



**UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA**

ELMIDES MARIA ARALDI

**APREENSÃO TEÓRICO-CRÍTICA DA CATEGORIA LIBERDADE NO
COTIDIANO: UMA CONTRIBUIÇÃO PARA AS REFLEXÕES DO
PROJETO ÉTICO-POLÍTICO DO SERVIÇO SOCIAL**

Londrina
2007

ELMIDES MARIA ARALDI

**APREENSÃO TEÓRICO-CRÍTICA DA CATEGORIA LIBERDADE NO
COTIDIANO: UMA CONTRIBUIÇÃO PARA AS REFLEXÕES DO
PROJETO ÉTICO-POLÍTICO DO SERVIÇO SOCIAL**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Política Social da Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito parcial ao título de Mestre em Serviço Social e Política Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a Olegna de Souza Guedes

Londrina
2007

ELMIDES MARIA ARALDI

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Política Social da Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito parcial ao título de Mestre em Serviço Social e Política Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a Olegna de Souza Guedes

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr^a Olegna de Souza Guedes

Prof. Dr. Alfredo Aparecido Batista

Prof^a Dr^a Sandra Regina de Abreu Pires

Londrina, dede 2007

DEDICATÓRIA

Aos indivíduos sociais que, embora todas as indicações contrárias, se mantêm firmes na luta pela construção de uma sociabilidade em que o pleno desenvolvimento de uns, é condição para o livre desenvolvimento de todos.

Agradecimentos

Aos cidadãos brasileiros, patrocinadores indiretos deste trabalho.

À CAPES, pela bolsa a mim dispensada.

À Universidade Estadual de Londrina, pela oportunidade de acesso à este mestrado.

À Maria Ângela: Pelas preocupações e atenção que me dedicou por estes dois anos.

Ao Chico: pelo comprometimento e responsabilidade incontestáveis com que sempre nos orientou e subsidiou nossa passagem pela UEL. É muito bom saber que a vida ainda nos presenteia com pessoas tão nobres como você. Obrigada meu amigo (porque é assim que o considero)!

Aos profissionais de Serviço Social comprometidos com o desvelar constante da realidade, cujas produções são fonte inestimável de pesquisa e, àqueles que partilham cotidianamente os desafios da (re) construção cotidiana deste projeto profissional Obrigada pelo comprometimento e pelas fontes de pesquisa.

À Olegna, orientadora e agora amiga mais que especial. Querida,: a Você, que me orientou nos caminhos e descaminhos do desvelar da liberdade, dedico toda a minha gratidão, lembrando Henfil quando ele diz que: “Se não houver frutos, valeu a beleza das flores; se não houver flores, valeu a sombra das folhas; se não houver folhas, valeu a intenção da semente”. Obrigada por cada momento que tive contigo, e por cada fruto que deles colhi!

Ao Alfredo, que desde a graduação tem me impulsionado a mergulhar na busca do saber. Sua paixão por Marx, citando-o sempre nas conversas mais cotidianas, me instiga a avançar pelos caminhos da liberdade! Neste momento, reconheço o tamanho do significado de nossa interlocução. Obrigada pela trajetória profissional que me orientou a trilhar!

À Sandra, que depositou em mim o impulso pela busca nas trilhas do cotidiano. Embora a pouca quantidade de tempo em que nos conhecemos, a qualidade dos poucos momentos que tivemos despertou em mim a vontade da continuidade. Espero que estes momentos tenham sido apenas o marco inicial de uma longa e consistente amizade, na difícil tarefa das conquistas cotidianas.

À Cristiane: Minha eterna gratidão à vida por você existir e preencher com intensa paixão tudo aquilo pelo que lutamos. Tua nobreza de caráter enobrece e contagia o meu viver.

À Mila: Confesso que o seu lindo sorriso e a desenvoltura com que transitas pelo cotidiano, por diversas vezes me repuseram a necessária energia para continuar. Obrigada a você, pela amizade e pela contribuição nas reflexões teórico-críticas e, principalmente, obrigada por me apresentar pessoas

maravilhosas como a Dona Vanda, Seu Jose, a Magda, o Val, o Lucas, o Léó, enfim, obrigada por me apresentar esta família linda à qual me vinculei com tanto carinho!

À Roseane: Obrigada por apostar em mim sempre! Entre afetos e desafetos, trilhamos cotidianamente os caminhos e descaminhos da liberdade. Amigas inseparáveis sempre, para além de qualquer laço familiar.

À Jurema: Preciso que você saiba minha querida amiga, o quanto o seu carinho, confiança e amizade incondicional me impulsionam para as lutas que se travam no cotidiano. Suas considerações sobre a vida enchem de ternura e graça o meu viver.

Aos meus pais: Valdir e Sulina e aos meus irmãos queridos: Leudí, Dê, Volnei e Vê: Cada qual a seu modo, para além da consangüinidade, me desafiou para o novo e contribuiu para as trilhas cotidianas na trajetória de uma vida inteira. Esta família é simplesmente o meu refúgio seguro diante das arbitrariedades que desafiam o meu viver. Obrigada pelo exercício da tolerância e compreensão diante de cada uma das crises que enfrentei e continuo enfrentando.

Aos amigos:

Elias: Pela amizade (re) construída por continuidades e rupturas nestes vinte anos de trajetória. Juntos descobrimos a paixão pelo Serviço Social, entre tantas outras paixões e também alguns desencantos.

Geusina: Pelas oportunidades e desafios cotidianos. Obrigada por me permitir desfrutar de sua grande amizade e de seu saber!

Juliana, Sueli e Carol: Em tão pouco tempo, tantas emoções! Partilhar do cotidiano com vocês é sempre um delicioso desafio!

Ao Henrique: Meu querido! Embora você talvez não saiba, seu jeito diferente de partilhar afeto comigo, em tão pouco tempo, por muitas vezes instigou a minha busca e, principalmente, repôs no seu devido lugar a sensibilidade, lucidez e consciência necessárias para não me perder nos caminhos da liberdade. A ti dedico o mais lindo poema, de Vinícius de Moraes: "De tudo ao meu amor serei atento; Antes, e com tal zelo, e sempre, e tanto; Que mesmo em face do maior encanto; Dele se encante mais meu pensamento. Quero vivê-lo em cada vão momento; E em seu louvor hei de espalhar meu canto; E rir meu riso e derramar meu pranto; Ao seu pesar ou seu contentamento; E assim, quando mais tarde me procure; Quem sabe a morte, angústia de quem vive; Quem sabe a solidão, fim de quem ama; Eu possa me dizer do amor (que tive); Que não seja imortal, posto que é chama; Mas que seja infinito enquanto dure."

E finalmente, o meu agradecimento mais que especial à minha linda e amada filha: Ser mãe é um ato da natureza. Mas ser mãe da Raíssa, é um privilégio concedido pela vida! Filha, és para mim simplesmente o presente mais lindo, meigo, sincero e justo que a vida me concedeu. Na inocência do seu

sorriso, encontro as razões mais profundas para me entregar cotidianamente ao desfrutar de sua presença! Te amo incondicionalmente e, no mínimo, pela eternidade do arrastar dos tempos. Porque uma vida é muito pouco para partilhar da intensidade do seu senso de justiça e lucidez. Como este mundo insano precisa de pessoas com um senso de justiça tão aguçado quanto o seu! “Meu riso é tão feliz contigo! Eu sigo e nunca me sinto só!”

Aos indivíduos sociais que, embora todas as indicações contrárias, se mantêm firmes na luta pela construção de uma sociabilidade em que o pleno desenvolvimento de uns, é condição para o livre desenvolvimento de todos.

“Preso à minha classe e a algumas roupas, Vou de branco pela rua cinzenta./ Melancolias, mercadorias espreitam-me./ Devo seguir até o enjôo? Posso, sem armas, revoltar-me?/ Olhos sujos no relógio da torre: Não, o tempo não chegou de completa justiça. (...) Que tristes são as coisas, consideradas sem ênfase./ Vomitar esse tédio sobre a cidade./ Quarenta anos e nenhum problema resolvido, sequer colocado./ Nenhuma carta escrita nem recebida./ Todos os homens voltam para casa./ Estão menos livres mas levam jornais e soletram o mundo, sabendo que o perdem” (Carlos Drummond De Andrade) .

“Há tantos quadros na parede; há tantas formas de se ver o mesmo quadro; há tanta gente pelas ruas; há tantas ruas e nenhuma é igual a outra; (ninguém = ninguém); me espanta que tanta gente sinta; (se é que sente) a mesma indiferença; há tantos quadros na parede; há tantas formas de se ver o mesmo quadro; há palavras que nunca são ditas; há muitas vozes repetindo a mesma frase: (ninguém = ninguém); me espanta que tanta gente minta; (descaradamente) a mesma mentira; todos iguais, todos iguais; mais uns mais iguais que os outros” (Humberto Gessinger).

ARALDI, Elmides Maria. *Apreensão Teórico-Crítica da Categoria Liberdade no Cotidiano: uma contribuição para as reflexões do Projeto Ético-Político do Serviço Social.* Dissertação de Mestrado - Curso de Serviço Social, 124 p. – Universidade Estadual de Londrina, Londrina – Pr, 2007.

RESUMO

A dissertação que ora submetemos à avaliação tem por objetivo apresentar uma análise teórico-crítica da categoria liberdade como exercício cotidiano no Projeto Profissional do Serviço Social Contemporâneo, desde a sua instituição como profissão inserida na divisão social e técnica do trabalho na década de 1930 até os dias atuais. Para esta análise, utilizamos como parâmetro metodológico os Códigos de Ética publicados pela profissão nos anos de 1947, 1965, 1975, 1986 e 1993, assim subdivididos: num primeiro momento, os Códigos de Ética de 1947, 1965 e 1975 que trazem como conteúdo uma remissão à liberdade atrelada a um conteúdo axiológico de cunho conservador, de manutenção da ordem social capitalista, fundamentados na inspiração ética cristã, tendo em vista as circunstâncias histórico-ontológicas dos seus respectivos períodos. Num segundo momento, a expressão no Código de 1986 do giro radical que se opera no interior do Serviço Social, no que se refere aos posicionamentos politicamente radicalmente críticos à estrutura capitalista, em decorrência das condições objetivas da realidade das décadas de 1960-1980, dos movimentos sociais e sindicais, entre outros, vinculados aos reclames da classe trabalhadora e, principalmente pela aproximação de alguns profissionais às teorias marxistas. Contudo, a remissão à liberdade em consonância com a apreensão humanista marxista será retomada apenas no Código de Ética de 1993, acertando assim alguns equívocos do Código de 1986, como é o caso da necessária remissão à liberdade como valor ético central. Assim, ao trilharmos os caminhos e descaminhos da liberdade na trajetória do projeto profissional do Serviço Social, pudemos compreender que a liberdade como um valor ético, requer adesão dos indivíduos sociais, mas como categoria ontológica, é condição diária para a continuidade da (re) construção da própria humanidade.

Palavras Chave: Trabalho; Liberdade; Cotidiano.

ARALDI, Elmides Maria. *Theoretical-Critical of the Everyday Freedom Category: a contribution for the Social Work Ethical Political Project.* **Master's Degree Dissertation – Social Work School, 124 pages. Universidade Estadual de Londrina, Londrina – Pr, 2007.**

ABSTRACT

The dissertation now submitted to the evaluation aims to presents a theoretical-critical analysis of the freedom category as an everyday exercise of the Contemporary Social Work Professional Project, since its institution as a profession inserted in the labor technical and social division in the decade of 1930, until the present time. For this analysis we used as a methodological parameter the ethical codes published by the profession in 1947,1965,1975,1986 and 1993, thus subdivided: in the first moment, the Ethical Codes of 1947,1965 and 1975 which bring as content, a freedom remission linked to an axiological content with a conservative spirit, of keeping the capitalist social order based on Christian ethics inspiration, focusing the ontological-historical circumstances in their respective periods. In a second moment, the expression of the 1986 Code, of the radical turn that occurs inside the Social Work, as to the political positioning radically critical about the capitalist structure, because of the reality objective conditions in the decades of 1960-1980, of social and union movements, among others, connected to the claims of the working classes and specially of some professionals approximation to the Marxist theories. However, the freedom remission together with the Marxist humanist apprehension, will be retaken only in the Ethics Code of 1993, fixing some mistakes of the 1986 Code, which is the case of the necessary remission to freedom as a central ethical value. So, as we go through the walks and wrong walks of freedom on the route of the Social Work Professional project, we can understand that freedom as an ethical value, requires the participation of the social individuals, but as an ontological category, is a daily condition for the continuity for the (re) construction of humanity itself.

Key words: labor, freedom, everyday

SUMÁRIO

| | |
|-------------------------|-----------|
| INTRODUÇÃO | 12 |
|-------------------------|-----------|

CAPÍTULO I

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| TRABALHO: ARTICULAÇÃO ENTRE TELEOLOGIA E CAUSALIDADE NO EXERCÍCIO COTIDIANO DA LIBERDADE | 19 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 1.1 A Centralidade da Categoria Trabalho na (re) construção Cotidiana do Serviço Social | 20 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|

| | |
|-----------------------------------------|-----------|
| 1.1.1 Trabalho e Alienação | 35 |
|-----------------------------------------|-----------|

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 1.2 A Liberdade como Categoria Ontológica na Constituição do Ser Social | 41 |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----------|

| | |
|------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 1.3 O Cotidiano na Perspectiva da Ontologia do Ser Social | 51 |
|------------------------------------------------------------------------|-----------|

CAPÍTULO II

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| O PROJETO PROFISSIONAL DO SERVIÇO SOCIAL NO BRASIL: UM TRAJETO HISTÓRICO ENTRE REALIDADE E POSSIBILIDADES COTIDIANAS PELO EXERCÍCIO DA LIBERDADE | 66 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 2.1 A Construção do Projeto Profissional do Serviço Social da década de 1930 ao final da década de 1970: os limites da remissão à liberdade | 70 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 2.1.1 A Intenção de ruptura e a aproximação ao debate teórico-crítico no Serviço Social Brasileiro | 86 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 2.2 O Código de Ética de 1986 e a opção pela classe trabalhadora | 92 |
|-------------------------------------------------------------------------------|-----------|

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 2.3 O Código de Ética de 1993 e os Fundamentos na Ontologia do Ser Social: a Liberdade como Valor Ético Central | 102 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 2.4 O Cotidiano como Palco da Construção da Liberdade: uma Perspectiva de Reflexão sobre a Centralidade da Liberdade no Projeto Ético-político do Serviço Social Contemporâneo | 111 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|

| | |
|-----------------------------------|------------|
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 116 |
|-----------------------------------|------------|

| | |
|-----------------------------------------|------------|
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 121 |
|-----------------------------------------|------------|

INTRODUÇÃO

O início deste milênio trouxe consigo grandes desafios para as mais diversas áreas do conhecimento e, principalmente, para os sujeitos sociais, o desafio da sobrevivência e convivência numa forma de sociabilidade em que a complexidade da sua teia de relações sociais parece indecifrável, inexplicável e insuperável. Esta complexidade, decorrente do modo como se desenvolveram as forças produtivas e, em conseqüência, a forma de sociabilidade humana, apresenta-se na sua aparência como força estranha e desconexa.

A partir da teoria social de Marx, podemos apreender que na verdade, esta teia de complexidades que circunda e envolve o homem deste tempo e espaço presente, em sua essência, requer mediações cada vez mais complexas e uma afinação cada vez mais apurada com os nexos causais que a engendram. No entanto, mesmo a complexidade da realidade não nos impede de transitarmos, de agirmos e de modificarmos alguns dos seus aspectos mais presentes nas relações sociais que vivenciamos. Isto porquê, há um espaço que é singular, no qual transitamos com maior desenvoltura, realizamos práticas sociais, políticas, econômicas, sexuais e culturais de forma automatizada e naturalizada, espaço este no qual desenvolvemos uma identidade social, uma identidade de indivíduo social, como espécie humana. Este espaço é o cotidiano.

Este cotidiano, na perspectiva histórico-ontológica, é carregado de intencionalidades e de projeções teleológicas, em função das mais diversas mediações humanas, nas suas mais diversas formas de construir sociabilidade e, por isso, é complexo. Deste modo, é o resultado do próprio construto humano – genérico, o qual, por sua vez tem como fundamento ontológico a categoria trabalho.

O homem se (re) constrói como homem pelo trabalho. No seu estágio primitivo, este precisou, por questão de sobrevivência, extrair da natureza a satisfação de suas necessidades mais elementares como comer e beber, para manter-se vivo. O ato de satisfazer estas necessidades permitiu ao homem criar alternativas e ampliar possibilidades para satisfazê-las. Neste movimento, gradativamente foi ampliando também as suas próprias necessidades, como vestir, habitar, domar alguns animais para utilizá-los como transporte, domesticar outros para servirem de alimento, enfim, foi (re) criando e (re) inventando cotidianamente o seu jeito particular de ser homem, de ser um ente-espécie que, embora natural, tendo em vista seus aspectos orgânicos e inorgânicos, diferenciou-se dos demais

animais, pois (re) criou-se como ser social. A própria forma físico-orgânica humana se alterou, juntamente com seus aspectos sociais, culturais e econômicos.

Neste movimento de transformar a natureza, o homem também foi sendo transformado por ela. Na medida em que foi ampliando seu potencial mediador, desenvolveu os meios (instrumentos) para com ela interagir, desenvolveu as forças produtivas e ampliou níveis de consciência, tanto da natureza que o cerca, quanto de si mesmo como ente – espécie. Neste processo, desenvolveu a linguagem, criou hábitos e costumes, os quais lhe possibilitaram coexistir com as demais espécies e, principalmente, sociabilizar com a própria espécie.

Nestes termos, ao (re) criar alternativas de satisfação de necessidades, as quais também se (re) criam cotidianamente, os homens ampliaram as possibilidades e alternativas de escolha. Assim, escolher passou a ser também um exercício, uma prática humana que pressupõe relação. É este ato de escolher, esta capacidade de escolhas conscientes entre alternativas por ele mesmo (re) criadas que confere a condição de liberdade. Quanto mais se ampliam as possibilidades de escolha, maior a sua capacidade de liberdade. Nesta perspectiva teórico-crítica, ser livre é uma condição humana (re) criada cotidianamente pela própria forma como os homens socializam e universalizam seu potencial de escolhas, ao articular teleologia e causalidade pelo trabalho.

Como esta condição é construção humana, não necessariamente as alternativas de escolha se apresentam para toda a espécie humana de forma igualitária. Cada forma ou grupo de sociabilidade apresenta alternativas diferenciadas, (re) criadas pela própria dinâmica organizacional dos sujeitos sociais que a conjugam.

Estabelecemos esta compreensão de liberdade para defender que, embora a realidade contemporânea apresenta-se na sua aparência como um todo complexo, caótico, desconexo e intangível, os indivíduos sociais que a compõe são seres sociais dotados da capacidade de (re) criar possibilidades e perspectivas de exercício da liberdade. Ainda que a dinâmica complexa da vida cotidiana ofereça dilemas; estes, na sua composição também são elementos de escolhas. Entretanto, o engendramento das relações sociais, econômicas e culturais da sociedade moderna, pela necessidade de controlar as forças produtivas, leva, a partir de preceitos ideológicos, à negação do exercício da liberdade, pois induz a se pensar

que cada homem pode realizar-se individualmente, independentemente da sua correlação, da sua coexistência com os demais sujeitos sociais.

Este engodo é facilmente verificável. Constantemente se ouve afirmações como: “eu sou livre, faço o que quero e ninguém tem nada com isso!” Este homem moderno se tornou uma ilha e o restante do espaço que o envolve apresenta-se como dado e acabado, desconexo de sua própria espécie. O máximo de sociabilidade que o envolve é sua família, seus colegas de trabalho e alguns amigos. Nesta proporção, se nega como sujeito da história e se incapacita como sujeito de escolhas conscientes, pois na aparência dos fenômenos não se identifica como criador de sua própria espécie. Diante de uma realidade objetiva e concreta, não se reconhece como sujeito da própria história que, embora seja determinada pelos seus antepassados, pode ser (re) criada pelo conjunto da sociedade deste tempo e espaço presentes.

Assim, na medida em que não consegue “fazer o que quer”, sente-se impotente diante do seu próprio contexto real, concreto e objetivo. Torna-se um ser estranho e alienado. Suas relações perdem a capacidade de serem de igual para igual, tornam-se reificadas, acabam por se tornar uma relação entre coisas, entre objetos. O humano se torna objeto e o objeto se torna humano.

A partir destas análises que se ancoram na teoria social de Marx e, sem perder de vista este referencial, apreendemos que é no esteio desta realidade que se situa, articulada às demais práticas sociais e profissionais, a profissão de Serviço Social. Esta é composta por indivíduos sociais (portanto, capazes de liberdade), em permanente disputa política pela efetivação de práticas sociais concernentes com a demanda que se apresenta cotidianamente nos mais diversos espaços sócio-ocupacionais. Contudo, na composição da categoria profissional não necessariamente as finalidades destes indivíduos sociais são homogêneas. Ao contrário, justamente por sua composição plural, pressupõe heterogeneidade em suas respostas cotidianas, respostas estas consonantes ao conteúdo axiológico que os orienta.

Assim, compreendemos que é preciso desenvolver pesquisas que permitam nos aproximarmos sucessivamente da processualidade que movimenta este projeto profissional do Serviço Social, dada a sua complexidade e pluralidade. Elegemos como categoria central para esta incursão a categoria liberdade, pois é pelo seu exercício que tivemos a possibilidade de (re) construir um projeto ético-político que é

tensionado, movente e movido pelo próprio evoluir histórico cotidiano de sociabilidade no qual estivemos inseridos historicamente.

Deste modo, o objetivo desta pesquisa é entender a forma como a categoria liberdade, que é um exercício cotidiano, foi sendo incorporada nas reflexões teórico-críticas sobre o projeto profissional do Serviço Social Brasileiro. Para tanto, delimitamos o seguinte objeto de pesquisa: a construção cotidiana da liberdade na perspectiva teórica marxiana e sua incorporação nas reflexões teórico-críticas sobre o projeto profissional do Serviço Social.

A pesquisa que ora propomos se fundamenta numa análise teórico-crítica, a teoria social marxiana, a qual permite compreender e reconhecer que esta realidade é resultado material e concreto da construção humana, cuja substância é movente e movida por práticas humano-sociais histórico-ontológicas. Na referida fonte teórica se reconhece o homem como um ser social capaz de liberdade, um ser social que (re) constrói a si mesmo e aos outros ontologicamente em um espaço que é singular, rotineiro e repetitivo, mas que ao mesmo tempo, é o chão, o espaço e o tempo que dispõe alternativas concretas de escolhas: o cotidiano.

Porém, como apreender a liberdade como exercício cotidiano sem cair na armadilha das aparências? A realidade como totalidade não é possível de ser apreendida em todas as suas determinações históricas, sociais, culturais, econômicas ou políticas. Neste sentido, algumas categorias se destacaram como fundamentais para a compreensão de parte desta totalidade e são temas centrais neste estudo. Referimo-nos às categorias: trabalho, liberdade e cotidiano.

Em nossa compreensão, estas categorias fazem referência aos fundamentos teórico-críticos que orientam o projeto ético-político profissional contemporâneo e, por esta razão, apontam um necessário incursão às fontes teórico-metodológicas que as apreendem. Assim, optamos pela realização de pesquisa bibliográfica recorrendo a alguns escritos do próprio Marx, como é o caso dos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de 1844 e a alguns autores que já avançaram no estudo da teoria social crítica marxiana, tais como: Gyorgy Lukács, Agnes Heller, Sergio Lessa, José Paulo Netto, Maria Lúcia Barroco e Marilda Iamamoto, entre outros. Dada a unidade que este estudo compreende, estes autores serão utilizados como fonte teórica para a fundamentação dos dois capítulos desta dissertação.

Nesta incursão investigativa bibliográfica identificamos que, para compreender a liberdade como categoria ontológica, que se movimenta em

consonância com o próprio evoluir histórico humano-social, precisamos primeiramente compreender o movimento de uma categoria da realidade que é fundamental na constituição do ser social. Trata-se da categoria trabalho. É através do trabalho que o animal-homem, no decurso cotidiano da história, (re) constrói a si mesmo e ao contexto natural orgânico e inorgânico que o cerca, diferenciando-se dos demais animais pois, ao relacionar-se com a natureza a transforma e, ao transformá-la, transforma-se num ser social, produto de si mesmo, pois só o trabalho articula teleologia e causalidade.

Assim, é através do trabalho que o homem, processualmente, põe em movimento todas as suas forças e habilidades e, ora avançando, ora retrocedendo, (re) cria mediações que lhe possibilitam emancipar-se diante da natureza. No evoluir deste processo, adquire consciência, (re) cria formas de sociabilidade, torna-se capaz de liberdade e universaliza seu modo específico de ser humano-genérico.

Esta essência humano-genérica pressupõe trabalho objetivado, sociabilidade, universalidade, consciência e liberdade, e se realiza (re) criando-se cotidianamente, possibilitando-nos a sua apreensão pela própria substância da história. É esta substância da história, (re) produzida de forma contínua (porém não necessariamente linear) no cotidiano que nos permite identificar o exercício da liberdade como sendo categoria constituinte e constituída pela própria essência humano-genérica.

Nestes termos, a substância da história (re) produzida cotidianamente pelo trabalho delineou-se como o caminho metodológico pelo qual apreenderemos a liberdade como categoria ontológica. Assim, estruturamos o primeiro capítulo desta dissertação da seguinte forma: iniciamos nossas reflexões pela categoria trabalho, buscando apreender porque, ao articular teleologia e causalidade, o trabalho humano impõe o necessário exercício de escolher entre alternativas, delimitando assim um campo de possibilidades no qual o homem, ao mover-ser nas relações que engendra, (re) cria a sua própria condição de ser livre. Na medida em que articula teleologia e causalidade por meio de sucessivas mediações, possibilita a (re) criação de alternativas de escolhas que vislumbrem, em última instância, suprir necessidades e, num processo contínuo (re) criá-las. Este processo, vital para a auto-criação da sociabilidade humana, é na teoria marxiana, o exercício da liberdade.

Contudo, este exercício pressupõe uma necessária desenvoltura para as escolhas tanto mediatas quanto imediatas, que lhe são impostas ora de forma repetitiva e rotineira, portanto naturalizada e previamente assimilada pela repetição, ora de forma brusca e alterada, requerendo um nível de reflexão que lhe permita respondê-las na sua mediaticidade.

Este ato contínuo, porém não necessariamente linear, de mover-se no arrastar do tempo, requer uma desenvoltura que só pode ser encontrada na assimilação consciente das suas relações sociais, econômicas e culturais. Estas características é que oferecem “chão” e “suporte” ao ato de viver. São portanto características que somente o cotidiano pode suprir.

São estas reflexões que permitirão a necessária sustentabilidade para apreendermos no movimento da realidade o nosso objeto de pesquisa: a construção cotidiana da liberdade na perspectiva teórica marxiana e sua incorporação nas reflexões teórico-críticas sobre o projeto profissional do Serviço Social Brasileiro.

Desta forma, no segundo capítulo, resgataremos alguns pressupostos histórico-sociais fundamentais para compreensão da (re) construção do Projeto Ético Político Profissional do Serviço Social Brasileiro na continuidade de sua consubstanciação. Este entendimento é importante porque é no âmbito deste projeto que a reflexão sobre a construção da liberdade no cotidiano, a partir da ontologia social, constituiu-se como exercício efetivo na materialização do projeto profissional da atualidade.

Partimos do pressuposto de que o que estamos chamando de projeto ético-político profissional na atualidade, é na verdade uma continuidade (não necessariamente linear) do mesmo projeto profissional que se instituiu desde a década de 1930 e que, no evoluir do processo histórico foi desenvolvendo um conteúdo axiológico ora em conformidade, ora resistindo ao próprio conteúdo axiológico do projeto societário de sociabilidade capitalista.

Podemos afirmar então que foi pelo exercício da liberdade que o método de análise teórico-crítico conquistou hegemonia, foi incorporado nas produções teórico-críticas, nas instâncias normativas da profissão e nos seus órgãos representativos. Contudo, aponta ainda o desafio de investigar e descrever como se apresentam na atualidade as condições objetivas e concretas para a efetividade do exercício da liberdade como categoria concreta na realidade cotidiana profissional.

Este incurso investigativo possibilitou compreender principalmente que, a teoria em Marx não é mera abstração, não está somente no campo das idéias, esta só pode ser a apreensão e cognição no e pelo pensamento de movimentos concretos, de categorias sócio-históricas expressas na realidade.

Assim, a (re) construção do Projeto Ético Político profissional do Serviço Social adquire validade histórica na medida em que categorias sociais de valor inerentes a este projeto se apresentam de tal forma, que o seu desvelar pode ser apreendido no pensamento dos indivíduos sociais que a exercitam, ou seja: estas categorias sociais, dentre elas a liberdade, só podem ser apreendidas na medida em que o movimento concreto da realidade de um dado tempo e espaço histórico possibilitam sua apreensão e assimilação no e pelo pensamento, para, a partir de um concreto pensado, converterem-se novamente em atos concretos dos indivíduos sociais que a assimilam. Isto porque sua disseminação é processual e, portanto, pressupõe avanços e retrocessos, e principalmente, se movimenta na realidade cotidiana, a qual é carregada de princípios e valores em permanente (re) construção.

CAPÍTULO I

TRABALHO: ARTICULAÇÃO ENTRE TELEOLOGIA E CAUSALIDADE NO EXERCÍCIO COTIDIANO DA LIBERDADE

Estudar categorias como liberdade e cotidiano, na concepção teórico-crítica que ora se adotou, requer o entendimento prévio do ser social que se (re) constrói na relação entre teleologia e causalidade a partir da historicidade dada pelo trabalho. Cabe, portanto, estudar a centralidade da categoria trabalho na construção cotidiana do ser social, bem como a forma alienada que este é (re) construído na sociedade capitalista.

Nesta acepção teórico-crítica que se fundamenta na teoria marxiana, o homem é livre pois é um ser apto a fazer escolhas, isto é, tornou-se apto historicamente pelo ato de construir-se a si próprio e ao espaço que o circunda. O que não está necessariamente de acordo com suas escolhas são os campos: social, econômico, cultural e político que os cercam, cujo complexo de relações amplia ou reduz as suas possibilidades de exercitar suas escolhas.

As escolhas humanas estão sempre submetidas a campos de possibilidades, os quais são compostos pelas múltiplas determinações histórica e cotidianamente (re) construídas. Neste sentido, esta é uma reflexão crítica que apresenta a liberdade como uma categoria que está em movimento na realidade. Para se chegar a esta concepção há um acúmulo teórico-filosófico¹ em torno deste conceito, decorrente das próprias condições objetivas espaço-temporal do período em que cada pensador o elaborou. Contudo, para este estudo, propomos uma análise da categoria liberdade como categoria ontológica, a partir da exploração das obras marxianas por Gyorgy Lukács, tendo por comentador Sergio Lessa (1997).

