da práxis social.

A bem da verdade, para os liberais, nem mesmo processo histórico era ainda um conceito que podiam apreender com todas as suas consequências, – como veremos, Hegel é o primeiro a postular uma historicidade e a história humana enquanto processo – o máximo que se podia era plantear a esfera da política enquanto lugar realmente livre para o agir humano.

---

<sup>28</sup> A história de *Robinson Crusoe* foi publicada em 1719 e seu autor é Daniel Defoe. Sua fama é principalmente devido ao fato de que Adam Smith utilizou o livro como uma imagem do indivíduo “natural”, isolado que precisa distribuir seu tempo de trabalho entre diferentes tarefas, produzindo ele mesmo uma divisão social do trabalho. Evidentemente que em termos gerais, Smith utiliza a história para o mesmo propósito de todo liberalismo, alicerçar o fato de que a propriedade privada, o trabalho produtor de valores de troca e etc. pertencem desde sempre a “natureza humana” e a divisão do trabalho é uma lei natural. Marx em seu estilo satírico costuma utilizar o termo “robinsonas” como termo preferencial para as situações em que a economia política quer provar algum fato, partindo do mesmo fato como um pressuposto. Assim, em *O Capital*, diz Marx, por exemplo: “Como a Economia Política gosta de robinsonadas, aparece primeiro Robinson em sua ilha. Moderado por origem, ele precisa satisfazer, entretanto, a várias necessidades e, por isso, tem de executar trabalhos úteis de diferentes espécies, fazer ferramentas, fabricar móveis, domesticar lhamas, pescar, caçar etc. Não falamos aqui das orações e coisas semelhantes, porque nosso Robinson se compraz nelas e considera tais atividades recreio. Apenas da diversidade de suas funções produtivas ele sabe que elas são apenas diferentes formas da atividade do mesmo Robinson, portanto, somente modos diferentes de trabalho humano. (Marx, 1996: 2002)

E em segundo lugar, a limitação da concepção teórica liberal provêm da classe social da qual são os representantes. Para a burguesia revolucionária na sua luta contra o *ancien régime*<sup>29</sup> era fundamental que a história fosse feita pela humanidade, entretanto, também era crucial que essa história estivesse desde o princípio limitada como uma adequação da sociedade à natureza humana.

Deixemos claro, todavia, que na época de ascensão das relações sociais de produção capitalista, essa determinação ideológica da classe constituía um limite de visão. A bem da verdade, os pensadores modernos, não apenas os liberais, possuíam um compromisso com a busca da verdade, bem diferente da apologética que se instaura depois de 1848<sup>30</sup>.

Tal problemática do agir humano, da essência humana, ou nos termos do liberalismo, da natureza humana, das leis econômicas e da política enquanto espaço de adequação do agir humano é o que compõe o *corpus* da teoria liberal.

No caso em tela, a importância fulcral – para a teoria liberal à época – da história ser feita, em grande parte, mas não inteiramente, pelos seres humanos, ainda que com sérias restrições, é o fato de que a defesa da queda do *ancien régime* passava pela destruição das relações sociais de produção feudais, mas principalmente das formas políticas. Principalmente destas, sobretudo porque o derruimento das relações sociais de produção feudais estava já consolidado quando se alvoraram no horizonte da burguesia à necessidade de tomar o poder político para consolidar seu domínio.

Como sabemos, durante séculos o capital comercial foi se consolidando na Europa até conseguir penetrar no reino da produção material, transmutando-se em

---

<sup>29</sup> Na tradução literal, antigo regime, a ordem feudal sob as relações sociais própria da feudalidade com suas formações de Estado e relações de subordinação estamental.

<sup>30</sup> Marx traça uma divisão clara entre a economia política clássica e o que ele chama de economia vulgar. Enquanto a primeira é elogiada por Marx, a segunda já faz parte daquilo que será depois chamado de decadência ideológica da burguesia. No posfácio da segunda edição de O Capital, diz Marx que: “A burguesia tinha conquistado poder político na França e Inglaterra. A partir de então, a luta de classes assumiu, na teoria e na prática, formas cada vez mais explícitas e ameaçadoras. Ela fez soar o sino fúnebre da economia científica burguesa. Já não se tratava de saber se este ou aquele teorema era ou não verdadeiro, mas se, para o capital, ele era útil ou prejudicial, cômodo ou incômodo, subversivo ou não. No lugar da pesquisa desinteressada entrou a espadacharia mercenária, no lugar da pesquisa científica imparcial entrou a má consciência e a má intenção da apologética. No entanto, mesmo os importunos tratadinhos que a Anti-Com-Law-League, chefiada pelos industrialistas Cobden e Bright, lançava aos quatro ventos, possuíam, se não um interesse científico, ao menos histórico por sua polêmica contra a aristocracia fundiária.” (MARX, 1996: 135-6)

capital industrial, processo segundo o qual o capital se torna “a potência econômica da sociedade burguesa que tudo domina, [...]” (Marx, 2011: 78).

E ainda sobre esse processo fundamental, diz Marx que

Dentro do processo de produção, o capital evoluiu para o comando sobre o trabalho, isto é, sobre a força de trabalho em atividade, ou seja, sobre o próprio trabalhador. O capital personificado, o capitalista, cuida de que o trabalhador execute seu trabalho ordenadamente e com o grau adequado de intensidade. O capital evolui, além disso, para uma relação coercitiva que obriga a classe trabalhadora a executar mais trabalho do que exigia o estreito círculo de suas próprias necessidades vitais. E como produtor de laboriosidade alheia, extrator de mais-trabalho e explorador da força de trabalho, o capital supera em energia, exorbitância e eficácia todos os sistemas de produção anteriores baseados em trabalho forçado direto (Marx, 1996: 423).

Marx enuncia assim, o ponto de Arquimedes da transformação do capital em força econômica dominante, a evolução do capital ao seu para-si, a sua formação enquanto dominador do conjunto do processo sociometabólico da humanidade através do comando sobre o trabalho. Essa é a base econômica real sob a qual se assenta o pensamento moderno, o que inclui desde a gênese da ciência moderna e filosofia burguesa, até a economia política clássica e a teoria política burguesa.

Assim, a partir desses fundamentos, aparece a essência burguesa, necessariamente egoísta, mesquinha e concorrencial, dada a propriedade privada específica de onde deriva – o capital – como o fundamento das relações sociais. O indivíduo, na concepção liberal, já é ontologicamente egoísta e proprietário privado que busca seus interesses através da divisão social do trabalho.

Como vemos, a filosofia burguesa também generaliza os traços sociais da sociedade onde domina como determinações universais do ser social enquanto tal. Surge assim uma concepção de relações sociais baseadas por último na natureza, essa é conservada determinando todo o processo histórico, através do subterfúgio da natureza humana insuperável, que determina as possibilidades sociais, encerrando a história nas relações sociais de produção burguesas.

Ao mesmo tempo, como um belo argumento contra o *ancien régime*, a filosofia burguesa pode postular que a revolução é a forma mais justa e livre possível de adequar as instituições sociais a aquela essência humana, ou nas palavras dos liberais, a natureza humana.

Desse modo, se na economia todos são ontologicamente e para sempre proprietários privados, egoístas e estão em busca dos próprios interesses individuais

– e as relações de mercado, são, por essa razão, as mais adequadas para a reprodução da sociedade – cabe ao espaço da política ser o espaço da liberdade, em que os indivíduos podem deliberar sobre o público e dar vazão a essa natureza humana através do mercado.

Assim, as relações de mercado são a forma mais adequada para a natureza humana, pois as leis objetivas que a economia política clássica e os teóricos políticos do liberalismo postulam são leis conectadas a própria natureza.

E desde muito cedo, os teóricos políticos entenderam que o egoísmo individual e a propriedade privada inerente aos indivíduos demandavam um tipo de poder que impedisse que os indivíduos se destruíssem em busca de seus interesses.

Hobbes já expressando essa condição diz que

os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos. Porque cada um pretende que o seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreve (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de manter a todos em respeito, vai suficientemente longe para levá-los a se destruírem uns aos outros), por arrancar dos seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e de outros também, pelo exemplo (Hobbes, 2003:108).

E

Com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens (Hobbes, 2003: 109).

Eis a forma como Hobbes anuncia a necessidade do Estado como a organização fundamental para que a “guerra que é de todos os homens contra todos os homens” não consuma a sociedade civil em uma batalha que ao fim, levaria a destruição do próprio homem.

Como se pode ver, em Hobbes, o estado de natureza é aquele em que sem a mediação do poder político, os indivíduos com sua natureza humana entram imediatamente em luta uns contra os outros pelos seus interesses como proprietários privados. É então que Hobbes anuncia o contrato social com base no poder absoluto do soberano.

Na filosofia de Hobbes, a atribuição a função do poder ao monarca não é casual, pois mesmo que o capital estivesse se desenvolvendo e que, em larga medida, o Estado absolutista já funcionasse a partir das demandas do capital<sup>31</sup>, ele ainda era insuficientemente poderoso para fundar o seu próprio Estado. Nesse sentido, a centralização política no monarca ainda era uma defesa possível em uma era de transição. E nesse sentido, o liberalismo é uma teoria de transição.

Com claras diferenças, pois sem uma concepção de um indivíduo mal – e lembremos que os indivíduos ganham acentos moralizantes em Hobbes – Locke chega a mesma defesa, em termos da necessidade de um poder político para regular e organizar a luta entre proprietários privados sob a base de leis que regulam tais interesses.

A concepção de Locke é que

O “estado de Natureza” é regido por um direito natural que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é este direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens; [...] (Locke, 1994: 84).

O estado de natureza na concepção de Locke, como podemos ver, não é a guerra de todos contra todos que se instaura tão logo exista, como em Hobbes, ao contrário, já existe um direito natural que se impõe através da razão.

Locke segue aqui a tendência predominante no jusnaturalismo da época, criado por Hobbes, há que se dizer, que iguala o caráter humano dos homens pela razão e pelo direito natural. Entretanto, em Locke, esse direito natural se torna a base da própria justificação do contrato social. E isso não é um acaso, no pensamento do inglês, liberdade e propriedade se relacionam intimamente enquanto direitos naturais inalienáveis.

O homem nasceu, como já foi provado, com um direito à liberdade perfeita e em pleno gozo de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, assim como qualquer outro homem ou grupo de homens na terra; a natureza lhe proporciona, então, não somente o poder de preservar aquilo que lhe pertence – ou seja, sua vida, sua liberdade, seus bens – contra as depredações e as tentativas de outros homens,

---

<sup>31</sup> A discussão sobre quando o Estado se torna efetivamente burguês é longa na tradição marxista. Contudo, a nossa posição é de que já com a unificação territorial e das unidades produtivas do capital sob uma força política centralizada, tal qual no Estado Absolutista, este já começa a funcionar como a forma política do capital, executando as funções sociais necessárias para o desenvolvimento deste. Sobre isso, a nossa indicação é Anderson, Perry. Linhagens do Estado Absolutista. Marília: Editora Unesp, 2016. E ainda o livro de Kofler, Leo. Contribución a la historia de la sociedad burguesa. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971.

mas de julgar e punir as infrações daquela lei em outros, quando ele está convencido que a ofensa merece, e até com a morte, em crimes em que ele considera que a atrocidade a justifica. Mas como nenhuma sociedade política pode existir ou subsistir sem ter em si o poder de preservar a propriedade, e, para isso, punir as ofensas de todos os membros daquela sociedade, só existe uma sociedade política onde cada um dos membros renunciou ao seu poder natural e o depositou nas mãos da comunidade em todos os casos que os excluem de apelar por proteção à lei por ela estabelecida; e assim, excluído todo julgamento particular de cada membro particular, a comunidade se torna um árbitro (Locke, 1994: 133).

É assim que se justifica a criação de um contrato social, pois atribuir ao poder da comunidade o poder de executar a lei, de ser governo, é o meio de preservar os direitos naturais dos indivíduos. Assim, o contrato social é a melhor forma, a forma política de garantir os direitos naturais dos homens, sendo o principal deles, o de propriedade. Por essa razão fundamental, a sociedade política é o meio pelo qual se erige a preservação da característica ontológica central do próprio indivíduo na concepção de Locke, o de ser proprietário privado.

Como podemos ver, ainda que entre Hobbes e Locke, as diferenças não sejam pequenas, – pois estão em momentos muito diferentes do desenvolvimento do capital – as teses centrais que defendem permanecem as supracitadas. A economia provém das leis da natureza, o indivíduo enquanto proprietário privado, e a política é a forma de tornar os indivíduos livres. Se não há aqui o requerimento imediato da política enquanto o *locus* da ética, levadas as últimas consequências, é esse o papel que a política já é chamada a realizar, garantindo o bem comum a partir da propriedade privada enquanto categoria ontológica central.

O leitor poderia inquirir sobre a ausência de Rousseau, contudo, ainda que sua concepção seja o máximo político da busca por uma sociedade livre que a burguesia pôde chegar, suas bases fundamentais ainda partem do mesmo indivíduo que se torna proprietário privado, e o contrato social é necessário para não deixar a sociedade se destruir nessa luta.

Para nossas questões, os dois fundadores da teoria política liberal nos parecem suficientes para demonstrar minimamente nossa argumentação.

Sob o ponto de vista da questão da história do ser social, o resultado é um quanto óbvio, a essência constitui, para os teóricos liberais, o campo imutável, permanente e a-histórico que determina a história social, mas continua fora dela.

Se na escolástica era o divino que produziu e determinou a história humana, para os liberais é a natureza que assume esse posto. Ainda que uma explicação da história e de como essa história foi feita e é feita permaneça além do horizonte dos teóricos políticos liberais.

A processualidade histórica só é apreendida com Hegel, e nas condições particulares da Alemanha do fim do século XVIII. Sobre esse processo do pensamento hegeliano, Lukács aponta que

ele [Hegel] também foi se tornando cada vez mais intensamente consciente das contraditórias estrutura e dinâmica de todos os objetivos, relações e processos. A contraditoriedade primária lhe era dada pelo próprio presente; a Revolução Francesa e a Revolução Industrial na Inglaterra, junto com a contradição de ambas com a Alemanha de então, atrasada e dividida que, precisamente naquela época, experimenta um poderoso impulso intelectual (Lukács, 2018a: 484).

Esses dois vetores constituem a base processual que alicerça a teoria de Hegel. Como um pensador que está no período logo após ao surgimento da época da abundância, isto é, quando a produtividade social do trabalho é exponencialmente aumentada rompendo aqueles limites naturais da corporalidade, pós-revolução industrial, e como é um contemporâneo da revolução francesa, Hegel absorve teoricamente essas dinâmicas.

Por essa razão, ele se volta mesmo para a base social, poderia se pensar que Hegel, um idealista, ignoraria as reais dinâmicas produtivas da sociedade. Contudo, ele é um atento leitor da economia política.

Como assevera Lukács

Ele foi o primeiro pensador significativo da virada do século que assimilou os resultados da economia clássica inglesa, de Steuert e Smith até Ricardo, não apenas sua filosofia da história, mas também assimilou, como componentes orgânicos de sua própria dialética, as objetividades e conexões por ele identificadas. Desse modo, emerge em Hegel uma concepção mais ou menos clara da importância da estrutura e dinâmica da moderna sociedade burguesa como fundamento do que pode ser predicado em sentido histórico sobre o presente (Lukács, 2018a: 479 - 0).

E o processo histórico, segundo Hegel, segue exatamente as conexões identificadas por ele, mas são postas sob formas lógicas.

Hegel concilia o processo histórico com um processo gnosiológico, isto é, de conhecimento. Em termos simples, é como se a humanidade não reconhecesse seu próprio ser, e o fazer-se humanidade fosse algo alheio (*Entfremdung*), externo, essa externalidade é a humanidade, a história objetiva da humanidade enquanto objeto. O processo histórico, então, para Hegel, é o processo de conhecimento da humanidade (sujeito) sobre ela própria objetivada (objeto).

Por isto que na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel constantemente trata o processo através da passagem da esfera gnosiológica para a ontológica através do desenvolvimento lógico. Isto é, sempre aparece uma figura de consciência, no caso, a primeira é o entendimento (*Verstand*), relacionada com um momento do desenvolvimento histórico, ou melhor, na forma de uma categoria ontológica posta sob uma forma lógica. No caso do entendimento, condiz aquela figura primária da família que passa a sociedade civil.

Ao mesmo tempo, Hegel compreende que o entendimento, limitado pela positividade da aparência fenomênica corresponde ao período histórico em que o sujeito – a humanidade na forma de família e sociedade civil – não chegou ainda à figura de consciência da Razão (*Vernunft*).