¹ Oliveira (1996), entre outros, em *Ética e Sociabilidade*, apresenta uma discussão em torno da categoria liberdade a partir dos pensadores que, no evoluir da história teorizaram sobre esta, fundamentando seus pensamentos no contexto espaço-temporal de seu tempo, em consonância com a forma de sociabilidade em (re) construção vigente. Em seus escritos, o autor afirma que: "(...) a posição do homem diante da facticidade é de uma práxis transformatória: ele transforma o que encontra no processo de sua efetivação. O homem, portanto, não é, pura e simplesmente, mas se faz no mundo através de sua ação. O que em última análise está em jogo na ação do homem é sua própria humanidade, a conquista e efetivação do ser-homem enquanto tal. Há aqui uma porta aberta à tematização da historicidade como característica fundamental do ser homem. (...) A tradição clássica de pensamento percebeu com clareza a questão de fundo, embora a tenha pensado numa perspectiva não-histórica, a partir da matriz cosmocêntrica, horizonte último de seu pensamento" (OLIVEIRA, 1996, p. 13).

1.1 A Centralidade da Categoria Trabalho na (re) construção Cotidiana do Serviço Social

Como o próprio título sugere, a concepção de homem que se utilizará neste estudo é a concepção de homem como ser social. No contexto da concepção teórico-metodológica marxiana o trabalho é uma categoria² fundante do ser social. É através do trabalho que o animal homem, de natureza inorgânica e orgânica se (re) constrói como ser social.

Esta construção se dá através do trabalho na medida em que este homem, diferentemente dos demais animais, ao agir sobre a natureza a transforma, e ao transformá-la, transforma a si mesmo.

A construção prática de um *mundo objetivo*, a *manipulação* da natureza inorgânica, é a confirmação do homem como um ente-espécie, consciente, isto é, um ser que trata a espécie como seu próprio ser ou a si mesmo como um ser-espécie. Sem dúvida, os animais também produzem. Eles constroem ninhos e habitações, como no caso das abelhas, castores, formigas etc. Porém, só produzem o estritamente indispensável a si mesmos ou aos filhotes. Só produzem em uma única direção, enquanto o homem produz universalmente. Só produzem sob a compulsão de necessidade física direta, ao passo que o homem produz quando livre de necessidade física e só produz, na verdade, quando livre dessa necessidade. Os animais só produzem a si mesmos, enquanto o homem produz toda a natureza. Os frutos da produção animal pertencem diretamente a seus corpos físicos, ao passo que o homem é livre ante o seu produto. Os animais só constroem de acordo com os padrões e necessidades da espécie a que pertencem, enquanto o homem sabe produzir de acordo com os padrões de todas as espécies e como aplicar o padrão adequado ao objeto. Assim, o homem constrói também em conformidade com as leis do belo (MARX in FROMM, 1970, p. 96).

A partir das análises de Lessa (1997), a articulação entre teleologia e causalidade é a essência do trabalho. Na malha das relações sócio-humanas, a mediação articula teleologia e causalidades. É uma articulação exclusiva e peculiar, pois só o homem é um ser capaz de projetar finalidades, de antecipar idealmente a sua ação.

² “As categorias, para serem compreendidas pelo pensamento, tiveram um processo concreto na realidade.”As categorias expressam, portanto, formas e modos de existência e, com freqüência, simples aspectos desta sociedade, deste sujeito; do ponto de vista científico, sua existência é anterior ao momento em que se começa a falar sobre elas como tal” (MARX apud BARROCO, Maria Lucia Silva. *Ética e Serviço Social: Fundamentos Ontológicos*. 2ª Ed., Cortez, 2003, p. 27).

Pressupomos o trabalho – Lukács cita Marx – numa forma em que pertence exclusivamente ao homem /.../ o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça antes de construí-la na cera. No fim do processo de trabalho emerge um resultado já presente no seu início na imaginação do trabalhador e, portanto, idealmente. Ele não apenas efetiva uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade, e ao qual tem de subordinar a sua vontade. O trabalho, no contexto marxiano-lukácsiano, é uma categoria exclusivamente social, pela qual [citando Lukács] ‘uma posição teleológica se realiza no âmbito do ser material como nascimento de uma nova objetividade.’ Ao contrário, por exemplo, de Hegel ou Aristóteles que, cada qual a sua maneira, conceberam a teleologia enquanto uma categoria universal, para Lukács, a teleologia só existe no ser social. E, no interior deste, apenas enquanto momento da categoria do trabalho. Lukács recusa *in limine* toda teleologia no desenvolvimento ontológico global, como também toda teleologia na história humana: apenas no interior do trabalho a teleologia se faz operante (p. 50-51).

Isto significa dizer que, diferentemente do que apregoa principalmente o cristianismo, princípio religioso que impregna a consciência humana há milhares de anos, a história por si só não tem finalidade alguma. Não há um princípio teleológico *a priori*, universal. É o homem, e somente o homem através da objetivação pelo trabalho, um ser portador de capacidade teleológica, pois:

Toda processualidade teleologicamente orientada requer alguma consciência que a ponha. (...) Sendo teleologicamente orientada, a história humana não seria mais fruto exclusivo do agir dos homens em sociedade. (...) Aos olhos de Lukács, a postulação marxiana, segundo a qual ‘os homens fazem a sua história...’, requer, com absoluta necessidade, a recusa da teleologia enquanto categoria universal (Idem p. 51).

Deste modo, não há (re) produção humana e, menos ainda uma construção histórica sem o trabalho, ou seja: o trabalho é a protogênese da vida, da essência humano-genérica e logo, da história humana. Este construto se dá porque a vida é eminentemente prática e por isso, eminentemente material. De acordo com Marx, não é a consciência, o pensamento e idéias humanas que determinam a vida. Mas, ao contrário, é a sua vida material, produzida histórica e praticamente que determina a consciência e o modo de ser humano, em todas as suas dimensões.

Em contraste direto com a filosofia alemã, descendo do céu à terra, aqui nos elevamos da terra ao céu. Quer isso dizer, não partimos do que os homens dizem, imaginam, concebem, nem dos homens como são descritos, pensados, imaginados concebidos, a fim de chegar aos homens de carne e osso. Princípios com homens reais, ativos, e baseados em seu verdadeiro processo vital demonstramos a evolução dos reflexos e ecos ideológicos desse processo vital. Os fantasmas formados no cérebro

humano são também forçosamente sublimados de seu processo vital, empiricamente verificável e ligado a premissas materiais. Moral, religião, metafísica, todo o restante da ideologia e suas formas correspondentes de consciência, pois, não mais conservam o aspecto de sua independência. Elas não têm história nem evolução; mas os homens, desenvolvendo sua produção material e seu intercâmbio material, alteram, a par disso, sua existência real, seu pensamento e os produtos deste. A vida não é determinada pela consciência, mas esta pela vida. No primeiro método de abordagem, o ponto de partida é a consciência tomada como o indivíduo vivo; no segundo, são os próprios indivíduos vivos reais, tal como são na vida concreta, e a consciência é considerada unicamente como consciência deles (MARX in FROMM, 1970, p. 172).

Deste modo, o homem, sujeito que interage com o objeto, modifica-o e é modificado por ele. Veja que estes momentos não são estanques, ora matéria, ora pensamento, mas sim, movimento dialético entre ação/reflexão/ação.

[...] a reprodução material da vida, que responde às necessidades colocadas e, conseqüentemente, à reprodução da consciência, constitui uma unidade indivisível, articulada a uma práxis que, ao realizar a metabolização entre o homem e a natureza, o faz dentro de um espectro teleológico, também ele determinado por condicionantes temporais e historicizados (MAZZEO, 1999, p. 5-6).

Para modificar objetos naturais, o homem põe em ação uma capacidade que somente a sua espécie possui, a capacidade teleológica, pois tem uma finalidade idealmente antecipada nesta ação, que é a de transformar o objeto em um produto que possa suprir necessidades biológicas, psíquicas ou sociais numa relação de causalidade, ou seja, estes objetos têm leis e tendências próprias, naturais, que os regem, que transcendem a vontade, o projeto humano ideal. Desta forma, tanto a finalidade quanto a sua efetividade, dependem da relação de causalidade posta no objeto concreto, material. Nas palavras de Heller (1972):

[...] quando os homens se colocam fins, o campo de determinação causal não é apenas o âmbito e a orientação de suas colocações, pois os seus atos teleológicos e todos (sic) as demais objetivações desencadeiam igualmente novas séries causais. Causalidade e finalidade, portanto, são em Marx fatos ontológico-sociais que necessariamente se relacionam. A tese de sua necessária inter-relação, decerto, só é verdadeira para a sociedade, pois na natureza existe uma causalidade sem nenhuma teleologia. Disso decorre que também o par conceitual aparência-essência expressa uma realidade ontológico-social. O conceito de essência não tem sentido sem a finalidade, pois não há essencialidade – nem, conseqüentemente, aparência – a não ser do ponto de vista de uma colocação determinada de fins (p. 2).

Destarte, o resultado concreto real, nem sempre corresponde ao projeto idealmente antecipado, mas, quanto mais o homem se apropria, toma conhecimento das leis de causalidade³, maior a proximidade entre intenção e ação, entre aparência e essência. “Toda ciência seria supérflua se a forma fenomênica e a essência coincidissem diretamente” (MARX, apud KOSIK, 1995, p.17).

Deste modo, as grandes descobertas da ciência não são apenas meros acidentes, meras descobertas. Elas são resultado de uma relação de causalidade entre sujeito e objeto.

Enquanto «a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo, mantendo este seu caráter mesmo quando uma série causal tem seu ponto de apoio num ato de consciência», a teleologia é «por sua natureza uma categoria posta: todo processo teleológico implica numa finalidade e portanto, numa consciência que põe um fim». Contudo, o fato de a teleologia ser necessariamente posta pela consciência não a reduz a mera e simples pulsão da subjetividade. Sem subjetividade não há teleologia – mas a consciência, assim como a teleologia, apenas existem no interior do ser social e, portanto, em relação com a sua materialidade. O ato de pôr desencadeia um processo real, pertencente ao ser-precisamente-assim do mundo dos homens: funda uma «nova objetividade» (LESSA, 1997, p. 51).

Cada descoberta científica traduz uma aproximação/dominação do homem - mediante um determinado elemento natural, em um dado momento histórico - para com as leis de causalidade de cada objeto em questão. A natureza é real, concreta, com movimentos concretos, reais e espontâneos. Ela se mostra ao homem a todo o momento, porém, na forma aparente dos seus fenômenos. Compreender a essência destes, requer um homem cuja consciência e capacidade cognitiva seja capaz de apreender os seus movimentos, as suas leis e tendências de causalidade.

³ “(...) a teleologia não existe por si mesma (ao contrário da causalidade), mas apenas no interior de nexos causais determinados. A teleologia, portanto, é cronologicamente posterior à causalidade, tem sua existência limitada ao interior de um único complexo social (o trabalho) e, por isso, só pode operar em indissociável conexão com o desenvolvimento causal, não teleológico, do mundo dos homens. (...) Esta anterioridade e prioridade ontológicas da causalidade para com a teleologia não significa, segundo Lukács, que o surgimento da teleologia não exerça uma efetiva ação de retorno sobre a própria causalidade. Pelo contrário, pertence à essência da teleologia ser prévia-ideação da transformação da casualidade em causalidade posta e, por isso, a realização da teleologia conduz, necessariamente, a profundas transformações na própria causalidade: a gênese de uma nova esfera ontológica, o ser social” (LESSA, Sergio. Trabalho e Ser Social. Maceió, EUFC/EDUFAL, 1997, p. 55-56).

Para pormenorizar esta tese, destacamos a descoberta⁴ do fogo. Antes de compreender que o fogo poderia ser utilizado no cozer de alimentos, no aquecimento durante o frio e outros fins para o qual este é utilizado, o homem primitivo teve outros contatos anteriores com este fenômeno natural, principalmente na descarga de raios que provocam incêndios ou do próprio atrito entre matérias inorgânicas.

No entanto, foi somente num dado momento histórico de maturidade e aperfeiçoamento da consciência humana⁵ que este homem primitivo se aproxima, numa relação de causalidade, das leis e tendências da essência daquele fenômeno e, gradativamente vai aperfeiçoando as formas de controlá-lo conforme sua finalidade. Num primeiro momento, na sua aparência, o fogo poderia ser algo assustador e destruidor. Quanto mais foi dominado, mais foi se transformando em instrumento de supressão de necessidades cotidianas, controláveis e manipuláveis.

[...] por um lado, a posição teleológica ‘simplesmente’ utiliza a atividade própria da natureza; por outro lado, a transformação de tal atividade faz desta o contrário de si própria. Ou seja, esta atividade natural se transmuta, sem que altere em termos ontológico-naturais os seus fundamentos, em uma atividade posta. /.../ sem passar por nenhuma transformação interna, dos objetos, das forças da natureza surge algo totalmente novo; o homem que trabalha pode inserir as suas [da natureza] propriedades, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas, atribuindo a elas funções, maneiras de agir totalmente novas. Mas dado que isto pode ocorrer apenas no interior da insuprimibilidade ontológica das leis da natureza, a única mudança das categorias naturais pode consistir no fato delas — em sentido ontológico — virem postas; o seu ser-posto é a mediação da sua subordinação à posição teleológica determinante, pela qual, concomitantemente ao entrelaçamento, posto, de causalidade e teleologia, se tem um objeto, processo, etc., unitariamente homogêneo (LUKÁCS, apud LESSA, 1997, p. 56).

A análise de Lessa, sobre esta passagem de Lukács, na seqüência diz assim:

⁴ “(...) os nexos causais preexistentes a um dado ato tenham, de alguma forma, que ser «descobertos» pela consciência para que possam ser transformados no sentido desejado (...)” (LESSA, S. Trabalho e Ser Social, op. cit., p. 59).

⁵ “Os homens são os produtores de suas concepções, idéias etc. — homens reais, ativos, conforme são condicionados por um desenvolvimento definido de suas forças produtivas e das relações a estas correspondentes, até suas formas mais adiantadas. A consciência nunca pode ser senão a existência consciente, e a existência dos homens é seu processo vital concreto” (FROMM, Erich. Conceito Marxista do Homem. 5ª Ed. Tradução: Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1970, p. 171).

[...] ao adentrarem nas processualidades sociais, os objetos e as forças da natureza não passam por «nenhuma transformação interna». A pedra que faz parte do machado continua sendo pedra — e o seu processo natural de transformação continua a se desenvolver, ainda que em novas condições. A natureza e as suas leis continuam insuprimíveis — mesmo nas novas condições dadas pelo desenvolvimento do ser social. Portanto, os elementos da natureza que entram no fluxo da práxis social continuam com seu caráter natural intocado: a «atividade natural se transmuta, sem que altere em termos ontológico-naturais seus fundamentos». (...) Isto, todavia, não é tudo. Apesar de manter os mesmos «fundamentos ontológico-naturais», esta transformação termina por fazer da natureza «o contrário de si própria»: o ser social. O «homem que trabalha pode inserir» em novas formas as leis e objetos da natureza, rearticulando-os em «combinações completamente novas, atribuindo a eles funções, maneiras de agir totalmente novas». Neste sentido, «a posição teleológica 'simplesmente' utiliza a atividade própria da natureza». (...) Com isto, têm-se um salto ontológico, uma mudança de qualidade do ser, pelo qual [citando Lukács] «Natureza e trabalho, meio e fim, alcançam alguma coisa que é em si homogênea: o processo de trabalho e, ao seu final, o produto.» (...) Dito de outro modo, esta utilização social de elementos e forças naturais não resulta em uma justaposição de sociedade e natureza, mas na produção, na síntese, de uma nova esfera ontológica: o mundo dos homens (...) Esta síntese é obra do trabalho — e, no interior deste, do processo de objetivação — que, a partir do rearranjo teologicamente posto da natureza, funda o ser social enquanto uma totalidade unitariamente homogênea e internamente contraditória (os elementos naturais não deixam de ser natureza, a teleologia e a causalidade são sempre ontologicamente distintas, etc.) (idem p. 57).

Neste sentido, outro fator importante a se considerar com a dominação do fogo, é o salto ontológico de sociabilidade humana que este permitiu ao ser primitivo. Tomando como referência o filme *A Guerra do Fogo*⁶, este demonstra que, os humanos primitivos, ao sentarem-se em torno das fogueiras, passam a olhar-se frontalmente, a desenvolver linguagem gestual-facial, principalmente de sedução, tendo por finalidade o acasalamento. Se antes a copulação se dava de forma animalizada, com posição de costas da fêmea, a partir das rodas, das reuniões em torno da fogueira, o ato sexual passa a ser frontal, face a face, olho no olho, possibilitando registros e impressões subjetivas de atos objetivos.

Pode-se afirmar que o ato sexual passa a ser um ato para além da reprodução biológica, instintiva e animal. Passa a ser também um ato de relação subjetiva, emocional, ou de sociabilidade físico-emocional. Na medida em que o fogo, fenômeno natural é submetido a serviço do homem, também a natureza humano-animal é submetida à sua condição de ser social. Já em 1844, no *Terceiro Manuscrito*, Marx aponta a importância histórica do desenvolvimento da relação

⁶ A Guerra do Fogo (La Guerre du Feu, 81, FRA/CAN). Dir.: Jean-Jacques Annaud. Com: Everett McGill, Rae Dawn Chong, Ron Perlman, Nameer El Kadi.

homem e mulher, inclusive como importante fator de medida no processo de hominização.

A relação imediata, natural e necessária de ser humano a ser humano é também a *relação* do *homem* com a *mulher*. Nessa relação *natural* da espécie, a relação do homem com a natureza é diretamente sua relação com o homem, e sua relação com o homem é diretamente sua relação com a natureza, com sua própria função *natural*. Portanto, nessa relação *se revela sensorialmente*, reduzida a um *fato observável*, até que ponto a natureza humana se tornou natureza para o homem e a natureza se tornou natureza humana para ele. Dessa relação, pode-se estimar todo o nível de desenvolvimento do homem. Conclui-se, do caráter dessa relação, até que ponto o *homem* se tornou, e se entende assim, um *ser-espécie*, um *ser humano*. A relação do homem com a mulher é a *mais natural* de ser humano a ser humano. Ela indica, por conseguinte, até que ponto o comportamento *natural* do homem se tornou *humano*, e até que ponto sua essência *humana* se tornou uma essência *natural* para ele, até que ponto sua *natureza humana* se tornou *natureza para ele*. Também mostra até que ponto as *necessidades* do homem se tornaram *necessidades humanas* e, conseqüentemente, até que ponto a outra pessoa, como pessoa, se tornou uma de suas necessidades, e até que ponto ele é, em sua existência individual, ao mesmo tempo um ser social (MARX in FROMM, 1970, p. 115-116)

De acordo com esta tese da dominação do fogo, pode-se dizer que, neste agir para modificar um objeto de acordo com antecipação ideal, o homem apreende/reflete por aproximações sucessivas as leis de causalidade deste objeto sobre o qual se debruça.

[...] o fenômeno social do reflexo não apenas reproduz de forma aproximativa o real na consciência, mas também *realiza* sujeito e objeto enquanto pólos distintos da relação gnosiológica. O conhecimento, portanto, não é a superação da distância entre o subjetivo e o objetivo, mas justamente a sua mais plena reprodução: apenas tendo por mediação esta distância, pode o conhecimento se realizar enquanto movimento de constante aproximação da consciência ao ser. Em outros termos, a crescente aproximação do reflexo ao real implica, também, no desenvolvimento da consciência sobre a distinção entre sujeito e objeto e no desdobramento de formas crescentemente evoluídas do para-si desta relação. Ainda que sempre de forma nova, à medida em que evolui o conhecimento do real, o processo gnosiológico, reproduz constantemente a exterioridade ontológica e o movimento de incessante aproximação do sujeito ao objeto (LESSA, 1997, p. 75-76).

É esta relação que o torna cada vez mais consciente, desenvolvendo assim a sua racionalidade objetiva/subjetiva de elevação da consciência humano-genérica. Portanto, a capacidade subjetiva humana é sempre decorrente de sua objetivação, porque parte de bases materiais, de atividade prática e, por isso, todo ponto de partida é sempre objetivo.

A objetivação é, segundo Lukács, o momento do trabalho pelo qual a teleologia se transmuta em causalidade posta. A «objetivação opera uma modificação do mundo dos objetos no sentido da sua sociabilidade /.../. Ela articula a idealidade da teleologia com a materialidade do real sem que, por esta articulação, a teleologia e a causalidade percam as suas respectivas essências, deixem de ser ontologicamente distintas. Nesse sentido, no interior do trabalho a objetivação efetiva a síntese, entre teleologia e causalidade, que funda o ser social enquanto causalidade posta. (...) No exame da objetivação, partamos do fato que, para Lukács, «o mais alto grau do ser por nós conhecido, o social, se constitui como grau específico, se destaca do grau sobre o qual apóia sua existência, o da vida orgânica, e se torna uma nova e distinta espécie de ser, apenas porque nele há este operar real do teleológico. Nós podemos sensatamente falar do ser social somente quando compreendemos que a sua gênese, o seu distinguir-se da sua própria base, o seu devir enquanto algo que é em si, se apóia no trabalho, isto é, na continua realização de posições teleológicas.» (Idem p. 55).

Há que se destacar que, juntamente com o desenvolvimento da subjetividade, da consciência, desenvolve-se também a linguagem, tendo em vista a necessidade da comunicação. Esta dimensão da comunicação é tão importante no desenvolvimento da sociabilidade humana quanto a própria consciência. No entanto, ambas se desenvolvem em consequência do desenvolvimento do processo de trabalho.

Na medida em que a consciência humana se apropria de conhecimentos, tendo como impulso as suas necessidades e a apreensão de causalidades, esta também possibilita o desenvolvimento e aprimoramento dos meios, dos instrumentos que melhor possibilitam a transformação dos objetos.

[...] a «busca dos meios» constitui a mediação que fixa e desenvolve os conhecimentos do real adquiridos ao longo da história. Nesta dimensão a busca dos meios, que na imediatez de cada ato joga um papel secundário na determinação de sua particularidade, adquire uma importância primordial. A finalidade particular que determinou a ação através da qual foi descoberto o machado, digamos, se perdeu ao longo do tempo, todavia, o machado descoberto serviu de mediação social na fixação do conhecimento implicado em sua descoberta. Por esta via, a investigação dos meios é o médium que fixa ao longo do tempo e possibilita, também por esta fixação, o desenvolvimento dos conhecimentos acerca do ser-precisamente-assim existente. (...) Esta contraditória relação entre a «busca dos meios» e a «posição do fim» faz com que seja da «máxima importância», segundo Lukács, «Separar os dois atos /.../ para compreender o processo de trabalho em particular quanto ao seu significado na ontologia do ser social.» (Idem p. 66).

Não se pode transformar o fogo, pois é um fenômeno natural, mas pode-se aperfeiçoar sua utilização como instrumento para se atingir uma dada finalidade. Neste caso, o homem não descobre o fogo, pois este já existe, está na natureza, o

que se descobre por meio de sucessivas mediações é a forma de controlá-lo, submetê-lo e utilizá-lo para um determinado fim, idealmente antecipado, tendo em vista necessidades humanas espaço – temporais, “(...) é a mediação que fixa e desenvolve o conhecimento acerca da natureza ao longo da história” (LESSA, 1997, p. 67).

A esta relação de aproximações sucessivas e de conseqüente aprimoramento dos meios, tendo como objetivo atingir uma finalidade⁷ é que Marx, reinterpretando um conceito Hegeliano⁸, tratará a mediação como uma categoria de dimensão ontológica na análise do ser social.

As mediações são as expressões históricas das relações que o homem edificou com a natureza e conseqüentemente das relações sociais daí decorrentes, nas várias formações sócio-humanas que a história registrou. Assim, as mediações criadas historicamente na complexa relação homem-natureza são indicadores seguros e fecundos, do ponto de vista histórico-social, porque efetivamente constituem-se na expressão concreta do evoluir do processo de enriquecimento humano, na sua dinâmica de objetivar-se no mundo e incorporar tais objetivações; na sua saga de buscar mediações cada vez menos ‘degradadas e bárbaras’ e cada vez mais humano-igualitárias, tanto no plano do ser social quanto no plano do controle da natureza (PONTES, 2002, p. 78).

Deste modo, a categoria mediação está articulada de forma ontológica ao processo histórico de formação sócio-humana, pelo processo de trabalho. A ação humana é sempre movente e movida por necessidades humanas, na sua permanente relação com os seres naturais orgânicos e inorgânicos, transformando-os e sendo transformados por este processo.

[...] os elementos do processo de trabalho são três: primeiro, o trabalho em si, uma atividade produtiva com um objetivo; segundo o(s) objeto(s) sobre

⁷ “Lukács afirma que a constituição interna de toda posição teleológica é composta por dois momentos: a posição do fim e a busca dos meios. A imediaticidade do ato de trabalho singular é predominantemente orientada pela posição do fim. É o fim que orientará, predominantemente, o desdobramento concreto do processo de objetivação. Predominantemente, e nunca de forma absoluta, já que em toda objetivação operam determinações que emanam da esfera da casualidade, e estas determinações, normalmente, operam sob a forma de limites ao processo de objetivação, enquanto tal. Para sermos breves, não há posição de um fim que possa superar o limite, dado pela casualidade, da impossibilidade de se transformar ferro em água. Isto, obviamente, não altera o fato de que toda ação humana tem sua gênese e seu momento predominante na posição do fim” (LESSA, S. Trabalho e Ser Social, op. cit., p. 65).

⁸ “O conceito de mediação construído por Hegel, na lógica formal, refere-se a “(...) um raciocínio mediato, que implica um terceiro termo. Três termos e, portanto, três proposições: a maior, a menor e a conclusão (...) chama-se de termo médio aquele que serve como intermediário entre o termo mais geral (termo maior) e o menos geral (termo menor)” (LEFEBVRE in PONTES, Reinaldo Nobre. Mediação e Serviço Social. 3 ed., São Paulo, Cortez, 2002).

os quais o trabalho é realizado; e terceiro, os meios que facilitam o processo de trabalho. Os objetos sobre os quais o trabalho é realizado, em geral criados por um processo de trabalho anterior, são chamados de “matérias-primas”. Os meios de trabalho incluem tanto os elementos que são condições essenciais para o funcionamento do processo de trabalho, embora com ele se relacionem indiretamente (canais, estradas, etc.), como os elementos através dos quais o trabalho se exerce sobre seu objeto, como as ferramentas. (...) O processo de trabalho é uma condição da existência humana, comum a todas as formas de sociedade humana: de um lado, o homem com o seu trabalho, o elemento ativo; do outro, o elemento natural, o mundo inanimado, passivo. Mas, para ver como os diferentes participantes humanos se relacionam entre si no processo de trabalho, é necessário analisar as relações sociais dentro das quais esse processo ocorre (BOTTOMORE, 2001, p.299).

Para o pensamento marxiano/lukácsiano, além da categoria trabalho e da materialidade como base das relações sociais, também a perspectiva histórica é categoria determinante, ou seja, se a construção não é histórica, não há possibilidade de rupturas, mas somente continuidade linear e, portanto, ideal e não material.

Imprescindível torna-se destacar que, se é pelo trabalho que os homens aprendem uma linguagem, adquirem níveis de consciência, assim como desenvolvem os demais sentidos; é também pelo trabalho que desenvolvem a sociabilidade e a universalidade, ou seja, é pelo trabalho que desenvolvem formas de organizarem-se como sociedade.

O que não se pode perder de vista é que, é pelo trabalho que as relações sociais adquirem as mais diversas formas. Sem a produção de produtos que satisfaçam necessidades, a humanidade se extingue, pois precisa satisfazer necessidades como beber, comer, vestir, morar, ou melhor, precisa produzir para reproduzir-se como humano, para construir a história humana.

Considerando os escritos realizados por Marx (1970) ainda no século XIX nos *Excertos de “Ideologia Alemã”*.

[...] a primeira premissa de toda a existência humana, e portanto de toda a História, qual seja a dos homens terem de estar em condições de viver para poderem “fazer História”. A vida, contudo, implica antes de mais nada comer e beber, uma habitação, vestuário e muitas outras coisas. O primeiro ato histórico, pois, é a produção dos meios de atender a essas necessidades, à produção da própria vida material. E esse é, deveras, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que hoje, como há milhares de anos, tem de ser executado todos os dias e todas as horas simplesmente a fim de sustentar a vida humana. Ainda quando o mundo sensorial se reduz a um mínimo, a um bastão como com São Bruno, ele pressupõe a ação de produzir o bastão. A primeira necessidade, portanto, em qualquer teoria da história, é observar esse ato fundamental em todo o seu significado e em

tôdas as suas implicações, atribuindo-lhe a devida importância. (...) O segundo ponto fundamental é o de assim que uma necessidade é satisfeita (e isso subentende a ação de satisfazer e a aquisição de um instrumento) são criadas novas necessidades; e essa produção de necessidades novas é o primeiro ato histórico (MARX in FROMM, 1970, p.173 -174).

Se o homem não satisfaz as necessidades ele não as recria. Se não consegue respostas, não constrói novas perguntas e assim sucessivamente. Ainda citando Marx (1970), mesmos escritos:

[...] A terceira circunstância que, desde logo, penetra no desenvolvimento histórico, é os homens, que diàriamente refazem sua própria vida, comecem a fazer outros homens, a propagar sua espécie: a relação entre marido e esposa, pais e filhos, a *família*. A família, que de início é a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades ampliadas criam novas relações sociais e a população aumentada novas necessidades uma relação secundária (exceto na Alemanha), e tem então de ser tratada e analisada de acordo com “o conceito de família”, como é hábito na Alemanha. Esses três aspectos da atividade social evidentemente não devem ser tomados como três etapas diferentes, mas sim, como eu disse, como três aspectos ou, para deixar isso mais claro para os alemães, como três “momentos”, existindo simultaneamente desde a aurora da História e dos primeiros homens, e ainda se afirmando nos dias de hoje. (...) A produção da vida, tanto da sua própria pelo trabalho como da vida pela procriação, aparece agora como uma dupla relação: por um lado, como natural; pelo outro, como social. Por social, entendemos a cooperação de diversos indivíduos, não importa em que condições, de que maneira e com que fim. Decorre daí um certo modo de produção, ou estágio industrial, sempre a se combinar a certo modo de cooperação, ou estágio social, e esse modo de cooperação ser em si mesmo uma “força produtiva”. Ainda mais, a multidão de forças produtivas acessíveis ao homem determina a natureza da sociedade, e por isso a “história da humanidade” tem sempre de ser estudada e tratada em relação à história da indústria e das trocas. (...) Assim, é bastante óbvio, de saída, existir uma conexão materialista dos homens entre si, determinadas por suas necessidades e seu sistema de produção e tão antiga quanto os próprios homens. Essa conexão está sempre assumindo formas novas, e por isso apresenta uma “história” independente da existência de qualquer tolice política ou religiosa capaz de por si só manter unidos os homens (p.174-175).