E não chegou porque no processo objetivo de desdobramento da Razão, e as figuras de consciência não são formas gnosiológicas, mas ontológicas, é apenas quando os conflitos da sociedade civil se resolvem sob a forma de Estado, que a Razão pode surgir enquanto figura objetiva.

Isto é, apenas quando se chega ao Estado moderno, a humanidade se torna capaz de reconhecer que a história é um processo dela própria. Que ela é o sujeito e o objeto idênticos da história. A história chega ao fim, para Hegel, porque para ele, a identidade da humanidade já estava dada desde o princípio e o mundo já estava dado no Espírito Absoluto (*absoluter Geist*). A sociedade civil era uma alienação do Espírito Absoluto que através desse processo de conhecimento, se reconcilia.

Sobre a relação entre a alienação do Espírito em sociedade civil, diz Hegel no artigo §262 de *Princípios da Filosofia do Direito*:

A ideia real em ato ou espírito que se divide a si mesmo nas duas esferas ideais deste conceito, a família e a sociedade civil que constituem o seu aspecto finito, tende a sair da sua idealidade para si e a tornar-se espírito real infinito e, então, distribui por essas esferas o material dessa realidade finita, quer dizer, distribui os indivíduos como massas, embora tal distribuição dependa, para cada caso, das

circunstâncias, do livre-arbítrio e da escolha do destino (Hegel, 1997: 28).

Assim, a reconciliação se realiza porque o Estado funda e organiza a sociedade civil, a contradição entre estes dois polos antagônicos é superada e se põe no lugar um desenvolvimento livre. O que se põe é o desenvolvimento infinito do Espírito que se põe sob formas finitas. Ao fim e ao cabo falamos da relação essência (infinito) e aparência (finito).

A essência, portanto, continua determinando todo o desenvolvimento histórico do ser social, ainda que Hegel não a caracterize exatamente como os teóricos liberais. Contudo, ele compreende a sociedade civil, exatamente como o reino do particularismo e dos interesses individuais e o Estado como o reino do ético que produz uma nova relação harmoniosa. O Espírito Absoluto, que constitui a última figura de consciência para Hegel, é uma forma ética, porque a humanidade reconciliada, agora é livre de contradição e antagonismos.

É assim que ele caracteriza a sociedade civil e sua relação com o Estado ético

Assim como a sociedade civil é o campo de batalha dos interesses individuais de todos contra todos, assim aqui se trava o conflito entre este interesse geral e os interesses da comunidade particular e, por outro lado, entre as duas espécies de interesses reunidas e o ponto de vista mais elevado do Estado e suas determinações. O espírito corporativo, que nasce da legitimidade dos domínios particulares, no interior de si mesmo se transforma em espírito do Estado, pois no Estado encontra o meio de alcançar os seus fins particulares. Esse é, deste ponto de vista, o segredo do patriotismo dos cidadãos: reconhecem o Estado como sua substância, pois conservam os seus interesses particulares, sua legitimidade, sua autoridade e seu bem-estar. No espírito corporativo, que imediatamente implica a ligação do particular ao universal, é onde se verifica como o poder e a profundidade do Estado radicam-se nos sentimentos (Hegel, 1997: 267).

Para a filosofia de Hegel, por exemplo, o Estado burguês seria o reino da eticidade. A síntese dialética dos interesses individuais produziria na totalidade o seu contrário, isto é, o bem comum universal, consubstanciado no Estado. Justamente porque o Estado é o representante universal da vontade e nele a particularidade se transforma “em espírito do Estado”.

É desse modo que o Estado, e conseqüentemente a política, é tornado o reino do ético conciliado com a sociedade civil.

Não pode o Estado contar com a colaboração voluntária e arbitrária (como, por exemplo, a da jurisdição exercida pelos cavaleiros andantes) precisamente porque é voluntária e os seus autores a prestam orientando-se por finalidades subjetivas.

O extremo oposto dos cavaleiros andantes, em relação ao Estado, seria o caso de um servidor do Estado que estivesse ligado ao seu serviço por uma carência a que não correspondesse um verdadeiro dever, nem, também, um direito. Pelo contrário, o serviço do Estado exige o sacrifício das satisfações individuais, e arbitrárias, das finalidades subjetivas, mas reconhece o direito de, no cumprimento do dever, e só nele, obter tais satisfações. Aí reside, neste aspecto, aquela união do interesse particular e do interesse geral que constitui o princípio do Estado e lhe dá a sua solidez interior (§ 260a). Por isso a situação de funcionário não é uma situação contratual (§ 75Q) embora haja, de ambas as partes, um consentimento e uma prestação (Hegel, 1997: 270).

A mediação encontrada por Hegel, entre o particularismo da sociedade civil e a universalidade do Estado, pelo qual a primeira se encontra e é resolvida no segundo são os funcionários públicos. Hegel compreende que para o desenvolvimento da totalidade social, há uma classe particular que tem um interesse universal, os funcionários públicos.

Para ele, são os interesses particulares destes que se identificam com os interesses gerais que constituem o princípio do Estado. Esses interesses se explicitam no fato de que seus ganhos particulares, seus salários se conectam com o desenvolvimento harmonioso da relação entre sociedade civil e Estado. Portanto, em Hegel, a política seria a mediação necessária da ética. O reino do ético é o reino do Estado. Note-se, que aqui, os interesses gerais e o bem comum, muito diferentemente de Aristóteles, inclui a totalidade dos indivíduos.

Podemos ver como a teoria de Hegel conserva a concepção a-histórica da essência humana de toda filosofia burguesa. A essência já está dada desde o princípio, a história possui um *telós*<sup>32</sup> universal que se processa sem que a humanidade tenha consciência de que está realizando o processo que leva a seu próprio reconhecimento.

De um ponto de vista mais abstrato, podemos mesmo falar que

[...] a universalidade com que o conceito se move em Hegel é o determinante. As formas particulares, históricas, da família, sociedade civil e Estado, são apenas seus invólucros casuais, momentos necessários, formas aparentes e fenomênicas, mas não mais que momentos evanescentes inessenciais do devir do Espírito. Servem

---

<sup>32</sup> “Télos” é finalidade.

apenas enquanto formas nas quais este se move em direção ao seu alcançar-a-si-mesmo.

Desta concepção brota uma essência que a tudo determina em seu curso e onde o fenômeno concentra o acaso. Pois se a universalidade do desenvolvimento sob a forma lógica se desenvolve para-si através de formas casuísticas, particulares e singulares, estes só aparecem como meios de desdobramento da essência. Corresponde a isso que ontologicamente, o fenômeno não é mais do que um modo evanescente de desenvolvimento da essência que nada possui de influência sobre esta. Entretanto, pondere-se que sem o fenômeno não existe desdobramento possível da essência (Lambertucci, 2022: 53-4).

Sob esse ponto de vista, o Estado, a sociedade civil, a família, são momentos partícipes do desenvolvimento do Espírito, mas nunca se confundem com este. Existem como formas fenomênicas de expressão do Espírito absoluto. Levadas as últimas consequências, a concepção de Hegel representa o cessar de toda objetividade de fato. Pois o universal se sustém como identidade alcançada consigo mesmo sem que nenhuma particularidade e singularidade sequer tenham existência nesse ponto. A essência finalmente se despojou do casuístico fenômeno e cessou até a necessidade de se representar a si mesma em tal identidade última.

Entretanto, como a objetividade mesma não pode ser negada enquanto fato ontológico primário do ser, Hegel tem que fechar a história de maneira arbitrária conciliando Estado e sociedade civil, interesses universais e particulares, a partir do desenvolvimento harmônico da identidade última entre a política enquanto eticidade e a sociedade civil enquanto reino do privatismo. Aqui, vemos como as limitações ideológicas mantiveram a primeira concepção histórica, de uma história universal da humanidade, dentro dos limites ideológicos de uma história quase feita pela humanidade. É assim que a ética hegeliana termina sendo o particularismo burguês elevado a possibilidade máxima da humanidade.

Em Hegel, portanto, assim como Aristóteles, a ética possui no Estado uma mediação fundamental para a realização do bem comum. E, assim como para o filósofo estagirita, ética, Estado e a política conformam uma mesma totalidade. Todavia, em Hegel, o bem comum da ética abrange a totalidade da humanidade, e não apenas a classe dominante. Na sociedade burguesa não era mais possível excluir uma parte da humanidade do gênero.

E isto se deve, primordialmente porque o mercado se sustém justamente enquanto abstração da substância humana de cada pessoa, a substitui pela

propriedade privada – capital ou força de trabalho. E em outra esfera, se produz a mesma abstração, mas essa é posta a partir da esfera política. Todos podem participar da sociedade como cidadãos de igual estatuto, jurídico-formal, de igualdade. É dessa forma que, de um lado no mercado todos aparecem enquanto proprietários privados e estão inclusos na totalidade social somente a partir de tal abstração e de outro, a abstração jurídico-formal do estatuto de cidadania produz a igualdade formal.

Contudo, ainda que a ética de Hegel seja composta por essas duas universalidades – a da política e da propriedade privada – ela não pode abranger as necessidades reais, humanas dos trabalhadores. Bem postas as coisas, mesmo as necessidades humanas da classe dominante não podem ser levadas em consideração, de fato, elas só podem ter alguma expressão se sua realização se identificar com a reprodução de suas propriedades privadas<sup>33</sup>. O bem comum de Hegel não pode conter a totalidade das necessidades humanas, apenas a totalidade das necessidades da reprodução da forma mais desenvolvida da propriedade privada burguesa.

Por essa razão, como a propriedade privada põe a necessidade da organização da sociedade antagonicamente estruturada em Estado, a ética e a política são absolutamente complementares.

Ao fim e ao cabo, tanto para Hegel como para Aristóteles, a ética pode ser a promoção do “bem comum” ainda que, e principalmente inclua apenas a particularidade do gênero humano – mesmo que a particularidade de Hegel seja muito mais abrangente do que a que encontramos em Aristóteles. O bem, em ambos os pensadores, tem seu fundamento último na suposição de que todos e cada um dos seres humanos possuem uma essência comum, portanto, uma essência universal. Aristóteles considera a essência humana como a essência do senhor de escravos. Hegel vê a essência humana como a essência do ser humano burguês. Ambos, cada um a seu modo, generalizam para toda a humanidade a essência real, histórica, do máximo desenvolvimento possível dos seres humanos em suas vidas cotidianas. Eles

---

<sup>33</sup> O processo de alienação, em Marx, não se exaure na alienação (Entfremdung) do trabalho. Já em *A sagrada família*, Marx discute como a alienação atinge ambas as classes sociais, ainda que de maneiras distintas. Enquanto o proletariado tem na alienação o fundamento de sua exploração e opressão, a alienação da parte dos capitalistas, mesmo concorrendo para sua desumanização, constitui também sua potência histórica. Isso se encontra especificamente no texto “O mistério da construção especulativa” no livro *A sagrada família*, ou, *A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011.

elevaram à categoria eterna, universal, a-histórica a essência dos indivíduos das classes dominantes de suas respectivas formações sociais. São os principais ideólogos dos senhores de escravos da Antiguidade e dos burgueses revolucionários do final do Período Moderno.

De forma muito distinta, veremos como para a tradição marxista de talhe ontológico, a questão da ética é posta em conjunto com a discussão da natureza humana e seu caráter ontológico a partir de outras bases. E isto, na medida em que é a possibilidade de negação de uma essência humana que abre de fato o caminho para a discussão da ética enquanto bem comum realmente universal. Não o posto sob o particularismo de uma classe, que aparece através do Estado, como interesse universal de toda a sociedade, ainda que *ipso facto* seja interesse particular.

Para o projeto ético-político do serviço social, isto levanta ao menos um problema, como um projeto de emancipação humana, pautada nos interesses históricos do proletariado, poderia ser ao mesmo tempo ético e político sem que isso tenha por consequência que ele seja atravessado por uma necessária contradição.

Vejamos como trata Marx dessas questões

### 3. ÉTICA E POLÍTICA EM MARX

#### 3.1 A questão da historicidade

Parece-nos que ficou claro que a intrincada problemática da ética e da política se encontram interligadas ao decisivo problema ontológico da historicidade do ser social. Primordialmente, porque a ética se vincula a questão da totalidade social e ao gênero humano, enquanto campo da práxis social.

Ao mesmo tempo a política é um complexo particular que historicamente apareceu vinculado a totalidade social, e aos interesses que na sociedade de classes apareceram como os mais genéricos. Dessa forma, ambas as categorias apresentam uma decisiva ligação com a historicidade e com a totalidade social.

Ao falarmos de historicidade, falamos do núcleo filosófico decisivo da categoria de substância, está constitui a própria *determinidade* da constituição histórica mais abstrata e geral das formas de ser, e nisto ela se liga realmente a uma *philosophia universalis*<sup>34</sup>.

Sobre isso diz Lukács que; “Não fosse esse tipo de essência do tempo o fundamento inexorável de todo ser, nem sequer poderia emergir o problema da necessária historicidade do ser” (Lukács, 2018a: 613).

Evidentemente, o próprio complexo tempo-espaco-matéria constitui o fundamento mais geral da base de todo o ser, na medida em que este complexo pertence diretamente ao ser inorgânico e este se apresenta como a própria base necessária do surgir e emergir de novas esferas de ser. Nesse sentido, aparece a discussão da historicidade como um traço de uma *philosophia universalis*, ainda que essa só tenha como objetivo na *Ontologia* de Lukács as ligações e conexões necessárias para o desenvolvimento de uma ontologia do ser social.

Surgem deste fato geral da historicidade<sup>35</sup>, de sua fundamentação no ser em geral, duas questões. A primeira é que ela se refere aos problemas do ser social e não em constituir uma filosofia universal à velha moda de Aristóteles e por isso precisa apreender na estrutura do ser social a sua forma específica de historicidade.

---

<sup>34</sup> Uma “filosofia universal” na tradução.

<sup>35</sup> Sobre esse fato, o próprio Lukács diz que: “A história é um processo irreversível e por isso parece óbvio partir em sua investigação ontológica da irreversibilidade do tempo.” (Lukács, 2018a: 612).

A segunda questão é que diretamente observando os problemas da historicidade no ser em geral, Lukács nota que essa própria determinação mais abstrata, por ser o pressuposto de toda a historicidade, não esgota em-si as determinações da historicidade das formas específicas das esferas de ser e seus concretos desdobramentos.

Lukács diz que

[...], da mera irreversibilidade abstrata do tempo não pode ser diretamente derivada sequer a irreversibilidade de determinados processos físicos. Estes existem, mas devem, contudo, ser compreendidos a partir das ocorrências e condições concretas, materiais; eles, claramente, têm lugar no tempo, o que também acontece – com igual legalidade – com os reversíveis (Lukács, 2018: 613).

Portanto, mesmo que uma tal base geral seja o fundamento da historicidade no ser em geral – e por isso determinação categorial inescapável como base mesma da historicidade de todas as esferas ontológicas – apenas a investigação específica em cada esfera de ser pode tratar adequadamente dos problemas da historicidade.

Como sabemos, a categoria determinante de toda ontologia e que foi central para toda a filosofia que teve por base os problemas da constituição de uma ontologia<sup>36</sup> é justamente a substância, que é a pedra de toque última da constituição da própria realidade. E ao que tudo indica, até o momento, segundo nossa conclusão preliminar, Lukács inaugura uma concepção de substância completamente nova<sup>37</sup>.

Segundo ele

Substância, enquanto o princípio ontológico do persistir na mudança já perdeu certamente seu antigo sentido de oposição excludente ao devir; alcançou, todavia, uma validade renovada e mais profunda na medida em que o permanecer é entendido como o que continuamente se mantém, se renova, se desdobra nos complexos reais da realidade, na medida em que a continuidade enquanto forma de movimento interior dos complexos transforma o estático-abstrato permanecer em

---

<sup>36</sup> Essa constituição vem de Tales de Mileto, passando por Anaximandro, Anaximenes, etc e seguirá com Sócrates, Platão até Aristóteles como a questão fundamental da filosofia grega. A busca que tinha como pergunta primária: o que é o ser? E qual sua causa? Uma tal concepção perdurou por toda a idade média, passando por Santo Agostinho, Santo Anselmo até chegar em Tomás de Aquino. Entre os modernos, essa problemática só foi novamente posta em cena com Spinoza e Hegel. De Descartes a Kant, o problema principal tornou-se: Como conhecer?. A virada para a gnosiologia na abordagem filosófica é de meridiana clareza.