Após estas considerações sobre estes aspectos das relações históricas fundamentais é que Marx (1970) vai concluir:

Só agora, após ter considerado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas fundamentais, concluímos deveras que o homem também possui “consciência”; mas, ainda assim, não consciência inerente, “pura”. Desde o início, o “espírito” é atormentado pela maldição de estar “oprimido” pela matéria, que aí faz seu aparecimento sob a forma de camadas de ar agitadas, sons, em suma, de linguagem. A linguagem é tão velha quanto a consciência; ela é consciência prática, tal como existe para outros homens, e por essa razão está começando realmente a existir para mim também pessoalmente, pois a linguagem, assim como a consciência, só brota da necessidade, da exigência, do intercâmbio com outros homens.

Onde há um relacionamento, ela existe para mim: o animal não tem “relações” com coisa alguma, nem as pode ter. Para o animal, sua relação com os outros não existe como relação. A consciência, por conseguinte, é desde o começo um produto social, e assim permanece enquanto houver homens. A princípio, é claro, a consciência só se refere ao meio sensível imediato e ao conhecimento da ligação restrita com outras pessoas e coisas exteriores do indivíduo que se vai tornando autoconsciente. Ao mesmo tempo, ela é percepção da natureza, que aparece primeiro ao homem como uma força completamente estranha, onipotente e invulnerável, com a qual as relações do homem são exclusivamente animais e pela qual eles são excessivamente aterrorizados como se fossem feras; é, pois, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural) (MARX in FROMM, 1970, p.175-176).

Compreendemos então que este processo não se dá no ser de forma isolada, mas sim de forma coletiva, em constante interação social. Deste modo, a cumulação de níveis de consciência se dá na esfera da universalidade, da totalidade do desenvolvimento da humanidade, pois é socializada, é cumulativa e pressupõe um construto humano-genérico histórico, um modo de ser, pensar e agir, especificamente humano. Sobre o conceito do ser genérico, Schaff (1967) esclarece que: “A expressão ‘ser genérico’, como escreve mais tarde o próprio Marx, fazia parte da fraseologia filosófica, corrente na época, Marx aceitou-a de Feuerbach” (p. 84). Mais adiante, o autor esclarece a concepção de “ser genérico” em Marx:

A expressão “ser genérico” aparece, pois, em Marx, com, pelo menos, quatro significados e como expressão idêntica a: 1. “ser social” (ver a carta, antes citada, a L. Feuerbach como citações de *Zur Judenfrage*); 2. “ser que forma um exemplar da espécie” ou “ser de rebanho” (ver a citação de *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*); 3. “ser que inicia de maneira consciente a atividade vital” (ver a citação dos *Manuscritos*); 4. “ser que corresponde ao modelo de homem” (*ibidem*). (...) As reflexões sobre o tema “ser genérico” explicam, do ponto de vista da concepção de Marx do indivíduo humano, ainda mais a evolução da concepção do indivíduo *social* na antropologia de Marx. O ponto de partida é o indivíduo, porém entende-se o indivíduo, desde o início, em relação a outros indivíduos, ou seja, socialmente. A compreensão do caráter social do indivíduo aprofunda-se na medida em que Marx se distancia do materialismo de Feuerbach. Quando o rompimento torna-se um fato, desaparece, igualmente a “fraseologia filosófica” do “ser genérico”, substituído pelo indivíduo social, compreendido nas categorias da totalidade das condições sociais. A “essência do homem”, isto é, o complexo das propriedades características da classe de objetos designados como o nome “homem”, está relacionada, para Marx, de início, à espécie, cujo exemplar é todo “ser genérico”, e, mais tarde, já de maneira expressa, à sociedade, que toma as propriedades de espécie biológica, permitindo uma compreensão mais completa da “essência do homem”, pois, às propriedades biológicas, acrescentam-se as especificamente sociais. Assim, explica-se melhor a concepção do “ser genérico”, o seu significado, para a evolução espiritual de Marx e, também, a sua limitação à luz de sua concepção do indivíduo humano (p. 88-89).

Assim, a acumulação de níveis de consciência se dá na esfera da genericidade humana, muito embora a capacidade teleológica se efetive na esfera da singularidade, conforme apreensão e apropriação particular dos conhecimentos⁹ previamente socializados e universalizados.

Uma peculiaridade da ciência, frente à consciência cotidiana, está na exigência de universalidade das categorias. Certamente, a ciência compartilha esta peculiaridade com outros ramos da investigação teórica, como a filosofia, a religião, a estética, a ontologia, etc. Todavia, a busca de categorias universalmente válidas é um dos traços marcantes da ciência. Esta universalidade, para Lukács, tem por fundamento ontológico a unitariedade última do ser, sua universalidade imanente. Em outras palavras, a universalidade das categorias científicas decorrem, em última análise, não de uma atividade generalizadora e abstrativante da consciência. Pelo contrário, a consciência apenas pode generalizar, em categorias universais, seus conhecimentos acerca do ser-precisamente-assim existente porque este, no seu em-si, desdobra relações genéricas que são expressão, em última análise (repetimos), da unitariedade originária do ser. (...) A concepção lukácsiana do ser enquanto totalidade por último unitária – em outras palavras, enquanto complexo de complexos, tem aqui um dos seus resultados surpreendentes. Todo ente tem sua singularidade constituída em um processo que apenas pode existir no interior de uma dada totalidade. Por isso, o conhecimento, adquirido/necessário, tendo em vista um fim específico, particular, limitado e *sempre* portador de determinações universais (LESSA, 1997, p. 68).

Estes conhecimentos que são produzidos e construídos socialmente e universalmente ampliam as possibilidades de projetos humanos, as finalidades humanas tanto para suprir necessidades que se (re) criam, como também ampliam as finalidades da própria construção do modo de ser humano, dos projetos sociais de humanidade, de sociabilidade, de agregação e convívio social, ou seja, de sociedade.

O homem nasce numa determinada sociedade, sob determinadas condições sociais e inter-humanas, que ele próprio não escolhe; são elas o resultado da atividade de gerações anteriores. No fundamento dessas – e não de outras – condições, cuja base são as condições de produção, ergue-se toda a complicada estrutura de concepções, sistema de valores e instituições ligadas a ela. A opinião do que é bom e mau, do que é digno ou não, quer dizer, o determinado sistema dos valores, é *dado* socialmente, igualmente como o conhecimento do mundo, que é determinado pelo desenvolvimento histórico da sociedade. As condições sociais formam, com a ajuda da consciência social vigente, o indivíduo humano, que nasce e se desenvolve numa determinada sociedade. É neste sentido que as condições *criam* o indivíduo (MARX e ENGELS apud SCHAFF, 1967, p. 71).

⁹ “(...) é a mediação que fixa e desenvolve o conhecimento acerca da natureza ao longo da história” (LESSA, S. Trabalho e Ser Social, op. cit., p. 67).

Dentro deste *sistema de valores*, os seres sociais criam também valores morais de sociabilidade. Portanto, cada forma específica de sociedade possui códigos morais de convívio social, de acordo com a finalidade humano-genérica de satisfazer necessidades humanas. Vazquez (2000), sobre o surgimento da moral, afirma que:

Com seu trabalho, os homens primitivos tentam pôr a natureza a seu serviço, mas sua fraqueza diante dela é tal que, durante longo tempo, se lhes apresenta como um mundo estranho e hostil. A própria fragilidade de suas forças diante do mundo que os rodeia determina que, para enfrentá-lo e tentar dominá-lo, reúnam todos os seus esforços visando a multiplicar o seu poder. Seu trabalho adquire necessariamente um caráter coletivo e o fortalecimento da coletividade se transforma numa necessidade vital. Somente o caráter coletivo do trabalho e, em geral, da vida social garante a subsistência e a afirmação da gens ou da tribo. Aparece assim uma série de normas, mandamentos ou prescrições não escritas, a partir dos atos ou qualidades dos membros da gens ou da tribo que beneficiam a comunidade. Assim nasce a moral com a finalidade de assegurar a concordância do comportamento de cada um com os interesses coletivos (p. 40).

Estes códigos morais são, portanto, carregados de valores socialmente construídos, em constante processo de (re) construção. Deste modo, valor é “Tudo aquilo que faz parte do ser genérico do homem e contribui, direta ou indiretamente, para a explicação desse ser genérico” (HELLER, 1972, p. 04). É neste sentido, e somente neste sentido, que a humanidade carrega em si finalidades a ela mesma, que projeta uma intenção de sociabilidade humana a ser (re) construída, mediante necessidades reais e concretas, de acordo com níveis de consciência possíveis em cada tempo e espaço de um dado agrupamento social, e não somente perseguida como se ela já estivesse pronta lá no futuro, ou além da morte, num outro plano existencial, num universo paralelo.

A História não faz *nada*, ela “não possui uma enorme riqueza”, ela “não luta lutas”! É antes *o homem* quem faz, possui a luta, tudo; não é a “História” quem usa o homem como meio, para realizar os *seus* fins — como se fôsse uma pessoa individual; ela não é *senão* a atividade do homem que persegue seus fins (MARX e ENGELS apud SCHAFF, 1967, p. 153).

Assim posto, inverte-se a concepção de que homens e mulheres foram criados à imagem e semelhança de um ser absoluto, onipotente, que orienta suas

criaturas para realizar aqui na terra seu projeto de um mundo perfeito. Que castiga ou abençoa suas criaturas de acordo com a obediência ou não a este plano¹⁰.

Sendo o homem quem persegue seus fins, estes não são de modo algum homogêneos, pois são determinados por intencionalidades e finalidades singulares, em movimento de constante ação/reflexão/ação, de acordo com as esferas que compõem o viver cotidiano de homens particulares. Embora este tema ainda será aprofundado neste estudo, é imprescindível destacá-lo neste momento, pela própria defesa de argumentos até então utilizados para demonstrar como os elementos constitutivos do ser social estão imbricados e se engendram historicamente pelo trabalho.

O trabalho é o elemento chave para o desenvolvimento da consciência, da sociabilidade, da universalidade, do imbricamento destas constituições da essência humana. Mas explicitado desta forma, parece que o homem está sempre dentro de uma “camisa de força” chamada coletividade. É aí que entra um outro elemento fundamental na constituição do ser social. Este elemento é a condição humana de fazer escolhas, a qual o torna um ser que embora coletivamente, genericamente construído, é livre. É livre por sua própria condição humana, não porque se isola, se desconecta ou se liberta de algo, mas sim, porque, ao projetar finalidades, pode escolher entre alternativas, as quais são resultados de sua própria construção como ente-espécie¹¹, o que será discutido no capítulo 2 deste estudo.

Este ser social, (re) construído na história e pela história, o qual se busca compreender na cotidianidade contemporânea, tem suas determinações e potencialidades humanas concretas estabelecidas num contexto específico, a partir de espaço e tempo também específicos: a sociedade capitalista contemporânea, com toda a complexidade da teia de reificações que a engendra.

¹⁰ Maritain apud Guedes (2005, p. 19), “(...) considera que os seres criados são dotados, conforme a metafísica tomista, de atributos transcendentais, os quais são, cada um, o próprio Ser tomado em certos aspectos. Dentre estes atributos está o bem, o qual ‘é factível apenas em uma inteligência que tem a noção de amor’ (GUEDES, 2000, p.24). Por este atributo, a pessoa humana, criatura dotada de inteligibilidade, tem uma tendência natural para o bem. A criatura é, portanto, orientada para o bem comum e para o cumprimento de um fim último.”

¹¹ “ A expressão *ente-espécie* é tomada de *Das Wesen des Christentums* (“A Essência do Cristianismo”), de Feuerbach. Este o empregou para distinguir a consciência do homem da dos animais. O homem da espécie ou “essência humana”. – *Nota do T.* (BOTTOMORE apud MARX in FROMM. Op. cit, p.94).

Neste momento contemporâneo da história, dados os níveis de desenvolvimento das forças produtivas, a capacidade humana de se (re) conhecer como ser (re) construtor da sua própria essência humano-genérica é reduzida pela alienação do processo de trabalho, conforme trataremos a seguir.

1.1.1 Trabalho e Alienação

Discutiu-se até este ponto, que o homem, na sua constante interação com a natureza, com a finalidade de satisfazer necessidades humanas, numa relação causal cria-se a si mesmo como um ser social. Este ser social, gradativamente vai adquirindo consciência, (re) criando necessidades eminentemente humanas assim como a capacidade de satisfazê-las e, neste processo de continuidades e rupturas vai desenvolvendo, através de suas relações, formas de sociabilidade. Conseqüentemente, universaliza sua própria construção como ente-espécie.

Assim, transforma-se num homem, cuja essência humano-genérica pressupõe socialidade, universalidade, liberdade e consciência¹². Isto se dá porque só o trabalho articula teleologia e causalidade, através de constantes mediações.

Esta (re) produção, que se institui pelo processo de trabalho, compõe o processo produtivo. Este processo produtivo passa do simples ao complexo conforme se aprofunda e se desenvolve a relação entre o homem e o objeto, utilizando-se de instrumentos.

Na medida em que a riqueza decorrente do desenvolvimento das forças produtivas é apropriada de modo desigual, que este desenvolvimento não é organizado de modo que satisfaça a finalidade de todos, o ser social, que se cria e recria pelo trabalho, vai se perdendo como ser produtor e criador de si mesmo.

É nesta perspectiva que se situa a sociedade capitalista. É nela que o ser social atinge os mais altos níveis de desenvolvimento das forças produtivas. Em *O Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels (1987) ressaltam o quão revolucionária foi a sociedade burguesa para a história humana:

A burguesia, na sua dominação de classe de um escasso século, criou forças de produção mais massivas e mais colossais do que todas as

¹² “(...) as componentes da essência humana são, para Marx, o trabalho (a objetivação), a socialidade, a universalidade, a consciência e a liberdade” (HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972).

gerações passadas juntas. Subjugação das forças da Natureza, maquinaria, aplicação da química à indústria e à lavoura, navegação a vapor, caminhos-de-ferro, telégrafos eléctricos, arroteamento de continentes inteiros, navegabilidade dos rios, populações inteiras feitas saltar do chão — que século anterior teve ao menos um pressentimento de que estas forças de produção estavam adormecidas no seio do trabalho social? (p. 16).

Estas mudanças revolucionárias alteram as relações sociais que estão em processo, na medida em que condições postas pela estrutura produtiva alteram os meios e os instrumentos de produção. Ao alterar os meios de produção alteram-se as relações sociais, políticas, econômicas e culturais. Entretanto, na mesma medida em este homem se torna mais rico de determinações e de potencialização dos instrumentos, esta mesma sociedade capitalista lhe retira a capacidade de se ver, de se perceber como ser criador, torna-se alienado de si mesmo, do processo produtivo e, conseqüentemente, alienado de sua constituição como ente-espécie. Isto se dá pela seguinte razão fundamental: a riqueza que é socialmente produzida é apropriada de forma privada.

Embora Marx tenha sido um teórico que discorreu sobre categorias cuja nomenclatura já era utilizada pelos teóricos do seu tempo ou que o precederam, tais como: trabalho, teleologia, causalidade, liberdade, sociabilidade, modo de produção, capital, propriedade privada, mercadoria e alienação entre tantas outras, seus escritos não podem de modo algum ser interpretados como meras abstrações filosóficas. Suas análises partem sempre de categorias concretas, materiais, presentes na realidade concreta e objetiva construindo assim o seu próprio método tanto de investigação como de exposição¹³.

Assim, ao discorrer sobre o trabalho alienado, Marx, no *Primeiro Manuscrito*, descreve o modo de produção na sociedade capitalista da seguinte forma:

¹³ “É sem dúvida, necessário distinguir o método de exposição formalmente, do método de pesquisa. A pesquisa te que captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real.(...) meu método dialético não só se difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de idéia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. (...) A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, e modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário invertê-la, para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (MARX, 1985, p.20-21).

Partimos dos pressupostos da Economia Política. Aceitamos sua terminologia e suas leis. Aceitamos como premissas a propriedade privada, a separação do trabalho, capital e terra, assim como também de salários, lucro e arrendamento, a divisão do trabalho, a competição, o conceito de valor de troca, etc. Com a própria Economia Política, usando suas próprias palavras, demonstramos que o trabalhador afunda até um nível de mercadoria, e uma mercadoria das mais deploráveis; que a miséria do trabalhador aumenta com o poder e o volume de sua produção; que o resultado forçoso da competição é o acúmulo de capital em poucas mãos, e assim uma restauração do monopólio da forma mais terrível; e, por fim, que a distinção entre capitalista e proprietário de terras, e entre trabalhador agrícola e operário, tem de desaparecer, dividindo-se o conjunto da sociedade em duas classes de *possuidores* de propriedades e *trabalhadores* sem propriedades (MARX in FROMM, 1970, p. 89).

Na sociedade capitalista, o trabalho deixa de ser processo de autoconstrução humana, é convertido em meio de subsistência, em mercadoria e, em última análise, converte o próprio trabalhador em mercadoria, como descreve Marx (1970):

Partiremos de um fato econômico *contemporâneo*. O trabalhador fica mais pobre à medida que produz mais riqueza e sua produção cresce em força e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria ainda mais barata à medida que cria mais bens. A desvalorização do mundo humano aumenta na razão direta do *aumento de valor* do mundo das coisas. O trabalho não cria apenas bens; êle também produz a si mesmo e o trabalhador como uma *mercadoria*, e, deveras, na mesma proporção em que produz bens. (...) Este fato simplesmente subentende que o objeto produzido pelo trabalho, o seu produto, agora se lhe opõe como um *ser alienado*, como uma *fôrça independente* do produtor. O produto do trabalho é trabalho incorporado em um objeto e convertido em coisa física; êsse produto é uma *objetificação* do trabalho. A execução é simultaneamente sua objetificação. A execução do trabalho aparece na esfera da Economia Política como uma *perversão* do trabalhador, a objetificação como uma *perda* e uma *servidão ante o objeto*, e a apropriação como *alienação*. (...) A execução do trabalho aparece tanto como uma perversão que o trabalhador se perverte até o ponto de passar fome. A objetificação aparece tanto como uma perda do objeto que o trabalhador é despojado das coisas mais essenciais não só da vida, mas também do trabalho. O próprio trabalho transforma-se em um objeto que êle só pode adquirir com tremendo esforço e com interrupções imprevisíveis. A apropriação do objeto aparece como alienação a tal ponto que quanto mais objetos o trabalhador produz tanto menos pode possuir e tanto mais fica dominado pelo seu produto, o capital (Idem p. 90-91).

Este ser social, que no evoluir do processo histórico (re) construiu a si mesmo, na mesma medida em que transformou as condições objetivas do espaço em que coexiste com sua própria espécie e com as demais espécies, em suma, a própria natureza, na sociedade capitalista é convertido em objeto de troca, ao invés de sujeito criador. Ainda diz Marx (1970):

Sob dois aspectos, portanto, o trabalhador se converte em escravo do objeto: primeiro, por receber um *objeto de trabalho*, isto é, receber *trabalho*, e em segundo lugar por receber *meios de subsistência*. Assim, o objeto o habilita a existir primeiro como *trabalhador* e depois como *sujeito físico*. O apogeu dessa escravização é ele só poder manter-se como *sujeito físico* na medida em que um é *trabalhador*, e de ele só como *sujeito físico* pode ser um trabalhador (Idem p. 92).

Deste modo, ao se tornar um objeto mercadológico, embora seja ele mesmo o produtor de produtos, mas de produtos que a ele não pertencem, vai se alienado como ser possuidor do objeto que produzem. Nas palavras de Marx (1970):

A alienação do trabalhador em seu objeto é expressa da maneira seguinte, nas leis da Economia Política: quanto mais o trabalhador produz, tanto menos tem para consumir; quanto mais valor ele cria, tanto menos valioso se torna; quanto mais aperfeiçoado o seu produto, tanto mais grosseiro e informe o trabalhador; quanto mais civilizado o produto, tão menos bárbaro o trabalhador; quanto mais poderoso o trabalho, tão mais frágil o trabalhador; quanto mais inteligência revela o trabalho, tanto mais o trabalhador decai em inteligência e se torna um escravo da natureza (Idem p. 92).

Ao mesmo tempo, alguém só se apropria desta produção e a torna uma mercadoria privada de poucos, privando os seres possuidores apenas da força de trabalho de sua própria produção.

Por certo, o trabalho humano produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Ele produz palácios, porém choupanas é o que toca ao trabalhador. Ele produz beleza, porém para o trabalhador só fealdade. Ele substitui o trabalho humano por máquinas, mas atira alguns dos trabalhadores a um gênero bárbaro de trabalho e converte outros em máquinas. Ele produz inteligência, porém também estupidez e cretinice para os trabalhadores (Idem p. 92).

Por que quem se apropria, não é o mesmo que produz? Porque possui os meios de produção e a matéria-prima, possui portanto, a forma capital de produzir. Ao possuir o capital, possui também o controle do processo de produção pois, além dos objetos e meios, compra o terceiro elemento fundamental do processo de trabalho que é a própria força de trabalho, agora também uma mercadoria. “A relação direta do trabalho com seus produtos é a entre o trabalhador e os objetos de sua produção. A relação dos possuidores de propriedade com os objetos da produção e com a própria produção é meramente uma *conseqüência* da primeira relação e a confirma” (Idem p. 93).

Nos termos de Marx, se o produtor não se relaciona com seus produtos, o trabalho se torna externo ao trabalhador, não faz parte de sua natureza e, por conseguinte, não se realiza em seu trabalho, mas nega a si mesmo. Ao invés de bem-estar, sente sofrimento; fica exausto e deprimido ao invés de desenvolver livremente suas energias mentais.

O trabalhador, portanto, só se sente à vontade em seu tempo de folga, enquanto no trabalho se sente contrafeito. Seu trabalho não é voluntário, porém imposto, é *trabalho forçado*. Ele não é a satisfação de uma necessidade, mas apenas um *meio* para satisfazer outras necessidades. Seu caráter alienado é claramente atestado pelo fato de, logo que não haja compulsão física ou outra qualquer, ser evitado como uma praga. O trabalho exteriorizado, trabalho em que o homem se aliena a si mesmo, é um trabalho de sacrifício próprio, de mortificação. Por fim, o caráter exteriorizado do trabalho para o trabalhador é demonstrado por não ser o trabalho dele mesmo mas trabalho para outrem, por no trabalho, ele não se pertencer a si mesmo mas sim a outra pessoa. (...) Chegamos à conclusão de que o homem (trabalhador) só se sente livremente ativo em suas funções animais – comer, beber e procriar, ou no máximo também em sua residência e no seu próprio embelezamento –, enquanto em suas funções humanas se reduz a um animal. O animal se torna humano e o homem se torna animal (Idem p. 93-94).

Sobre estes dois aspectos do ato de alienação, Marx considera o seguinte:

(...) 1) a relação do trabalhador com o *produto do trabalho* como um objeto estranho que o domina. Essa relação é, ao mesmo tempo, a relação com o mundo exterior sensorial, com os objetos naturais como um mundo estranho e hostil; 2) a relação do trabalho como o ato de produção dentro do *trabalho*. Essa é a relação do trabalhador com sua própria atividade humana como algo estranho e não pertencente a ele mesmo, atividade como sofrimento (passividade), vigor como impotência, criação como emasculação, a energia física e mental *pessoal* do trabalhador, sua vida pessoal (pois o que é a vida senão atividade?) como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele e não pertencente a ele. Isso é *auto-alienação* ao contrário da acima mencionada alienação do objeto (Idem p. 94).

A partir destas duas características da alienação, Marx (1970) infere uma terceira: a alienação para com a própria espécie humana.

De acordo com as análises e descrições apresentadas no item 1.1 desta dissertação, o homem é autocriador de sua espécie humano-social pois, através do trabalho articula teleologia e causalidade, (re) cria formas de mediar sua relação com a natureza e para com os demais seres humanos, tendo por finalidade satisfazer necessidades humano-sociais, desenvolve a consciência, socializa suas mediações e no próprio decurso da história vai se (re) reconstruindo como ser social.

Entretanto, a partir do modo de produção capitalista, vai perdendo esta capacidade de se reconhecer como ser autocriador, vai perdendo a sua própria identidade como ente-espécie humano-social. Assim:

[...] o trabalho alienado: 1) aliena a natureza do homem e 2) aliena o homem de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital, assim também o aliena da espécie. Ele transforma a *vida da espécie* em uma forma de vida individual. Em primeiro lugar, êle aliena a vida da espécie e a vida individual, e posteriormente transforma a segunda, como uma abstração, em finalidade da primeira, também em sua forma abstrata e alienada. (...) Pois, trabalho, *atividade vital*, *vida produtiva* agora aparecem ao homem apenas como *meios* para a satisfação de uma necessidade, a de manter sua existência. A vida produtiva, contudo, é vida da espécie. É vida criando vida. No tipo de atividade vital reside todo o caráter de uma espécie, seu caráter como espécie; e a atividade livre, consciente, é o caráter como espécie dos seres humanos. A própria vida assemelha-se somente a um *meio de vida* (Idem p. 95-96).

Nestes termos, as relações entre homens da mesma espécie passam a ser uma relação entre objetos, entre coisas e, portanto, não mais entre seres diversos universalmente ou genericamente (re) construídos.

Assim como o trabalho alienado transforma a atividade livre e dirigida pelo próprio indivíduo em um meio, também transforma a vida do homem como membro da espécie em um meio de existência física. (...) A consciência que o homem tem de sua espécie é transformada por meio da alienação, de sorte que a vida-espécie torna-se apenas um meio para êle. (...) Então, o trabalho alienado converte a *vida-espécie do homem*, e também como propriedade mental da espécie dêle, em um ente *estranho* e em um *meio* para sua *existência individual*. Êle aliena o homem de seu próprio corpo, a natureza extrínseca, de sua vida mental e de sua vida *humana*. (...) Uma consequência direta da alienação do homem com relação ao produto de seu trabalho, à sua atividade vital e às sua vida-espécie é que o *homem é alienado* por outros *homens*. Quando o homem se defronta consigo mesmo, também se está defrontando com *outros* homens. O que é verdadeiro quanto à relação do homem com seu trabalho, com o produto dêsse trabalho e consigo mesmo também o é quanto à sua relação com outros homens, com o trabalho deles e com os objetos dêsse trabalho. (...) O ser *estranho* a quem pertencem o trabalho e o produto dêste, a quem o trabalho é devotado, e para cuja fruição se destina ao produto do trabalho, só pode ser o próprio *homem*. Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, mas o enfrenta como uma força estranha, isso só pode acontecer porque pertence a um *outro homem que não o trabalhador*. Se sua atividade é para êle um tormento ela deve ser uma fonte de satisfação e prazer para outro. Não os deuses nem a natureza, mas só o próprio homem pode ser essa força estranha acima dos homens. (...) Se, portanto, êle está relacionado com o produto de seu trabalho, seu trabalho objetificado, como um objeto *estranho*, hostil, poderoso e independente, êle está relacionado de tal maneira que um outro homem, estranho, hostil, poderoso e independente, é o dono de seu objeto. Se êle está relacionado com sua atividade como com uma atividade não-livres, então esta relacionado com ela como uma atividade a serviço e sob jugo, coerção e domínio de outro homem (Idem p. 97-98).

É importante destacar que, o que apresentamos neste estudo são apenas os pontos fundamentais sobre a categoria alienação¹⁴, por ser esta uma das categorias que concorrem para o mascaramento da autoconsciência humano-genérica na sociedade contemporânea e, conseqüentemente, incide diretamente nas alternativas de escolhas cotidianas. Concorre assim, para a redução do campo de possibilidade de escolhas conscientes, ou seja, para o cerceamento da liberdade, categoria sobre a qual estaremos tratando em seguida.

1.2 A Liberdade como Categoria Ontológica na Constituição do Ser Social

O homem do século XXI tem estado às voltas com grandes dilemas existenciais, principalmente no que tange àqueles voltados para o cotidiano. Se o cotidiano é o espaço que requer rotina e repetitividade para transitar-se de forma naturalizada, este cotidiano contemporâneo tem se apresentado como o espaço das angústias, das incertezas da enxurrada de informações, violência e desemprego estrutural entre outros.

O senso de coletividade está perdido no caos das relações individualistas, reificadas e estranhas ao universo humano. Continuamente o homem é controlado pelo relógio, pela pressão da produção, pela pressão do consumo e até mesmo pela pressão da informação. Tem sede de saber e de estar informado para não perder a atualidade das notícias. Tem-se a impressão de que se perder o controle remoto perde-se parte de si mesmo. Se o computador não liga ou “dá pau” o trânsito da vida simplesmente para.

Este é o ritmo do homem moderno, é o parâmetro de análise do quanto se está em consonância ou não com o tempo e o espaço presente. Quando se conhece alguém, não se anota mais o telefone, mas sim o endereço eletrônico. Para conversar com amigos da mesma cidade, utiliza-se a linha de dados. Passear no parque aos domingos ou fazer uma caminhada acaba sendo perda de tempo.

Em contrapartida, aqueles que não têm acesso à rede, vão encontrando cada vez mais limites de participação na dinâmica processual da sociedade contemporânea. Enfim, o que se quer demonstrar é que o homem, na condição de

¹⁴ “Um estudo mais aprofundado sobre este tema pode ser encontrado em MÈSZÁROS, István, (1930). A Teoria da Alienação em Marx; tradução Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006”.

ente-espécie (re) criou tantas necessidades, que supri-las requer um esforço sobre humano, requer deixar para trás os seus próprios entes que, impedidos de acessar os mesmos aparatos tecnológicos vão ficando ao acaso, perdidos entre tantas possibilidades, mas muito poucas ao seu alcance.

Para estes indivíduos sociais, manterem-se vivos é uma batalha diária. Alimentar-se, vestir-se e habitar, minimamente, tornou-se um suplício. O retrocesso à sua condição animal caminha a passos largos.

Dada a complexidade deste emaranhado de relações que se entrecruzam na vida cotidiana, tem-se a sensação de que não há umnexo causal que dê conta de decifrá-la. Como compreender a categoria liberdade nesta aparente realidade caótica?