<sup>37</sup> Lembremos aqui que apesar de Lukács sempre indicar que ele apenas está reproduzindo a concepção ontológica de Marx, e, portanto, reproduzindo a concepção de substância da filosofia marxiana, averiguar este ponto na obra de Marx, demonstrar onde Lukács avança, se avança, onde retrocede e se retrocede é ainda uma investigação aberta não só para a questão da historicidade, mas para o conjunto de boa parte das formulações da ontologia.

um concreto permanecer no interior do devir. Isso já é válido para os complexos dos ser inorgânico e eleva-se a princípio da reprodução dos organismos e na sociedade (Lukács, 2018: 614).

Podemos visualizar que para Lukács, diferentemente de todas as concepções ontológicas anteriores, a substância é essencialmente processual. A substância aqui diferente de todas as concepções ontológicas anteriores não possui nenhum caráter estático e de contraposição ao devir.<sup>38</sup>

A substância, em sua universalidade, faz parte do processo real do desdobramento categorial da totalidade do ser, o pôr de seus complexos, ela exerce a função do permanecer na mudança, a constante identidade que se renova com a não-identidade, se transforma assim, sem que deixe de ser, sem que perca seu caráter de substância. Ela sintetiza aquele movimento categorial do ser, da essência e do fenômeno e se desenvolve, segundo Lukács, como a identidade da identidade e da não identidade.

A dificuldade da tarefa em tela, se apresenta, sobretudo pelo conteúdo abstrato – mas nem por isso menos real – dessa articulação interna da historicidade, que se desenvolve através dos problemas da substância, da essência e fenômeno, problemas tão presentes em toda a história da filosofia e categorias fundamentais da ontologia de Lukács.

Na Ontologia, Lukács apreende o fenômeno e a essência enquanto categorias que possuem o mesmo estatuto ontológico, o mesmo quantum de ser, e se diferenciam, sobretudo, pela categoria da continuidade<sup>39</sup>. A historicidade do ser, tanto quanto da essência, são elevadas a formas gerais de toda historicidade do ser. Como diz Lukács: “a continuidade no permanecer, como princípio ontológico dos complexos

---

<sup>38</sup> Este ponto é importante porque desde Parmênides e sua afirmação de que o “ser é” passando por Aristóteles com o primeiro motor imóvel que a tudo determina sem ser determinado, temos concepções de substância que se opõem frontalmente a mudanças do desenvolvimento da essência, obstaculizando assim uma concepção que abarque de fato o mundo social e natural enquanto um processo de uma totalidade que não seja o resultado do desenvolvimento teleológico da essência.

<sup>39</sup> Isto é importante pois todas as concepções ontológicas anteriores derivam o fenômeno da essência e essa determina todo o cosmos, a posição dos indivíduos em determinada sociedade e mesmo as classes sociais. Lembremos de Aristóteles para quem o *Logos* (essência) determinou o lugar de cada coisa segundo seu movimento, sua efemeridade (fenomênica). Assim o senhor de escravos e o escravo são o que são porque o *Logos* determinou e nada podem fazer contra isso, dado que deriva de uma essência eterna uma tal posição, nenhuma ação humana (puramente fenomênica) pode fazer contra tal *determinidade*. Em termos filosóficos, é crucial que a essência e o fenômeno tenham o mesmo estatuto ontológico.

moventes, indica como princípio do ser tendências ontológicas para a historicidade” (Lukács, 2018: 614).

O objeto em questão ainda se complexifica pela vinculação fundamental, segundo Lukács, com a desigualdade de desenvolvimento que marca o ser em geral e que no ser social se articula a partir da sua constelação específica de complexos, os sociais. Tal desigualdade de desenvolvimento se fundamenta, antes de tudo na relação entre essência e fenômeno que são o veículo da historicidade da substância.

Segundo Lukács, com o surgir e emergir do ser social – tendo o trabalho como seu fundamento ontológico – se põe uma forma de historicidade que se alicerça no desdobrar dos complexos sociais tendo como *médium*<sup>40</sup> a subjetividade. A importância de um tal fato é que a reprodução social por ter na subjetividade um tal *médium* faz com que os atos humanos dos indivíduos ganhem um papel decisivo no desenvolvimento do complexo da substância.

O fato central é que a reprodução dos complexos objetivos, das legalidades objetivas do ser social, que se conformam como síntese de atos humanos, fazem com que a continuidade da reprodução tenha nesses atos sua fundamentação necessária. E para o desenvolvimento objetivo dos complexos sociais, isso é crucial, pois é justamente por subjetividade e objetividade não terem nenhuma relação possível de identidade é que surge a já apontada *independencialidade* da objetividade social.

Segundo Lukács

[...], essa independencialidade é, [...], uma dialética. Manifesta-se, concisamente, na dialética de fenômeno e essência (em que se tem de sempre, naturalmente, considerar que a dialética materialista enxerga no fenômeno algo existente e não, por exemplo, uma oposição ao ser). A inter-relação dialética do singular, do sujeito da alternativa, para com o geral, para com o socialmente legal, cria uma série fenomênica muito multifacetada e variada, também porque o devir-fenômeno da essência pode manifestar-se apenas no médium de seres humanos por princípio individualizados (Lukács, 2018a: 618).

Dessa forma para a substância, para o desdobramento da essência em sua relação com o fenômeno são cruciais todas as relações entre os complexos objetivos e a subjetividade enquanto ela mesma conforma um complexo. Se anuncia assim a importância para a questão da historicidade e do desenvolvimento do ser social a categoria de alternativa.

---

<sup>40</sup> Na tradução “meio”, no sentido direto de mediador.

O caráter de alternativa dos atos humanos – caráter que deriva antes de tudo no fato de que objetivamente as alternativas existem enquanto necessidades para os indivíduos, aparecem aos indivíduos enquanto campo objetivo de escolhas – é fundamental para a compreensão da historicidade do ser e levanta problemas relativos ao complexo dos valores<sup>41</sup>.

Lukács se refere especificamente ao fato de que o desenvolvimento objetivo do ser social põe a cotidianidade como uma multifacética miríade de fenômenos<sup>42</sup> de onde partem as suas posições teleológicas, que como veremos, retroagem sobre o próprio desenvolvimento da essência. Por isso mesmo ressalta ele o caráter real do fenômeno, seu estatuto ontológico como algo que é parte integrante do ser.

Essa constelação de problemas envolve um complexo categorial amplo, entram em jogo o desenvolvimento do complexo dos valores, que segundo Lukács, possuem um peso sempre mais acentuado no desenvolvimento do ser social. Também os problemas específicos da individuação e da reprodução social.

Sobre a alternativa, os valores e todo o complexo problemático da historicidade e de suas conexões categorias, Lukács sintetiza:

A continuidade da substância no ser social é, contudo, a do ser humano, de seu crescimento, de sua problemática, de suas alternativas. E na medida em que um valor, em sua realidade, suas realizações concretas, adentra esse processo, torna-se seu componente ativo, corporifica um momento essencial de sua existência social e, com isso e nisso, conserva-se a substancialidade do próprio valor, sua essência e sua realidade (Lukács, 2018a: 682).

Surge assim a conexão do surgir objetivo dos valores e dos nexos entre a reprodução social, a individualidade, as alternativas que brotam dessa relação e os complexos que fundamentam a base destas, nesse particular, os complexos valorativos, os quais Lukács sempre dá muita ênfase ao ressaltar o caráter de alternativa e os problemas da historicidade.

---

<sup>41</sup> Não podemos aqui desdobrar todas as questões relativas ao desenvolvimento dos valores. Basta sinalizar que com o desenvolvimento do ser social o complexo dos valores possui cada vez um peso maior nas alternativas dos atos humanos.

<sup>42</sup> Apenas por curiosidade, para os problemas do método, como sinalizamos, isto tem por consequência: “A, por nós descrita, separação marxiana de essência e fenômeno no interior da esfera do ser torna possível, uma vez mais, apreender conceitualmente os extremamente complexos e entre si heterogêneos fenômenos na realidade, o que, sob circunstâncias, pode alcançar até a esfera da vida individual e de sua práxis” (Lukács, 2018a: 640).

Esse caráter de alternativa, no interior de modos concretos, isto é, dentro de formações sociais particulares, produz o campo valorativo e a vinculação da historicidade com a questão da ética.

Isto porque no plano mais geral, a afirmação da historicidade do ser social, significa em última instância que nenhuma essência humana egoísta determina a história humana. E isto implica que do ponto de vista da ética, da possibilidade de uma sociabilidade onde o bem comum seja de fato o desenvolvimento de todo o gênero humano, é a historicidade que determina a possibilidade da existência dessa sociabilidade, de um pôr ético.

Contudo, se essa é a base real da relação entre historicidade e ética, já falamos como a existência desta é determinada, sobretudo, pela formação social particular, concreta a qual os complexos valorativos pertencem.

O leitor se recordará que no caso já tratado da Grécia, a ética enquanto valor era uma possibilidade e uma necessidade objetiva que se impunha aos indivíduos, e que ela realmente podia se expressar na esfera da política. Se isto é verdade para a Grécia, é passível de questionamento se a política não seria então, a forma mais adequada dessa expressão. Para essa discussão, vale retomarmos as formulações históricas e teóricas de Marx e Engels sobre a política.

### 3.2 A gênese da política e do Estado

Como sabemos através dos estudos arqueológicos e antropológicos, principalmente a partir de Morgan<sup>43</sup> e com grande relevância para algumas confirmações importantes acerca da teoria marxiana – com Gordon Childe – o Estado nem sempre existiu, assim como o complexo correlato da política.

A política e o Estado apenas surgem quando no curso do desenvolvimento histórico a humanidade desenvolve forças produtivas que permitem a exploração do homem pelo homem. Antes disso, era uma impossibilidade objetiva tanto a

---

<sup>43</sup> Como sabemos, Engels desenvolveu o estudo sobre os vetores que deram origem a família monogâmica, a propriedade privada e ao Estado, principalmente a partir de notas e extratos deixados por Marx sobre os escritos de Lewis Morgan, que publicou em 1877 o livro *Ancient Society*, analisando o desenvolvimento da “pré-história” da humanidade até a propriedade privada. Um texto que caracteriza a história da formulação dessas ideias pode ser encontrado em <<https://blogdaboitempo.com.br/2019/04/09/as-tramas-do-testamento-morgan-marx-e-engels/>>

exploração, quanto a alienação dos processos de organização e controle social. Como nos diz Engels:

Essa organização simples [o regime das gens anterior ao surgimento da sociedade de classes, FL] é inteiramente adequada às condições sociais que a engendraram. Não é mais do que um agrupamento espontâneo, capaz de dirimir todos os conflitos que possam nascer no seio da sociedade a que corresponde. Os conflitos exteriores são resolvidos pela guerra, que pode resultar no aniquilamento da tribo, mas nunca em sua escravização. A grandeza do regime da gens – e também sua limitação – é que nela não cabiam a dominação e a servidão (Engels, 2012: 199-200).

As condições materiais que constituem os pressupostos de tal organização e da limitação da gens consiste em que:

A população fica muito dispersa e só é relativamente densa no local de residência da tribo, ao redor do qual se estende uma vasta área para a caça, [...]. A divisão do trabalho é absolutamente espontânea; só existe entre os dois sexos. O homem vai à guerra, incumbe-se da caça e da pesca, procura as matérias-primas para a alimentação, produz os instrumentos necessários para a consecução dos seus fins. A mulher cuida da casa, prepara a comida e confecciona as roupas: cozinha, fia e cose. [...]. Cada um é proprietário dos instrumentos que elabora e usa: o homem possui as armas e os petrechos de caça e pesca, a mulher é dona dos utensílios caseiros. A economia doméstica é comunista, abrangendo várias e amiúde numerosas famílias. O resto é feito e utilizado em comum, é de propriedade comum: a casa, as canoas, as hortas<sup>44</sup> (Engels, 2012: 200).

Segundo Engels essa é a estrutura econômica do comunismo primitivo. O desenvolvimento das forças produtivas em alguns povos, não apenas a descoberta da agricultura que determina o início do chamado período neolítico, mas também a domesticação de animais, marcam as transformações decisivas que possibilitam a troca e a exploração do homem pelo homem. Base que desenvolvida terminará por ruir os fundamentos do comunismo primitivo dando origem a sociedade de classes.

Não por acaso, a primeira forma de propriedade privada são os rebanhos.

[...]: mas quando os rebanhos começaram pouco a pouco a ser propriedade privada, a troca entre indivíduos foi predominando mais e mais, até chegar a ser a forma única. O principal artigo oferecido pelas tribos pastoras aos seus vizinhos era o gado: o gado chegou a ser a mercadoria pela qual todas as demais eram avaliadas, mercadoria que

---

<sup>44</sup> Essa divisão sexual do trabalho não pode ser tomada como regra universal, existem estudos arqueológicos que sugerem a hipótese de que mulheres participavam da caça em sociedades na América em torno de 9.000 anos atrás. Contudo, ainda assim, a afirmação Engelsiana, com base em Morgan, permanece válida para a vasta maioria dos desenvolvimentos das sociedades pré-históricas. < <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.abd0310>>

era recebida com satisfação em troca de qualquer outra; [...] (ENGELS, 2012: 202).

Desse desenvolvimento das forças produtivas, surgiu a possibilidade objetiva tanto quanto a necessidade objetiva de novas respostas dos homens diante das condições encontradas.

As condições que impuseram novas respostas e as respostas, foram:

O desenvolvimento de todos os ramos da produção – criação de gado, agricultura e ofícios manuais domésticos – tornou a força de trabalho do homem capaz de produzir mais do que o necessário para a sua manutenção. Ao mesmo tempo, aumentou a soma de trabalho diário correspondente a cada membro da gens, da comunidade doméstica ou da família isolada. Passou a ser conveniente conseguir mais força de trabalho, o que se logrou através da guerra; os prisioneiros foram transformados em escravos (Engels, 2012, 203).

Com esse desenvolvimento e o conseqüente trabalho escravo, surge a divisão social do trabalho, a divisão entre trabalho intelectual e manual e a divisão da sociedade em classes. Essa mesma divisão põe como necessidade que o controle do trabalho e de seus processos efetivos, bem como da decisão dos produtores se aliene na classe que domina e personifica o processo de exploração.

Essa determinação é geral de toda a sociedade de classes, mudando suas formas particulares em momentos históricos determinados pelo desenvolvimento das forças produtivas e as possibilidades objetivas que derivam das formas do trabalho de que essas forças se revestem.

Não podemos nos ater com detalhes ao desaparecimento do regime das *gens*, da organização em tribos. Apenas apontemos que a sua organização interna desapareceu porque eram incompatíveis com as necessidades derivadas da nascente propriedade privada e do trabalho escravo<sup>45</sup>.

Com o surgimento de ambas aparece também a necessidade de novos complexos sociais mediadores no interior das relações sociais que fazem sua entrada no palco da história.

Engels nos dá um resumo dessa situação:

Acabava de surgir, no entanto, uma sociedade que, por força das condições econômicas gerais de sua existência, tivera de se dividir em homens livres e escravos, em exploradores ricos e explorados pobres; uma sociedade em que os referidos antagonismos não só não podiam

---

<sup>45</sup> Abstraímos aqui o nascimento das sociedades de classes nas suas formas asiáticas.

ser conciliados como ainda tinham quem ser levados a seus limites extremos. Uma sociedade desse gênero não podia subsistir senão em meio a uma luta aberta e incessante das classes entre si, ou sob o domínio de um terceiro poder que, situado aparentemente por cima das classes em luta, suprimisse os conflitos abertos destas e só permitisse a luta de classes no campo econômico, numa forma dita legal. O regime gentílico já estava caduco. Foi destruído pela divisão do trabalho que dividiu a sociedade em classes, e substituído pelo *Estado* (Engels, idem: 212).

O Estado surge como um complexo negativo, é essencialmente uma mediação que brota do antagonismo inconciliável das classes sociais surgidas da relação da propriedade privada e do trabalho escravo. E serve para manutenção e reprodução da ordem em que uma classe explora e domina a outra.

Como o Estado nasceu da necessidade de conter o antagonismo das classes, e como, ao mesmo tempo, nasceu em meio ao conflito delas, é, por regra, o Estado da classe mais poderosa da classe economicamente dominante, classe que, por intermédio dele, se converte também em classe politicamente dominante e adquire novos meios para a repressão e exploração da classe oprimida (Engels, idem: 215-216).

A relação entre a política e o Estado parece-nos clara. Não sendo idênticas, no entanto, são complexos inseparáveis. A política não pode existir sem o Estado e o Estado é o órgão operador da política.

Polemizando com a concepção hegeliana do Estado, Engels, reforça que a função social, a razão pela qual o Estado foi trazido à vida é o surgimento do antagonismo das classes sociais, diz ele que

O Estado, portanto, de modo algum é um poder imposto de fora à sociedade; tampouco é “a efetividade da ideia ética”, “a imagem e a efetividade da razão”, como afirma Hegel. É, muito pelo contrário, um produto da sociedade em determinado estágio de desenvolvimento; é a admissão de que essa sociedade se enredou em uma contradição insolúvel consigo mesma, cindiu-se em antagonismos irreconciliáveis e é incapaz de resolvê-los. Porém, para que esses antagonismos, essas classes com interesses econômicos conflitantes, não consumam a sociedade e a si mesmos em uma luta infrutífera, tornou-se necessário um poder que aparentemente está acima da sociedade e visa abafar o conflito, mantê-lo dentro dos limites da “ordem”; e esse poder, que é oriundo da sociedade, mas colocou-se acima dela e tornou-se cada vez mais estranho a ela, é o Estado (Engels, 2012: 211).

E, portanto, o Estado não paira acima, não é algo exterior, não é a encarnação do Espírito e o reino da eticidade, mas a expressão da contradição existente na sociedade e resultado dessa contradição.

### 3.3 Marx e a política

Observemos agora a concepção de Marx sobre o Estado e a política e seu desenvolvimento no interior da obra a partir da viragem ontológico-materialista nos anos de 1843-44.

A preocupação de Marx com as questões da Alemanha da época, o levou a crítica não apenas da filosofia hegeliana, que mostra seus limites já a partir das crises que assolam a Europa em fins da segunda década do século XIX, mas dos limites da própria crítica religiosa, em voga nos fins de 1830, a qual Marx vê como concluída com Feuerbach.

A resolução Feuerbachiana da crítica religiosa leva Marx a ver a crítica de Bruno Bauer e consortes<sup>46</sup> ao atraso alemão como não apenas ineficiente, mas anacrônica. Pois a situação política da Alemanha não deriva do caráter religioso da monarquia, mas da falta de uma revolução política. Os dois textos que são redigidos em 43 e que expressam tal posição são “*A crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*” e “*Sobre a questão judaica*”.

No primeiro parágrafo de *A crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* Marx já anuncia o programa teórico dele, segundo ele; “Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (Marx, 2013: 151).

A crítica da religião está terminada, porque a partir de Feuerbach, o materialismo enquanto base filosófica mostrou que deus era tão só uma expressão fantástica, espelhamento das características humanas enquanto a alienação destas

---

<sup>46</sup> Trata-se de Bruno Bauer, Max Stirner e Edgar Bauer, conhecidos como os principais representantes da ala da esquerda hegeliana, formada em fins dos anos 30 do século XIX na Alemanha. Defendiam a necessidade de radicalizar o pensamento hegeliano no que consideravam ser seu núcleo progressista, isto é, o método. De outro lado, a direita hegeliana, conservadora, se apegava ao sistema. A contradição entre método e sistema no pensamento hegeliano é tratada por Engels em “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”. Em contraparte, Lukács critica a leitura de Engels nos “Prolegômenos para uma ontologia do ser social”.

em um ser exterior, de demiurgo da própria humanidade a figura de deus tornou-se seu produto.

Com a sua crítica, e posta a história e o destino humano nas mãos dos próprios homens, agora importa tratar das formas de alienação humanas não religiosas. Desse modo, Marx anuncia seu itinerário em 1842.

Portanto, a tarefa da história, depois de desaparecido o além da verdade, é estabelecer a verdade do aquém, a tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [Selbstentfremdung] humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política (Marx, 2010: 146).

Finalizada a crítica da religião, ou seja, descoberto o fundamento terreno do céu, trata-se agora de tomar o caminho da crítica da própria terra. Portanto, na crítica do direito e da política. É tomando esse caminho que Marx chegará à necessidade de realizar a crítica da sociedade civil, como anos depois ele esclarecerá em *“Contribuição à crítica da economia política”*:

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações, têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século XVIII, compreendia sob o nome de “sociedade civil” (Marx, 2008: 49).

Esse resultado teórico a que chegou Marx em 44, fundamentado na determinação segundo a qual o trabalho funda o ser social, levou-o a uma concepção de Estado antinômica a de Hegel.

Se para Hegel o Estado era a encarnação do Absoluto, do Espírito racional, Marx já observará em 43 que o Estado é uma falsa universalidade, e a política a particularidade elevada ao estatuto de uma particularidade universalizada e abstrata. Isto é, a particularidade da classe que realiza uma revolução e destrona outra classe dominante para pôr-se no lugar dela. Essa classe se universaliza na medida em que a sua forma particular se torna a forma de dominação universal.

Observando o Estado moderno, Marx irá apreender o núcleo da relação do Estado com a sociedade civil e os fundamentos ontológicos da política.

É sob esse influxo que Marx irá desenvolver sua crítica da política e do Estado em “*Glosas Críticas Marginais ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’ De um Prussiano*”.

Isso fica claro quando ele diz que partindo “*da relação geral da política com os males sociais [grifos FL]*”, poderemos esclarecer porque a revolta dos tecelões não podia infundir nenhum ‘terror’ particular ao rei” (Marx, 2010: 43). Ou seja, partindo-se da relação da política em-si com a sociedade civil (males sociais).

A crítica que é ensejada contra Arnold Ruge em seu artigo, esclarece como a natureza mais íntima da política só pode ser a dominação. Justamente porque é a particularidade universalizada de uma classe.

O Estado, por essa sua determinação mais íntima, não pode ser outra coisa que a administração pública da contradição privada. Um órgão que é incapaz de qualquer universalidade, pois se funda justamente na contradição existente na esfera privada entre as classes.

A demonstração dessa contradição nos dá Marx

O Estado não pode eliminar a contradição entre a função e a boa vontade da administração, de um lado, sem eliminar a si mesmo, uma vez que repousa sobre essa contradição. Ele repousa sobre a contradição entre vida pública e privada, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares. Por isso, a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder (Marx, idem: 60).

Essa limitação essencial do Estado o impede de realizar qualquer superação positiva das contradições existentes na sociedade civil que são seus fundamentos. Dessa forma, só pode exibir uma “atividade formal e negativa”, pois não poderia abolir as classes sociais por decreto<sup>47</sup>.

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

---

<sup>47</sup> Daqui a categoria “politicismo” para designar a concepção segundo a qual é possível realizar transformações substantivas na sociedade pela via da vontade, isto é, pela via do Estado e da política, descartando o fato ontológico básico de que entre fundante e fundado não pode existir inversão dos termos. Os limites dados dessa relação são insuperáveis. Na velha fórmula Aristotélica, o mais pode o menos, mas o menos não pode o mais. Importante discussão sobre o politicismo, realiza José Chasin, em “*A politização da totalidade: Oposição e discurso econômico*”. *Revista Temas de Ciências Humanas*, nº 2, São Paulo, Grijalbo, 1977.

que ele só existe como antítese dela. [...], o Estado não pode acreditar na impotência interior da sua administração, isto é, de si mesmo. Ele pode descobrir apenas defeitos formais, casuais, da mesma e tentar alterá-los (Marx, idem, 61).

Marx irá ainda caracterizar como que política e vontade estão entrelaçados de um modo tal que um não pode existir sem que o outro exista conjuntamente.

Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral. O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. O período clássico do intelecto político é a Revolução Francesa. Bem longe de descobrir no princípio do Estado a fonte dos males sociais, os heróis da Revolução Francesa descobriram antes nos males sociais a fonte das más condições políticas. Desse modo, Robespierre vê na grande miséria e na grande riqueza um obstáculo à democracia pura. Por isso, ele quer estabelecer uma frugalidade espartana geral. O princípio da política é à vontade. Quanto mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos limites naturais e espirituais da vontade e, conseqüentemente, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais (Marx, idem: 62).

Assim, o voluntarismo se cola a própria parcialidade da política, visto que a política é essencialmente o ponto de vista da classe dominante, pois pensa dentro dos quadros da dominação política e assim o fazendo, não pode apreender os “males sociais” a partir de um ponto de vista social, da produção da vida, mas antes a partir da própria administração.

Mészáros explica que

A política, dada a forma como se constitui, não pode evitar a substituição da autêntica universalidade da sociedade por sua própria parcialidade, impondo assim seus próprios interesses sobre os dos indivíduos sociais, e apropriando-se, para si própria, do poder de arbitrar os interesses parciais conflitantes em nome da sua universalidade usurpada (Mészáros, 2011: 565).

Essas determinações apreendidas por Marx são fundamentais para a compreensão do caráter da revolução comunista. Daqui sua polêmica no mesmo texto contra Ruge, da afirmação do diferente caráter da revolução.

A revolução social com alma política é inerentemente a revolução de uma classe que alcança o domínio social e político. E ao fazê-lo, põe o seu Estado, o seu corpo ósseo do exercício da política. Produz a sua própria parcialidade, que se erige enquanto universalidade abstrata.

Por isso a função do Estado é a centralização política da administração das funções que não poderiam ser operadas com eficiência pela esfera privada na sociedade burguesa. Sua parcialidade se opera justamente na medida em que é um órgão da manutenção da ordem sócio metabólica do capital e existe enquanto complexo fundamental de dominação e reprodução das relações sociais erigidas sob a contradição capital e trabalho.

Essa forma de dominação política na sociedade burguesa é situada por Engels da seguinte forma: “E por último, é diretamente através do sufrágio universal que a classe possuidora domina” (Engels, 2012: 217).

Isto é, o Estado burguês e um de seus apanágios, a democracia, não se encontra em contradição com a inclusão legal, formal, da classe trabalhadora, ao contrário, o seu desenvolvimento a pressupõe. Pois, como mecanismo atenuador, a esfera representativa, jurídico-formal do Estado, absorve em alguma medida algumas demandas da classe trabalhadora, ao menos durante um certo período histórico.

Assim, como aponta Mészáros, pela própria função que o Estado é chamado a cumprir na reprodução social,

Como parte constituinte da base material do sistema abrangente do capital, o Estado deve articular sua superestrutura legal e política segundo suas determinações estruturais inerentes e funções necessárias. Sua superestrutura legal e política pode assumir as formas parlamentarista, bonapartista ou até de tipo soviético pós-capitalista, além de muitas outras, conforme exijam as circunstâncias históricas específicas (Mészáros, 2011: 121).

Que o modo parlamentarista, democrático-burguês seja o mais adequado para a normalidade do desenvolvimento do capital, não nos parece precisar de muitas evidências.

E é o mais adequado simplesmente porque a cidadania, o estatuto jurídico-político formal é a forma mais acabada da relação entre público e privado. Essa relação contraditória é resolvida, como já apontamos, pela dissolução do indivíduo em duas esferas abstraídas, o mercado, no qual ele só vale enquanto portador de mercadorias na sociedade civil, e a política, enquanto cidadão, no Estado.

Marx nos esclarece ao falar que

O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele (Marx, 2010: 39-0).

Nesse tipo de relação, a esfera genérica, a representação do gênero humano só tem lugar na política e no Estado e por isto mesmo, apenas de forma abstrata, pois apenas torna-se representação do gênero enquanto particularidade.

Só assim, pela via dos elementos particulares, é que o Estado se constitui como universalidade.

O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que como qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele (Marx, idem: 40).

Se lembrarmos do caráter da vida genérica para Marx, segundo a qual

só na elaboração do mundo objetivo o homem se prova realmente como ser genérico. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Por ela, a natureza aparece como obra sua e sua realidade. O objeto do trabalho é, portanto, a objetivação da vida genérica do homem, na medida em que ele se duplica não só intelectualmente, como na consciência, mas também operativamente, (*werktätig*) realmente, e contempla-se por isso num mundo criado por ele (Marx, idem: 313).

A conclusão imediata é que o gênero na sociedade burguesa não apenas é uma particularidade, mas uma particularidade alienada. Uma mediação que se aliena (*Entfremd*) dos indivíduos e torna-se na realidade um meio de vida para estes. Essa alienação da vida social que é posta na alienação do trabalho, requer uma alienação

igual, do poder social, sob a forma política. Se não há qualquer unidade entre a vida individual e genérica a partir da própria objetivação do trabalho, isto é, se a mediação da produção é a propriedade privada, a unidade entre indivíduo e vida genérica precisa reaparecer de alguma forma, pois aqui a vida genérica do homem se transformou em meio de existência. A vida genérica se tornou objeto de compra e venda.

Marx se refere exatamente a isto, quando diz que

Esta comunidade são os homens, alienados não na abstração, mas enquanto indivíduos reais, vivos, particulares – tais homens, tal comunidade. Dizer que o homem está alienado de si mesmo é dizer que a sociedade deste homem alienado é a caricatura da sua comunidade real, da sua verdadeira vida genérica; que a sua atividade se lhe apresenta como um tormento, suas próprias criações como um poder alheio, sua riqueza como pobreza, o vínculo profundo que o liga aos outros homens como vínculo artificial, a separação em face dos outros homens como sua verdadeira existência; que a sua vida é o sacrifício da sua vida; que a realização do seu ser é a desrealização da sua vida; que, na sua produção, produz o seu nada; que o seu poder sobre o objeto é o poder do objeto sobre ele; que, senhor da sua produção, aparece como escravo dela (Marx, 2015: 208-209).

A alienação do trabalho que é fundante das classes sociais, ao produzir as classes e a alienação da vida genérica, a transformação desta em mero meio de vida, faz com que só seja possível a representação deste enquanto abstração dessa mesma base alienada. O gênero então, a vida genérica, se representa na esfera do Estado enquanto abstração completa dos indivíduos. Ele própria expurga de si qualquer particularidade real e efetiva que possa existir como atributo da sociedade civil, esfera sob a qual ele não tem qualquer poder de suprimir.

O Estado, portanto, e a emancipação política, não são os veículos da real vida genérica e ética efetivada.

Para que fique claro, não é apenas o Estado que é necessariamente um complexo social ligado a existência das classes sociais, o Estado é a forma da organização do complexo social da política.

A política é ontonegativa<sup>48</sup>, isto é, ela é um complexo social que surge a partir da alienação do trabalho e do surgimento das classes sociais, como alienação do

---

<sup>48</sup> Que eu me recorde, José Chasin foi o primeiro a usar o termo ontonegatividade da politicidade.

poder social em conjunto com a propriedade privada. Se historicamente ela compareceu enquanto *lócus*<sup>49</sup> da ética, e vimos que isso ocorreu no pensamento de Aristóteles e no de Hegel, é tão somente porque do ponto de vista do desenvolvimento histórico, era possível a conciliação entre o desenvolvimento genérico, ainda que através da alienação advinda da propriedade privada, com a política enquanto veículo do desenvolvimento das forças produtivas sociais. Ainda que, efetivamente, apenas na Grécia o bem comum tenha existido realmente enquanto valor e local no qual a ética tenha tido um peso ontológico real.

Penso que após essas considerações sobre a política, podemos passar a discutir a ética e as questões do projeto ético-político.

---

<sup>49</sup> Lócus do ponto de vista filosófico, significa aquilo que algo só pode existir em seu interior, isto é, de maneira simples, poderíamos dizer que o lócus do néctar é a polpa.

#### 4. PROJETO ÉTICO-POLÍTICO E SEUS IMPASSES

Voltemos ao começo.

Para Marx, e seguindo os passos de Lukács, a reprodução social se funda no trabalho. E isto por uma razão simples, o trabalho é a única esfera do ser social que se articula com a natureza, o único complexo que tem um caráter de transição da esfera natural para a social. Mas não apenas isto, ele é o momento predominante da reprodução social porque partem dele as objetivações no âmbito do ser social que produzem constantemente o novo.

Esse necessário remeter-se para além de si mesmo é a base pela qual objetiva e subjetivamente o ser social se desenvolve a patamares mais elevados de sociabilidade. Constitui-se como um processo de humanização do ser social. E isto porque, ao mesmo tempo que a realização das posições teleológicas produzem uma nova objetividade, base de novas possibilidades e necessidades, no indivíduo, também desenvolve novas habilidades e capacidades mais amplas.

Lukács chama esse processo de generalização, contudo, não nos interessa imediatamente esse aspecto, mas sim o fato de que essa objetividade criada pelo trabalho se independentiza. O trabalho, ao produzir novos objetos, sejam eles meios de produção ou de subsistência, alteram objetivamente a situação histórica. Os resultados do trabalho se inserem na reprodução da totalidade social. É por essa via que primariamente os indivíduos são articulados no interior da processualidade social.