Para análise crítica da categoria liberdade, utilizar-se-á como fonte principal os estudos de Sergio Lessa (1997), contidos na obra *Trabalho e Ser Social*, na qual o autor apresenta uma análise das obras de Gyorgy Lukács, o qual por sua vez analisou de forma minuciosa a concepção de homem (que se (re) constrói como ser social, na história e pela história) teorizada por Marx em seus diversos estudos, pesquisados e elaborados em meados do século XIX.

Lukács apud Lessa (1997, p. 157-158), aponta o nódulo central da gênese da liberdade no trabalho, com a seguinte afirmação:

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

Nestes termos, objetivação e liberdade são categorias intrínsecas:

[...] estão de tal modo conexas, articuladas, que, para Lukács, não será possível pensar uma sem a outra: a liberdade humana apenas pode existir enquanto realização, sempre concreta, do devir-humano dos homens. A liberdade, conseqüentemente, é sempre social. Diz respeito, com todas as mediações cabíveis caso à caso, às formas concretas, historicamente determinada, que assume a generalidade humana a cada momento (Idem p. 158).

Assim, nos termos de Lessa (1997), o campo resolutivo no qual se situa a categoria liberdade fica claramente delimitado: "(...) sua gênese ontológica tem a ver com a relação teleologia/casualidade que funda o ser social. Seu campo de desenvolvimento específico diz respeito ao momento da alternativa no interior dos processos de objetivação" (p. 158).

Em conformidade com esta análise, a liberdade só se opera no mundo dos homens, pois se trata de uma categoria eminentemente social. Na medida em que o homem, ao constituir-se como ser social toma consciência de duas possibilidades ou mais de escolhas, mediante uma finalidade, torna-se apto a escolher.

Mutatis mutandis, a liberdade, em Lukács, é uma categoria que joga uma (sic) papel não desprezível no desenvolvimento concreto das formas historicamente determinadas de sociabilidade e, por isso, é uma categoria objetiva do mundo dos homens. Ela influi, com um peso que varia a cada momento, no desdobramento concreto das formações sociais, é «um momento da realidade social». A liberdade acima de tudo, «/.../ consiste em uma decisão concreta entre diversas possibilidades concretas». O que significa afirmar que «/.../ a liberdade é - em última instância - um querer transformar a realidade /.../ no qual a realidade, enquanto horizonte da transformação deve permanecer presente até mesmo na mais ampla abstração.» (Idem p. 158-159).

Está posta então a materialidade e a concretude do campo de possibilidades de escolhas. Se há um "querer", este:

[...] se consubstancia no fluxo da práxis social como uma decisão alternativa concreta, uma resposta concreta a uma situação concreta. Um «querer» que tem como escopo de sua realização a própria realidade que deseja transformar, um desejo de transformação do real que é tudo menos uma «especulação vazia» (Idem p. 159).

No movimento de transformação do real, que é concreto, descobrir algo novo, desencadeia para os homens uma nova necessidade e, conseqüentemente, a necessidade de satisfazê-la. Há portanto, uma relação entre necessidade e liberdade, pois gradativamente, pelo ato de (re) criar necessidades e a capacidade de transformar a natureza em produtos objetivados, o homem toma também consciência da sua capacidade criadora e transformadora e, neste processo eleva o nível de consciência de si mesmo como ente-espécie.

Voltando às análises de Lessa (1997), este aponta a importância e o significado das colocações de Lukács:

Em primeiro lugar, significam a ruptura com a antítese, tão cara ao idealismo, que ou «identifica simplesmente o determinismo com necessidade, enquanto generaliza e extrema em termos racionalísticos o conceito de necessidade, esquecendo o seu autêntico caráter ontológico de 'se ... então'», ou então, «estende de modo ontologicamente ilegítimo o conceito de teleologia à natureza e à história, com o que tem enorme dificuldade em colocar o problema da liberdade na sua forma verdadeira, autêntica, real.» (...) Em segundo lugar, estas suas posições rompem com todas as concepções que tornam a liberdade humana como afirmação do indivíduo contra os constrangimentos sócio-coletivos, como afirmação da esfera do privado contra o público, tal como quer toda a tradição liberal. Liberdade aqui é muito mais que mera liberdade individual, na qual indivíduo e sociedade são contrapostos como pólos antinômicos, envolvidos numa insuperável contraditoriedade e que requerem regulamentações de tipo jurídico-políticas. Não se limita ao mísero campo da afirmação individual enquanto momento de ruptura, desligamento da individualidade do coletivo, de modo a permitir completo predomínio/manifestações das pulsões subjetivistas/existenciais de cada indivíduo considerado enquanto uma mônada (p. 159).

Neste sentido, retomando a discussão em torno da descoberta do fogo a qual já foi citada em parte, no item 1.1 deste estudo, ao descobrir que pode cozer a carne, o homem criou uma nova alternativa, a qual desencadeia uma série de novas possibilidades. Além de ampliar o nível de consciência, alterou a sua própria constituição física, suas habilidades, sua “autoridade” diante dos animais (já que alguns animais têm medo do fogo, justamente por não dominarem suas leis de causalidade e não terem capacidade teleológica) e, principalmente, mudou os sentidos humanos como o paladar, pois pôde aprimorar o sabor dos alimentos cozidos; o tato, pois a carne quente pode queimar as mãos, e porque não a visão, pois o aspecto do alimento cozido se modifica, se torna mais belo e apreciável, ou seja, há um processo contínuo de transformação e de ampliação das possibilidades, há um refinamento gradativo e consciente da sensibilidade humana.

Através de sucessivas mediações este deixa de comer com as mãos e desenvolve o garfo e a faca, ou seja, (re) cria costumes sociais. A partir de uma descoberta, necessidades são (re) criadas e o complexo de mediações se torna infinito. (Re) criam-se os sentidos, os valores, os costumes e os modos de ser, cada vez mais sociais.

Se no animal esta relação é totalmente primária, instintiva, no homem ela passa a ser cada vez mais social, isto é, ampliam-se também, na mesma medida, os nexos causais de sociabilidade. Isto porém não significa que, na medida em que o homem se torna cada vez mais um ser social este deixe de ter que se relacionar com a natureza, pois esta condição é pressuposto para a própria existência humana.

No entanto, esta relação é cada vez mais social, mais consciente e, portanto, mais livre.

Assim, retomando a análise de Lessa (1997), para Lukács:

[...] a liberdade se relaciona e se afirma - portanto, tem sua essência - no desenvolvimento humano-genérico. Implica na plena afirmação do indivíduo, em todas as suas facetas, através da explicitação categorial do gênero humano. Por outro lado, se a liberdade é sempre concreta, ela é sempre determinada. Liberdade e determinabilidade não são auto-excludentes em Lukács. Assim como o caráter de alternativa dos atos humanos apenas pode se afirmar no interior de uma malha causal, não menos verdadeiro é que a liberdade apenas existe em intrínseca relação com a esfera da necessidade. (...) Quanto maior o conhecimento da situação concreta, dos seus nexos e articulações, quanto maior a possibilidade de previsão das conseqüências que virão - quanto maior a consciência acerca do mundo em que se vive - maior o espaço de liberdade possível. [citando Lukács] «/.../ quanto mais adequada for a consciência alcançada pelo sujeito dos nexos naturais em questão, tanto mais ele pode se mover livremente no material. Dito de outro modo: quanto mais adequada for a consciência das cadeias causais operantes, mais adequadamente elas podem ser transformadas em cadeias causais postas; tanto mais seguro é o domínio do sujeito sobre elas, ou seja, tanto maior é a liberdade que pode ser obtida.» (...) Sublinhemos este ponto, pois sobre ele nos apoiaremos em várias ocasiões: liberdade e necessidade, no contexto da ontologia lukácsiana, são componentes dinâmicos, inelimináveis, que estão no centro de toda decisão alternativa. A posição do fim, a qual uma vez objetivada dá origem a um novo ser já é, em si própria um «ato de liberdade nascente». (...) Já os meios e as formas de satisfazer as necessidades não são determinados pelas cadeias biológicas, e sim pelo resultado de decisões alternativas, de atos teleologicamente postos. Concomitantemente, a finalidade é portadora de determinações que se originam da própria necessidade objetiva, com o que o ato de liberdade recebe, na sua própria constituição, determinações que provêm da esfera da objetividade. (...) Por isso, a liberdade «/.../ por sua essência ontológica /.../ é concreta: ela representa um determinado campo de ação das decisões no interior de um complexo social concreto no qual se fazem operantes, simultaneamente ao complexo social, objetividade e forças tanto naturais como sociais. Portanto, apenas esta totalidade concreta pode ser uma verdade ontológica.» (p. 159-161).

Nestes termos, requerer liberdade, não significa requerer algo externo ao homem. Significa fundamentalmente ampliar alternativas de escolhas (ou as possibilidades de acesso à já existentes), estas sim externas ao homem, embora por ele criadas. Portanto, significa ampliar ou (re) criar as possibilidades de mediação entre teleologia e causalidade.

A partir do pensamento de Heller (1972), as finalidades e intenções não são homogêneas, elas se (re) constroem nos indivíduos sociais singulares, a partir de determinações do contexto temporal e espacial em que se encontram historicamente.

As determinações Universais, embora predominem sobre as singulares, são resultantes da disputa entre projetos particulares engendrados em espaços de singularidade. Se estas disputas são determinadas por projetos heterogêneos, a adesão a este ou aquele pressupõe escolhas. O ato de pôr projetos em disputa, de aderência ou não a projetos em andamento, pelo fato de pressupor escolhas, pressupõe atos políticos e conscientes, pressupõe o exercício da liberdade.

Ainda de acordo com Heller (1972), posta deste modo, a liberdade não é algo que se busca num projeto ideal, mas é algo que está na própria essência do ser social. Para a concretização de cada projeto, intenção ou finalidade, o homem precisa fazer escolhas. Mas como as alternativas se apresentam a este homem? Apresentam-se de forma material e concreta, em conformidade ou não com as finalidades e intenções humano-genéricas em trânsito, mas são principalmente realizadas de forma consciente e ideal mediante a projeção de sociabilidade que este estabelece como parâmetro para o seu viver material e concreto, na sua relação com a própria humanidade. Pressupõe atos conscientes de si mesmo e dos demais seres sociais com os quais se inter-relaciona, ou seja, pressupõe consciência humano-genérica de sociabilidade.

Assim, é no próprio movimento de sociabilidade humana, no contexto de determinado tempo e espaço, mediante o desenvolvimento das forças produtivas, ou seja, do modo como os homens produzem a satisfação de necessidades humanas, que os campos de escolhas se ampliam ou se reduzem, mesmo porque os níveis de consciência de totalidade humano-genérica também se alteram conforme o desenvolvimento produtivo, em conformidade com o próprio evoluir histórico a ele inerente. Numa análise sobre *o Sujeito e a Norma*, sobre o conceito de liberdade na sociedade moderna, Bornheim (1997, p. 248) afirma que:

[...] é só no fim da Idade Média e nos primeiros tempos da modernidade que o sujeito passa a desenvolver a autonomia que ainda hoje nos caracteriza – autonomia que levou não poucos autores a falar em antropocentrismo, contraposto ao teocentrismo de toda a cultura anterior. Realmente, agora, já nem basta falar em indivíduo: o que tem início com a proposta do projeto burguês é essa aventura em tudo inédita do individualismo, através da qual um homem novo é arrancado de suas raízes multimilenárias. O tributo ao passado, quando presente, insere-se agora em coordenadas surpreendentemente revolucionárias.

Este projeto burguês de sociedade traz consigo, ainda de acordo com a análise de Bornheim (1994), uma “concepção cartesiana de liberdade” (p. 251), a

qual difere do conceito de liberdade defendido nesta dissertação. Nas palavras do autor:

Com Descartes, pelo conhecimento, o homem passa a ser senhor do objeto. Tal concepção é, digamos, complementada pela nova acepção da liberdade. Superando as interpretações antigas da liberdade, a grega e a medieval, Descartes comete o feito de restringir a liberdade ao livre-arbítrio. Não se trata mais de vencer o jugo dos tiranos e manter a plenitude da condição grega do cidadão, nem de dominar essa outra tirania, a da carne na acepção paulina, e sim de afirmar que o homem, pelo livre-arbítrio, promove-se à condição de senhor – senhor de sua escolha. Evidentemente, a história da liberdade revela-se muito complexa, pois ela se modifica sempre de acordo com o sentido da aventura humana; e seria até fácil traçar os antecedentes da concepção cartesiana da liberdade. Mas, agora, a novidade concentra-se toda num único ponto, verdadeiro pressuposto de toda a doutrina: o indivíduo humano entendido como realidade autônoma. O conhecimento e a liberdade, em suas novas acepções, emprestam à autonomia como que a sua transparência. A liberdade interpretada como autonomia, ou como independência, leva, ainda hoje, qualquer jovem a repetir desprevenidamente que a ‘minha liberdade começa onde termina a tua’ – fórmula esta que nem de longe caberia dentro da cultura grega ou medieval, mas que poderia com toda tranqüilidade ser abonada por Descartes (1994, p. 251).

O que se pretende argumentar é que os seres sociais, moventes e movidos por necessidades, mediante capacidade teleológica consciente, em relação de causalidade entre sujeito e objeto, na sociedade moderna e capitalista, são tomados por esta falsa concepção de liberdade como autonomia, ou seja, são levados a negarem-se como seres criadores, (re) produtores da história na sua forma humano-genérica natural e social.

Na sociedade capitalista, os valores éticos, estéticos, tendem a se expressar como valores de posse, de consumo, reproduzindo sentimentos, comportamentos e representações individualistas, negadoras da alteridade e da sociabilidade livre.(...) Por exemplo, o amor pode ser vivido como coisa, isto é, como algo que tem valor de troca, de consumo, de posse. A liberdade, que existe em função da capacidade deliberadora e sociabilizadora do homem, pode se transformar, objetivamente, em seu oposto; pode ser vivenciada como algo que impede a sociabilidade e a autonomia. É o que ocorre quando os indivíduos vivem exclusivamente voltados ao ‘eu’, tratando o outro como um limite à sua liberdade. (...) dada a contraditoriedade da história, a alienação coexiste com a práxis emancipadora, evidenciando o movimento de afirmação e negação das possibilidades e potencialidades humanas; de criação e perda relativa de valores; de reprodução da singularidade alienada e da genericidade emancipadora (BARROCO, 2003, p. 35-36).

Nestes termos, o ser social se nega a possibilidade de escolhas mediante projeção teleológica, como se o genérico lhe fosse alheio. Compreende o ato da

escolha como sendo decorrente de individualidade egoísta, sem perceber-se como um ser particular que, por sua singularidade se conecta, se relaciona e, portanto é determinado e determinante do exercício da liberdade.

Pensemos na possibilidade de escolha dos escravos na sociedade escravocrata. Pode-se afirmar, diante destes argumentos, que os escravos eram livres? Afirma-se que sim. Como? Ainda que diante de um campo reduzidíssimo de possibilidades, os homens escravos não se curvaram diante dos seus donos. Se assim o fosse, ainda estaria instituída uma sociedade escravocrata.

Estes homens, embora na condição de propriedade de um Senhor, não perderam sua condição de ente-espécie, suas identidades como seres humanos, que sonhavam constantemente em serem senhores de si mesmos, senhores portanto, de suas vontades e de suas escolhas. Se a condição de propriedade os forçava a agirem conforme a vontade de seus senhores proprietários, tinham consciência da existência de uma outra possibilidade: a de serem senhores de suas próprias vidas. Assim, sonhavam com a conquista da liberdade, como demonstra o poema de Castro Alves:

Eu sou como a garça triste, Que mora à beira do rio, As orvalhadas da noite,
Me fazem tremer de frio; Me fazem tremer de frio, Como os juncos da lagoa;
Feliz da araponga errante, Que é livre, que livre voa; Que é livre, que livre
voa, Para as bandas do seu ninho, E nas braúnas à tarde, Canta longe do
caminho; Canta longe do caminho, Por onde o vaqueiro trilha, Se quer
descansar as asas, Tem a palmeira, a baunilha; Tem a palmeira, a baunilha,
Tem o brejo, a lavadeira, Tem as campinas, as flores, Tem a relva, a
trepadeira; Tem a relva, a trepadeira, Todas têm os seus amores, Eu não
tenho mãe nem filhos, Nem irmão, nem lar, nem flores (Castro Alves, 1847-
1871).

Embora os registros históricos ressaltem apenas os momentos mais marcantes, e ainda que estes registros não salientem o conflito que os possibilitou, no cotidiano do escravo, este também foi tomando consciência da sua condição humano-social, escolhendo não ser apenas propriedade de alguém. Os escravos não deixaram de ser escravos porque seus proprietários assim o decidiram e foram benevolentes para com estes. Mas, a superação da escravatura foi sim decorrente de luta entre dominantes e dominados. Durante séculos, os dominados, os quais fizeram uma escolha entre ser propriedade ou ter autonomia sobre suas vontades e até do seu próprio trabalho, realizaram movimentos de resistência ao projeto de

sociabilidade posto. Deste modo, os dominantes, pressionados pelos dominados, tiveram que propor alternativas de dominação que não a sociabilidade escravocrata.

No evoluir histórico deste processo, o qual é contraditório, pois envolve interesses e valores antagônicos, (re) criam-se as condições sócio-históricas para a forma de sociabilidade para o modo de produção feudal, no qual o escravo passa a ser um servo. Diga-se de passagem, que sua condição humana não se elevou ao nível da condição humana do senhor feudal. Entretanto, considerando-se a elevação da condição de escravo, propriedade de alguém, para a condição de servo, houve um salto ontológico, ou seja, houve mudanças na estrutura produtiva e reprodutiva. Por isso é importante lembrar que, os saltos ontológicos não necessariamente oferecem a mesma condição humana para todos. Não há uma igualação das condições humanas, no sentido de distribuir igualmente, por isso de forma justa, a riqueza socialmente produzida. Porém, há que se considerar a elevação do nível de sociabilidade entre uma forma de sociedade e outra.

É válido salientar que, os fatos históricos que se tem registro até então, não são escritos pela classe dominada, mas sim pela classe dominante. Ainda que alguns grandes pensadores descreveram sobre a opressão da classe dominada, não vivenciaram cotidianamente a dominação. Esta diferença manifesta-se no próprio evoluir histórico. A contradição entre quem faz a história e quem a descreve, pressupõe descrições tendenciosas. Desta forma, os saltos ontológicos humano-genéricos não registram minuciosamente as escolhas cotidianas dos envolvidos, mas sim o fenômeno apenas e de forma aparente, depois de sua concretude. Para cada fenômeno há diversas formas de interpretação, já que os impulsos que o ocasionaram não podem voltar atrás para que estes sejam descritos de forma fiel por seus agentes.

Mediante estes argumentos é que se volta à concepção de liberdade aqui desenvolvida. Ainda que mediante campos de possibilidades reduzidos, o homem é um ser social que faz escolhas mediante finalidades, portanto, é livre. Escolher não significa necessariamente escolher o que realmente se quer, pode ser uma escolha entre o que se quer menos ou que se quer menos ainda, mas ainda assim não deixa de ser uma escolha. Ainda que a escolha seja de manutenção de um projeto de sociabilidade, seu posicionamento é uma escolha. Pressupõe uma concepção de ser no mundo, pressupõe, portanto, uma direção social almejada, mesmo que seja de manutenção da direção social já alcançada.

A escolha dos homens se dimensiona pelas situações concretas que eles vivem, determinadas pela forma de sociabilidade em que se inserem nas diversas esferas de sua composição. Nas palavras de Heller:

As escolhas entre alternativas, juízos, atos têm um conteúdo axiológico objetivo. *Mas os homens jamais escolhem valores*, assim como jamais escolhem o bem ou a felicidade. Escolhem sempre idéias *concretas*, finalidades *concretas*, alternativas *concretas*. Seus atos concretos de escolha estão naturalmente relacionados com sua atitude valorativa geral, assim como seus juízos estão ligados a sua imagem do mundo. E reciprocamente: sua atitude valorativa se fortalece no decorrer dos concretos atos de escolha. A heterogeneidade da realidade pode dificultar extraordinariamente, em alguns casos, a decisão acerca de qual é a escolha que, entre as alternativas dadas, dispõe de maior conteúdo valioso; e essa decisão – na medida em que é necessária – nem sempre se pode tomar independentemente da concreta pessoa que a pratica (1972, p. 14).

Assim, por ser o cotidiano o espaço da concretude das escolhas, é também nele que as repetições e rupturas interagem; é ele o momento presente da constante transformação dos movimentos da realidade. Nesta perspectiva é que se pretende valorizar o cotidiano como categoria da própria condição da existência humana. Lançar mão de um estudo sobre o cotidiano é buscar compreender os modos de viver, de fazer e de ser na sociedade, assim como vislumbrar a possibilidade de construção dos modos e momentos de resistência, justamente por ser o cotidiano o chão das expressões do conflito e das tensões, operando assim no universo da contradição.

O momento de sociabilidade humana contemporâneo, cuja realidade expressa alta complexidade nas relações humanas, é um momento em que se produz, cada vez mais, condições desiguais entre os indivíduos sociais, tendo em vista a complexidade do desenvolvimento do modo de produção capitalista. Esta complexidade - econômica, política, social, cultural e ética - intensifica o processo de alienação.

Segundo Agnes Heller, “quanto maior for a alienação produzida pela estrutura econômica de uma sociedade dada, tanto mais a vida cotidiana irradiará sua própria alienação para as demais esferas” (1992). Entretanto, a autora destaca que:

[...] a estrutura da vida cotidiana, embora constitua indubitavelmente um terreno propício à alienação, *não é de nenhum modo necessariamente alienada*. (...) as formas de pensamento e comportamento produzidas

nessa estrutura podem perfeitamente deixar ao indivíduo uma margem de movimento e possibilidades de explicitação, permitindo-lhe - enquanto unidade consciente do humano-genérico e do individual-particular - uma condensação 'prismática', por assim dizer, da experiência da cotidianidade, de tal modo que essa possa manifestar-se como essência unitária das formas heterogêneas de atividade próprias da cotidianidade e nelas objetivar-se (p.38).

Conforme esta afirmação da autora, a retomada de consciência pode se dar na própria sociedade capitalista. As lutas históricas, conseqüência de momentos de resistência concretos, são atos políticos concretos de indivíduos sociais que não aderiram ao projeto de dominação em curso e, por tal fato mobilizam movimentos sociais, portanto de consciência coletiva, propondo algo que, senão novo, possibilite inovar minimamente segmentos ou esferas de coletividade do projeto de sociabilidade em curso, no evolver cotidiano, dada a margem de movimento que esta lhe possibilite, como explicitaremos na seqüência.

1.3 O Cotidiano na Perspectiva da Ontologia do Ser Social

A terminologia cotidiano tem sido utilizada com certa freqüência para designar o dia-a-dia, os afazeres rotineiros e repetitivos. Enfim, as tarefas que os indivíduos sociais precisam executar a todo o momento, de forma naturalizada e automatizada. Entretanto, o que é este cotidiano no qual transitamos a todo o instante? Com o intuito de refletir sobre esta categoria social e histórica é que se propôs um estudo mais aprofundado, sem a pretensão de esgotá-lo, mas simplesmente de trazer alguns elementos para o debate, a partir da concepção teórico-crítica Marxiana, intensamente discutida nas obras: *O Cotidiano e a História*, e *Sociologia de la Vida Cotidiana* de Agnes Heller.

De acordo com esta autora, o cotidiano é o palco do dia a dia, hora a hora, minuto a minuto, segundo a segundo. É o palco do emaranhado das relações, das respostas imediatas e também mediatas. É nele que se vivenciam as paixões, os amores, as alegrias, as dores, as conquistas e derrotas, os avanços e retrocessos, enfim, é o espaço em que os indivíduos sociais atuam a cada momento movendo e sendo movidos pela teia de relações que os envolve.

Estas relações que se constroem e reconstroem a cada instante, de forma esperada ou inesperada são resultantes de construção humana, de um humano que

responde movido pelo resultado do seu ser no mundo, resultado de sua construção histórica, porém, não necessariamente de forma reflexiva, consciente.

A VIDA COTIDIANA é a vida de *todo* homem. Todos a vivem, sem nenhuma exceção, qualquer que seja seu posto na divisão do trabalho intelectual e físico. Ninguém consegue identificar-se com sua atividade humano-genérica a ponto de poder desligar-se inteiramente da cotidianidade. E, ao contrário, não há nenhum homem, por mais “insubstancial” que seja, que viva tão-somente na cotidianidade, embora essa o absorva preponderantemente (HELLER, 1972, p. 17).

O cotidiano é, portanto, o palco no qual cada indivíduo social externaliza o que está em seu interior e, ao mesmo tempo, interioriza suas captações, suas apreensões da realidade que vivencia, registrando-as em sua consciência, conforme a apreensão e codificação de como se percebe, de como transita pelo tempo e espaço em que está inserido, porém sem grandes questionamentos reflexivos sobre este seu ser e viver no mundo. “A vida cotidiana não está ‘fora’ da história, mas no ‘centro’ do acontecer histórico: é a verdadeira ‘essência’ da substância social” (Idem p. 20). Por traduzir cada instante do tempo humano de duração do seu próprio viver, a vida cotidiana se estrutura na repetitividade, na rotina e na previsibilidade, justamente para dar *chão e suporte* ao agir cotidiano. Chico Buarque de Hollanda, compositor brasileiro, escreveu uma música – Cotidiano - que traduz exatamente esta repetitividade, esta rotina e previsibilidade que é insuprimível em qualquer cotidiano dos indivíduos sociais.

Todo dia ela faz tudo sempre igual / Me sacode às seis horas da manhã
 Me sorri um sorriso pontual / E me beija com a boca de hortelã / Todo dia
 ela diz que é pra eu me cuidar / E essas coisas que diz toda mulher / Diz
 que está me esperando pro jantar / E me beija com a boca de café / Todo
 dia eu só penso em poder parar / Meio dia eu só penso em dizer não /
 Depois penso na vida pra levar / E me calo com a boca de feijão / Seis da
 tarde, como era de se esperar / Ela pega e me espera no portão / Diz que
 está muito louca prá beijar / E me beija com a boca de paixão / Toda noite
 ela diz pra eu não me afastar / Meia-noite ela jura eterno amor / Me aperta
 pra eu quase sufocar / E me morde com a boca de pavor / Todo dia ela faz
 tudo sempre igual / Me sacode as seis horas da manhã / Me sorri um sorriso
 pontual / E me beija com a boca de hortelã.

De forma muito sutil e muito hábil, Chico Buarque retrata o trabalhador que acorda todo dia às seis horas da manhã, desperto pelo beijo de uma boca de mulher, recém escovada, com pasta de dente de hortelã, toma seu café da manhã, ouve as mesmas recomendações, vai pro trabalho sonhando com mudanças, mas

diante da *vida pra levar* se cala com uma colherada de feijão. Depois de doze horas de trabalho volta para casa, é recebido pela mesma mulher que o beija agora com um outro sabor, um sabor que se eleva pela subjetividade das paixões, amores, sentimentos, medos e anseios e dorme, para no dia seguinte, despertar para recomeçar tudo novamente. A canção retrata justamente a rotina, a repetitividade característica do viver cotidiano. Contudo, é por estas mesmas razões que o cotidiano é o espaço privilegiado do agir humano, conforme seus impulsos nervosos e sensíveis, em que põe em movimento toda a sua objetividade e subjetividade resultante do seu próprio ser singularmente e genericamente construído. Como diz Heller (1972):

A vida cotidiana é a vida do homem *inteiro*; ou seja, o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade. Nela, colocam-se 'em funcionamento' todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, idéias, ideologias. O fato de que todas as suas capacidades se coloquem em funcionamento determina também, naturalmente, que nenhuma delas possa realizar-se, nem de longe, em toda sua intensidade. O homem da cotidianidade é atuante e fruidor, ativo e receptivo, mas não tem nem tempo nem possibilidade de se absorver inteiramente em nenhum desses aspectos; por isso, não pode aguçá-los em toda sua intensidade (p. 17-18).

Assim, o cotidiano é o espaço das relações determinantes e determinadas pela economia, sociabilidade, cultura, arte, formação familiar, religiosa, moral, sexo, etnia, ciência, mídia, escola, comunidade, sensações e ações, em diferentes medidas em cada indivíduo social. É, portanto, o espaço da externalização do humano-genérico, a partir de suas apreensões singulares da substância da sociedade da forma mais espontânea e imediata.

A história é a *substância* da sociedade. A sociedade não dispõe de nenhuma substância além do homem, pois os homens são portadores da objetividade social, cabendo-lhes exclusivamente a construção e transmissão de cada estrutura social. Mas essa substância não pode ser o *indivíduo humano*, já que esse – embora a individualidade seja a totalidade de suas relações sociais – não pode jamais conter a infinitude extensiva das relações sociais (Idem p. 2-3).

O indivíduo social, em sua composição singular não contém a *infinitude extensiva das relações sociais*, e por isso a *substância não pode ser o indivíduo humano*. Tal substância, no entanto, é assimilada em maior ou menor quantidade, de acordo com as apreensões do real que este consegue se apropriar no percurso

de seu viver, dada a cotidianidade em que se insere. De acordo com Heller (1972, p. 18), “O homem nasce já inserido em sua cotidianidade”. Nasce em um pequeno grupo social, numa família e/ou numa comunidade. Nestes pequenos grupos assimila hábitos e costumes, desenvolve valores e exercita a moral a partir de normas de sociabilidade já em (re) construção, conforme relações sociais, econômicas, políticas, sexuais, étnicas e culturais já estabelecidas e conforme o nível de desenvolvimento da consciência destes grupos, tendo por referência os valores das *integrações maiores*.

Essa assimilação, esse ‘amadurecimento’ para a cotidianidade, começa sempre ‘por grupos’ (em nossos dias, de modo geral, na família, na escola, em pequenas comunidades). E esses grupos *face-to-face* estabelecem uma *mediação* entre o indivíduo e os costumes, as normas e a ética de outras integrações maiores. O homem aprende no grupo os elementos da cotidianidade (por exemplo, que deve levantar e agir por sua conta; ou o modo de cumprimentar, ou ainda como comportar-se em determinadas situações, etc.); mas não ingressa nas fileiras dos adultos, nem as normas assimiladas ganham ‘valor’, a não ser quando essas comunicam realmente ao indivíduo os valores das integrações maiores, quando o indivíduo – saindo do grupo (por exemplo da família) – é capaz de se manter autonomamente no mundo das integrações maiores, de orientar-se em situações que já não possuem a dimensão do grupo humano comunitário, de mover-se no ambiente da sociedade em geral e, além disso, de mover por sua vez esse mesmo ambiente (Idem p. 19).

Como as normas de grupos menores são determinantes e determinadas pelo conjunto maior de integração social, ou melhor, pelas normas gerais que possibilitam o evoluir de relações sociais de todo o conjunto da sociedade, de que maneira se estabelecem essas normas? A partir do modo como os indivíduos sociais organizam o que Heller (1972, p. 18) chama de “partes orgânicas da vida cotidiana: a organização do trabalho e da vida privada, os lazeres e o descanso, a atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação”. Estas partes, por serem diversas e se destinarem a fins diversos, ainda que concorram para a teleologia, são heterogêneas. “A vida cotidiana é, em grande medida, heterogênea; e isso sob vários aspectos, sobretudo no que se refere ao conteúdo e à significação ou importância de nossos tipos de atividade” (HELLER, 1972, p.18).

Além de heterogênea, a significação da vida cotidiana, bem como seu conteúdo, é hierárquica.

Não existe entre as esferas heterogêneas nenhuma hierarquia universal, nenhuma relação universal de essência e aparência. O desenvolvimento

das forças produtivas é uma instância primária com relação ao desenvolvimento da estrutura total da sociedade; mas essa afirmação não implica em nenhuma articulação do tipo do par essência-aparência. Tão-somente num ponto concreto, a partir do ponto de vista de tarefas e decisões dadas com relação a fins concretos, produz-se uma hierarquia entre as esferas heterogêneas (Idem p. 3).

Assim, esta hierarquização da vida cotidiana só pode se estabelecer mediante finalidades humanas concretas, mediante condições objetivas decorrentes do movimento da totalidade da estrutura econômico social. Contudo, quando se definem prioridades em função mesmo das finalidades postas pelos indivíduos sociais, estas hierarquias adquirem atribuições valorativas. Para cada esfera hierárquica, atribui-se um peso valorativo. Alguns priorizam o trabalho, outros priorizam o lazer e, na coletividade, disputam esta valoração da forma que as possibilidades contextuais o permitem.

A explicitação dos valores, portanto produz-se em esferas heterogêneas. Como dissemos, essas se desenvolvem de modo desigual. Uma esfera pode explicitar a essência em *um* sentido, ao passo que outra esfera impede isso em *outro* sentido e se orienta para uma desvalorização (Idem p. 7).

Desta forma, as escolhas se manifestam conforme a atribuição dos valores a cada atividade desta graduação hierárquica. Esta perspectiva hierárquica que só pode ser apreendida a partir de uma perspectiva de totalidade é a base sobre a qual se fundam os valores norteadores das escolhas cotidianas. É nela que se explicitam e se constroem as esferas diversas que compõem a estrutura social. Assim, a estrutura social é heterogênea porque composta por esferas heterogêneas que, em si, não encerram nenhuma hierarquia, mas que diante de fins concretos delineiam uma hierarquia. Dada a dificuldade de apreensão desta perspectiva, nas ações cotidianas, os valores são assimilados, em sua maioria, de forma acrítica, pois são apreendidos, assimilados e exercidos pelos indivíduos sociais, via de regra, de forma naturalizada e espontânea.

A simples *existência* das várias esferas heterogêneas é, em si mesma, um fenômeno axiológico: a dinâmica do crescimento e degenerescência axiológicos reflete-se no conteúdo das esferas heterogêneas, em sua estrutura interna. Assim, por exemplo, o nascimento das esferas “produção” ou “moral” é o aparecimento de um valor; mas o nascimento de uma determinada produção ou de uma determinada moral já implica no movimento ondulatório de construção e desintegração (Idem p. 4).

A vida cotidiana, possibilita, então, “uma explicitação ‘normal’ da produção e da reprodução, não apenas no ‘campo da produção’ em sentido estrito, mas também no que se refere às formas de intercâmbio” (HELLER, 1972, p. 18).

Intercâmbio pressupõe relações entre indivíduos sociais, na sua forma mais particular, dada certa singularidade entre estes. Entretanto, estes indivíduos sociais são a manifestação de um construto genérico.

[...] a individualidade humana não é simplesmente uma “singularidade”. Todo homem é singular, individual-particular, e, ao *mesmo tempo*, ente humano-genérico. Sua atividade é, sempre e simultaneamente, individual-particular e humano-genérica. Em outras palavras: o ente singular humano sempre atua segundo seus instintos e necessidades, socialmente formados mas referidos ao seu Eu, e, a partir dessa perspectiva, percebe, interroga e dá respostas à realidade; mas, seus sentimentos e necessidades possuem caráter humano-genérico (Idem p. 80).

No indivíduo social se manifestam tanto as necessidades orgânicas - a fome, o frio, a dor, o sentimento, entre outros - como as necessidades socialmente construídas que se desdobram, entre outras, em: morais, culturais, econômicas e políticas. Para compreensão da construção destas necessidades, em esferas heterogêneas e que concorrem para a construção de valores e do gênero humano, cumpre explicitar que: Vestir-se pode ser tanto uma necessidade físico-orgânica, como uma necessidade socialmente construída. É orgânica, na medida em que ameniza o frio. É socialmente produzida porque advém de esferas distintas: moral porque pressupõe estar coberto entre os demais indivíduos sociais; cultural porque vincula - se a cores, modelos e formatos que são estabelecidos pelo grupo social; econômica, pois é adquirida conforme as relações de distribuição e troca da produção; política, porque pode caracterizar uma performance, um modo singular de se por no mundo.

Por estas e outras razões e, segundo esta perspectiva teórico-crítica, a vida cotidiana é insuprimível. Não há sociedade sem cotidianidade, não há homem sem cotidiano.

Entretanto, há momentos de “suspensão” desta cotidianidade:

De acordo com Luckács, há três formas privilegiadas de objetivação nas quais os procedimentos homogeneizadores superam a cotidianidade: o trabalho criador, a arte e a ciência. Estas três objetivações mais altas constituem esferas que se destacaram das objetivações cotidianas graças a um longo processo histórico, de complexa diferenciação, adquirindo

autonomia e legalidade próprias – processo que, em si mesmo, é o da constituição do ser social (NETTO, 1994, p. 69-70).

As suspensões advindas destas formas de objetivação não rompem com a cotidianidade, a qual é insuprimível e ineliminável. São apenas momentos de “suspensão da cotidianidade”, mas retornam ao cotidiano um indivíduo social mais refinado, mais consciente, justamente pelo nível de consciência que o alçou ao humano-genérico. Neste processo, a vida cotidiana permanece ineliminável e insuprimível, mas o sujeito que a ela retorna está modificado. “A dialética cotidianidade/suspensão é a dialética da processualidade da constituição e do desenvolvimento do ser social” (Idem p. 71).

Agnes Heller (1972) acrescenta mais uma forma privilegiada de objetivação que é a moral.

Quando se trata de valores especificamente morais, cujo caráter axiológico foi descoberto relativamente cedo, é muito fácil enxergar a intensidade com que se orientam no sentido da explicitação dos vários aspectos da essência humana. Não há atividade “moral” autônoma ou substantiva; a moral é *uma* relação entre as atividades humanas. Essa *relação* é – para empregarmos uma expressão bastante abstrata – *a conexão da particularidade com a universalidade genericamente humana*. A portadora dessa universalidade do gênero é sempre alguma estrutura social concreta, alguma comunidade, organização ou idéia, alguma exigência social. A moral é o sistema das exigências e costumes que permitem ao homem converter mais ou menos intensamente em necessidade interior – em necessidade moral – a elevação acima das necessidades *imediatas* (necessidades de sua particularidade individual), as quais podem se expressar como desejo, cólera, paixão, egoísmo ou até mesmo fria lógica egocêntrica, de modo que a particularidade se identifique com as exigências, aspirações e ações sociais que existem para além das causalidades da própria pessoa, “*elevando-se*” realmente até essa altura (p. 5-6).

Ao crescer a moral, Heller aponta para a categoria do valor e mostra que esta, embora seja uma categoria que põe em movimento elementos da subjetividade humana, se opera na esfera da objetividade, já que se traduz em atos concretos de resposta a alternativas. São explicitados, portanto, na substância da história; substância esta que atravessa os critérios de elegibilidade presentes. Assim, os valores não desaparecem da sociedade, mas no evoluir da história, são substituídos, alterados ou mantidos, conforme o nível de objetivação/subjetivação humana, bem como as projeções teleológicas de direção social em (des) construção.

Analisando a moral, a liberdade social, a explicitação do indivíduo, a arte ou seus vários ramos ou tipos, etc., veremos que o desenvolvimento do valor

não é de nenhum modo algo contínuo. Uma vez atingido um certo estágio numa ou noutra esfera, pode ocorrer – dependendo da estrutura social em seu conjunto – que na época seguinte tal estágio seja perdido para iniciar-se um processo de deformação, de perda de importância ou de essencialidade. Opinamos, todavia, que em nenhuma esfera a obtenção de um valor pode vir a ser inteiramente anulada pela perda de um dos seus estágios. *A realização é sempre absoluta; a perda ao contrário, é relativa.* (Idem p. 9-10).

Neste sentido, a categoria valor possibilita o confronto entre universalidade e singularidade, no evoluir contínuo do tempo que, dada a sua irreversibilidade, requer disputa política na sua efetividade ou não. A vida cotidiana, portanto, é o próprio “chão” de propulsão da história, se modifica e é modificada pelas relações sociais, as quais por sua vez são (re) construídas pela heterogeneidade do complexo de mediações que a constitui. Mas a direção destas modificações depende estritamente da consciência que os homens portam de sua “essência” e dos valores presentes ou não ao seu desenvolvimento.

O pensamento cotidiano orienta-se para a realização de atividades cotidianas e, nessa medida, é possível falar de unidade imediata de pensamento e ação na cotidianidade. As idéias necessárias à cotidianidade jamais se elevam ao plano da teoria, do mesmo modo como a atividade cotidiana não é práxis. A atividade prática do indivíduo só se eleva ao nível da práxis quando é atividade humano-genérica consciente; na unidade viva e muda de particularidade e genericidade, ou seja, na cotidianidade, a atividade individual não é mais do que uma parte da práxis, da ação total da humanidade que, construindo a partir do dado, produz algo novo, sem com isso transformar em novo o já dado (Idem p. 31-32).

Nesta afirmação, a autora aponta para uma forma de ação humana que supere a prática como mero fazer reprodutivo, ou seja, a atividade consciente do humano genérico: a práxis.

A vida cotidiana caracteriza-se pela *unidade imediata* de pensamento e ação. Mas devemos acrescentar a essa caracterização que o pensamento cotidiano não é jamais teoria, assim como a atividade cotidiana nunca é práxis. Na teoria e na práxis, dominam finalidades e conteúdos que representam o humano-genérico; ambos promovem o desenvolvimento humano-genérico e produzem novidades em seu estado. A vida cotidiana pode ser fonte, exemplo, ponto de partida para a teoria (...); pode igualmente ter certa participação não consciente na práxis, sobretudo no trabalho. Mas de modo algum pode se falar, nesse caso, em identidade (HELLER, 1972, p. 45).

Somente na medida em que as escolhas humanas se traduzem em realizações que elevam o nível de consciência humano-genérica é que estas

realizações práticas se traduzem em práxis, pois são atividades conscientes de finalidades que remetem a mudanças significativas, transformadoras, no plano mais amplo de genericidade humana, ou melhor, no plano da coletividade.

Tomemos como referência o Movimento Sem Terra (MST)¹⁵. Não é nosso objetivo aqui incursar numa análise aprofundada deste movimento social, porém, é público e notório, principalmente na repercussão da mídia (ainda que na maioria das vezes de forma negativa), o quanto este põe em xeque os aparatos de hegemonia da sociedade burguesa. Suas manifestações provocam as mais diversas críticas, provocam conflitos e confrontos significativos, de corrosão de valores, principalmente o da propriedade.

Os indivíduos sociais que o compõe, não são necessariamente escolarizados, ou seja, suas consciências não são produzidas em sua maioria pelas academias, ou melhor, pela ciência. No entanto, pela perspectiva da práxis social, na dinâmica da vida cotidiana, agregam e ampliam níveis de consciência no evoluir cotidiano de seus enfrentamentos.

¹⁵ “O MST se organiza em 24 estados brasileiros. Sua estrutura organizacional se baseia em uma verticalidade iniciada nas brigadas (compostas por 50 famílias) e seguindo pelos núcleos (grupo de 200 famílias), direção regional, direção estadual e direção nacional. Paralelo a esta estrutura existe outra, a dos setores e coletivos, que buscam trabalhar cada uma das frentes necessárias para a reforma agrária verdadeira. São setores do MST: Saúde, Direitos Humanos, Gênero, Educação, Cultura, Comunicação, Formação, Projetos e Finanças, Produção, Cooperação e Meio Ambiente e Frente de Massa. São coletivos do MST: juventude e relações internacionais. Esses setores desenvolvem alternativas às políticas governamentais convencionais, buscando sempre a perspectiva camponesa. A organização não tem registro legal por ser um movimento social e, portanto, não é obrigada a prestar contas a nenhum órgão de governo, como qualquer movimento social ou associação de moradores. A maior instância da organização é o Congresso Nacional, que acontece a cada 5 anos. No entanto, este congresso é apenas para ratificação das diretrizes, não é um momento de decisões. Os coordenadores e os dirigentes nacionais, por exemplo, são escolhidos no Encontro Nacional, que acontece a cada dois anos. A Coordenação Nacional é a instância operacional máxima da organização, que conta com cerca de 120 membros. Embora um dos principais dirigentes públicos do movimento seja João Pedro Stédile, a organização prefere não rotular alguém com o título de principal dirigente, já que isso seria uma personalização; O MST adota o princípio da direção colegiada, onde todos os dirigentes têm o mesmo nível de responsabilidade. O movimento recebe apoio de organizações não governamentais e religiosas, do país e do exterior, interessadas em estimular a reforma agrária e a distribuição de renda em países em desenvolvimento. Sua principal fonte de financiamento é a própria base de camponeses já assentados, que contribuem para a continuidade do movimento. O MST se articula junto a uma organização internacional de camponeses chamada Via Campesina, da qual também faz parte o Movimento dos Pequenos Produtores (MPA) e agricultores da Europa, EUA, África, Ásia e Américas. A Via Campesina tem como objetivo organizar os camponeses em todo o mundo. Ele também está vinculado com outras campanhas nacionais e internacionais, como a Via Campesina Brasil, que reúne alguns dos movimentos sociais brasileiros do campo, e a Campanha contra a implantação da ALCA” (http://pt.wikipedia.org/wiki/Movimento_dos_Trabalhadores_Rurais_Sem_Terra#Organiza.C3.A7.C3.A3o_e_estrutura_do_MST – acesso em 07/02/2007).

A vida cotidiana tem se insinuado como um dos centros motores das atuais possibilidades de transformação da sociedade. A raiz desta intuição está no fato de que não são as relações sociais de dominação e poder que têm sua primazia na modernidade. Sendo assim um dos focos estratégicos da práxis revolucionária terá que ser o cotidiano vivido pelas classes e grupos sociais oprimidos. (ALBUQUERQUE, 2002)

Albuquerque (2002), em matéria publicada no site *mídiaindependente.org*, faz uma análise bastante elucidativa e crítica sobre *O Cotidiano e as Letras das “Canções de Luta” dos Discos Compactos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. Esta análise é de suma importância, pois a autora demonstra, através de estudo das letras das canções, a existência de um quinto momento privilegiado de “suspensão do cotidiano”, como explicitaremos nas próximas páginas. Inicia sua reflexão assim:

Este texto [...] constitui uma sistematização de alguns dos diversos aspectos da experiência cotidiana e do discurso deste movimento relatados pelos cantadores-poetas do MST através de diferentes discursos relacionados ao debate da questão agrária e dos principais problemas do atual meio rural brasileiro e a problemas nacionais e questões mais universais que extrapolam a dimensão do próprio movimento. (...) O CD Arte em Movimento constitui-se portanto em uma memória permanente do cotidiano e do imaginário de pessoas que como diria Maria do Carmo Falcão “fazem concretamente do conhecimento do seu cotidiano, a base necessária a sua prática social” (Netto e Falcão:1989:13). Em todas as faixas do CD percebe-se a visão marxista de um movimento que “diferentemente dos filósofos não pretende simplesmente interpretar o mundo , mas transformá-lo” (Marx,1978:53).

A autora, faz uma reflexão de todas as faixas do referido CD. Entretanto, faremos um destaque para a sua análise da primeira faixa, uma composição de Ademar Bogo¹⁶, a qual descreve de forma “quase visual”, dada a riqueza de detalhes da objetividade e da subjetividade presentes nas manifestações do cotidiano no interior deste movimento, mas que, ao mesmo tempo, demonstra um altíssimo nível de consciência humano-genérica. Trata-se de uma arte musical, retratando a resistência como sendo também a arte do embate. Este embate que se desenvolve no:

¹⁶ “Ademar Bogo é militante do MST, ex-seminarista, que atua no Setor de Formação do Movimento. Sistematiza em livros e Cadernos de Formação diversos aspectos da cultura do Movimento, como a mística, a educação e a música. É também conhecido como poeta e pela autoria de músicas utilizadas pelo movimento, notadamente o hino do MST.” <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2002/10/37652.shtml> (Acessado em 07/02/2007).

Cotidiano de homens, mulheres e crianças sem terra, conhecedores da arte de resistir às tentativas da destruição de seus sonhos e que buscam, caminhando e cantando, rompendo cercas e retirando mourões, a dignidade perdida. Dignidade que é sinônimo de Terra. Terra que é sinônimo de Futuro. Futuro que é sinônimo de Liberdade Conquistada e Compromisso com um mundo onde os seres humanos valham mais que algumas gramas de chumbo moldadas em bala. Se o Presente é árido; o som, as vozes, os hinos e as cordas movem paixões, sentimentos, pulsações, corações e o sonho de vencer, animando as consciências e a luta pela libertação da terra e dos sem terra em um Futuro próximo (BOGO, apud, ABUQUERQUE, 2002).

O momento da “ocupação” é um momento de homogeneidade que só é possível quando há uma ascensão consciente ao plano do humano-genérico, como podemos observar na letra da canção de Ademar Bogo: “Que a noite escura da dor e da morte passe ligeira, que o som dos nossos hinos anime nossas consciências e que a luta redima nossa pobreza, que o amanhecer nos encontre sorridentes, festejando a nossa liberdade”.

Há que se considerar que, o compositor carrega em si uma intelectualidade e uma apreensão de categorias em movimento que se traduz em suas composições. Entretanto, a apreensão e análise destas categorias não seriam possíveis se estas não tivessem materialidade na realidade concreta cotidiana deste movimento social, político, econômico e cultural.

As canções do MST são canções de liberdade (Liberdade é pão, é vida. Terra mãe trabalho e amor), de resistência a história dos vencedores (São três histórias neste grande continente. Uma bem antes dos invasores chegarem. E a Segunda cinco séculos de invasão. E a resistência índia-negra-popular. E a terceira é a que vamos construindo. Prá destruímos a razão de todo o mal), de descoberta e conscientização (Descobrimos lá na base. que a tal da Reforma agrária do papel não vai sair. ...Contra esse capitalismo. Vamos firmes, decididos.não deixar pra outra hora. É a classe organizada passo a passo nesta estrada . Construindo a sua história), de denúncia e indignação (Que vergonha Candelária. És a estampa do Brasil), de solidariedade, esperança e não conformismo (Nossa América é assim mas será diferente. a não ser que não se tente o caminho fazer ...e esperar que a burguesia nos dê de presente quinhentos anos de história com as mãos no poder). São canções impregnadas de símbolos, significados, certezas e sonhos considerados em extinção. São canções onde se encontram os cinco atributos - citados por Agnes Heller (a partir de Marx) – para definir a essência humana: o trabalho, a sociabilidade, a universibilidade, a consciência e a liberdade. Atributos que dentro do movimento deixam de ser meras possibilidades para se converterem em realidade. São canções que demonstram ao mesmo tempo a singularidade e a generalidade do cotidiano de mulheres, homens e crianças destituídos de terra, de ilusões e passividade, mas plenos de consciência da possibilidade de transformação dos sonhos de hoje na realidade do amanhã. (ALBUQUERQUE, 2002)

A partir destas análises da autora, queremos exemplificar como este movimento social expressa claramente o movimento dialético da mediação entre o grupo menor e o grupo maior de integração citado por Heller (1972) anteriormente, ou seja, o conteúdo axiológico da sociedade brasileira, na sua totalidade é assimilado cotidianamente por este grupo menor. No entanto, num movimento de resposta, de aceitação e/ou resistência, desenvolve um conteúdo axiológico de valores que se contrapõem à integração maior. Há uma letra de uma música do Arnaldo Antunes que diz assim: “Um campo tem terra e coisas plantadas nelas. A terra pode ser chamada de chão. É tudo que se vê, se o campo for um campo de visão.”

Assim, quando a terra deixa de ser apenas terra e adquire significados sociais, políticos, econômicos e até culturais, estabelece-se a pluralidade de significação e, conseqüentemente de objetivação e subjetivação dos sujeitos que a cultivam e com ela interagem. Eis aí o *chão* do confronto, do qual irradiam-se inúmeras novas possibilidades (um novo *campo de visão*) de escolhas, inclusive reforçando o próprio ato de resistir. Encontramos aí um grau significativo de ampliação das possibilidades do exercício da liberdade, como demonstra a primeira estrofe do *Hino do Movimento Sem Terra*: “Vem, teçamos a nossa liberdade; braços fortes que rasgam o chão; sob a sombra de nossa valentia; desfraldemos a nossa rebeldia; e plantemos nesta terra como irmãos!” (Ademar Bogo).

Queremos destacar que, evidentemente este nível de apreensão consciente do real não é homogêneo, justamente porque o próprio grupo social não é homogêneo. Entretanto, em sua heterogeneidade, (re) produz cotidianamente uma substância histórica significativa na totalidade da sociedade brasileira, que se irradia nas esferas: política, econômica, social e cultural.

Assim além da luta, a música é uma das atividades que eleva o movimento dos sem terra da mesmice do cotidiano automatizado e mecânico, permitindo a sensação e a consciência do ser homem total em plena relação com o humano e a humanidade do seu tempo. (...) É a luta pela terra que provoca a consciência do trabalhador destituído de terra e possibilita a homogeneização necessária para suspender sua cotidianidade, não permitindo que o mesmo volte a alienação e passividade anteriores a sua integração no movimento. A práxis libertadora, a transformação dos explorados em sujeitos históricos constitui-se então na quinta forma de suspensão da vida cotidiana - de passagem do meramente singular ao humano genérico - não elencada, por Agnes Heller, ao lado do trabalho, da arte, da ciência e da moral (ALBUQUERQUE, 2002).

Neste sentido, a autora considera que, o ideal coletivo da luta consciente, possibilita aos indivíduos sociais, heterogêneos em sua cotidianidade, a homogeneização necessária para que estes possam “suspender da cotidianidade” e alçar ao humano-genérico, retornando ao cotidiano sujeitos menos passivos do que antes da sua inserção no movimento. Este, na sua dinâmica cotidiana, possibilita aos sujeitos sociais que o integram a transformação em sujeitos históricos, conscientes de sua capacidade criadora e, portanto em processo também de rompimento com a alienação.

Quando se rompe com a cotidianidade, quando um projeto, uma obra, um ideal convoca a inteireza de nossas forças e então suprime a heterogeneidade, segundo Agnes Heller, dá-se a passagem do homem inteiro para o inteiramente homem. Essa experiência de elevação do indivíduo ao gênero, que a esmagadora maioria dos homens não vivencia, é considerada por Maria do Carmo Falcão, um fato excepcional e mesmo em situações históricas excepcionais, esta possibilidade atinge poucos. Se considerarmos como Maria do Carmo, que a prática social das classes oprimidas é a que têm a possibilidade de conquistar para o conjunto da sociedade um nível superior de liberdade e realização humana, não podemos deixar de destacar a relevância da investigação e estudo da vida cotidiana dos integrantes do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, não só para intelectuais, para o Estado e para as forças produtivas capitalistas que pretendem controlá-lo, mas principalmente para os que participam e apóiam o MST. E na superação dialética do cotidiano, encontramos a música movendo paixões, sentimentos corações e o sonho de vencer, nas caminhadas na lama e no asfalto, na instalação da lonas nas ocupações, no trabalho com as enxadas nos assentamentos, nos festivais, nas reuniões e encontros. A onipresença e a onipotência da música dos que fazem o movimento dos sem terra, certamente advém do fato dela trazer em si, diferentemente de outros tipos de música, as cinco formas de suspensão da vida cotidiana: o trabalho, a arte, a ciência, a moral e a práxis libertadora (idem).

Neste aspecto, as análises de Albuquerque (2002) coadunam com a defesa que estamos propondo neste estudo. O exercício da liberdade é uma categoria histórico-ontológica que se situa na própria essência do ser social e, portanto é tanto uma finalidade como uma necessidade da condição humana. Por este estatuto ontológico, impõe constantemente o seu exercício. “*O desenvolvimento do indivíduo é antes de mais nada – mas de nenhum modo exclusivamente – função de sua liberdade fática ou de suas possibilidade de liberdade*” (HELLER, 1972, p. 22)

Assim, cada indivíduo social é singular, projeta finalidades diferenciadas. Entretanto, enfrenta disputas éticas, políticas e sociais em espaços que são antagônicos, por isso conflituosos, carregados de tensões e, portanto, gestadas na contradição dos interesses em constante disputa, ora com avanços, ora com

retrocessos, porém, são disputas que impulsionam constantemente o evoluir da própria história humana. Suas diferenças de classe, sexo, cor, raça ou etnia os colocam em condições ora de igualdade, ora de desigualdade, porém, são fatores que, por suas diferenças, determinam resultados contraditórios.

Cada forma de sociabilidade humana, em cada tempo e local específicos, é resultante destas disputas, impulsionadas por valores de sociabilidade, de acordo com os juízos de valores implícitos e explícitos pela direção social em construção ou em busca de superação, em conformidade com as relações sociais decorrentes do modo como os homens (re) produzem a satisfação das necessidades humanas ontologicamente (re) criadas. Estas afirmações evidenciam que há projetos societários e coletivos em disputa, há manifestações de afirmação de valores, mas há também manifestações de resistência a estes, tencionadas no chão substancial da história cotidianamente. Se o cotidiano é o chão que (re) produz a alienação, é também o chão que permite a (re) descoberta das possibilidades mediatas e imediatas.

Na sociedade contemporânea, por sua própria complexidade, as colisões de valores também se acirram e se complexificam. Há momentos em que a resistência parece estar sendo minada, controlada pela direção posta. No entanto, para cada forma de opressão, criam-se defesas, resistências e, concomitantemente os meios de enfrentá-la, ou vive-versa. Dada a complexidade da vida social, cultural, econômica e política que se apresenta neste tempo e espaço presentes, a dificuldade em identificar estes espaços se amplia, porém, não significa que estes não estejam sendo gestados em espaços cotidianos singulares, pouco expressivos, mas que não diminuem o seu caráter de resistência, de exercício da liberdade.

Os movimentos sociais, as produções teóricas, a arte, a ciência, os movimentos “relâmpagos” são, entre outros, manifestações desta afirmação. Esta é a vida, o modo de ser e de agir dos humanos, pois só aos humanos foi outorgada a condição de se (re) construir como seres sociais, na história e pela história.

Todo ato humano, portanto, tanto na transformação objetiva de matéria concreta quanto na produção teórica, abstrata, está carregado de consciência, intencionalidade, de finalidade, de apreensão humano-genérica da sociabilidade, conforme determinações sócio-históricas de um dado tempo e espaço cotidiano. Pressupõe, portanto, projetos coletivos de (re) produção humana, pautados em um juízo de valores que se explicita na composição do conjunto da sociedade, pois:

“Todo juízo referente à sociedade é um juízo de valor, na medida em que se apresenta no interior de uma teoria, de uma concepção do mundo. Isso não quer dizer que seja subjetivo, já que os próprios valores sociais são fatos ontológicos” (HELLER, 1972, p. 13).

Na medida em que os valores são *fatos ontológicos*, são categorias em movimento concreto e material que se movimentam entre realidade e possibilidade. Nestes termos:

Quanto maior for o número de juízos de fato (de fato na realidade e na possibilidade) iluminados por uma teoria, quanto mais claramente ela revelar qual é o caminho da explicitação do valor e quais são os obstáculos que se opõe a seu desenvolvimento, tanto mais verdadeira e objetiva será tal teoria. O conhecimento e a tomada de posição não são aqui duas entidades diferentes, mas dois aspectos distintos de uma mesma manifestação de valor (idem *ibid*).

Nestes termos, os juízos de valores não são mera abstração ideal, se os estudarmos como categorias em movimento e como “(...) parte da totalidade de uma teoria, de uma concepção do mundo, de uma imagem do Mundo” (idem, *ibid*). Por esta perspectiva é que propomos, no capítulo seguinte, uma análise do projeto coletivo profissional do Serviço Social como um recorte da totalidade. Como categoria central para estabelecer um percurso metodológico elegemos a categoria liberdade, pela centralidade que esta ocupa no projeto profissional contemporâneo. Porém, pretendemos não isolá-la do movimento conjunto desta totalidade, mas apreendê-la na perspectiva de um projeto coletivo que é movente e movido pela adesão ou resistência ao juízo de valores do conteúdo axiológico concernente a um projeto societário capitalista em (re) construção.

CAPÍTULO II

O PROJETO PROFISSIONAL DO SERVIÇO SOCIAL NO BRASIL: UM TRAJETO HISTÓRICO ENTRE REALIDADE E POSSIBILIDADES COTIDIANAS PELO EXERCÍCIO DA LIBERDADE

Os homens fazem sua própria história; mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos – Marx.

Para iniciarmos esta análise sobre o projeto coletivo da profissão de Serviço Social no Brasil, é fundamental esclarecermos sobre as especificidades e diferenças entre *Projetos societários* e *projetos coletivos*. Para este intento utilizaremos como referência um texto de Netto (1999), *A construção do projeto ético-político do Serviço Social frente à crise contemporânea*.

Este autor, apoiado, sobretudo, na teoria social crítica reforça que a história por si só não tem finalidade alguma. Somente os sujeitos sociais podem imprimir teleologia e intencionalidade às suas ações, ou seja, na articulação entre teleologia e causalidade:

A ação humana, seja individual, seja coletiva, tendo em sua base necessidades e interesses, implica sempre um *projeto*, que é, em poucas palavras, uma antecipação ideal da *finalidade* que se quer alcançar, com a invocação dos *valores* que a legitimam e a escolha dos *meios* para atingi-la (NETTO, 1999, p. 93).

Assim, nos termos do autor, quando pensamos numa forma de sociabilidade e a antecipamos idealmente, estamos nos conectando a um projeto cuja construção é coletiva, ou seja, a um *projeto societário*. O que são então os projetos societários? “Trata-se daqueles projetos que apresentam uma imagem de sociedade a ser construída, que reclamam determinados valores para justificá-la e que privilegiam certos meios (materiais e culturais) para concretizá-la” (idem, *ibid*, p. 93).