Os atos humanos singulares se sintetizam em tendências histórico-universais, sem que, no entanto, entre indivíduo e sociedade, entre singularidade e universalidade exista uma identidade. No fim, Marx está longe de Hegel, pois não há identidade entre sujeito e objeto, entre o indivíduo e a sociedade no pensamento marxiano.

Na realidade, a contradição entre sujeito e objeto é sempre presente no ser social, não existe nenhuma forma particular, nenhuma formação social em que o ato dos indivíduos não esteja articulado com a história do gênero humano. Nenhuma sociedade existe sem que sejam contrapostos continuamente o indivíduo e o gênero. Ainda que o próprio gênero, constitua a base real das possibilidades e necessidades dos indivíduos.

Quando surgem as classes sociais, essa situação se complexifica, pois a luta de classes comparece como mediação entre singular e universal, quase sempre,

como vimos, trocando a universalidade real do gênero humano pela particularidade de uma classe social, da dominante. Nessas circunstâncias, o que frequentemente se manifesta no cenário histórico são os interesses específicos de uma classe em oposição aos interesses da humanidade como um todo.

Do ponto de vista da nossa discussão sobre a historicidade, o leitor poderá notar que, se em Aristóteles havia uma esfera eterna e imutável e em Hegel a essência humana determinava a história, sendo toda a vida dos indivíduos uma expressão fenomênica do Espírito do Mundo, aqui, não pode existir história humana genérica sem indivíduos, nem indivíduos sem história genérica. Isto é, a totalidade social não pode nem mesmo vir-a-ser sem os atos dos indivíduos se sintetizem em tendências históricas universais, e os indivíduos não poderiam se reproduzir se não pela mediação das relações que se desenvolvem no interior da totalidade social. Em suma, a essência não é determinada *a priori*<sup>50</sup>, mas processualmente, o que implica em uma história não teleológica.

Ambas as esferas são igualmente existentes, possuem a mesma objetividade e o mesmo *quantum* de ser. Não existe uma essência humana pré-determinada, a diferença se expressa no fato de que o gênero, o conjunto de relações sociais de que fala Marx na Ideologia alemã, concentra a continuidade, enquanto o singular os momentos pontuais, da processualidade social.

Essa diferenciação se torna óbvia se pensamos na obra de arte. Ela passa a fazer parte diretamente do patrimônio do gênero humano, com rebatimentos, as vezes universais para a história deste, pense-se na literatura clássica, ainda que seus autores pereçam, sejam finitos, suas obras permanecem como parte do gênero humano.

Essa diferenciação que é produzida a partir do trabalho, esse surgir de novas constelações de mediações entre sujeito e objeto no desenvolvimento da reprodução social, torna indivíduo e gênero como complexos unitários, mas nunca idênticos. Por essa razão, o gênero humano exhibe categorias ontológicas que não necessariamente comparecessem na reprodução dos indivíduos, e por outro lado, a reprodução dos

---

<sup>50</sup> O termo significa algo que é pressuposto, como dada anteriormente.

indivíduos, na individuação, também exhibe categorias que não estão imediatamente na reprodução social.

Aqui, falamos estritamente do fato de que o gênero humano se constitui desde o princípio como um para-si, isto é, que seu desenvolvimento possui desde o princípio, necessidades e possibilidades históricas genéricas, universais, que se apresentam na vida cotidiana muito mediadamente. E ainda, que esse é um fato objetivo, quer se possua ou não consciência acerca da existência destas possibilidades, elas continuam existindo e jogando um peso no desenvolvimento histórico.

Chamamos a atenção do leitor, porque esse ponto é fundamental, os valores universais, tal qual a própria universalidade social, são relações sociais efetivas, que possuem uma incidência objetiva nos marcos da reprodução social. O segundo ponto também crucial, é o fato de que é exatamente a contradição entre singular e universal, o que constitui o fundamento ontológico, que permite que os indivíduos possam tomar consciência, socialmente, da contradição entre eles enquanto indivíduos e a sociedade.

Esse é um fato ontológico incancelável, quer a consciência exista sobre esse fato ou não, isto não altera em nada o fato de que na articulação entre indivíduo e sociedade, as necessidades e possibilidades existentes para a individualidade não se identificam com as do gênero.

São essas determinações ontológicas que fazem com que, na reprodução social, seja possível aos indivíduos, em nível social, tomar consciência dessa contradição. A partir desse solo é que serão – as mediações pelas quais esse conflito se eleva a consciência variam enormemente na história – postas as alternativas aos indivíduos, alternativas que podem se relacionar com as necessidades mais genéricas ou as mais particulares. Esse processo é o fundamento ontológico da elevação a patamares superiores à consciência da contradição existente entre a reprodução genérica e as necessidades particulares dos indivíduos.

E essa é a tendência que no marco do desenvolvimento histórico, quando se torna mais intensa a contradição entre sujeito e objeto, traz a vida a necessidade de complexos mediadores que tornem explícito, para os indivíduos, aquelas que são as necessidades mais genéricas e aquelas que são da esfera da particularidade.

Desta base surgem os complexos da moral, da tradição, do direito, dos costumes e da ética. Eles atuam, e em cada momento histórico isto se processa de forma distinta, nessa contradição entre o gênero e o indivíduo. Assim, surge na vida

cotidiana valores que podem ser escolhidos, que expressem os interesses genéricos ou os interesses particulares de indivíduos.

É necessário ressaltar que o indivíduo é fundamentalmente alguém que escolhe entre distintas possibilidades escritas na objetividade. E são esses complexos que aparecem como mediações das escolhas que possibilitam que os indivíduos escolham entre valores genéricos ou particulares.

Do ponto de vista do indivíduo, em todo ato teleológico, tal fato surge no momento das escolhas entre as possibilidades para as necessidades que comparecem na vida do indivíduo e que são o fundamento ontológico das suas escolhas.

Uma pequena passagem de Lessa ilustra bem essa questão, diz ele que

Na singularidade de todo ato individual já sempre um momento de escolha. Entre as inúmeras necessidades e as muitas possibilidades, deve-se sempre escolher quais serão objetivadas. A escolha de qual necessidade a mais urgente, e de qual a possibilidade a melhor, requer os processos valorativos que possibilitem a comparação entre as necessidades e entre as possibilidades: este é o fundamento da gênese dos valores, desde os mais simples, como útil/inútil, até os mais elevados, como ético e não-ético (Lessa, 2016: 17).

Para a ética, isto implica a possibilidade de escolhas que não sejam antinômicas do indivíduo em relação ao gênero. Ou seja, implica a existência real, efetiva, objetiva, de valores que podem ser escolhidos pelos indivíduos e que sejam mediações para o desenvolvimento genérico do ser social.

A função social da ética é necessariamente remeter na ação singular do indivíduo, uma valoração que será consciente, e na qual ele não apenas pode escolher, como de fato escolhe, em que seus interesses particulares (*Besonderheit*<sup>51</sup>) servem ao desenvolvimento genérico. Isto é, que no conteúdo de suas objetivações, seja possível que ele expresse no seu pôr teleológico necessidades do desenvolvimento do gênero humano, da universalidade sem que seja promovida uma contradição com os seus próprios interesses enquanto indivíduo.

---

<sup>51</sup> Como o leitor poderá notar, a categoria da particularidade utilizada no contexto da individualidade, possui, no léxico lukacsiano, dois sentidos. O primeiro, *Besonderheit*, é relativo à particularidade enquanto categoria ontológica universal, isto é, o indivíduo enquanto um dado não suprimível do ser social. Já a categoria de particularidade, no que diz respeito a *Partikularität*, refere-se fundamentalmente ao indivíduo no interior de relações alienadas, isto é, enquanto individualidade que se confronta contra o gênero, pois seus interesses se contrapõem ao gênero humano e só se realizam na medida em que o gênero torna-se um meio para as próprias finalidades deste.

Sobre isso, diz Lukács em sua ontologia que

Todos os princípios de ordenação da sociedade anteriormente enumerados têm a função de fazer valer, ante os esforços dos seres humanos singulares, sua socialidade, seu pertencimento ao gênero humano que emerge no curso do desenvolvimento social. Apenas na ética essa dualidade socialmente necessária posta é superada: nela, a ultrapassagem da particularidade (Partikularität) do ser humano singular alcança uma tendência unitária: o incidir da exigência ética no centro da individualidade do ser humano que age, sua escolha entre mandamentos que se tornam inevitavelmente opostos-antinômicos na sociedade; uma decisão-escolha ditada pelo mandamento interior de reconhecer como obrigação própria o que, de acordo com sua própria personalidade, ata o liame entre a humanidade e cada indivíduo que ultrapassa sua própria particularidade (Partikularität) (Lukács, 2018: 294).

Entretanto, esse transpassar do “liame” entre a humanidade e a particularidade (Partikularität) do indivíduo depende, sobretudo, de um conjunto de mediações objetivas que, de fato, não impliquem em uma relação antagônica e contraditória entre indivíduo e gênero. E é a existência ou inexistência dessas mediações que possibilitam que a ética realmente exista enquanto valor, enquanto possibilidade de escolha entre os indivíduos, ou não. Em suma, a ética não pode existir enquanto as mediações que se interpõe entre indivíduo e gênero na reprodução social permaneçam reproduzindo uma relação antagônica entre ambos os polos.

Dessa forma, principalmente a partir de Lukács, é visível como a ética não é um conjunto valorativo normativo, mas a função social que o complexo social é chamado a cumprir no âmbito do ser social.

Penso que é perceptível como a ética a partir da ontologia materialista fundada por Marx se difere do conjunto das éticas desenvolvidas pela filosofia burguesa, em especial a hegeliana, mas também, como exemplo, a própria ética kantiana.

Para ilustrar a diferença, a ética de Kant consiste em um conjunto de normativas morais, no interior da reprodução social sob a égide do capital, e que não pode, por isso mesmo, passar de uma concepção de liberdade e de ação ética, que tenha no direito da liberdade de propriedade o seu limite último. Isto é claro, quando Kant diz que: “O imperativo categórico é, portanto, só um único, que é este: Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 2007: 59).

Em suma, a formulação kantiana é um imperativo moral normativo racional. O autor pretende com isto, universalizar uma normatização do direito burguês de

propriedade. Desse modo, a formulação pode abarcar a particularidade alienada da propriedade privada de cada um como postulado da ação ética. Pois a ação ética seria, então, justamente aquela que respeita o interesse privado como se fosse o interesse geral, na realidade Kant pretende fundar – com base no egoísmo individual – a ação ética através desse postulado moralizante.

Contudo, a questão mais interessante é o fato de que Kant, assim como toda e qualquer ética alicerçada sob uma concepção de mundo burguesa, só pode tentar normatizar a ação moral em torno de algum imperativo universalizante que represente um valor. Assim, toda ação individual pode ser conduzida a tornar-se ação ética, através dessa universalização da moral.

Na realidade, a limitação é constituída exatamente pelo fato de que tanto na sociedade civil, quanto no Estado, o que reina é a universalidade usurpada, a particularidade elevada a uma universalidade abstrata.

Enquanto o gênero é expresso no Estado como essa abstração e o indivíduo é o cidadão, e de outro lado, enquanto a sociedade civil é onde rege o egoísmo individual fundado no capital, enquanto propriedade privada, isto significa que o valor ético nem mesmo pode vir-a-ser valor existente objetivamente na sociedade. O que implica a limitação da generalização da moral enquanto ética.

E nesse sentido, cabem os mais diversos valores existentes na sociedade burguesa. Pode-se tentar a normatização da ação ética enquanto aquela que promove a justiça social, a inclusão, a defesa dos direitos humanos. Todo esse conjunto de valores, no fundo morais, podem ser normatizados enquanto promotores éticos do bem comum.

Isto porque, por mais abrangentes que eles possam parecer, eles continuam enclausurados no círculo vicioso de mediações de segunda ordem do capital<sup>52</sup>. Isto é, são valores que se ligam imediata ou mediadamente a reprodução das relações sociais de produção do capital.

---

<sup>52</sup> Mészáros compreende que as mediações de segunda ordem correspondem as formas sociais em que categorias ontológicas gerais do ser social, como o trabalho em seu sentido geral, a consciência, a organização da reprodução social, foram sendo submetidas historicamente ao imperativo reprodutivo das formas alienadas de produção do capital, incluem-se desde as relações diretamente relativas a reprodução biológica sob a fundação da família nuclear com a propriedade privada até a formação do mercado mundial como forma de intercâmbio universal do gênero humano. Sobre isso, a leitura do capítulo 4 de Para além do capital é de fundamental interesse.

A abstração a que já nos referimos e que é levada a cabo pela emancipação política – isto é, segundo a qual o capital se libera dos constrangimentos do Estado ao fazer deste a esfera da representação política e da cidadania, da igualdade formal e, ao mesmo tempo, ao tornar o mercado a principal relação real pela qual os indivíduos são incluídos no gênero humano – produz uma sociedade em que os indivíduos estão dispostos em contradição uns com os outros.

A emancipação política e a cidadania que ela realiza é necessária porque libera os indivíduos enquanto portadores de mercadorias na sociedade civil. Todos são abstraídos enquanto indivíduos reais e a sua conexão social com a sociedade passa a ser a massa de valor, o trabalho abstrato medido em tempo de trabalho socialmente necessário que possuem.

O capital constitui-se como a total abstração dos indivíduos. Ao igualar a todos como meros transportadores de mercadorias, estes tornam-se indivíduos só nessa relação e as mercadorias adquirem o caráter de reais sujeitos, enquanto os indivíduos que as portam são postos como objetos, são veículos da troca de mercadorias e só possuem existência social nessa medida.

É a isto que Marx se refere quando diz que

[...], aos últimos, (aos produtores, nota F.L.) aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas (Marx, 1996: 199).

Este é o princípio da reificação, da transformação dos indivíduos em coisas, em objetos do capital. Isto se processa porque o próprio capital é uma usurpação do poder social. Ele em-si mesmo é uma potência social alienada sob a forma de trabalho objetivado alienado que se volta contra os sujeitos sociais e os domina.

O capital se põe como um sujeito, na verdade um pseudosujeito com uma lógica objetiva – a da expansão e ampliação do valor através da exploração do trabalho – que transforma o próprio trabalho que é o real produtor em seu objeto. O capital produz uma inversão entre sujeito e objeto em que o primeiro aparece como produto do segundo.

Mészáros refletindo sobre essa questão aponta que

nas raízes da constituição histórica do capital como sujeito (condição usurpada, mas de efetivo comando) encontramos apenas a própria subjetividade alienada do trabalho social e o poder de controle potencialmente consciente sobre sua autoatividade. É este conjunto

de contradições que condensa e reproduz a si mesmo na forma de antagonismo estrutural entre capital e trabalho [...] (Mészáros, 2011:724).

E ainda mais importante para o conjunto de questões que estamos tratando, o sistema do capital, ao reduzir toda a conexão social dos indivíduos com a totalidade social à porção de trabalho abstrato que possui sob qualquer forma – seja dinheiro, valores de uso expressando valor etc. – consigo, faz com que de fato, o gênero humano expresso nas relações existentes no mercado mundial enquanto mediação real que articula toda a totalidade social, só possa ser mediação para os interesses particularistas dos indivíduos.

Assim, na realidade, nenhum tipo de ação orientada pelo gênero humano pode adentrar como um valor real e efetivo, pois a base social de onde essa expressão seria possível, é posta como o gênero humano alienado no mercado, portanto, particularista *par excellence*. A mediação fundamental da reprodução da particularidade do indivíduo encontra-se na sua relação com o capital enquanto massa de trabalho abstrato existente no mercado mundial. Disto depende sua própria reprodução, independentemente da sua classe social, pois seja na forma de lucro e portador do capital, personificação do capital, seja na figura de força de trabalho, personificação do trabalho, o gênero é apenas uma mediação da vida individual para todos os indivíduos da sociedade burguesa.

É evidente que o capitalista possui no capital em sua posse a sua potência, contudo ele, tal como o trabalhador, personifica um movimento objetivo que o transcende. A sua vontade está, na realidade, subordinada a lógica objetiva do capital, à qual essa deve corresponder enquanto subjetividade.

Neste marco, nenhum valor genuinamente conectado com as necessidades objetivas e autênticas do gênero humano podem ter lugar no âmbito do ser social, a ética, como campo de escolha nem mesmo pode vir-a-ser.

Igualmente no Estado, enquanto órgão da reprodução do capital, não adentra nenhum interesse que entre em contradição com a base material que lhe é o fundamento. Como já vimos na formulação de Marx em 1844, a potência do Estado termina onde começa a vida real, isto é, onde o reino da sociedade civil começa.