Contudo, o autor desta que, os projetos societários se diferenciam dos demais projetos coletivos (como é o caso dos projetos profissionais) pela amplitude que contemplam, pois remetem a projetos *macroscópicos*, ao *conjunto da*

sociedade. Ressalta ainda que ambos possuem uma *dimensão política* já que envolvem relações de poder. Essa *dimensão política*, entretanto, não se refere especificamente a questões de ordem *político partidária*, muito embora os “(...) partidos políticos sejam instituições indispensáveis e insubstituíveis, no capitalismo, para a organização democrática da vida social” (idem, *ibid*, p. 94).

Nas sociedades de classes, como é o caso da sociedade capitalista, os projetos societários estão diretamente atrelados aos projetos de classes e, conseqüentemente às disputas hegemônicas¹⁷ pela direção e/ou dominação¹⁸ do conjunto da sociedade. Por tal fato, afirma o autor: “A experiência histórica demonstra que, tendo sempre em seu núcleo a marca da classe social a cujos interesses essenciais atendem, os projetos societários constituem estruturas *flexíveis e mutáveis*: incorporam novas demandas e aspirações, transformam-se e renovam-se segundo as conjunturas históricas e políticas” (idem, *ibid*, p. 94)

Dentre os projetos coletivos, que compõem grupos menores e singulares dentro do conjunto macroscópico da sociedade, Netto (1991, p. 95) destaca (porém sem nenhuma hierarquia) os projetos profissionais, pois estes:

[...] *apresentam a auto-imagem de uma profissão, elegem os valores que a legitimam socialmente, delimitam e priorizam os seus objetivos e funções,*

¹⁷ Estamos considerando neste estudo a categoria hegemonia na forma em que esta é apreendida por Gramsci, nas análises de: SIMIONATTO, Ivete. Gramsci: sua Teoria, Incidência no Brasil, Influência no Serviço Social. 3 ed., Florianópolis, Ed. Da UFSC, São Paulo, Cortez Editora, 2004. “A noção de hegemonia enquanto totalidade significa (...) a unificação da estrutura e superestrutura, da atividade de produção e de cultura, do particular econômico e do universal político. Não se trata de uma universalidade ideológica, mas concreta, porque os interesses particulares passam a se articular com os interesses universais. O grupo social se universaliza porque absorve, num projeto totalizador, a vontade dos grupos subalternos. Assim, constrói-se a hegemonia, elevando ao máximo de universalidade possível o ponto de vista dos grupos subalternos, num trabalho incessante para elevar intelectualmente estratos populares cada vez mais amplos, isto é, para dar personalidade ao amorfo elemento de massa, o que significa trabalhar e suscitar elites intelectuais de um tipo novo, que surjam diretamente das massas e permaneçam em contato com elas” (p. 47-48). Neste sentido, estamos compreendendo que a vertente da intenção de ruptura construiu sua hegemonia no Serviço Social no evoluir do processo histórico tanto da profissão como por sua vinculação aos movimentos sociais, sindicais e partidários em confronto na realidade brasileira nas décadas de 1960 e seguintes, principalmente, entre outras, pela capacidade de adesão intelectual dos profissionais de vanguarda, os quais lançaram mão de uma concepção teórico-crítica capaz de apreender e articular de forma significativa os interesses particulares aos interesses universais.

¹⁸ Estamos utilizando os termos direção e/ou dominação a partir de Gramsci apud SIMIONATO, Ivete. O. cit.: “O critério metodológico sobre o qual ocorre fundamentar a análise é este: que a supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos: como ‘domínio’ e como ‘direção intelectual e moral’. Um grupo social é dominante dos grupos adversários que tende a liquidar ou a submeter também com a força armada, e é dirigente dos grupos afins e aliados. Um grupo social pode e deve ser dirigente antes da conquista do poder (e esta é uma das condições principais para a própria conquista do poder); depois, quando exercita o poder e também o tem fortemente nas mãos, torna-se dominante, mas deve continuar a ser ‘dirigente’.”

formulam os requisitos (teóricos, institucionais e práticos) para o seu exercício, prescrevem normas para o comportamento dos profissionais e estabelecem as balizas da sua relação com os usuários de seus serviços, com as outras profissões e com as organizações e instituições sociais, privadas e públicas (entre estas, também e destacadamente com o Estado, ao qual coube, historicamente, o reconhecimento jurídico dos estatutos profissionais) (grifos do autor).

Nos termos do autor, os projetos profissionais contêm uma ineliminável *dimensão* política, pois uma *categoria profissional* é composta por sujeitos coletivos e, portanto, “(...) é um campo de tensões e de lutas. A afirmação, no seu interior, de um projeto profissional não suprime as divergências e contradições” (idem, p. 96). Isto significa principalmente que não pressupõe homogeneidade mas, pelo contrário, é a pluralidade de finalidades que o compõe que o movimenta e, conseqüentemente, o expressa e o identifica na coletividade.

Assim, os esclarecimentos de Netto (1999) coadunam com o pensamento de Heller (1972) no que se refere, principalmente à questão dos valores pois afirma, cada qual a seu modo que, o conteúdo axiológico de um projeto profissional vincula-se ou não ao conteúdo axiológico do projeto societário hegemônico na medida em que as condições sociais, econômicas, políticas e culturais se apresentam favoráveis ou não, em cada tempo e espaço históricos. Numa perspectiva de totalidade, isto significa que, dentro de um conjunto de sociabilidade maior, como é o caso de um país, há projetos coletivos singulares, dadas as suas particularidades. Contudo estes projetos singulares não são isolados em si mesmos, mas se movimentam ora em conformidade, ora resistindo ao projeto societário maior que, no seu conjunto, é composto por diversos grupos singulares, moventes e movidos pela totalidade.

O que podemos apreender destes autores é que, como estes projetos singulares não são homogêneos, mas por sua composição plural se expressam e se movimentam na heterogeneidade de finalidades, esta pluralidade pressupõe principalmente disputas políticas e ideológicas no sentido de imprimir uma identidade coletiva. Esta identidade coletiva é resultado das tensões e disputas internas, de grupos ainda menores que ora apontam a direção e, portanto, adquirem hegemonia, ora recuam em função da hegemonia adquirida por outro grupo, num movimento contínuo (porém não necessariamente linear) do próprio movimento da realidade cotidiana vivenciada pelos indivíduos sociais que a compõe. No evolver deste processo, produz-se o que Heller (1972) chama de *substância*, que, de acordo com

a autora, por suas especificidades se diferencia do que Marx chamou de *essência humana*.

[...] a “essência humana” é também ela histórica; a história é, entre outras coisas, história da explicitação da essência humana, mas sem identificar-se com este processo. A substância não contém apenas o essencial, mas também a *continuidade* de toda a heterogênea estrutura social, a continuidade dos valores. Por conseguinte, a substância da sociedade só pode ser a própria história (HELLER, 1972, p. 3).

Neste sentido, a história do Serviço Social carrega em sua *continuidade* aspectos históricos substanciais relevantes, por meio da *continuidade* dos valores que o compõem desde a sua instituição num momento histórico do conjunto da sociedade brasileira, na década de 1930, dado que retomaremos no próximo item. Contudo, considerando-se que o valor é “(...) independente das avaliações dos indivíduos, mas não da atividade dos homens, pois é expressão e resultante de relações e situações sociais” (HELLER, 1972, P. 5), esta *continuidade* possibilita uma demarcação de trajeto.

Assim, a trajetória deste projeto profissional do Serviço Social, em sua substância, nos permite demarcar historicamente dois grandes momentos de um mesmo projeto profissional: em sua fase inicial, a prevalência de um conteúdo axiológico consonante com a perspectiva de um projeto societário conservador, de adesão ao projeto de sociedade de classes de forma idealizada, em que era preciso retirar e/ou consertar os males da sociedade.

Pudemos verificar em nossos estudos que o enfoque dado à liberdade neste primeiro momento centrava-se no indivíduo, pelo princípio da auto-determinação. Porém, em decorrência das configurações do próprio evoluir histórico é que configurou a possibilidade da negação e, portanto, a colisão com estes valores. Este mesmo projeto profissional adentrou os anos de 1980 num acirrado e complexo movimento de adesão a um conteúdo axiológico consonante com um projeto societário pautado numa perspectiva teórico-crítica da sociedade de classes.

Esta perspectiva crítica coloca em processo de degenerescência o conteúdo axiológico do projeto societário conservador dando um giro significativo no enfoque da própria liberdade, a qual não está mais centrada no princípio da autodeterminação, mas voltada à participação coletiva nos movimentos sociais, sindicais ou partidários.

Contudo, este segundo momento não apresenta ainda de forma clara e concisa o seu conteúdo axiológico, tendo em vista as circunstâncias sociais, políticas, econômicas e culturais da década de 1980. Entretanto, é o contexto desta crítica à sociedade de classes que possibilita, na década seguinte, a afirmação de princípios pautados na categoria liberdade como valor ético central, exercício pelo qual se adquire a materialidade necessária à articulação entre teleologia e causalidade, mediação fundamental para a construção consciente da liberdade com vistas à emancipação humana.

Em síntese, é esta trajetória profissional que pretendemos analisar na seqüência deste capítulo, tendo como parâmetro metodológico os Códigos de Ética do Serviço social de 1947, 1965, 1975, 1986 e 1993.

Queremos esclarecer que elegemos estes documentos por consideramos que os Códigos de Ética do Serviço Social possuem a especificidade de não traduzirem apenas aspectos normativos dos direitos e deveres profissionais, mas principalmente traduzem um conteúdo axiológico que possibilita identificar o projeto societário que o imprime. Por esta especificidade é que pretendemos identificar o lugar que a categoria liberdade ocupou nestes Códigos de Ética no decorrer da construção histórica desta profissão, como trataremos em seguida.

2.1 A Construção do Projeto Profissional do Serviço Social da década de 1930 ao final da década de 1970: os limites da remissão à liberdade

A década de 1930 demarca e situa em seu conteúdo sócio-histórico o surgimento da profissão de Serviço social no Brasil. Considerando que o construto histórico humano-genérico é sempre resultado de movimento, nenhum acontecimento simplesmente surge de um momento estanque e sem ter sido antes uma necessidade humano-social. Nestes termos, o surgimento desta profissão não é simplesmente uma invenção, um lapso de criação de alguém ou fruto da vontade de um grupo social específico. Ela se apresentou, naquele dado tempo e espaço da sociedade brasileira (década de 1930), como uma necessidade de responder a uma demanda apresentada pelo movimento sócio-econômico de efervescência do modo de produção capitalista no Brasil. Era um momento em que o processo de industrialização reconfigurava a paisagem brasileira, até então eminentemente agrário-exportadora, impondo profundas mudanças no modo de vida, postas pela

urbanização rápida e desestruturada que se delineava com a indústria nascente e, em consequência, o acirramento explícito das expressões da “questão social”¹⁹.

Deste modo, para compreendermos o processo de construção da profissão de Serviço Social, precisamos compreender a sua gênese constitutiva, assim como seus determinantes sócio-históricos. Dentre estes determinantes, é fundamental compreendermos as expressões da “questão social” no Brasil, a partir da segunda metade de 1930. Cumpre, entretanto, fazer uma digressão para lembrar que a “questão social” se expressa pelas contradições e antagonismos de interesses das classes constitutivas do modo de produção capitalista.

Sendo assim, por “questão social”²⁰ “(...) no sentido universal do termo, queremos significar o conjunto de problemas políticos, sociais e econômicos que o surgimento da classe operária impôs no curso da constituição da sociedade capitalista. A ‘questão social’ está, portanto, fundamentalmente vinculada ao conflito entre o capital e o trabalho.” (CERQUEIRA FILHO, 1982, p. 21). Refere-se ao produto/resultado da luta de classes historicamente travada entre a burguesia e o proletariado, no modo específico de produção capitalista, cuja natureza é a dominação/exploração do homem pelo homem.

A gene de sua contradição se encontra no fato de que a riqueza socialmente produzida é privativamente apropriada, ou seja, o trabalho do trabalhador produz a riqueza, mas esta é apropriada pelo capitalista. A produção é coletiva e social, e a apropriação é privada. Esta contradição traz sérios problemas para a organização da sociedade. Ambos os pólos, o quais são antagônicos, já que defendem interesses contrários, se enfrentam para garantir seus interesses. Desta luta, a qual tem início na organização da classe operária pela melhoria das condições de vida a partir de

¹⁹ “Desde os anos 80, é sustentado que *a questão social, - indissociável das relações sociais capitalistas, nos marcos da expansão monopolista e de seu enfrentamento pelo Estado* – encontra-se na base da profissionalização do Serviço Social. (IAMAMOTO, 1982; NETTO, 1992). Ela tem sido analisada como o elemento fundante do exercício profissional, o qual interfere no *seu enfrentamento por parte dos sujeitos sociais na perspectiva da viabilização do acesso a direitos sociais e do exercício da cidadania*.” (IAMAMOTO, Marilda Vilela. *A questão Social no capitalismo*. In Revista *Temporalis / Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social*, ano 2, n. 3 (jan/jul. 2001), Brasília: ABEPSS, Grafline, 2001, p. 27).

²⁰ “A expressão ‘questão social’ é estranha ao universo Marxiano, tendo sido cunhada por volta de 1830 (STEIN, 2000). Historicamente foi tratada sob o ângulo do poder, vista como ameaça que a luta de classes – em especial, o protagonismo da classe operária – representava à ordem instituída. Entretanto, os processos sociais que ela traduz encontram-se no centro da análise de Marx sobre a sociedade capitalista”. (IAMAMOTO, op. Cit., 2001, p. 11).

meados do século XIX²¹, é que surge o tratamento para os problemas sociais, como sendo uma “questão social”²² para a qual a sociedade como um todo, mas principalmente por meio do Estado haveria de encontrar respostas²³.

Neste sentido, é que o Estado, instituído pela classe dominante e por ela ocupado tanto na direção política como econômica, se coloca também na direção das medidas sociais ofertadas de forma paliativa e compensatória a uma sociedade completamente empobrecida, explorada e expropriada. É preciso uma intervenção social que amenize os conflitos, arrefeça as massas de trabalhadores que exigem melhores condições de trabalho, moradia, serviços públicos, entre outros.

No Brasil, dadas as especificidades de sua formação social, política e econômica²⁴, “(...) em torno da ‘questão social’ são obrigadas a posicionar-se as diversas classes e frações de classe dominantes, subordinadas ou aliadas, o Estado e a Igreja” (IAMAMOTO e CARVALHO, 1996, p. 128).

Por tal especificidade, o decurso da construção sócio-histórica do Serviço Social no Brasil é construído, principalmente, com base nas inferências e orientações²⁵ da Igreja Católica²⁶, a qual estava atrelada ao próprio desenvolvimento político–econômico do Estado Brasileiro.

²¹ Para uma melhor compreensão da miséria que a classe operária teve que enfrentar no período de intensificação da indústria, a qual levou os operários a se mobilizarem em meados do século XIX, enfrentamento este que deu notoriedade aos problemas sociais vividos pelos trabalhadores, requerendo uma intervenção do estado na relação posta entre capitalistas e trabalhadores, consultar: ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, tradução de Rosa Camargo Artigas e Reginaldo Forti. São Paulo, Global, 1985.

²² Por isso o uso de aspas, já que o termo é burguês, porém, analisado a partir de uma perspectiva crítica e não naturalizada. Entre outros, este esclarecimento se encontra em NETTO, José Paulo. *Cinco Notas a propósito da “questão social”*. In Revista *Temporalis / Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social*, ano 2, n. 3 (jan/jul. 2001), Brasília: ABEPSS, Grafiine, 2001.

²³ Estudos mais aprofundados sobre a “questão social” já foram e continuam sendo objeto de amplo debate por autores como Cerqueira Filho (1982); Iamamoto (1996, 2001); Iamamoto e Carvalho (1996); Netto (2001); Batista (2002), entre outros.

²⁴ Iamamoto e Carvalho (1996) esclarecem que, no Brasil, o aparecimento da “questão social” “(...) diz respeito diretamente à generalização do trabalho livre numa sociedade em que a escravidão marca profundamente seu passado recente. Trabalho livre que se generaliza em circunstâncias históricas nas quais a separação entre homens e meios de produção se dá em grande medida fora dos limites da formação econômico-social brasileira. Sem que se tenha realizado em seu interior a acumulação (primitiva) que lhe dá origem, característica que marcará profundamente seus desdobramentos” (*Relações Sociais e Serviço Social no Brasil: Esboço de uma interpretação Histórico-metodológica*. 11 ed., São Paulo, Cortez, 1996, p. 127).

²⁵ “A sociedade é vista pela Igreja como um todo unificado através das conexões orgânicas existentes entre seus elementos, que se sedimentaram através das tradições, dogmas e princípios morais de que ela é depositária. Família, corporação, nação, etc., os *grupos sociais naturais*, são organismos autônomos e não apenas mera soma dos indivíduos que os constituem, pois possuem uma unidade independente. Indivíduos e fenômenos sociais coexistem, em coesão orgânica com a sociedade em sua totalidade” (IAMAMOTO e CARVALHO, 1996, op. Cit., p. 161).

A implantação do Serviço Social (...) Surge da iniciativa particular de grupos e frações de classe, que se manifestam, principalmente, por intermédio da Igreja Católica. Possui em seu início uma base social bem delimitada e fontes de recrutamento e formação de agentes sociais informados por uma ideologia igualmente determinada. A especificidade maior que reveste o Serviço social desde sua implantação não está, no entanto, no âmbito das características que mais evidentemente o marcam. Historicamente, se localiza na demanda social que legitima o empreendimento. Se as Leis Sociais são, em última instância, resultantes da pressão do proletariado pelo reconhecimento de sua cidadania social, o Serviço Social se origina de uma demanda diametralmente oposta. Sua legitimação diz respeito apenas a grupos e frações restritos das classes dominantes em sua origem e, logo em seguida, ao conjunto das classes dominantes. Sua especificidade maior está, pois, na ausência quase total de uma demanda a partir das classes e grupos a que se destina prioritariamente. Caracterizar-se-á, assim, como uma imposição. (IAMAMOTO e CARVALHO, 1996, p. 129).

Assim, o Serviço Social está diametralmente atrelado às demandas postas pelo capital e, conseqüentemente, por ele chamado a intervir, por meio da Igreja Católica:

Em suas origens no Brasil, o Serviço Social está intimamente vinculado a iniciativas da Igreja, como parte de sua estratégia de qualificação do laicato, especialmente de sua parcela feminina, vinculada predominantemente aos setores abastados da sociedade, para dinamizar sua missão política de apostolado social junto às classes subalternas, particularmente junto à família operária. Essa origem confessional, articulada aos movimentos de Ação Social e Ação Católica, conforma um tipo de legitimidade à profissão cujas fontes de justificação ideológica encontram-se na doutrina social da Igreja. (IAMAMOTO, 1996, p. 83).

Neste sentido, o Serviço Social se apresenta como resposta a uma demanda, no contexto da demarcação de zonas de influência ideológica entre a Igreja e o Estado, num momento histórico carregado de ranços da crise de

²⁶ O ciclo de mobilização do movimento católico laico vai aparecer a partir da queda da República velha. No entanto, "A partir de 1932 ocorre uma grande diversificação e ampliação do aparato do movimento católico laico. Tendo por base as instituições criadas e desenvolvidas metodicamente na década anterior, especialmente o Centro Dom Vital e a Confederação Católica, surgirão a Ação Universitária Católica, o Instituto de Estudos Superiores, a Associação de Bibliotecas Católicas, os Círculos Operários e, posteriormente, a Confederação Nacional de Operários Católicos, e a Liga Eleitoral Católica, além de uma série de instituições centralizadoras do apostolado social, que se firmarão através da Ação Católica Brasileira, criada em 1935. (...) A intelectualidade católica procurará a adaptação à realidade nacional do espírito das Encíclicas Sociais *Rerum Novarum* e *Quadragesimo Anno*, munindo a hierarquia e o movimento laico de um arsenal de posições, programas e respostas aos problemas sociais, ao formular uma via cristã corporativa para a harmonia e progresso da sociedade: Deus é a fonte de toda justiça, e apenas uma sociedade baseada nos princípios da cristandade pode realizar a justiça social" (IAMAMOTO e CARVALHO, op. Cit., p. 160-161).

hegemonia em curso desde as décadas anteriores²⁷ na disputa pela direção política (principalmente no que se refere à intervenção na “questão social” por meio de políticas sociais) do Estado. Neste contexto, a “Ação Católica” tinha como proposta a recristianização social, marcando o conservadorismo frente às mudanças de costumes impostas pela industrialização nascente. Assim, a criação do Serviço Social faz parte de um projeto conservador da igreja Católica que reagia contra a racionalidade do mundo moderno.

Neste contexto, de acordo com Guedes (2005), o conservadorismo durante este período se apresenta em duas frentes: posicionava-se contra o mundo moderno, contra o individualismo que se propugnava na ideologia do Estado Moderno e também contra o comunismo. Lembramos que, como se tratava de um momento de implementação e expansão da industrialização, os malefícios, sobretudo morais, dos excessos do capitalismo precisavam ser enfrentados. Assim, os conservadores apregoavam ideais de comunhão e solidariedade como se desta forma pudessem amenizar os excessos do capitalismo, ao mesmo tempo em que combatiam os ideais do comunismo:

[...] neste período, o Serviço Social, marcado pelo caráter confessional, busca referências teórico-práticas em teses que se filiam ao humanismo integral proposto por Jacques Maritain, de inspiração neotomista e que está em consonância com as Encíclicas Sociais da Igreja Católica. (...) este humanismo, cujas teses centrais são formuladas a partir da concepção de homem como criatura e substância composta (corpo/alma), têm na crítica ao humanismo de Marx, a inspiração para seus argumentos mais contundentes.

No esteio deste contexto sócio histórico e destes pressupostos humanistas cristãos, é que se inaugura o Serviço Social como profissão de nível técnico especializado, pela orientação do Centro de Estudos e Ação Social de São Paulo

²⁷ “A defesa de uma intervenção do Estado na questão social freqüentemente reuniu neoliberais, positivistas e socialistas reformistas. Anarquistas e liberais ortodoxos, por motivos diversos, foram contrários a qualquer intervenção estatal. São portanto os neoliberais, os positivistas e os socialistas reformistas que concorrerão no cenário político junto ao Estado na luta por medidas de política social. (...) Liberais e positivistas ortodoxos afirmaram-se como correntes de pensamento hegemônicas na sociedade brasileira na Primeira República” (GOMES, 1992, p. 126). Dentre as correntes ideológicas cujos fundamentos vão determinar historicamente o enfrentamento da “questão social” na 1ª república e que culminarão na crise de hegemonia referida, confira GOMES, Maria de Fátima Cabral Marques. A política social no pensamento brasileiro na Primeira República. In: Revista Serviço Social e Sociedade nº 38, São Paulo, Cortez, Ano XIII, Abril/1992.

(CEAS)²⁸, quando é criada em 1936 a primeira Escola de Serviço Social. Conforme descrição de Iamamoto e Carvalho (1996) este processo se construiu da seguinte forma:

As atividades do CEAS se orientarão para a *formação técnica especializada* de quadros para a ação social e a difusão da *doutrina social* da Igreja. Ao assumir essa orientação, passa a atuar como dinamizador do apostolado laico através da organização de associações para moças católicas e para a intervenção direta junto ao proletariado. Esta última globalizará teoricamente as demais na medida em que se destinam ao mesmo fim. São promovidos diversos cursos de filosofia, moral, legislação do trabalho, doutrina social, enfermagem de emergência, etc. O ano de 1933 marca uma intensificação dessas atividades: participação na Liga Eleitoral Católica através de campanhas de alistamento de eleitores e proselitismo, realização da Primeira Semana de Ação Católica, constituída a partir dos Centros Operários e Círculos de Formação para Moças, delegação pela hierarquia da representação da Juventude Feminina Católica, etc. Em 1936, a partir dos esforços desenvolvidos por esse grupo e o apoio da hierarquia, é fundada a Escola de Serviço Social de São Paulo, a primeira desse gênero a existir no Brasil (p.177).

Como se trata de uma década em que as demandas por serviços se ampliam, em decorrência da intensificação da indústria e, no seu encaixo as migrações campo-cidade, o rápido crescimento desordenado das cidades e, conseqüentemente de bairros operários sem nenhuma estrutura organizacional, a diversidade de culturas que se aglomera em casas e ruas insalubres, no movimento cotidiano (re) criam-se novas demandas ao Estado no que concerne às respostas para as expressões da “questão social”, principalmente por parte do operariado, que é quem realmente sofre as mazelas da contradição posta. Por um lado erigem os grandes centros industriais e, na contra-face, os grandes bairros desordenados e insalubres.

Neste esteio, é que o Estado estará criando também uma demanda clara para a profissão de Serviço Social, como explicitam os Assistentes Sociais, em citação de Iamamoto e Carvalho (1996, p. 180-181):

Sem que tivéssemos feito propaganda, pois receávamos que a publicidade trouxesse prejuízos à seriedade do nosso trabalho, as alunas que

²⁸ “O Centro de Estudos e ação Social de São Paulo (CEAS), considerado como manifestação original do Serviço Social no Brasil, surge em 1932 com o incentivo e sob o controle da hierarquia. Aparece como condensação da necessidade sentida por setores da Ação Social e ação Católica – especialmente da primeira – de tornar mais efetiva e dar maior rendimento às iniciativas e obras promovidas pela filantropia das classes dominantes paulistas sob patrocínio da Igreja e de dinamizar a mobilização do laicado” (IAMAMOTO e CARVALHO, 1996, p. 172).

compunham a primeira turma foram convidadas a trabalhar no Departamento de Serviço Social como pesquisadoras sociais ou como comissárias de menores a partir do segundo ano de funcionamento da Escola. A eficiência do trabalho por elas realizado fez com que se estabelecesse a praxe de se pedir à Escola de Serviço Social a indicação de nomes para o preenchimento de determinados cargos, e hoje já temos alguns dispositivos legais que dão preferência às pessoas que tiverem curso completo em escola de serviço social para o desempenho de funções nos serviços sociais públicos.

Assim, é em decorrência do movimento político, econômico e social de toda a sociedade que, ao adentrar nos anos de 1940 e 1950, os profissionais de Serviço Social passam a ocupar espaços significativos nos órgãos públicos e privados, conforme descreve Raichelis (2006):

A partir dos anos 40/50, a *questão social* (...) se põe como alvo da intervenção do Estado, por meio das políticas sociais públicas, ao mesmo tempo em que o empresariado, imbuído de um *novo espírito social*, substitui a mera repressão e assistência eventual por mecanismos que visam a colaboração entre capital e trabalho. É neste contexto, em plena ditadura de Vargas, que é criada, em 1942, a Legião Brasileira de Assistência - LBA, primeira instituição assistencial de porte nacional, bem como as grandes instituições patronais que irão configurar o que hoje conhecemos como sistema S – SESI, SENAI, SESC. (...) A diversidade de serviços sociais e educacionais prestados por estas instituições, relacionados às demandas de qualificação da força de trabalho e de sua reprodução física e espiritual, leva à incorporação institucional de contingentes de assistentes sociais, que passam a desenvolver ações educativas e normativas de ajustamento psicossocial dos trabalhadores, voltadas ao atendimento das novas necessidades relacionadas à integração de massas populacionais ao mercado de trabalho e à vida urbana. (...) Embora regulamentado como profissão liberal em 1949, o assistente social tem seu desempenho profissional majoritariamente vinculado a instituições públicas e privadas, como um dos responsáveis pela implementação das políticas sociais, o que irá definindo o seu perfil assalariado. A crescente centralização das políticas sociais pelo Estado gera o aumento da demanda pela execução de programas sociais no interior das instituições, induzindo o crescimento numérico das escolas e do meio profissional, com a conseqüente expansão do Serviço Social e elevação do *status* profissional. (...) A forte influência norte-americana na América Latina e no Brasil, a partir do segundo pós-guerra, irá penetrar também na profissão, com a incorporação das teorias estrutural-funcionalistas e das metodologias de intervenção, especialmente o Serviço Social de Caso e o Serviço Social de Grupo (RAICHELLIS, 2006, p. 2).

Como se trata de uma construção histórica de profissão, indissociável dos contextos e das nuances particulares em que se configura a formação da sociedade brasileira, vale lembrar que se trata de um momento em que o processo de industrialização se acirra e se fortalece cada vez mais, aliado aos Programas

desenvolvimentistas de Governo²⁹. Neste contexto, os Assistentes Sociais passam a inserir-se também no meio rural através de programas de desenvolvimento comunitário³⁰, financiados por setores governamentais e da sociedade.

O desenvolvimentismo, enquanto ideologia do desenvolvimento, foi difundido pelos organismos internacionais com a criação da ONU em 1945. A partir do contexto da “guerra fria”, em um mundo cada vez mais bipolarizado (bloco capitalista X bloco socialista), a ONU e o governo norte-americano, preocupados com os riscos políticos que o atraso e a pobreza latinoamericanas poderiam trazer para a ordem capitalista no continente, iniciam extenso programa de cooperação e assistência técnica e financeira aos países subdesenvolvidos. A proposta de Desenvolvimento de Comunidade (DC) tem origem nesse cenário do pós-guerra, na segunda metade da década de 40, especialmente através de programas de educação de adultos e de modernização da agricultura nas zonas rurais. A partir do final da década de 50, o DC passa a ser recomendado em larga escala pelos organismos internacionais, como uma das estratégias de superação do subdesenvolvimento. No Brasil, embora o desenvolvimentismo tenha constituído o centro da política do governo JK (1956-60), a sua influência no Serviço Social limitou-se às experiências de DC no meio rural, quando são criados vários programas inspirados nas propostas norte-americanas. Nesse primeiro período, sob a influência do funcionalismo norte-americano, a proposta oficial de DC é estimulada como mecanismo de correção das “disfuncionalidades” causadas pelo sistema capitalista, constituindo-se em instrumento ideológico de integração da população pobre aos projetos de desenvolvimento, onde o social é concebido como variável dependente do crescimento econômico. Além da participação de assistentes sociais em programas de DC com populações rurais, os anos 50/60 deram novo impulso ao desenvolvimento quantitativo e qualitativo da profissão: aumento do número de escolas; interiorização do SS para as prefeituras de pequenas e médias cidades; abertura de um novo campo de trabalho nas grandes empresas, especialmente as industriais; incorporação de novas atribuições profissionais relacionadas à coordenação, planejamento e administração de programas sociais. A partir da influência norte-americana, o Serviço Social alcança maior nível de sistematização teórica e técnica, avança no trabalho com indivíduos e famílias e consolida novas abordagens metodológicas, como o Serviço Social de Grupo e o Serviço Social de Comunidade, que passam a ser desenvolvidos nas instituições sócioassistenciais em diferentes áreas, como saúde, habitação, educação, previdência social. Nos primeiros anos da década de 60, em uma conjuntura de ampliação da participação política e de radicalização das lutas sociais, o SS passa a integrar-se às experiências de DC comprometidas com transformações estruturais, que se generalizam pelo país em um cenário de acirramento das reivindicações pelas “reformas de base” durante o governo João Goulart (RAICHELLIS, 2006, p. 3).