Assim, na medida em que a cidadania é a abstração que se efetiva para que os indivíduos possam se confrontar também abstraídos como portadores de mercadorias, a radicalização da cidadania não pode nunca levar a uma mediação para

a emancipação humana. Em suma, a democracia, a cidadania não podem ser veículos da emancipação da humanidade em relação aquele círculo vicioso de mediações de segunda ordem, pois são, eles mesmos, pertencentes a esse círculo e complexos sociais geneticamente conectados com a existência da propriedade privada.

E, portanto, o objetivo exposto no código de ética do serviço social, segundo o qual

Em face dos seus limites na sociedade burguesa, o CE apresenta uma visão que leva em conta que o desenvolvimento pleno da cidadania supõe a superação dos seus limites burgueses. Por isso, a cidadania é articulada à democracia, como forma política capaz de favorecer: A ultrapassagem das limitações reais que a ordem burguesa impõe ao desenvolvimento pleno da cidadania, dos direitos e garantias individuais e sociais e das tendências à autonomia e à autogestão social (CFESS, 2012: 61).

Só pode redundar em um apelo irrealizável e sem fundamento algum. Pois a cidadania só existe enquanto forma política na e da sociedade burguesa, ela é ontologicamente uma categoria pertencente a contradição entre sociedade civil e Estado, cuja fundação é a contradição capital – trabalho.

Conjuntamente, os direitos sociais só existem enquanto mediações da reprodução do capital, que derivam da contradição entre produção e controle, cuja divisão se expressa no fato de que o capital usurpou o controle dos produtores diretos e estes só acessam a riqueza social sob a forma de salário, ou não a acessam sob a forma do desemprego. A produção do capital reproduz a desigualdade social que se manifesta na necessidade objetiva do direito social.

O próprio direito enquanto esfera social só pode se alicerçar na abstração dos indivíduos, tal qual a cidadania, e na abstração da desigualdade real que é produto da relação-capital. Assim, é uma formulação sem nenhum solo histórico real, a ideia segundo a qual, a cidadania e o direito social seriam a realização dos ideais da emancipação humana e que a sociedade burguesa se constitui enquanto limite para estes, que portanto, a luta deveria ser pela universalização dos direitos sociais.

No fundo, o que se encontra no código de ética é a expressão, não intencional, do reformismo em voga nos anos 80 no processo de redemocratização. Cujos ideais levavam a ideia de atingir o socialismo através da radicalização da democracia e da cidadania.

Ainda que de forma breve, façamos uma reconstituição do processo.

#### 4.1 Os antecedentes do Código de Ética de 1993

O processo de desenvolvimento do capitalismo brasileiro é um debate muito longo. Principalmente no que toca a especificidade do modo de produção capitalista na América Latina<sup>53</sup>. Não parece pertinente adentrar nesse debate, seja pelo espaço, seja pelo tema. Nesse sentido, pretendemos nos manter nos limites do que for pertinente para a fundamentação da nossa linha de argumentação.

E para nós, o que importa salientar, é o fato de que o capitalismo latino-americano, e o brasileiro em particular, possui uma determinação ontológica fundamental; o seu caráter dependente e subordinado.

Desde a era colonial até o presente histórico, o que caracteriza a linha de evolução da sociedade brasileira é a continuidade dessa determinação que é fruto da divisão internacional do trabalho.

Essa determinação produziu uma forma de propriedade privada que coligou desde o nascimento, os interesses de um tipo de aristocracia latifundiária, oligarcas proprietários de escravos e contratantes de trabalhadores assalariados miseráveis aos interesses da acumulação de capital das burguesias centrais.

Durante toda a nossa história nacional, o que se processou foi um desenvolvimento em que, alterando-se as formas e as parcelas da oligarquia dominantes, a métrica da subordinação permaneceu a mesma. Desse modo, do ciclo da cana de açúcar, passando pelo ciclo do ouro, depois do café, a lucratividade das oligarquias passava pela exportação de matérias-primas.

Nesse sentido, o mercado interno, a reprodução do capital no circuito nacional era algo completamente secundário e restringido. Lembremos que o escravo não realiza a atividade de compra, não possui salário.

Nesse sentido, o Brasil sempre entrou no circuito do mercado mundial enquanto produtor de bens primários e matérias-primas com menor custo possível, alimentando

---

<sup>53</sup> São conhecidos os debates sobre a gênese e qual seria o modo de produção vigente no Brasil a partir de 1500. Pois, ao mesmo tempo em que o trabalho escravo constituía a forma determinante do trabalho durante mais de 300 anos no Brasil, a sua articulação econômica e a sua reprodução interna dirigiam-se para o mercado mundial. Esse aparente paradoxo foi o principal objeto de polêmica entre os teóricos marxistas durante o século XX. Dessa discussão, as mais importantes contribuições, e também mais clássicas, foram a de Caio Prado Junior e a tese de que desde o princípio se colocou no Brasil um modo de produção capitalista subsidiário, voltado sobretudo para fora, e restringido no que diz respeito a produção de um mercado interno. E Jacob Gorender de outro lado, cuja tese defende que o que se estabeleceu foi um modo de produção particular, ao qual ele chama de escravista colonial, cuja especificidade era a reprodução de uma forma de propriedade não inteiramente capitalista, mas cujo móvel era a produção de mercadorias sob o regime de trabalho escravo.

o processo de acumulação primitiva do capital nos países centrais. Essa foi a função do empreendimento colonial em toda a América Latina.

E na medida em que a classe dominante brasileira, a oligarquia latifundiária surgiu e se desenvolveu no interior dessa sociedade com as burguesias centrais, ela nunca teve nenhum interesse em um projeto nacional autônomo. Em suma, as oligarquias, que no período da primeira guerra mundial foram forçadas a se transformarem em burguesias nacionais, nunca foram revolucionárias e nunca puderam ser.

O desenvolvimento das suas propriedades privadas sempre esteve colado ao desenvolvimento dessa relação de subordinação estrutural com as burguesias centrais. Se Galeano está coberto de razão ao dizer que a “divisão internacional do trabalho significa que alguns países se especializam em ganhar e outros em perder” (Galeano, 2023: 17), faltou ele adicionar que dentro dos países que perdem, há aqueles que tem sua riqueza fundada na garantia dessa perda; as burguesias dependentes.

E isto ultrapassa mesmo o século XX e as “ondas” industrializantes no Brasil. Começam sobretudo com a crise da primeira e da segunda guerra mundial, que inviabiliza, por algum tempo, a exportação que se realizava com os países envolvidos em ambas às guerras, e força o surgimento de uma pequena produção industrial, ainda que os processos sejam, nesse momento, rudimentares.

Como o leitor pode ver, o desenvolvimento interno do Brasil é pouco compreensível sem a conexão de seus processos com o capitalismo mundial. E isto se aplica igualmente a essa fase, a da república.

A partir de 1870, o que ocorre no capitalismo mundial é a passagem da fase concorrencial para a fase monopolista do capital. E essa nova fase que é marcada sobretudo pela associação do capital industrial com o financeiro – como apontou Lênin em *Imperialismo, fase superior do capitalismo* – e também pela formação dos cartéis, trustes, monopólios de setores inteiros da produção, produziu igualmente uma transformação fundamental para a acumulação capitalista.

Essa passagem produziu a transformação de um conjunto cada vez mais abrangente de valores de uso diretamente envolvidos na reprodução da força de trabalho – e que anteriormente eram produzidos diretamente pela família ou pelo trabalho artesão – em mercadorias, em produtos industriais. Esse processo produziu a universalização daquilo que Marx denominou mais-valia relativa.

Relembremos o que é a mais-valia relativa e a absoluta. Em uma definição concisa, Netto e Braz dizem que

Um modo de ampliar o tempo de trabalho excedente consiste na extensão da jornada de trabalho sem alteração do salário: aumentando-se a duração da jornada (dez, doze, catorze horas etc.), conserva-se a mesma duração do tempo de trabalho necessário e acresce o tempo de trabalho excedente. Esse modo de incrementar a produção do excedente a ser apropriado pelo capitalista designa-se como produção de mais-valia absoluta (Netto; Braz, 2006: 74).

Já a mais-valia relativa consiste em que

os capitalistas tratam de encontrar meios e modos de reduzir, no seu interior, a parte relativa ao trabalho necessário: se se mantém um limite para a jornada (por exemplo: oito horas), o que se reduz no tempo de trabalho necessário se acresce no tempo de trabalho excedente. Com essa alternativa, tem-se a produção de mais-valia relativa. A redução do tempo de trabalho necessário implica que se reduza o valor da força de trabalho, ou seja, que caia o valor dos bens necessários à sua reprodução (alimentação, vestuário, habitação etc); esse resultado se obtém com a redução do tempo de trabalho necessário à produção dos bens consumidos pelos trabalhadores, mediante a introdução de inovações tecnológicas e o aproveitamento das conquistas científicas na sua elaboração. Assim, o desenvolvimento das forças produtivas, potenciando a produtividade do trabalho, contribui para o aumento do tempo de trabalho excedente sem ampliação da jornada – e contribui, pois, para o acréscimo do excedente apropriado pelo capitalista (Netto; Braz, 2006: 75).

Com o capitalismo monopolista, a predominância – nos países capitalisticamente avançados – da mais-valia absoluta foi dando lugar a mais-valia relativa, ainda que a primeira nunca tenha desaparecido inteiramente do processo de produção do capital.

Isto teve amplos impactos na reprodução capitalista, primeiro porque alargou os setores da acumulação do capital, aumentou a busca por matérias primas para a produção dos valores de uso envolvidos nos novos setores de produção (alimentação, vestuário, remédios, moradias e etc.), segundo porque aumentou a massa de riqueza apropriada pelos capitalistas dos países centrais, possibilitando o destacamento de setores inteiros dedicados à pesquisas conectados ao aumento da produtividade social do trabalho.

Este processo produziu de um lado a existência da simplificação dos processos produtivos, o fordismo-taylorismo é a melhor prova desse processo, e de outro, nos

processos mais avançados e complexos, e em conjunto com a existência da mais-valia relativa, produziu uma camada de operários qualificados, cujo salário é maior.

Em suma, o capitalismo monopolista cria o que ficou conhecido como consumo de massa. Inclui o trabalhador como consumidor no mercado e amplia as fontes de realização da mais-valia ao fazer isso. Ao mesmo tempo, isso vai criando, paulatinamente na organização política do proletariado dos países centrais, uma relação entre os setores mais bem pagos deste – os especializados e também mais providos culturalmente pelo acesso a uma maior parte da riqueza social – e a burguesia, em que os primeiros passam a se aliar a última.

Surge, na designação de Engels e tomada por Lênin, a aristocracia operária.

Essa camada de operários aburguesados ou de “aristocracia operária”, inteiramente pequeno-burgueses pelo seu gênero de vida, pelos seus vencimentos e por toda a sua concepção do mundo, constitui o principal apoio da II Internacional e, hoje em dia, o principal apoio social (não militar) da burguesia. Porque são verdadeiros agentes da burguesia no seio do movimento operário, lugar-tenentes operários da classe capitalista, verdadeiros veículos do reformismo e do chauvinismo. Na guerra civil entre o proletariado e a burguesia colocam-se inevitavelmente, em número considerável, ao lado da burguesia, ao lado dos “versalheses” contra os “communards” (Lênin, 1984:585).

Esse surgimento da aristocracia operária e sua disposição a aliança com a burguesia e o concomitante surgimento do reformismo na história, deve-se, a dois fatores fundamentais. O primeiro que já assinalamos é a generalização da mais-valia relativa. O segundo é o fato de que a riqueza das burguesias dos países centrais é composta igualmente pela mais-valia produzida nos países coloniais.

Isso acontece porque na troca de mercadorias do mercado mundial, aquelas que são feitas com uma composição orgânica do capital<sup>54</sup> mais alta possuem uma massa menor de capital variável em sua composição e na troca adquirem parte do valor produzido pelos setores com uma composição orgânica menor, isto é, aqueles em que a massa de valor novo, é maior.

Esse processo específico, Marx chamou de lucro extraordinário. Sobre esse processo disse ele que

---

<sup>54</sup> A composição orgânica refere-se, sobretudo, a relação entre a massa de capital constante e capital variável, a primeira composta pela matéria-prima, maquinários e prédio e etc. enquanto o capital variável é composto pela força de trabalho empregada no processo de produção.

A produtividade particular do trabalho numa esfera particular ou num negócio em particular no interior dessa esfera interessa unicamente aos capitalistas que deles participam diretamente, na medida em que possibilita a essa esfera particular a obtenção de um lucro extraordinário com relação ao capital total ou ao capitalista individual um lucro extraordinário com relação a sua esfera (Marx, 2017: 233).

Com o desenvolvimento do capitalismo monopolista em relação ao capitalismo nas colônias, esse é o principal mecanismo que passa a atuar na consolidação de um padrão de acumulação capitalista que pode, no centro, operar com uma massa salarial maior para um setor da classe operária, ao mesmo tempo em que na periferia, opera-se uma selvagem exploração através dos mecanismos mais brutais que se pode dispor para a intensificação do processo de trabalho e do prolongamento da jornada de trabalho.

É o lucro extraordinário que as burguesias centrais, graças a elevada produtividade social do trabalho, dispuseram historicamente para tornar aquela parte do operariado especializado, em seus parceiros políticos. A estes, a exploração colonial e a defesa do capital nacional faziam sentido, dado que significava – ao menos durante a fase histórica do Estado de Bem-Estar social – a ampliação da cota da riqueza que lhes era acessível. Essa é uma das razões principais que explicam o apoio praticamente incondicional dos partidos social democratas aos conflitos inter-imperialistas da primeira metade do século XX.

Ao mesmo tempo, do ponto de vista do capitalismo brasileiro, essa é a base que até a época da ditadura militar, tornou restritivo o mercado interno. O lucro extraordinário da burguesia central, significa que a massa de valor que comporá a riqueza da burguesia brasileira seria menor, caso mantivesse os níveis de exploração do trabalho dos países centrais. Óbvio que o capital, como Marx apontou, não possui nenhuma consideração pela vida do trabalhador, e por essa razão, o que ocorreu historicamente foi um duplo padrão. Nos países coloniais, a exploração do trabalho combina não apenas a mais-valia relativa com a absoluta, mas igualmente, parte do lucro da burguesia é devida também ao fato de pagar um valor que flutua abaixo do valor necessário da reprodução da força de trabalho.

Essa foi a tônica desde a generalização do trabalho assalariado no Brasil. É essa a razão que faz com que nem mesmo a democracia brasileira tenha passado por uma fase de “alargamento” como se depreende do que houve nos países centrais durante os anos dourados. E por isso, o Brasil não teve, ao menos até os anos

recentes, uma aristocracia operária clássica. Mesmo a classe operária brasileira, só surgiu com um atraso do ponto de vista histórico-universal.

Os impulsos industrializantes só surgem no país a partir das décadas de 1950 e 1960, mas apenas se consolidam na década de 1970 com a entrada do capital internacional, em um momento histórico que passa a ser atrativo para as multinacionais construírem plantas industriais em países com amplos recursos minerais, mas sobretudo, em que o valor da força de trabalho fosse muito abaixo daquela paga nos países centrais.

A produção se tornou “nacional” e o lucro extraordinário continuou sendo internacionalizado, além do fato atrativo de que a classe operária existente no Brasil não havia tido nenhuma tradição de monta no que diz respeito às lutas contra o capital. São nesses anos que vão até fins da década de 1980 que se produz um novo arranjo entre o capital internacional, a burguesia nacional e a oligarquia latifundiária – agora tornada burguesa sob a propaganda do agrobusiness.

A função da burguesia nacional e do latifúndio permaneceu o mesmo, só que agora, produzir uma massa de mais-valia absoluta para ser diretamente apropriada pelo capital internacional, produzindo mais-valia relativa e absoluta nas suas plantas industriais em solo nacional.

A ditadura militar então apresentava tal arranjo como o “milagre econômico”. A classe trabalhadora e os operários, subordinados a tirania da fábrica e dos métodos mais bárbaros de exploração do trabalho de um lado, e a violência direta de outro, nem sequer podiam se organizar politicamente, o que naquele momento foi convertido em vantagem produtiva para o capital.