Queremos destacar que, embora a influência e incorporação das teorias estrutural-funcionalistas e das metodologias de intervenção, neste contexto, sejam

²⁹ A respeito da concepção de desenvolvimento do período, consultar Evaldo Vieira (1995), *Estado e Miséria no Brasil de Getúlio a Geisel*, p. 81 a 97.

³⁰ A este respeito, contribuem as análises de MARIA LUÍZA DE SOUZA 1999 e SAFIRA BEZERRA AMANN 1997, que retratam de forma profunda a ideologia, o significado da participação e rebatimentos do Serviço Social nos programas de Desenvolvimento de Comunidade.

voltadas ao Serviço Social de Caso, de Grupo e de comunidade, a concepção humanista que embasa as discussões teóricas da prática profissional dos assistentes sociais continua atrelada ao humanismo cristão. GUEDES (2005) em pesquisa realizada sobre as *Interpretações do Humanismo no Serviço Social Brasileiro*, conclui que:

[...] O Serviço Social Brasileiro, sem se desvincular do humanismo, busca novos fundamentos para subsidiar suas ações profissionais. Neste percurso, além da orientação humanista cristã, há uma recorrência à literatura do Serviço Social norte-americano. Começa a se delinear o que lamamoto denomina de arranjo-teórico doutrinário. A essa tendência segue-se a aproximação com uma outra perspectiva humanista, o personalismo [de Mounier], e a incorporação do ideário desenvolvimentista (GUEDES, 2005, p. 3-4).

A autora acrescenta que as reflexões levantadas por esses dois autores:

[...] são conjugáveis por fundarem-se em premissas da metafísica cristã, a qual atribui a peculiaridade da natureza humana à sua composição de corpo e alma (espírito). São também conciliáveis pois se preocupam em combater, ainda que por vias não similares, as tendências revolucionárias imanentes ao projeto societário que advém do humanismo de Marx. Contra uma possível luta de classes, apontam para ideais de *comunhão*, solidariedade e promoção humana; ideais que foram incorporados pelo Serviço Social, muitas vezes através de comentadores e fontes secundárias.

Afirma ainda a autora que, no contexto da década de 1960, a Igreja Católica não se posiciona mais contra o mundo moderno. Ao contrário, incorpora o ideário desenvolvimentista, mas em suas Encíclicas, esclarece que "(...) este [o mundo moderno] deve submeter-se à preservação da dignidade humana, dada a eminência ontológica das criaturas humanas sobre as criações advindas do progresso técnico, científico e do desenvolvimento econômico" (GUEDES, 2005, p. 329). Reafirma-se assim, a influência neotomista, neste contexto associada à interpretação sociológica de tradição funcionalista, como se observa, dentre outros documentos, no *Estatuto da Associação Brasileira das Escolas de Serviço Social – ABESS*, criada em 1962:

Ao regulamentar o exercício da profissão de assistente social, o governo reconhece a importância do Serviço Social na vida contemporânea. Para Humanizar o processo de desenvolvimento e industrialização, que o Brasil realiza, o assistente social constitui o agente principal. Reajustando os desajustados, protegendo a família, tendo os olhos sempre voltados para o homem como centro da vida social, os assistentes sociais realizam nos múltiplos setores de nossa organização pública e particular o grande esforço

construtor de uma civilização mais humana (ABESS, in VIEIRA, 1989, p. 206).

O que pretendemos demonstrar nesta seqüência é que, desde o surgimento da profissão em meados da década de 1930 até o início da década de 1980, as reflexões sobre o Serviço Social estão voltadas para o homem, porém no sentido da afirmação da sociedade capitalista, ou seja, o conteúdo axiológico, na sua *continuidade*, convergia com conteúdo axiológico do projeto societário capitalista e (re) construção. Admitia suas falhas e seus males sociais, porém propunha reformas que possibilitassem o seu melhoramento no sentido de se resgatar a *dignidade da pessoa humana*, preservando assim o *bem comum* da sociedade. Sonhava-se e almejava-se um capitalismo harmônio em que as diferenças entre patrões e operários fossem atenuadas, ou seja, defendia-se um projeto reformista, mas mantendo os aspectos basilares do modo de produção capitalista. Deste modo, o que se tem materializado neste documento é um projeto de sociedade capitalista em processo de ajuste social, sem nenhum questionamento crítico de sua estrutura.

Sobre este aspecto, os Códigos de Ética de 1947 e o de 1965 são documentos importantes para demonstrar a organicidade da profissão de Serviço social com o conservadorismo. Seus conteúdos se sustentam nas perspectivas de homem como *pessoa humana* e a sociedade como o espaço da realização e preservação do *bem comum*. A partir destes valores centrais, no Código de Ética de 1947 (secção II), podemos apreender a liberdade vinculada a valores morais inspirados na caridade cristã. “I - É dever do Assistente Social: 1. Respeitar no beneficiário do Serviço social a dignidade da pessoa humana, inspirando-se na caridade cristã” (ABAS, 1947).

Estes valores morais, de orientação neotomista, vinculam a liberdade da pessoa humana ao princípio da inteligibilidade.

Neste sentido, o respeito a tal princípio, exigia do assistente social o respeito à liberdade do assistido. Esta seria, segundo Pereira, uma das mais sérias dificuldades do assistente social, uma vez que ele “*deveria usar, o mais possível de sua influência, sem faltar, entretanto, ao devido respeito á liberdade humana. Há uma tendência do ser moral e intelectualmente mais forte se impor ao mais fraco. Contra esta tendência terá de lutar o assistente toda vez que se encontre diante de alguém que, em virtude das circunstâncias, esteja, em relação a ele numa situação inferior ou de dependência. Acima de tudo está a dignidade da pessoa humana, o ser livre, que deverá ser esclarecido, orientado, porém, nunca coagido*” (Pereira, 1940:10) (GUEDES, 2000, p. 116).

Chamamos a atenção para o fato de que a liberdade, na concepção neotomista, implica na escolha que o indivíduo realiza entre o bem e o mal. Para ser livre, a pessoa humana deverá ser *educado* para escolher o bem supremo. Na relação entre o homem e a sociedade, uma ordem social só será possível “(...) *quando se vir no homem uma personalidade natural anterior e superior àquela que a vida em sociedade lhe confere (...) um ser que tende a seu fim natural último – Deus*” (TELLES apud GUEDES, 2000, p. 112, grifos da autora).

Deste modo, o agir profissional deve estar voltado para os valores cujo ápice mais se aproxime do transcendente, dentro de uma ordem social hierarquizada:

Defender a ordem, nesta concepção, é cuidar para que esta hierarquia de valores não seja transgredida. A ordem social deve ser similar ao modelo do universo que, na perspectiva cristã, reserva a cada coisa um fim e um lugar, tendo Deus em seu topo. O Serviço social se insere neste contexto, como mentor de um processo educativo, que leva cada pessoa a compreender o papel que está chamado a desempenhar nesta ordem, possibilitando a cada um cumprir sua parte no projeto de instauração de uma ordem social cristã. (...) A premissa básica da qual os assistentes sociais partem para idealizar o processo educativo reporta-se, sobretudo, a dois atributos constitutivos da pessoa humana: a inteligibilidade e a liberdade. O homem, por ser pessoa, é dotado desta inteligibilidade e pode *superar* sua própria condição, *caso esta seja precária em termos materiais e espirituais*, fortalecendo-se para sua realização enquanto pessoa humana (GUEDES, 2000, p. 113).

Cumprir evidenciar, entretanto, que na década de 1960³¹, pelo fato, entre outros, do Serviço Social incorporar o ideário desenvolvimentista, aproxima-se do ideário de democracia e ratifica a orientação humanista cristã; repõe a adesão do Serviço Social à uma ordem social justa, mas associando-a, agora, não mais a um ideal confessional de “(...) fazer o bem e evitar o mal” (ABAS, 1947), mas evidenciando a adesão aos princípios democráticos: “O assistente social deve colaborar com os poderes públicos na preservação do bem comum e dos direitos individuais, dentro dos princípios democráticos, lutando inclusive para o estabelecimento de uma ordem social justa” (CEFAS, 1965).

Por este aspecto, esta discussão em torno da caridade cristã incorpora o aprimoramento das técnicas do Serviço Social norte americano, atrelando a liberdade ao princípio da *auto-determinação*.

³¹ “Entendida sob o ponto de vista de questionamentos aos valores e costumes tradicionais, a década de 60 é considerada uma época ‘revolucionária’, especialmente por sua potencialidade de ruptura ideológica com instituições, papéis sociais e princípios historicamente vinculados à moralização dos costumes: a família, o papel ‘feminino’, a tradição” (BARROCO, 2003, p. 100).

Este princípio está diretamente atrelado ao princípio da autonomia. De acordo com o *Diccionario de Filosofia* de Ferrater Mora (1944): Autonomia é literalmente o governo de si mesmo, o fato de dar-se a si mesmo uma lei. A autonomia se aplica geralmente à esfera da ética, considerando-se autônoma uma moral cuja lei não depende de nada alheio à personalidade mesma que a cumpre (Tradução nossa). Neste sentido, naquele contexto há uma forte tendência a se buscar a responsabilidade ou, o autodomínio por si mesmo, princípio este a ser respeitado pelos Assistentes Sociais nos seus “clientes”:

O exercício da responsabilidade é uma das fontes principais para o desenvolvimento e maturidade da personalidade. Somente através desse exercício em decisões livres, pode o cliente esforçar-se para adquirir a maturidade de sua personalidade intelectual, social, espiritual e emocional. Especialmente na qualidade de cliente, necessita de liberdade para escolher por si mesmo, os meios viáveis para tornar eficiente o auxílio do serviço social de casos (BIESTEK, 1960, p. 93).

Para que este princípio tenha efetividade, a liberdade individual é fundamental na relação Assistente Social e “cliente”, como indica Hamilton (1958):

Para ajudar eficientemente aos outros, é preciso respeitar a pessoa humana, isto é, o seu direito de viver a própria vida, de usufruir de liberdade pessoal e política, de buscar a felicidade e de procurar valores espirituais que aspira. A aplicação deste princípio significa que os assistentes sociais não devem impor aos clientes seus próprios padrões de comportamento, suas soluções e princípios morais, mas sim conceder ao cliente o direito de ser ele mesmo e de tomar suas decisões (p.19).

Assim, no que se refere a esta concepção de liberdade, vamos encontrar o seguinte conteúdo do Código de Ética de 1965, nos Artigos 4º e 5º do Capítulo II, que trata dos *Deveres Fundamentais* do assistente Social:

Art. 4º - O assistente social no desempenho das tarefas inerentes a sua profissão deve respeitar a dignidade da pessoa humana que, por sua natureza é um ser inteligente e livre. (...) Art. 5º - No exercício de sua profissão, o assistente social tem o dever de respeitar as posições filosóficas, políticas e religiosas daqueles a quem se destina sua atividade, prestando-lhes os serviços que lhe são devidos, tendo-se em vista o princípio da *auto-determinação* (CFAS, 1965).

Este código apresenta uma continuidade de reformas que vêm se evidenciando desde o Código de 1947. Embora defendem a manutenção da estrutura do projeto societário capitalista, avançam na construção de um conteúdo

axiológico voltado para a defesa de princípios como os *direitos individuais, os princípios democráticos, a pluralidade filosófica, política e religiosa, a correção dos desníveis sociais, a justiça em todas as suas formas: comutativa, distributiva e social, a primazia pela verdade, incentivando o progresso tendo o dever de respeitar as normas éticas das outras profissões, exigindo outrossim respeito àquelas relativas ao Serviço Social* (CEFAS, Art. 4º a 14º , Capítulo II – Dos Deveres Fundamentais).

Contudo, justamente porque a história não é linear, mas consubstancia-se por momentos de avanços e recuos, dada a contraditoriedade que a movimenta, este conteúdo axiológico em construção no projeto coletivo da profissão, atrelado a este um projeto societário reformista, perde a hegemonia nos fóruns oficiais da categoria, na primeira metade da década de 1970, diante da adesão oficial do Serviço Social ao projeto político da ditadura militar. Assim, por exemplo, o Código de ética de 1975 em sua introdução, afirma que:

Exigências do bem comum legitimam, com efeito, a ação disciplinadora do Estado, conferindo-lhe o direito de dispor sobre as atividades profissionais – formas de *vinculação do homem à ordem social*, expressões concretas de participação efetiva na vida da sociedade. As profissões envolvem ingredientes indispensáveis à composição de o bem humano, encerram valores sociais inestimáveis, como honestidade e verdade. A profissão é mais do que um trabalho orientado para a subsistência dos que a exercem: é um dos *fundamentos da estruturação da sociedade* em uma diversidade de grêmios profissionais. Em seu aspecto associativista, a organização profissional representa *valioso instrumento de defesa social* (CFAS, 1975, grifos nossos).

Observamos no conteúdo deste código que a afirmação constante da centralidade de um projeto societário voltado para o homem (bem humano) é bastante evidente e priorizada, mas como forma de *salvaguardar-se o bem da sociedade* (bem comum), ou seja, de sua manutenção. Para que o *bem da sociedade* seja mantido, submete as atividades profissionais à *ação disciplinadora do Estado*. Contudo, mantém o princípio da auto-determinação como um dos seus postulados, pois entendem que esta “(...) possibilita a cada pessoa, física ou jurídica, o agir responsável, ou seja, o livre exercício da capacidade de escolha e decisão” (CFASS, 1975).

O mesmo código apresenta ainda na introdução, a síntese do seu conteúdo:

Em síntese, na dialética homem-sociedade deve assegurar-se o mais ser do Homem, a partir de: ▪ subsistência digna; ▪ direito a um “status” social; ▪ direito de associação; ▪ direito de intervenções pertinentes; e, por outro lado, salvaguardar-se o bem da sociedade: ▪ de busca de valores que respondem às exigências do dever; ▪ de legislação fiel ao interesse geral; ▪ de Instituições adequadas ao meio social; ▪ de oferecimento de condições de vida digna, atendendo a aspectos curativos e preventivos; ▪ de composição do bem total humano (idem).

Lembrando que este Código de ética, que só será revisto praticamente uma década depois, em 1986 (cujo estudo aprofundaremos adiante), e que seu conteúdo continua voltado para a manutenção do projeto societário capitalista, queremos destacar que, embora esta vinculação não esteja explicitada na íntegra neste código de 1975, a concepção de homem a ele inerente aparece bem clara quando aponta seu valor central: “O valor central que serve de fundamento ao Serviço Social é a pessoa humana. Reveste-se de essencial importância uma concepção personalista que permita ver a pessoa como o centro, objeto e fim da vida social” (idem).

Para a *plena realização da pessoa humana*, destaca ainda que dois valores são essenciais:

[...] bem comum considerado como conjunto das condições materiais e morais concretas nas quais cada cidadão poderá viver humana e livremente; ▪ justiça social, que compreende tanto o que os membros devem ao bem comum, como o que a comunidade deve aos particulares em razão desse bem (idem).

É imperativo este destaque para demonstrarmos a inexistência no Serviço Social de qualquer perspectiva de análise teórico-crítica que aponte para uma reflexão questionadora da estrutura da ordem burguesa, que proponha um posicionamento crítico frente à sua contradição, ou seja, que apreenda o Serviço Social como sendo uma profissão inserida na divisão social e técnica do trabalho, no contexto da sociedade capitalista, sendo esta uma sociedade de classes, cujas relações sociais se (re) constroem em consonância ao próprio desenvolvimento das forças produtivas.

Pelo contrário, o Código de 1975 apresenta a negação da luta de classes quando afirma que: “regulamentar uma profissão antes de corresponder aos reclamos da classe, atende ao mais elevado e marcante interesse social”. Com esta afirmação, a categoria profissional, por meio deste Código de Ética, reforça seu posicionamento acrítico, apolítico e a-classista. Note que a terminologia oferece

inclusive dualidade de interpretação. Ao mencionar os *reclamos da classe*, não indica de que classe se está falando. Como veremos em seguida, em meados da década de 1970 já estava em processo, permeando os debates profissionais a perspectiva de classe, da classe trabalhadora, apreendida ainda que parcialmente dos estudos marxistas (tema que exploraremos em seguida). Porém, pode estar se referindo também ao conjunto da profissão como sendo uma *classe social*. Em ambas as suposições, entretanto, confirma o que afirmamos acima, ou seja, o conteúdo acríptico e apolítico deste código profissional.

Assim, podemos afirmar que é somente no princípio da década de 1980 que algumas produções teórico-críticas começam a despontar nos estudos e publicações do Serviço social, mas ainda com uma ressalva: a compreensão sobre o homem, na literatura do Serviço Social até este momento, não tem como referência a ontologia de ser social. O homem não era entendido como capaz de exercer a liberdade como categoria em movimento na realidade cotidiana. Esta compreensão é fundamental para irromper o próprio debate em torno da ética, o que só vai acontecer no trânsito da década de 1980 para a década de 1990 e, por isso, a própria necessidade de reformulação de documentos normativos como o código de Ética, cuja publicação reformulada se dará em 1993.

Retomaremos esta discussão adiante, pois queremos destacar agora a importância destas primeiras publicações teórico-críticas na construção da hegemonia do projeto de intenção de ruptura que conquistava espaço na categoria de Assistentes Sociais no princípio da década de 1980.

[...] as reflexões de Iamamoto e Faleiros, através de diferentes formas de recorrência ao pensamento marxista, instauram no Serviço Social Brasileiro interpretações teóricas que permitem ultrapassar, efetivamente, a moldura metafísica que vinculava as ações dos assistentes sociais à *pessoa humana* e ao *bem comum*, nos marcos de um projeto reformista que alinhava a profissão a um suposto capitalismo que se coadunaria com a “dignidade humana”. (...) Estes autores, embora não tratem da liberdade como emancipação plena dos indivíduos sociais, uma temática central no humanismo marxista, instauram as bases reflexivas para o rompimento com o humanismo cristão. (...) estes autores contribuíram, também, para instaurar a tendência à hegemonia da perspectiva da ruptura que, apesar da validação dada pelo contexto histórico da redemocratização, enfrentava reflexões que postulavam pelo retorno ao conservadorismo nas práticas profissionais e que, não se preocupavam em refletir sobre a relação entre as práticas do Serviço Social e as relações sociais no marco da sociedade capitalista (GUEDES, 2005, p. 326-327).

Queremos destacar, dos autores citados (Faleiros e lamamoto), a dissertação de mestrado de Marilda lamamoto, *Legitimidade e Crise do Serviço Social*, defendida em 1982 na Universidade São Paulo – USP, posteriormente publicada em dois livros: O primeiro, juntamente com Raul de Carvalho, *Relações Sociais e Serviço Social no Brasil*, editado já em 1982 e a outra parte, em 1992, com o título *Renovação e Conservadorismo no Serviço Social*.

A publicação de 1982 é de suma importância pois, na análise de Netto (2006, p. 290):

O programa teórico-crítico de lamamoto, como se constata, dirige-se para uma modalidade analítica até então muito pouco explorada (diríamos mesmo inexplorada, em termos de radicalidade e consequência) na apreciação do Serviço social como instituição: pensá-lo como imbricado na lógica da *reprodução das relações sociais*.

Esta produção, obviamente, não surgiu de repente, por um ato iluminado de abstração de sua autora, mas é principalmente o resultado do movimento da realidade que se operou principalmente na década anterior em que o debate crítico ganha força no interior da categoria profissional:

A luta contra a ditadura e a conquista da democracia política possibilitaram o rebatimento, no interior da categoria profissional, da disputa entre projetos societários diferentes – projetos que se confrontavam no movimento das classes sociais. As aspirações democráticas e populares, irradiadas a partir dos interesses dos trabalhadores, foram incorporadas e até intensificadas pelas vanguardas do Serviço Social. Pela primeira vez, no interior da categoria profissional, rebatiam projetos societários distintos daqueles que atendiam aos interesses das classes e camadas dominantes. Não é preciso dizer, também, que este rebatimento não foi idílico; acarretou polêmicas e diferenciações na categoria – o que, aliás, é uma própria e saudável implicação da luta de idéias. (NETTO, 1999, p. 20)

São estas as condições para que o novo possa começar a surgir dentro do velho, ou melhor, as demandas postas pelo processo de redemocratização naquele período, requerem um arcabouço teórico-metodológico que possa lhes oferecer respostas adequadas e, conseqüentemente, a produção de conhecimento a elas consoantes.

2.1.1 A Intenção de ruptura e a aproximação ao debate teórico-crítico no Serviço Social Brasileiro

O curso histórico da década de 1960 irrompe profundas disputas político-ideológicas dentro da categoria profissional brasileira, sendo estas disputas o reflexo da própria crise de hegemonia social, política e econômica do modo de produção capitalista, em escala mundial, ou melhor, refletiam a situação de crise global das estruturas internas de dominação de classe.

Nunca escapou aos analistas da ditadura brasileira que sua emergência inseriu-se num contexto que transcendia largamente as fronteiras do país, inscrevendo-se um mosaico internacional em que uma sucessão de golpes de Estado (relativamente incruentos uns, como no Brasil, sanguinolentos outros, como na Indonésia) era somente o sintoma de um processo de fundo: movendo-se na moldura de uma substancial alteração na divisão internacional capitalista do trabalho, os centros imperialistas, sob o hegemonismo norte-americano, patrocinaram, especialmente no curso dos anos sessenta, uma *contra-revolução preventiva*³² em escala planetária (com rebatimentos principais no chamado Terceiro Mundo, onde se desenvolviam, diversamente, amplos movimentos de libertação nacional e social) (NETTO, 2006, p. 16).

Embora o autor dedique um capítulo inteiro da obra *Ditadura e Serviço Social* ao tratamento da profusão de vários momentos cruciais naquele processo histórico para “(...) estabelecer com alguma procedência as condições em que, no mesmo período, se desenvolveram (ou não se desenvolveram) certas tendências, paradigmas e linhas de reflexão no Serviço social” (idem, p. 16), neste estudo destacaremos apenas o modo como esta profusão de disputas político-ideológicas vai repercutir na construção da profissão de Serviço Social, dada a sua importância

³² “Os resultados gerais da contra-revolução preventiva, onde triunfou, mostraram-se nítidos a partir da segunda metade da década de sessenta: a afirmação de um padrão de desenvolvimento econômico associado subalternamente aos interesses imperialistas, com uma nova integração, mais dependente, ao sistema capitalista; a articulação de estruturas políticas garantidoras da exclusão de protagonistas comprometidos com projetos nacional-populares e democráticos; e um discurso oficial (bem como uma prática policial-militar) zoológicamente anti-comunista. Tais resultados – por si sós indicadores consistentes do sentido e do conteúdo internacionais do processo em tela -, porém, alcançaram-se mediante vias muito diferenciadas, específicas, que concretizaram, nas sociedades em que se materializaram, formas econômicas, sociais e políticas cuja peculiaridade só é apreensível se se consideram os movimentos endógenos aos quais se engrenaram as iniciativas imperialistas. É esta dinâmica *interna* que responde pelo êxito (transitório) da estratégia promovida pelos centros imperialistas (...) a significação do golpe de abril, sem menosprezo da contextualidade internacional da contra-revolução preventiva, deve ser buscada na particularidade histórica brasileira” (NETTO, 2006, p. 16-17).

no delineamento que se (re) configurou nas décadas seguintes, e que vai culminar na construção do atual projeto Ético Político profissional.

É na referida década de 1960 que começa a despontar, em disputa com outras duas Vertentes (a da perspectiva modernizadora e a da reatualização do conservadorismo) a intenção de ruptura, a qual possibilitou a apreensão teórico-crítica em que se fundamenta a direção ético-política presente no atual Projeto Profissional ora em discussão.

Assim, é no evoluir desta década que concorrerão no tempo e no espaço, três vertentes que buscam a renovação³³ do Serviço Social.

1. A vertente da *perspectiva modernizadora*, a qual propõe mudanças e readequações sem romper com a estrutura. Pelo contrário, ela congrega:

[...] um esforço no sentido de adequar o Serviço Social, enquanto instrumento de intervenção inserido no arsenal de técnicas sociais a ser operacionalizado no marco de estratégias de desenvolvimento capitalista, às exigências postas pelos processos sócio-políticos emergentes no pós-64. Trata-se de uma linha de desenvolvimento profissional que, se encontra o auge da sua formulação exatamente na segunda metade dos anos sessenta – seus grandes monumentos, sem dúvidas, são os textos dos seminários de Araxá e Teresópolis -, revelar-se-á um eixo de extrema densidade no evoluir da reflexão profissional: não só continuará mobilizando energias nos anos seguintes como, especialmente, mostrar-se-á aquele vetor de renovação que mais fundamentalmente vincou a massa da categoria profissional (NETTO, 2006, p. 154).

³³ Destacamos que, o processo de renovação do Serviço Social será tratado por Netto (2006) nestes termos, dadas as especificidades endógenas já especificadas em nota anterior. Contudo, este é decorrente do processo de *reconceptualização* em curso na América Latina, o qual chega ao Brasil da seguinte forma: “(...) a reconceptualização está intimamente vinculada ao circuito sóciopolítico latino-americano da década de sessenta: a questão que originalmente a comanda é a *funcionalidade profissional da superação do subdesenvolvimento*. Indagando-se sobre o papel dos profissionais em face da ‘questão social’, interrogando-se sobre a adequação dos procedimentos profissionais, questionando-se sobre a eficácia das ações profissionais e sobre a eficiência e legitimidade das suas representações, inquietando-se com o relacionamento da profissão com os novos atores que emergiam na cena política (fundamentalmente ligados às classes subalternas) – e tudo isso sob o peso do colapso dos pactos políticos que vinham do pós-guerra, do surgimento de novos protagonistas sóciopolíticos, da revolução cubana, do incipiente reformismo gênero Aliança para o progresso -, ao mover-se assim, os assistentes sociais latino-americanos, através de seus segmentos de vanguarda, estavam minando as bases tradicionais de sua profissão. É este movimento, localizável praticamente em todos os países ao sul do Rio Grande, que permite uma espécie de *grande união* profissional que abre a via a uma renovação do Serviço Social. Ela é o ponto de partida para o processo que se esboça em 1965 [data do I Seminário Regional Latino-americano de Serviço Social em Porto Alegre] e que, genericamente, tem como objetivo expresso adequar a profissão às demandas de *mudanças sociais* registradas ou desejadas no marco continental – e que sensibilizavam o Serviço social pelos mesmos condutos e sujeitos que, internacionalmente (...) forçavam e parametravam alterações profissionais” (NETTO, 2006, p. 146-147).

Em seqüência, o autor apresenta o caráter modernizador desta perspectiva, justamente por seu aspecto de continuidade, mas principalmente pela adesão ao projeto desenvolvimentista e integrador em curso:

[...] ela aceita como dado inquestionável a ordem sociopolítica derivada de abril e procura dotar a profissão de referências e instrumentos capazes de responder às demandas que se apresentam nos seus limites – donde, aliás, o cariz tecnocrático do perfil que pretende atribuir ao Serviço Social no país. No âmbito estrito da profissão, ela se reporta aos seus valores e concepções mais “tradicionais”, não para superá-los ou negá-los, mas para inseri-los numa moldura teórica e metodológica menos débil, subordinando-os aos seus vieses “modernos” – donde, por outro lado, o lastro eclético de que é portadora (idem, p. 155).

2. A vertente da perspectiva de *reatualização do conservadorismo*, a qual propõe rebuscar a intervenção profissional conservadora. Segundo o mesmo autor,

Trata-se de uma vertente que recupera os componentes mais estratificados da herança histórica e conservadora da profissão, nos domínios da (auto) representação e da prática, e os repõe sobre uma base teórico-metodológica que se reclama nova, repudiando, simultaneamente, os padrões mais nitidamente vinculados à tradição positivista e às referências conectadas ao pensamento crítico-dialético, de raiz marxiana. Essencial e estruturalmente, esta perspectiva faz-se legatária das características que conferiram à profissão o traço microscópico da sua intervenção e a subordinaram a uma visão de mundo derivada do pensamento católico tradicional; (...) a reatualização do conservadorismo reclama expressamente uma inspiração fenomenológica(...)" (idem, p. 157).

3. A vertente da perspectiva que se propõe como *intenção de ruptura*, a qual é tema central neste estudo justamente por ser esta a conquistar hegemonia a partir da década de 1980 no interior da categoria profissional. Esta tem como projeto fundamental romper tanto com as bases tradicionais, quanto com os instrumentos e técnicas tecnocráticos em concorde com o período em vigência. Ainda segundo Netto (2006):

Ao contrário das [vertentes] anteriores, esta possui como substrato nuclear uma crítica sistemática ao desempenho ‘tradicional’ e aos seus suportes teóricos, metodológicos e ideológicos. Com efeito, ela manifesta a pretensão de romper quer com a herança teórico-metodológica do pensamento conservador (a tradição positivista), quer com os seus paradigmas de intervenção social (o reformismo conservador). (...) Na sua evolução e explicitação, ela recorre progressivamente à tradição marxista (idem, p. 159).

É importante recuperar que estas correntes se encontram em disputa justamente no período da ditadura política em que está posto um acirrado cerceamento dos direitos civis, políticos e individuais. No afã de se contrapor a este contexto, alguns grupos da sociedade, organizados em forma de movimentos, ainda que tímidos e em situação de risco da própria vida, começam a se aproximar do conhecimento da teoria social crítica de Marx (1818 – 1883), a qual permite analisar criticamente as categorias constitutivas da sociedade capitalista, bem como das forças em disputa nesta forma de sociabilidade, cujas relações sociais são decorrentes do modo como o homem produz a satisfação de suas necessidades de ser social e coletivo e que, ao mesmo tempo em que constrói a história, também por ela é determinado.