É desse processo que surge, pela primeira vez no país, uma classe operária digna do nome. Em São Paulo se instala durante a década de 1970 uma grande cadeia industrial do capital internacional, e pela primeira vez temos no país um operariado fabril aos moldes clássicos. Sobre esses processos, Lessa é lapidar

As multinacionais vieram porque elas eram o modo mais lucrativo de se levar a riqueza aqui produzida para ser acumulada nos centros do capitalismo mundial. A força de trabalho deveria ser a mais barata, sua reprodução deveria ocorrer da forma a mais precária. As jornadas de trabalho deveriam ser exaustivas, a segurança nos locais de trabalho não seria preocupação e os salários deveriam ser os mais baixos que os capitalistas conseguissem. Sob a ditadura militar e com uma classe operária que não tinha experiência de luta mais significativa, os conflitos inerentes à situação deram origem a um sistema sindical atrelado ao Estado, vendido aos patrões e dominado pelos “pelegos” (Lessa, 2014: 146).

Não por acaso, o desenvolvimento da classe operária brasileira trouxe consigo o fenômeno da aristocracia operária brasileira. Com a diferença que a base econômica que propiciava o aparecimento desta não era tão favorável ao seu desenvolvimento, quanto o era nos países centrais. O que fez com que nos fins dos anos de 1970, essa requeresse sua posição de aristocracia através das greves gerais.

Ocupando uma posição fundamental para o capital internacional no país, as greves foram naquele momento um importante fator de derruimento da ditadura instalada no país pelo próprio capital internacional. Na medida em que as reivindicações da aristocracia se colavam aos interesses de toda a base operária, pois se requeria aumento salarial, mas também liberdade de organização, ela pôde representar o conjunto da classe.

Se naquele momento as greves foram importantes, todavia, em perspectiva histórica ampla, conduziram a mudança para se continuar o mesmo. De um lado, a função dos processos de exploração do trabalho continuou aliando a mais-valia relativa do capital internacional em conjunto com a exploração da mais-valia absoluta pelos outros setores da burguesia brasileira – agrária ou industrial. De outro lado, a reestruturação produtiva chegou pela mesma porta em que a aristocracia operária ganhou seu lugar ao sol no conserto entre burguesia e classe trabalhadora.

Esses são os anos do arrocho salarial e da ascensão dos movimentos populares. A plena ascensão destes constitui a base social para a concepção que irá guiar as lutas destes anos e sobreviverá como projeto democrático-popular na década de 1980 e 1990. É destes anos também, o arranjo da colaboração de classes entre o novo sindicalismo (especificamente aquele surgido contra os sindicatos estatais da época da ditadura) capitaneado por Lula, Bittar e Meneguelli e a burguesia brasileira, do qual a imagem mais ilustrativa é o último reverenciando Fernando Collor quando este foi empossado.

Todavia, isto não é o mais importante, o mais importante é que a ideologia produzida nestes anos pela aristocracia operária, representada sobretudo pelo PT e pela CUT – mesmo que o interior do partido agrega-se na época diferentes vetores, tendo em seus quadros um pensador da estirpe de Florestan Fernandes, por exemplo – se orientava por uma concepção democrática de socialismo.

Se inicia já na década de 1980 um processo que englobou o conjunto dos movimentos populares para uma acomodação no interior da ordem democrática. Processo que possuiu como um dos vetores o fato de que a burguesia brasileira e o capital internacional poderiam acomodar as reivindicações da aristocracia operária no interior de um arranjo democrático. De outro lado, a concepção desses anos era característica do reformismo do século XX, a ideia de que conquistas democráticas de participação política no Estado, de inclusão de trabalhadores nas instâncias decisórias alargariam a democracia burguesa até ela se tornar socialista.

Um discurso radical, pois defendia como fim último das lutas sociais o socialismo, na realidade era uma acomodação dentro dos limites delineados pela própria burguesia brasileira e internacional. Se lembramos do caráter fundamental da democracia, da política e da representação política, já discutidas nesse texto, pensamos ser desnecessário das mais provas do quanto isto significava, na realidade, uma acomodação.

No interior desse processo, o PT se tornou cada vez mais um partido da ordem, que foi expurgando aqueles elementos populares da época, ao mesmo tempo em que se profissionalizou. De outro lado, a CUT se tornou um grande braço sindical do capital no Brasil, pois, como explicou brilhantemente Alain Bihl a respeito da aristocracia operária; “através de sua integração, o movimento operário seria progressivamente transformado em estrutura mediadora do comando do capital sobre o proletariado” (Bihl, 1998: 46)

Essa foi a costura fundamental da última, entre tantas, modernização conservadora que resultou na transição democrática. Processo que canalizou todo o conjunto contestatório daqueles anos, e toda a organização de massa dos movimentos populares para a esfera da democracia e da representação, cujo símbolo foi a Assembleia Nacional Constituinte.

O outro vetor fundamental e que não apenas jogou um peso naquele momento, mas permanece até hoje assombrando todas as organizações que se pretendem revolucionárias é a concepção democrática, isto é, a de que o comunismo deriva de uma democracia ampliada.

Essa foi a mediação fundamental para que todo o processo de acomodação daquele conjunto de movimentos e dos partidos ocorresse sem nenhuma contestação. E claro, tal concepção foi o que se criou de mais adequado para a existência da aristocracia operária, que historicamente se aliou a burguesia e que colou seus

interesses ao desenvolvimento do capital de forma “ampla” e democrática. Em poucas palavras, a aristocracia operária, tão logo surgiu, se propôs a administrar o capital, através do Estado, enquanto utilizou a seu favor o fato de que representava a classe trabalhadora, podendo conciliar os interesses entre as classes em luta, ao mesmo tempo, que garantia pra si mesma uma parte maior da riqueza socialmente produzida.

A democracia então, seria um valor universal, como quis Carlos Nelson Coutinho em texto com mesmo título que fez época. E essa universalidade estaria representada na constituição cidadã e em todos os órgãos de participação popular no Estado. Nesse processo, como não poderia deixar de ocorrer, a finalidade, compreendida enquanto mediação para o socialismo, de democratizar a democracia só poderia levar para a luta no interior do Estado.

Foi dessa maneira que se abdicou da luta extraparlamentar para uma concepção dirigida para via parlamentar. Pois, por óbvio, aprofundar a democracia passaria necessariamente em lutar no interior do *lócus* de sua prática, na representação estatal.

É nesse bojo e a partir desse processo que toda a luta social daqueles movimentos populares, conforme adentram os anos 1990, vão tornando-se, paulatinamente, lutas pela ocupação de espaços no Estado. Surgem então as mais diversas ilusões, desde o orçamento participativo, em que não existe nenhum poder de agência real, na medida em que no máximo se decide qual capitalista vai obter uma parte do orçamento – seja o da construção civil para uma casa popular, seja outro qualquer – e que só incide no âmbito da circulação do capital.

Nesse específico, o Serviço Social não passou incólume, a ideia de controle social é fruto da mesma ilusão de que é possível no interior do Estado, se contrapor as demandas do capital. Em conjunto, se processou uma cada vez maior burocratização da profissão.

Do Congresso da Virada – que, de fato, constituiu um momento fundamental e decisivo na direção da profissão – até o presente, a linha que demarca a trajetória da profissão denota um processo contínuo de integração ao Estado e afastamento da classe trabalhadora composta pelos próprios assistentes sociais.

A nosso juízo, o conservadorismo não adentrou na profissão como um raio em céu sereno, mas sua porta foi construída já em fins dos 1980 quando no caldo cultural destes anos, quando a emancipação humana foi concebida como fruto da dilatação

da emancipação política. A democracia e a cidadania foram colocadas como valores universais e, como vimos, centrais da profissão.

E é assim que o Código de Ética de 1993 expressa esse conjunto cultural desses anos, em que pretende alcançar a emancipação humana, pelo alargamento da cidadania e dos direitos sociais. Essa é a base que requereu uma concepção de ética profundamente idealista, ainda que se arrogue o mais puro materialismo marxista.

E por isso, essa concepção ética só poderia recair em um tipo de “ética” que na realidade é uma moral normativa com valores que pretende alçar a universalidade, mas que de fato, são a elevação de valores burgueses tomados como mediações de uma prática profissional ética.

Barroco e Terra expressam isto quando, no Código de Ética comentado, dizem que

Alguns princípios referem-se a valores essenciais, ou seja, fundantes de outros valores presentes no CE. Por exemplo, a liberdade (autonomia); a democracia (não autoritarismo, autogestão). Observa-se que a liberdade e a democracia se articulam entre si e em relação aos demais valores, [...] (CFESS, 2012: 58).

A ligação realizada entre autogestão e autonomia com as categorias de liberdade e democracia só podem cair em um tipo ideal de valoração, exatamente na medida em que permanecem enquanto um dever-ser irrealizável no âmbito da sociedade burguesa.

Não obstante, aliar democracia que só pode ser a alienação do poder social sob forma política, ou seja, enquanto dominação, com a autogestão só pode caminhar no sentido de tentar integrar no interior da política o “povo”, como se isso conferisse poder de autogestão para a sociedade civil. Quando, a própria democracia é em-si mesma essa perde de decisão. Pois está fora da possibilidade de decisão exatamente o fundamento da organização social, a regulação da produção, que está alienada dos produtores sob a forma de capital.

De outro lado, a liberdade é sempre a liberdade da mercadoria, do capital, e só existe para o indivíduo enquanto portador desta. Neste quadro, como é possível atrelar a liberdade a autonomia, sem que isso não passe de um desejo – ainda que dos mais elevados – inócuo?

Que o leitor não me entenda mal. O Projeto Ético-Político do Serviço Social, que não se esgota no código de ética de 1993, mas abrange o currículo, as normativas

profissionais e etc., é o fruto dos mais elevados anseios e de um compromisso ideopolítico genuíno com a classe trabalhadora, fruto de esforço, militância, dedicação e luta coletiva. Contudo, ainda que assim o seja, os mesmos vetores que lhe proveram suas correntes de força, também delinearão suas debilidades fundamentais. E por essa razão é crucial realizarmos a crítica no velho sentido marxiano, de se ir a raiz, para que a tonelada de prática política não se esgote em caminhos não resolutivos e que levem a derrota.

#### 4.2 O código de ética

O contexto que culmina no Código de Ética de 1993 é a completa desarticulação e desmobilização dos movimentos populares.

O processo que desembocou na constituinte e a luta travada em torno da elaboração desta, foram uma vitória para a burguesia. Isto porque, mesmo que o movimento popular tenha conseguido garantir direitos os quais a burguesia por si só não teria incluído na Constituição Federal de 1988, o custo do processo foi o completo exaurimento dos movimentos populares como forças extraparlamentares.

Esse momento se caracteriza pelo desaparecimento dos movimentos populares em direção a burocratização das organizações, reordenadas com a finalidade das disputas eleitorais. Em conjunto, os sindicatos de órgãos de confrontação contra o capital foram se tornando sempre mais em órgãos de negociação.

Do ponto de vista da classe operária, tudo isso se processa com a transferência das unidades fabris de São Paulo para o interior do país, e sempre muito apartadas umas das outras. O que ocorre com os operários a partir de então, é a dissolução da velha guarda formada pelas lutas dos anos 70 e o surgimento de um operariado jovem e desprovido da experiência da atividade política. Esse fato, junto com a heterogênea e fragmentada territorialmente composição dessa nova classe operária, termina por facilitar a vitória da burguesia nesse contexto.

Entre as organizações históricas do movimento popular destes anos o resultado não é menos trágico. Desde as lideranças de um MST até muitos dos militantes mais combativos da época são cooptados, recebendo recursos consideráveis para operar a luta a partir do interior da manutenção do Estado, ou mesmo passam a vislumbrar a sua atuação, sincera por vezes, no interior deste como uma mediação da luta pelo

socialismo. Ou no caso do serviço social, como uma mediação na luta pela emancipação humana, já que socialismo saiu do léxico da profissão.

No serviço social propriamente, essa evolução não significou uma traição de classe, como em tantos outros casos naqueles anos, em movimentos sociais e lideranças de monta. Ao contrário, a vanguarda da profissão permaneceu comprometida com os interesses históricos do proletariado, ainda que, como já vimos, não tenha sido imune ao *Zeitgeist* da sua época.

A nosso juízo, esse compromisso é cristalino na finalidade proposta como objetivo da profissão, de lutar por uma sociedade emancipada, sem classes e sem exploração do ser humano pelo ser humano e pelo compromisso de classe expresso em todas as manifestações de seu projeto ético-político.

Entretanto, é interessante, antes de tudo, começarmos pelo fato elementar. O que é um código de ética profissional? Ele é, acima de qualquer coisa, um instrumento corporativista das profissões na sua disputa no interior do mercado de trabalho. São expressões ideológicas e técnicas da divisão do trabalho sob a égide do capital.

A particularidade do código de ética da profissão reside no fato de que ele expressa a falta das mediações políticas, práticas reais para levar a cabo os objetivos que professa, no momento de sua gênese. Em outras palavras, a falta das condições sociais revolucionárias que poderiam realmente fundamentar um processo de ruptura e do fim das classes sociais fez com que a possibilidade de sobrevivência desse marco ideopolítico conscientemente adotado pela vanguarda da profissão – mas também por uma imensa parte do corpo profissional – tivesse que ser movido para a esfera interna da profissão e, portanto, para o projeto profissional e fundante deste, para o código de ética.

É por esta razão que o código de ética tenta ser antes um manifesto político do que um código corporativo da profissão. A ausência das mediações que realmente poderiam realizar os objetivos que são postos pela vanguarda da profissão na década de 1990 é ao mesmo tempo a razão de sua grandeza e de sua contradição.

Sua grandeza reside no fato de que os anseios mais elevados de humanização do ser social residem nos objetivos que o Projeto Ético-Político encampa, a sua contradição é que termina por recorrer a um instrumento inadequado para a finalidade que lhe dá base, o que significa, por fim, na reestruturação das finalidades a partir da limitação dos meios.

É por isso que a emancipação humana, muito demarcada e nitidamente delineada na teoria marxiana, vai se tornando indeterminada até caber no interior de uma emancipação política enquanto veículo possível da prática profissional. Então, A ampliação da emancipação política passa a ser mediação possível que contribui para a passagem para a emancipação humana. Assim, uma concepção cada vez mais democrática da luta pode se tornar a mediação adequada para a atuação profissional, e uma concepção que os valores éticos podem se materializar na prática profissional a partir da política enquanto campo de atuação é plenamente compatível com as finalidades de uma "sociedade sem classes".

A partir dessas limitações, teve-se que acomodar o discurso revolucionário e mesmo os objetivos revolucionários da época no interior da profissão, contudo, essa teve que ser transformada, paulatinamente, em um tipo de reformismo revolucionário, exatamente pela inadequação dos meios empregados diante das finalidades colocadas<sup>55</sup>.

É assim que a grande conquista ideopolítica daqueles anos forçosamente teve que sobreviver, sendo lançada para o interior da prática profissional, que não é o campo resolutivo dos próprios objetivos aos quais o corpo profissional se atrelou naqueles anos. Juntamente a isto, uma concepção cada vez mais democrata e menos comunista foi se desenvolvendo no interior do corpo profissional, pois, como já dissemos, uma prática profissional cujos valores são a democracia e liberdade não se opõe antagonicamente as requisições técnicas que são feitas pelo Estado.

Em suma, a tentativa de transformar o código de ética em instrumento na luta pela emancipação humana fez com que o único caminho possível fosse transfigurar essa em luta pela ampliação da emancipação política. E assim, essa pôde ser praticamente orientada como luta no interior do Estado coligada aos interesses da classe trabalhadora a partir de valores que seriam éticos. Surge então, na concepção

---

<sup>55</sup> Não podemos tratar em detalhes sobre essa questão no espaço desse texto, mas a própria concepção profissional desenvolvida na época, principalmente por Yamamoto em "*Relações sociais e serviço social no Brasil: Esboço de uma interpretação histórico-metodológica*", segundo à qual o assistente social ao ter a questão social como seu "objeto de trabalho", seria uma mediação da relação entre capital e trabalho, e aí residiria a sua especificidade, pois poderia atuar, pelo interior mesmo da sua prática profissional, a favor do trabalho em detrimento do capital, é fruto dessa concepção reformista revolucionária da época. A primeira questão fundamental é que o assistente social não medeia a relação entre capital e trabalho, essa ocorre na produção, o assistente social está inserido no resultado do processo que comparece na esfera da circulação do capital, nenhuma determinação do processo que torna o trabalho em objeto do capital comparece na prática profissional do assistente social.

do serviço social, a necessidade teórica de justificar esse caminho prático a partir da produção teórica de uma ética que possa se desenvolver através da política, enquanto se tenta integrar a luta anticapitalista no interior da prática profissional.

Do ponto de vista da discussão ética, isto é ainda alicerçado por uma concepção de ética que é normativa, kantiana, que apesar de falar em ontologia, é puramente formalista, pois, sem nunca antever que a ética só pode realizar enquanto complexo social a partir de mediações que possam realizar a relação não antinômica entre indivíduo e totalidade social, postula que ela é possível a partir do campo valorativo que o indivíduo toma enquanto valor na elaboração teleológica.

No interior desse campo, pode-se se arrogar o materialismo mais concreto enquanto se permanece elencando conjuntos de valores idealizados que seriam mediações éticas da prática profissional. Se tenta compatibilizar, desse modo, que

Os valores são objetivos porque são *produtos da atividade que os realizou; logo, só ganham substância quando concretizados por prática social dos homens*; ao contrário do que se pensa, isto é, de que o valor é criado pela subjetividade dos indivíduos (CFESS, 2012: 56).

Com: “Os demais princípios (valores) essenciais: a liberdade, a justiça social, a equidade e a democracia são simultaneamente valores e formas de viabilização da emancipação humana” (CFESS, 2012: 59).

Esse movimento teórico contraditório é realizado normatizando a liberdade, a justiça social, a equidade e a democracia enquanto valores éticos, ou seja, enquanto mediações éticas no interior da prática profissional para uma ação ética, ao mesmo tempo em que se defende que os valores são objetivos porque produtos da atividade e que só ganham substância na prática social.

E se é plenamente verdadeiro que os valores são objetivos porque produtos da prática social, isto não implica, de forma alguma que 1) um conjunto de valores determinados seja sempre, independente de todas as mediações sociais, em valores éticos 2) que a prática social produza sempre valores que são éticos e 3) que a ética seja sempre possível, ainda que “parcial”.

O que o código de ética realiza, na verdade, é uma transformação de valores tomados enquanto universais, abstraindo-os completamente do conteúdo real e histórico de sua existência, e os alça, a moda de Kant, a postulados morais tornados éticos no marco da prática profissional.

Se lembrarmos da concepção democrática dos anos de formação e que desaguam no código de ética de 1993, não é difícil perceber porque a democracia

como valor mediador ético para a emancipação humana, no interior da prática profissional, assume uma posição tão elevada no interior do conjunto de valores profissionais.

Isto é evidente quando na Introdução do Código de Ética se lê que

A revisão do texto de 1986 processou-se em dois níveis. Reafirmando os seus valores fundantes – a liberdade e a justiça social –, articulou-os a partir da exigência democrática: a democracia é tomada como valor ético-político central, na medida em que é o único padrão de organização político-social capaz de assegurar a explicitação dos valores essenciais da liberdade e da equidade (CFESS, 1993: 15).

E ainda que, a profissão tenha realizado o esforço de articular a sua ligação com um projeto societário que a transcende, o que ocorre, de fato, é o afastamento constante desse projeto, na medida em que cada vez mais a profissão interioriza aquele conjunto de questões ideopolíticas no interior dos instrumentos técnicos-operativos. Esse é o caminho que tem sido realizado no interior da profissão, e que deriva, sobretudo, dessa concepção política reformista revolucionária, e dos contornos e atalhos que precisou tomar para fundamentar uma prática profissional que fosse mediação do projeto societário. Ainda que a custa de “marxistamente” postular uma ética mais próxima a Kant do que no interior da ontologia materialista e tornar a política em forma da prática profissional a partir daquele conjunto valorativo moral transformado em valor ético.

Como resultado, não é por mero acaso, que uma vanguarda combativa e politicamente engajada foi se institucionalizando até chegar ao ponto em que nos encontramos hoje. Um conselho federal da profissão que apenas representa a categoria formalmente, que se transformou unicamente em um órgão normativo da profissão, inserida no interior do Estado e na qual os objetivos elencados no projeto ético-político da profissão só existem na forma e a radicalidade apenas no discurso.

De fato, o projeto societário ao qual a profissão se esforçou para se coligar historicamente não possui nenhum espaço real no interior da profissão. As instâncias decisórias da profissão restringiram-se meramente aos aspectos corporativos e seu caráter combativo e de luta contra o capital desapareceu inteiramente.

Na prática profissional diária, até mesmo o discurso da inserção profissional como um lugar de realizar a luta de classes vai desaparecendo e uma visão que torna o assistente social em executor terminal de políticas públicas em contraposição com

um usuário e não como um companheiro de classe se faz cada vez mais presente. E entre a teoria e a prática o vácuo não poderia ser maior, mesmo que a teoria já tenha sido transformada em uma mera adaptação reformista cuja finalidade seja transformar a emancipação política em meio da emancipação humana, através da ocupação de espaços no interior do Estado, ou dos orçamentos participativos ou dos Conselhos e etc.

O corolário desse processo – cuja gênese e desenvolvimento real e adequação teórica foram discutidas, ainda que nos limites dessa monografia – ocorre no século XXI com o desenvolvimento da aristocracia operária no poder. A concepção democrática de via para o socialismo serviu de justificação para que a profissão adentrasse cada vez mais ao Estado e se integrasse cada vez mais a este. A profissão se diferenciou, se abriram novos campos de trabalho, entretanto, do ponto de vista da função que a profissão foi chamada a cumprir, ela foi se transformando cada vez mais em executora terminal de políticas públicas.

Hoje, quando muito, os assistentes sociais mais dedicados e comprometidos com o projeto ético-político não conseguem passar de uma concepção democrata, quando muito, uma visão de socialismo que se assemelha mais a Rousseau do que a Marx. Uma concepção que permanece enclausurada na radicalização da emancipação política.

#### 4.3 Os fundamentos da emancipação humana

A nosso juízo, parece que estamos em frente a uma encruzilhada histórica. E as alternativas que se colocam a categoria são; realizar uma autocrítica radical dos fundamentos teóricos, políticos e históricos do desenvolvimento da profissão desde o Congresso da Virada, recolocando na ordem do dia a necessidade de uma organização política da categoria para fora da prática profissional ou aprofundar a direção da profissão e com isso agudizar um conjunto de contradições que faz com que hoje, renasça no interior da profissão uma concepção conservadora e quando muito reformista, e em que as questões técnico-operativas ganhem um peso cada vez maior em detrimento da direção ideopolítica da profissão, conjuntamente com o constante distanciamento entre a direção – cada vez mais burocratizada – e o corpo profissional cada vez mais tecnicista.

Somos partidários da primeira opção. E pensamos que a primeira tarefa que nos é imposta, é retornar a Marx, principalmente na reposição dos fundamentos teóricos que coloca que nos permite discutir a emancipação humana.

E Marx já em 1843 coloca a radical diferença entre a emancipação política e a emancipação humana

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral.

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas "*forces propres*" [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política* (Marx, 2012: 54).

O itinerário, portanto, deve ser a crítica radical da emancipação política enquanto campo não resolutivo e essencialmente limitador dos objetivos fundamentais – desde que a profissão é parte do conjunto da classe trabalhadora – de se alcançar a emancipação humana.

A emancipação humana, é a retomada fundamental de todo o controle alienado dos indivíduos sociais sob a forma de capital, de trabalho objetivado e alienado e sob a forma política, no Estado. Por isso, é fundamental uma política que seja metapolítica, isto é, aquela que supera a própria política.

É por isso que Marx prevê uma revolução política com alma social

Contudo, na mesma medida em que uma revolução com alma política é parafrástica ou absurda, uma revolução política com alma social faz sentido. A revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a *dissolução* das relações antigas – é um *ato político*. No entanto, sem revolução o socialismo não poderá se concretizar. Ele necessita desse ato *político*, já que necessita recorrer à *destruição* e à *dissolução*. Porém, quando tem início a sua *atividade organizadora*, quando se manifesta o seu *próprio fim*, quando se manifesta a sua *alma*, o socialismo se desfaz do seu invólucro político (Marx, 2010: 51-2).

Evidentemente, o ato político é a primeira parte da revolução, e seu conteúdo negativo se manifesta na destruição daquelas relações, contudo, está só realmente atinge seu objetivo quando a transformação das relações de produção, fundadas no trabalho, são transformadas.

A última parte é sem dúvidas, a mais difícil. Pois, diferentemente do que se operou historicamente e das concepções sobre a revolução e socialismo, este último não consiste apenas na expropriação dos expropriadores. Em outras palavras, não é a estatização dos meios de produção a alma social da revolução.

A alma social da revolução reside na restituição aos produtores do controle sobre a produção, da quebra da alienação do trabalho, sob qualquer forma, seja na forma da propriedade privada, seja na forma estatal dos meios de produção.

Por isso, o trabalho associado, é o conteúdo real dessa alma social. Segundo o próprio Marx

...a produção em larga escala e de acordo com os preceitos da ciência moderna pode ser organizada sem a existência de uma classe de patrões que empregue uma classe de “braços”; que, para dar frutos, os meios de trabalho não precisam ser monopolizados como meios de dominação e de exploração dos trabalhadores e que o *trabalho assalariado* assim como o trabalho escravo e o trabalho servil é somente uma forma social transitória e inferior, destinada a desaparecer diante do *trabalho associado*, que cumpre sua função com braço vigoroso, espírito ágil e coração alegre (Marx, 1988: 6).

O trabalho associado se caracteriza na reapropriação e na restituição aos produtores do controle da produção, dos objetivos e finalidades de acordo com suas necessidades, e da distribuição. Se caracteriza porque é uma organização consciente, livre, universal e coletiva do trabalho.

Universal porque só é possível sob a base da apropriação universal das forças produtivas e do intercâmbio social. Consciente porque as relações sociais de produção são transparentes, não são reificadas e fetichizadas, se processando às costas dos produtores, sob a forma de um imperativo externo, não postulado por estes. Livre porque a liberdade de cada um se torna a pré-condição do desenvolvimento genérico e de todos os outros indivíduos, coloca imediatamente o conjunto da riqueza social a serviço do desenvolvimento dos indivíduos, por essa razão, amplia o campo de alternativas reais que se põe às individualidades. E por fim, é coletiva, porque trata-se da produção social do trabalho, posta sem a apropriação privada da riqueza, é realizada sob a base objetiva das condições sociais de produção enquanto objetivamente sociais.

Implica, para o serviço social, na busca pela supressão da questão social e, por isto, da própria *raison d'être* da própria profissão.

A busca revolucionária da transformação social, a partir do proletariado, e do trabalho associado enquanto momento predominante da superação do capital, do Estado, do trabalho assalariado e da família monogâmica deve ser o fundamento político e teórico da luta pela emancipação humana.

Para que assim, possamos olhar para a sociedade burguesa da forma como descreveu Engels

As classes vão desaparecer, e de maneira tão inevitável como no passado surgiram. Com o desaparecimento das classes, desaparecerá inevitavelmente o Estado. A sociedade, reorganizando de uma forma nova a produção, na base de uma associação livre de produtores iguais, mandará toda a máquina do Estado para o lugar que lhe há que corresponder: o museu de antiguidades, ao lado da roca de fiar e do machado de bronze (Engels, 2012: 218).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, para o leitor que chegou até aqui, temos clareza de quão polêmica é nossa argumentação sobre o projeto ético-político do serviço social brasileiro e de que, para uma discussão abrangente dos apontamentos aqui realizados, uma crítica mais extensa e aprofundada do que tivemos ocasião de realizar nesse momento.

E lembramos novamente ao leitor que o autor deste texto possuiu limitações derivadas do fato de que escrevia uma tese de doutorado, ao mesmo tempo que essa monografia, o que, obviamente impôs limites ao esforço possível de reflexão e elaboração teórica.

O tema é espinhoso e necessitaria de uma pesquisa que retome o fundamental das elaborações sobre o Brasil, as alterações ocorridas na estrutura produtiva e na classe operária durante os anos 1990.

Concomitantemente, uma avaliação do conjunto da obra de Maria Lucia Barroco seria de enorme valia, não apenas para sustentar de maneira mais rigorosa nossa hipótese – e fique claro ao leitor, que a relação entre a elaboração da concepção de ética e a interiorização da concepção na prática profissional é uma hipótese – de trabalho quanto para uma discussão mais aprofundada das questões da ética.

Esperamos, no entanto, que tenha ficado claro ao leitor o quanto a articulação entre política e ética se fundamenta dentro de um itinerário liberal em que a política pode ser o campo resolutivo do bem comum, partindo sempre de uma concepção a-histórica do ser social e que absolutiza a emancipação política.

Que a emancipação política não pode ser uma mediação, através de valores normatizados, da emancipação humana, e em como a crise do projeto ético-político tem como um dos seus vetores, a contradição que se cristalizou teórica e politicamente no Código de Ética do serviço social, a partir do que de mais elevado havia politicamente no Brasil naqueles anos nas lutas dos movimentos populares.

Ainda, queremos esclarecer ao leitor uma última vez, o processo de constituição da profissão a partir da virada, ocorre, sobretudo, pela vinculação com um projeto de classe, alicerçado nos interesses históricos da classe trabalhadora. É um fato notório, de que o compromisso assumido pela profissão em 1979 e concretizado no código de ética de 1986, já demonstrava o vanguardismo político e intelectual da profissão nos marcos do capitalismo brasileiro na época da ditadura.

Um processo corajoso e comprometido, entretanto, para avançar, a crítica não pode se investir de autoexaltação e idilismos, há que se agarrar as coisas pela raiz, porque nossas próprias condições de vitória na luta pela emancipação humana e pelo comunismo, que pode realmente realizar está, dependem disto.

Por fim, em como um projeto da profissão, deve se voltar para fora apenas da prática profissional, e se organizar para fora desse âmbito, enquanto partícipe da classe trabalhadora, que compartilha com o proletariado o mesmo objetivo fundamental, a emancipação humana através da revolução comunista que suprime o capital, o Estado e o trabalho assalariado, erradicando, dessa forma a questão social, e colocando no lugar do individualismo burguês, o indivíduo social omnilateral, em sua conexão social, realmente realizada de forma ética, onde o seu desenvolvimento será não antagônico com o gênero humano, antes, o desenvolvimento genérico será a condição da própria liberdade de todos os indivíduos.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2º ed. Tradução, introdução e comentários de Giovanni Reale. Loyola: São Paulo, 2002.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 1997.
- BIHR, Alain. **Da grande noite à alternativa**. São Paulo: Boitempo, 1998.
- CFESS - Conselho Federal de Serviço Social. **Código de Ética do/a Assistente Social comentado**. Brasília: CFESS, 2013.
- CHILDE, Gordon. **A evolução cultural do homem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1975.
- CHILDE, Gordon. **O que aconteceu na história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1966.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **A democracia como valor universal**. In. Encontros com a Civilização Brasileira. Org. Ênio Silveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 17. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. 47. ed. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- IANNI, Octavio. **O colapso do populismo no Brasil**. São Paulo, Ed. Civilização Brasileira, 1971.
- KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- LÊNIN, Vladimir Ilitch. **Obras Escolhidas em Três Tomos: Tomo 3**. Lisboa: Editora Avante!, 1984.
- LESSA, Sérgio. **A crise da esquerda e do projeto ético-político do serviço social**. Maceió: Coletivo Veredas, 2020.
- LESSA, Sérgio. **Cadê os Operários?**. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.
- LESSA, Sérgio. **Lukács: ética e política, observações acerca dos fundamentos ontológicos da ética e da política**. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.
- LOCKE, JOHN. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Petrópolis: Vozes, 1994.
- LUKÁCS, Georg. **Para a Ontologia do Ser Social volume 13**. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.
- LUKÁCS, Georg. **Para a Ontologia do Ser Social volume 14**. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.
- LUKÁCS, Georg. **A Peculiaridade do Estético Vol.I**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

- MARX, Karl. **A guerra civil na França**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. **A miséria da filosofia**. São Paulo: Global, 1985.
- MARX, Karl. **Cadernos de Paris**: Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel 1843**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. **Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”**. De um prussiano. In *Lutas de Classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. **O Capital**: Crítica da economia política. Livro III. O processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010
- MARX, Karl., ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da filosofia alemã nos seus diferentes representantes. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl., Engels, Friedrich. **O manifesto do partido comunista**. São Paulo: Boitempo, 2002.
- MÉSZÁROS, István. **Estrutura social e formas de consciência**: A determinação social do método. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MÉSZÁROS, István. **Para além do capital: Rumo a uma teoria da transição**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- NETTO, José Paulo. **Economia Política**: Uma introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2006.
- NETTO, José Paulo. **Pequena história da ditadura brasileira: (1964-1985)**. São Paulo: Cortez, 2014.