Este pensador apresenta então uma forma crítica de se entender a sociedade, contrapondo-se a teorias que ao analisarem a sociedade burguesa não questionam a forma de submissão, jugo e exploração do homem pelo próprio homem. Esta teoria social crítica servirá de referência para a mobilização de alguns grupos da sociedade, principalmente e com maior ênfase nos movimentos sociais e sindicais. Entretanto, esta aproximação não se dá de forma direta às fontes de Marx, mas através de algumas interpretações do autor. Quanto à aproximação dos docentes universitários ao marxismo, Quiroga (1991, p. 100) afirma que:

É importante considerar, pois, que significativa parcela dos docentes que hoje se dedicam ao ensino da concepção teórico-metodológica marxiana e/ou marxista é fruto de uma estrutura universitária que, nos anos da ditadura militar, teve o debate banido de seu interior. O momento em que se formou a maioria desses docentes delimitou-se entre a ausência total da reflexão sobre o Marxismo e a incorporação através de autores que, por seu turno, já repassavam uma leitura de Marx (p. 100).

Assim, a aproximação a esta teoria, no que tange aos Assistentes Sociais, se dará, em sua maioria, pelos caminhos da militância nos movimentos sociais, não a partir de leitura das fontes Marxianas, mas através de alguns de seus intérpretes Altusser e Politzer, entre outros, como constata a mesma autora, por meio de pesquisa com os docentes:

O meu primeiro contato com o marxismo foi lamentável. Foi na minha época de estudante. A rigor, eu não digo que foi contato com marxismo, mas durante um bom tempo eu acreditei que foi. O meu contato com o Marxismo foi via Politzer, Marta Harnecker e altusser. Na verdade, em termos de estudo mais sistematizado, eu só vim atentar para esse equívoco no

mestrado, que já foi em 85. Eu já tinha 11 anos de formada (BESSE e CAVEING apud QUIROGA, 1991, p. 100).

Eu fui ler Marx quando já estava no mestrado. Eu já tinha dois anos de Magistério. Mas vivi na minha formação todo um *não* ao Serviço Social tradicional, sem ter, na verdade, lido nunca nada de Marx. (...) Eu me lembro muito bem, na minha formação, que para a gente pegar *Politzer* era escondido, pós 64 (QUIROGA, 1991, p. 102).

O meu contato com o Marxismo se deu, de uma certa maneira, fora da academia. Foi na minha formação política do movimento estudantil, também um pouco travestida. Cheguei a ter contato tanto com idéias marxista quanto com leituras, mas nunca de textos de Marx. Na verdade, eu li o primeiro texto de Marx foi no mestrado (idem, p. 102).

É no final da década de 70, com a efervescência dos movimentos sociais, os quais pressionam para a reabertura política e democrática da sociedade, no sentido de redimensionar a ordem societária posta, que está o marco da virada da profissão de Serviço Social; virada esta resultante das apreensões teórico-metodológicas da corrente de *intenção de ruptura*, registrada no “Congresso da Virada”, em 1979, no III Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais - CBAS³⁴.

Neste Congresso, como forma de repúdio aos acontecimentos histórico-políticos autoritaristas em curso desde meados da década de 1960, os assistentes Sociais aprovaram em plenária as seguintes propostas:

1 – Considerando o caráter anti-democrático deste III CBAS, cujos procedimentos foram decididos pela comissão executiva sem qualquer discussão com a categoria, nós assistentes sociais, apresentamos nosso repúdio e propomos que o próximo congresso seja assumido pelas entidades realmente representativas da categoria, ou seja, nossos sindicatos e associações de classe; 2 – Considerando que a política social é um reflexo do modo de produção, e que sua abordagem deve ser feita de forma a possibilitar uma visão global que permita aos profissionais discutirem as políticas setoriais referentes aos diversos campos de atuação e as possíveis inter-relações entre eles, propomos que o painel, “O profissional na política social” seja apresentado dentro desta visão global; 3 – Considerando não ser correta a separação entre profissionais e estudantes de serviço social, visto que têm objetivos e anseios comuns e pelos quais lutam juntos, repudiamos a restrição à sua participação, limitada apenas a dois estudantes por faculdade; 4 – Considerando a conjuntura brasileira e a retomada pelos trabalhadores da luta por melhores condições de vida e de trabalho, propomos que as despesas com as atividades sociais do congresso sejam canceladas e destinadas ao Fundo de Greve dos trabalhadores brasileiros; 5 – Considerando que o Assistente Social é um trabalhador assalariado, propomos a discussão de seus salários e as condições de trabalho durante o congresso, com vistas a estimular sua participação na luta de todos os trabalhadores brasileiros; 6 – Considerando a relação da prática dos assistentes sociais com as lutas mais gerais da

³⁴ Sobre este Congresso, consultar ABRAMIDES, Maria Beatriz Costa e CABRAL, Maria do Socorro Reis Cabral. *O novo sindicalismo e o serviço social: trajetória e processos de luta de uma categoria: 1978-1988*. São Paulo: Cortez, 1995.

população, propomos a participação de representantes das comunidades e das lideranças sindicais em todas as mesas e painéis do congresso (III CBAS apud ABRAMIDES e CABRAL, 1995, p. 171-172)

Estas propostas expõem claramente o caráter político e classista que permeou a realização deste Congresso. Demonstra também a avidez contida nas lutas sociais daquele período, enfatizando a necessidade de mudanças profundas que se gestavam tanto no interior dos movimentos sociais e sindicais como no interior da profissão, cujo comprometimento com a classe trabalhadora era explícito.

Aqui viemos para saber qual é a proposta, o que o Serviço Social se propõe a fazer, com quem o Serviço social está comprometido e com quem ele deve se comprometer (...) que esse Congresso não se traduza em meras formulações teóricas para o Serviço Social, mas que represente um comprometimento profissional com a realidade, que nesse Congresso os profissionais não venham ouvir posicionamentos de colegas que já tenham pensado e representado teoricamente o Serviço Social, mas que nós, em conjunto, assumamos perante a nossa profissão e para [que] essa profissão mereça a legitimação da sociedade civil brasileira, para eu tenha reconhecimento que nós assumamos o nosso compromisso histórico (CFAS apud GUEDES, 2005, p. 149).

Queremos destacar que, esta fala retrata inclusive o que discutimos anteriormente, que é a aproximação da teoria marxista pela via da militância. Ela explicita uma característica dos posicionamentos militantes do período³⁵.

Neste momento histórico, os profissionais assumem publicamente mais que um compromisso mas, fundamentalmente a consciência de pertencimento à classe trabalhadora, compreendendo que o Assistente Social, por ser um profissional assalariado, é, também, um trabalhador e, por isso, nada mais coerente do que assumir compromisso político e identitário com esta classe.

É envolto a este “espírito” da militância que começa a despontar então, no interior da categoria de Assistentes Sociais a construção hegemônica de um projeto profissional cujas bases de sustentação possibilitem que os aportes teórico-críticos marxistas possam ser difundidos entre os profissionais, principalmente na academia, como registra o *currículo mínimo* de formação profissional de 1982, aprovado pelo Parecer 412/82 do Conselho Federal de Educação – CFE - e, posteriormente, em

³⁵ Diversas produções bibliográficas, cinematográficas e musicais sobre o período da ditadura mostram a intensidade do envolvimento de grande parte da sociedade, principalmente nos grandes centros como São Paulo e Rio de Janeiro em torno da luta pela retomada da democracia. Dentre estas produções, destacamos filmes como: *O que é isso companheiro?* e *Brasil Nunca Mais*.

1986, no Código de Ética Profissional do Assistente Social, o qual estaremos analisando a seguir.

2.2 O Código de Ética de 1986 e a opção pela classe trabalhadora

A década de 1980, como temos defendido neste estudo, ofereceu à categoria profissional dos Assistentes Sociais as condições para que, no próprio evoluir do movimento daquela realidade, categorias como classe social e relações sociais, entre outras, fossem apreendidas e sistematizadas num projeto de profissão. Neste contexto histórico vivencia-se a luta intensa pela redemocratização política, ou seja, é um momento em que a sociedade brasileira, através dos movimentos sociais, está construindo os pressupostos democráticos necessários para o exercício pleno de cidadania, inclusive lutando intensamente por direitos políticos e direitos sociais³⁶.

Desta forma, este período de grande mobilidade político – ideológica, possibilita que, no interior da categoria profissional, como citado acima, dê-se início a construção da hegemonia do projeto de “intenção de ruptura”. No Código de Ética de 1986, em sua introdução, declara-se abertamente a opção clara por uma “(...) prática profissional articulada às lutas da classe trabalhadora” (CEFAS, 1986).

Para esta análise, partiremos da afirmação de Marx, apud Quiroga (1991, p. 71), que diz: “(...) a humanidade não se propõe nunca, senão os problemas que pode resolver, pois, aprofundando a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir.” É nesta afirmação que vamos encontrar o fundamento para compreender que as condições sócio-históricas em movimento na década de 1980 apresentam a materialidade necessária que possibilite buscar a resolução dos problemas que se apresentavam cotidianamente na ordem da sociedade brasileira e, conseqüentemente, rebatiam no próprio movimento da profissão de Serviço Social.

Ao demarcar a opção pela classe trabalhadora, o Serviço Social demarca também a apreensão da perspectiva da contradição e da luta de classes, das disputas políticas que ambas engendram no sentido de garantir interesses

³⁶ Para melhor compreensão do período de redemocratização que emerge na década de 1980 e o modo como a profissão se envolveu nestes movimentos, consultar NETTO, José Paulo. Ditadura e Serviço Social. São Paulo, Cortez, 1991.

antagônicos e, em decorrência desta apreensão teórico-crítica, entre outros, aponta o seguinte questionamento: a serviço de quem está o serviço social?

Iamamoto (1996, p. 110) vai contribuir nesta resposta resgatando o aspecto ideológico contido na heterogeneidade característica de classes sociais em disputa, afirmando que:

A ideologia vincula-se a classes sociais em luta pela hegemonia sobre o conjunto da sociedade. E aqueles que monopolizam a riqueza e o estado são, também, dominantes na configuração do modo de pensar necessário à reprodução da sociedade. O modo capitalista de reproduzir e o de pensar são inseparáveis, e ambos se expressam no cotidiano da vida social.

Como vimos discutindo até então, historicamente o Serviço social se vincula à ideologia³⁷ da classe dominante, inclusive, como citamos no início deste capítulo, por ela é chamado a intervir nas expressões da “questão social” por meio da Igreja Católica que, naquele momento se coloca como aparato de reprodução da ideologia da classe dominante. Neste sentido, afirma ainda a autora:

A profissão se institucionaliza dentro da divisão capitalista do trabalho, como partícipe da implementação de políticas sociais específicas levadas a efeito por organismos públicos e privados, inscritos no esforço de legitimação do poder de grupos e frações das classes dominantes que controlam ou têm acesso ao aparato estatal. Na operacionalização de medidas instrumentais de controle social, o emprego de técnicas e tecnologias sociais é largamente utilizado, enquanto meios de influenciar a conduta humana adequando-as aos padrões legitimados de vida social, manipulando racionalmente os problemas sociais, prevenindo e canalizando a eclosão de tensões para os canais institucionalizados estabelecidos oficialmente. Entre essas tecnologias encontra-se o Serviço social (idem, p. 112)

³⁷ Neste estudo estamos compreendendo ideologia como uma categoria histórica, a partir de: CHAUI, Marilena. O que é Ideologia. 8 Ed., São Paulo, Brasiliense, 1982. “(...) a história é o real e o real é o movimento incessante pelo qual os homens, em condições que nem sempre foram escolhidas por eles, instauram um modo de sociabilidade e procuram fixá-lo em instituições determinadas (família, condições de trabalho, relações políticas, instituições religiosas, tipos de educação, formas de arte, transmissão dos costumes, língua, etc.). Além de procurar fixar seu modo de sociabilidade através de instituições determinadas, os homens produzem idéias ou representações pelas quais procuram explicar e compreender sua própria vida individual, social, suas relações com a natureza e com o sobrenatural. Essas idéias ou representações, no entanto, tenderão a esconder dos homens o modo real como suas relações sociais foram produzidas e a origem das formas sociais de exploração econômica e de dominação política. Esse ocultamento da realidade social chama-se ideologia. Por seu intermédio, os homens legitimam as condições sociais de exploração e de dominação, fazendo com que pareçam verdadeiras e justas. Enfim, também é um aspecto fundamental da existência histórica dos homens a ação pela qual podem ou reproduzir as relações sociais existentes, ou transformá-las, seja de maneira radical (quando fazem uma revolução), seja de maneira parcial (quando fazem reformas)” (p. 20-21).

Na medida em que o Serviço Social se encontra entre *essas tecnologias*, como se posicionar contrariamente a este aspecto profissional? Trata-se de negar a própria gênese do Serviço social e, conseqüentemente os espaços sócio-ocupacionais por ele conquistados?

A mesma autora acrescenta então que, não se trata de opções extremadas e sim da necessária apreensão do próprio movimento histórico que é resultado do conflito entre estas posições antagônicas. Nas suas palavras:

É numa conjuntura político-econômica, em que já não se pode desconhecer as manifestações populares, frente ao revigoramento dos movimentos sociais e do processo organizativo das diversas categorias profissionais, que a prática do Assistente Social passa a ser analisada a partir das implicações políticas do papel desse intelectual vinculado a um projeto de classe. Verifica-se, aí, uma ruptura de parte do meio profissional com o papel tradicionalmente assumido, na procura de somar-se às forças propulsoras de um novo projeto de sociedade. A isso se alia a busca de fundamentos científicos mais sólidos que orientem a atuação, ultrapassando a mera atividade técnica (idem, p. 122)

Neste aspecto, note que a autora não afirma que todo o conjunto da categoria profissional participa desta ruptura, mas que apenas *parte do meio profissional rompe com o papel tradicionalmente assumido*. Afirma assim que a análise se dá *a partir das implicações políticas do papel desse intelectual vinculado a um projeto de classe*. Deste modo, essa *vinculação* pode estar atrelada tanto ao projeto societário da classe dominante como da classe dominada.

Sobre esta vinculação a uma classe social, Emir Sader (2005), ao analisar os escritos de Gramsci, contribui com a afirmação de Yamamoto (1996), no que se refere ao vínculo do intelectual³⁸ a um projeto de classe.

Entre novas contribuições, Gramsci elabora a idéia do 'intelectual coletivo', considerando que todos os que trabalham com idéias são intelectuais, no sentido amplo da palavra, pelas funções políticas que têm, a favor ou contra as idéias e o poder dominantes. 'Intelectuais orgânicos' são os que se ligam concretamente à construção e fortalecimento das classes dominantes ou das classes dominadas (SADER, 2002, p. 9).

³⁸ Utilizando-se de uma análise Gramsciana, Simionatto (2004, p. 54) afirma que se pode discutir "(...) o conceito de intelectual a partir de dois critérios: pelo lugar e função que exerce na estrutura social e pelo lugar e função que desempenha em um determinado processo histórico. Disso derivam as duas categorias de intelectuais: o intelectual orgânico e o intelectual tradicional." Mais à frente, a autora cita ainda que: "(...) por intelectual, devemos entender não somente essas camadas sociais às quais chamamos tradicionalmente de intelectuais, mas, em geral, toda a massa social que exerce funções de organização no sentido mais amplo: seja no domínio da produção, da cultura ou da administração pública" (GRAMSCI apud SIMIONATTO, 2004, p. 58).

Deste modo, esta vinculação *orgânica* com a classe trabalhadora demarca no Serviço Social o princípio da ruptura com a ideologia da classe dominante, de conservação das relações sociais, políticas, econômicas e culturais em curso, pois:

[...] não existe uma classe independente de intelectuais, mas cada grupo social tem sua própria casta de intelectuais ou tende a formá-la. No entanto, os intelectuais da classe historicamente (e realisticamente) progressista, em determinadas condições exercem um tal poder de atração que acabam, em última análise, subordinando os intelectuais de outros grupos sociais e, conseqüentemente, criando um sistema de solidariedade entre todos os intelectuais, com ligações de ordem psicológica (vaidade, a autonomia integral etc.) (idem, p. 131).

Contudo, em decorrência do próprio movimento histórico daquele momento, ao fazer a opção por uma classe, a classe trabalhadora, a categoria profissional de Assistentes Sociais acaba por negar tanto a sua heterogeneidade como o mascaramento de classe característico da sociedade burguesa pelo processo de alienação. O pertencimento à classe trabalhadora, por si só não garante o mesmo conteúdo axiológico para todos os trabalhadores. Como discutimos no Capítulo II deste estudo, a partir de Heller (1972), a vida cotidiana é heterogênea e, principalmente, a vida do indivíduo. Contudo, este indivíduo é sempre e simultaneamente particular e genérico. A luta de classes, entretanto, se dá no plano da genericidade. Isto significa que, somente em momentos de *suspensão da cotidianidade*, os indivíduos sociais podem assimilar elementos humano-genéricos, contidos na substância da história, pois somente neste plano o nível de consciência do *outro* pode se aguçar e adquirir senso de coletividade e, portanto, ampliar a própria consciência da organicidade que mantém com a classe dominante ou dominada.

De outra forma, a participação em espaços de luta pode mover-se apenas, num dado momento específico, pelo fato dos interesses serem partícipes momentaneamente em um dado grupo social singular. Um grupo de mulheres que vai até à prefeitura Municipal local requerer melhorias no transporte escolar de seus filhos, não necessariamente o faz por ter consciência de classe, mas o faz por necessitar, naquele momento, defender uma condição salubre no trajeto de seus filhos até à escola.

Não é nosso propósito aprofundar aqui um estudo sobre a luta de classes, porém, sua ressalva é importante pois está intimamente atrelada à concepção

teórico-crítica que emerge na década de 1980, quando alguns profissionais adquirem consciência de que a sua inserção na divisão social e técnica do trabalho é fator determinante do seu pertencimento à classe trabalhadora. O que ressaltamos é que, ao assumir esta organicidade com a classe trabalhadora, nem todos os profissionais desta categoria se vinculam de forma consciente a esta classe.

Isto se dá, considerando os escritos de Lukács (1960)³⁹ em *História e Consciência de Classe*, principalmente, porque a luta de classes pressupõe correlação, disputa de forças político-ideológicas em movimento. Na medida em que, o proletariado se projeta no cenário das lutas sociais, políticas e econômicas acaba forçando uma reação da burguesia. Esta situação:

[...] determina a função da consciência de classe na sua luta pela dominação da sociedade. Como a dominação da burguesia se estende realmente a toda a sociedade, como visa efetivamente organizar toda a sociedade de conformidade com os seus interesses, e, em parte, teve êxito, ela deveria criar necessariamente tanto uma doutrina formando um todo da economia do Estado, da sociedade, etc. (o que pressupõe e implica já, em e por si, uma “visão do mundo”) como desenvolver e tornar consciente nela a crença de sua própria *vocação* à dominação. O caráter dialético e trágico da situação de classe da burguesia reside em que não somente é do seu interesse, mas que lhe é inelutavelmente necessário adquirir, sobre *cada questão particular*, uma consciência tão clara quanto possível de seus interesses de classe, mas que isso lhe advém fatal se essa consciência clara se estende à *questão que leva à totalidade*. A razão disso está, antes de tudo, em que a dominação da burguesia não passa da dominação de uma minoria. Como essa dominação não é somente exercida por uma minoria, mas *no interesse* de uma minoria, uma condição inelutável da manutenção do regime burguês é que as outras classes se iludam, permanecendo com uma consciência de classe confusa. (Que se pense na doutrina do Estado como estando “acima” das oposições de classes, na justiça “imparcial”, etc.) Conteúdo, é uma necessidade vital para a burguesia mascarar a essência da sociedade burguesa. Porque, quanto mais clara a visão se torna, e quanto mais as contradições internas insolúveis dessa organização se mostram em sua nudez, tanto mais os seus seguidores se colocam diante da seguinte opção: ou firmar-se conscientemente nessa compreensão crescente ou reprimir em si próprios todos os instintos morais para poder aprovar, inclusive moralmente, a ordem social que eles aprovam em virtude dos seus interesses. (LUKÁCS, 1960, p. única)

Nesta perspectiva, pertencer a uma classe não significa necessariamente fazer uma opção consciente por ela. Este mascaramento da realidade e, principalmente da contradição que a movimenta é estabelecido principalmente por fatores ideológicos também em disputa.

³⁹ Por falta de acesso à publicação impressa, estamos utilizando por referência a tradução da obra contida no site: <http://www.marxists.org/portugues/lukacs/1920/conscienciadeclasse/cap3.htm> - acessado em 12/02/2007. Inclusive com prejuízo de paginação pois a página é única.

Sem querer superestimar a eficácia de tais fatores ideológicos, deve-se, contudo, constatar que a combatividade de uma classe é tanto maior quanto melhor consciência tenha, acreditando em sua própria vocação, de que um instinto mais indômito lhe permite penetrar todos os fenômenos, de conformidade com os seus interesses. Pois a história ideológica da burguesia não é mais, desde as primeiras etapas de sua evolução (...) *do que uma luta desesperada para não ver a verdadeira essência da sociedade criada por ela, para não tomar realmente consciência de sua situação de classe.* Quando o *Manifesto Comunista* ressalta que a burguesia produz seus próprios coveiros, isso é justo não somente no plano econômico como também no plano ideológico. Toda a ciência burguesa do século XIX fez os maiores esforços no sentido de mascarar os fundamentos da sociedade burguesa. Tudo foi tentado nessa direção, desde as piores falsificações dos fatos até as "sublimes" teorias sobre a "essência" da história, do Estado, etc. (idem, *ibid*)

Assim, são estas disputas que pressupõem a perspectiva histórica, categoria analítica fundamental na teoria marxiana, a qual também é afirmada na introdução do Código de Ética de 1986: "As idéias, a moral e as práticas de uma sociedade se modificam no decorrer do processo histórico. (...) A sociedade brasileira no atual momento histórico impõe modificações profundas em todos os processos da vida material e espiritual" (CEFAS, 1986). Entretanto, no referido código de ética (1986), em última instância, nega-se a história como resultado da luta de classes. Afirma-se, neste código que "uma nova visão da sociedade brasileira é consequência da inserção da categoria nas lutas da classe trabalhadora" (CEFESS, 1986). Nega-se, assim, que esta luta e esta *nova visão da sociedade brasileira* é resultado também da inserção velada nos espaços velados de luta e defesa da classe burguesa, em momentos históricos imediatamente anteriores.

Ao mesmo tempo, se delineia ainda no texto deste código, um certo messianismo⁴⁰ quando se afirma que: "Nas lutas encaminhadas por diversas organizações nesse processo de transformação, um novo projeto de sociedade se esboça, se constrói e se difunde uma nova ideologia" (CEFESS). Esta afirmação pressupõe uma tendência à unificação entre as demais práticas sociais e, principalmente a unificação da própria categoria, como se gradativamente este "novo projeto de sociedade" fosse irreversível. Entretanto, em resposta a este novo projeto de sociedade, a classe dominante reordenou suas bases organizacionais, através da pronta formalização da Constituição de 1988. Este fato é elucidado por Sader (2005, p. 132-133):

⁴⁰ "O messianismo traduz-se numa visão 'heróica', ingênua, das possibilidades revolucionárias da prática profissional, a partir de uma visão mágica da prática profissional, a partir de uma visão mágica da transformação social" (IAMAMOTO, 1997, p.116).

A história dos grupos sociais subalternos é, necessariamente, desagregada e episódica. Não há dúvida de que, na atividade histórica desses grupos, existe a tendência à unificação, mesmo que seja em níveis provisórios. Essa tendência, porém, é continuamente rompida pela iniciativa dos grupos dominantes e, portanto, só pode ser demonstrada depois de um ciclo histórico consumado, se este se encerrar com sucesso. Os grupos subalternos sofrem sempre a iniciativa dos grupos dominantes, mesmo quando se rebelam e se insurgem: apenas a vitória “permanente” destrói, e não imediatamente, a subordinação.

O próprio Código de ética de 1986 afirma ainda que: “Seu conteúdo traz a marca da conjuntura atual da sociedade brasileira”, ou seja, traduz os delineamentos histórico - políticos daquele tempo e espaço. Os contornos que se movimentavam em favor da construção de uma nova ordem societária apresentavam, de fato, indicativos de mudanças significativas. Mas estas mudanças não se materializaram nas décadas seguintes, em decorrência, entre outros, da resposta oferecida pela classe dominante que citamos anteriormente: de imediato, esta formalizou na Constituição Federal em 1988 as exigências dos movimentos sociais da classe trabalhadora, porém, logo em seguida, articulou politicamente a eleição de um representante político da elite dominante, Fernando Collor de Melo, o qual, em pouco tempo, diga-se de passagem (dois anos), implementa rapidamente as bases para a implantação do projeto neoliberal⁴¹.

Com tais afirmações, não queremos negar a validade e o próprio salto qualitativo que vai repercutir na totalidade da sociedade brasileira a elaboração da Constituição Federal de 1988, principalmente no que se refere às conquistas de direitos sociais⁴² e do próprio processo de redemocratização que esta Constituição imprime. Ainda que estes avanços não estejam efetivados na concretude da realidade social, a sua formalidade possibilita minimamente a instrumentalidade necessária para a sua gradativa (embora não linear) implementação.

O que queremos demonstrar é que, embora este Código de ética demarque uma virada significativa na apreensão da luta de classes (o que já traduz um certo amadurecimento teórico-crítico), ainda não alcança a reflexão sobre a dimensão do movimento de avanços e retrocessos, mas principalmente, não traduz

⁴¹ Sobre as especificidades das Políticas de ajuste neoliberal no Brasil, consultar: SOARES, Laura Tavares. Ajuste Neoliberal e Desajuste Social na América Latina. Petrópolis, RJ, Vozes, 2001.

⁴² Para uma compreensão mais aprofundada no que se refere aos direitos sociais, consultar, entre outros: VIEIRA, Evaldo Amaro. Os direitos e a Política Social. São Paulo, Cortez, 2004.

[...] a exigência metodológica de apreender a formação econômico-social (capitalista) na sua totalidade concreta – enquanto reprodução, no pensamento, da realidade apreendida em suas múltiplas determinações, como unidade na diversidade. (IAMAMOTO, 1997, p. 117).⁴³

Embora se tenha compreendido naquele momento que a identidade de classe do assistente Social só seria obtida “através da organização da categoria articulada às demais organizações da classe trabalhadora” (CEFAS, 1986), suprimiu-se a condição de trabalhador assalariado de que quaisquer funções na divisão social e técnica do trabalho são signatárias. Esta condição não lhe confere a necessária autonomia de que o Assistente Social deveria dispor para, de forma ilesa, denunciar “(...) as falhas nos regulamentos, normas e programas da instituição e o não acatamento de determinação patronal que fira os princípios e diretrizes desse Código [1986]” (idem).

Precisamos lembrar que, na mesma proporção que os demais trabalhadores, o Assistente Social também sofre as pressões do mercado, não é inatingível e não tem sua autonomia plenamente garantida. Esta autonomia é sempre relativa e só existe na medida em que é legitimada pelo movimento da totalidade das relações histórico-sociais:

[...] a apreensão do significado histórico da profissão só é desvendada em sua inserção na sociedade, pois ela se afirma como instituição peculiar na e a partir da divisão social do trabalho. Como a profissão só existe em condições e relações sociais historicamente determinadas, é a partir da compreensão destas determinações históricas que se poderá alcançar o significado social desse tipo de especialização do trabalho coletivo (social), mais além da aparência em que se apresenta em seu próprio discurso, e, ao mesmo tempo, procurar detectar como vem contribuindo, de maneira peculiar, para a continuidade contraditória das relações sociais, ou seja, o conjunto da sociedade (IAMAMOTO, 1996, p. 16)

Contudo, nesta década de 1980, em função de fatores como a assimilação da necessária coletividade pela ótica do ativismo político ou pela via da militância, não foi refletido, em primeira instância, sobre a necessária apreensão do homem como categoria ontológica.

⁴³ Na seqüência do mesmo texto, a autora esclarece que “(...) na concepção de Marx, as relações sociais constituem o núcleo da totalidade social: sua estrutura, intermediando as forças produtivas, a divisão do trabalho e as “superestruturas”: instituições e ideologias. Núcleo da totalidade no presente e no vir-a-ser, que abre possibilidades para a reconstituição do indivíduo sob novas bases: a constituição do que Marx denomina a “individualidade social”, libertando a objetivação do ser social das travas da alienação” (IAMAMOTO, 1997, p. 117).

Considerando os aspectos de coletividade que foram amplamente discutidos como necessários para as disputas político-ideológicas que se impunham na referida década, inclusive com destaque no Código de Ética de 1986, cuja centralidade está nas *lutas da classe trabalhadora*. Considerando ainda os indicativos de uma *nova ética, tendo como referência o encaminhamento da prática profissional articulada às lutas da classe trabalhadora*, no código em questão a terminologia “humanismo” desaparece quando comparada com a sua ampla utilização até este período, a qual é central nos Códigos anteriores (1947, 1965 e 1975). Contudo, esta centralidade se referia ao *humanismo cristão*.

Subsidiaremos esta afirmação com a contribuição de Pires (2003) que, em sua tese de doutoramento realiza um estudo sobre a *função educativa e abordagem individual* no Serviço social, tendo por objetivo:

[...] identificar nos esforços já empreendidos sobre a individualidade, subsídios que, refletidos à luz da prática profissional do assistente social pudessem ser transformados em aportes à uma abordagem individual mais condizente com uma perspectiva teórico-metodológica crítica, e, por decorrência, favorecesse a definitiva superação do Serviço Social de Casos (p. 15).

Nesta tese, entre tantos outros esclarecimentos, a autora vai apontar para uma *marginalização da abordagem individual* no debate profissional neste período, em decorrência da “(...) interlocução com a tradição marxista não pela mediação do pensamento marxiano, mas pelas interpretações ainda não depuradas de contaminações imputadas pelos dois ‘marxismos’ [determinista e subjetivista]” (PIRES, 2003, p. 246). Na explícita vinculação com a *classe trabalhadora*, no sentido de romper com a *classe burguesa*, os assistentes sociais primam pelo “ (...) engajamento em movimentos sociais com cunho contestatório mais visível” (idem, p. 246). Esta perspectiva ideológica que está permeando o cotidiano profissional destes profissionais, neste sentido, acaba por supervalorizar a dimensão coletiva, em detrimento da dimensão individual, como afirma ainda a autora:

A partir de uma concepção de dimensão política onde o coletivo não se coaduna com o individual, esse último é considerado débil em termos de potencial revolucionário e, portanto, não é a ele que se deve voltar a atenção primordial dos assistentes sociais. O que deve merecer os grandes investimentos (e sacrifícios) é o trabalho com populações, notadamente se efetivando fora dos espaços institucionais tradicionais, outra razão para o desprestígio do Serviço Social de Casos (idem, p. 246)

A partir deste esclarecimento, acabamos por compreender que a terminologia *humanismo*, ideologicamente remetia à concepção *humanista cristã*, categoria que precisava ser negada como forma de se estabelecer a negação do próprio conservadorismo com o qual se intencionava romper. Contudo, acaba por negar também justamente os aspectos singulares de cada coletividade envolvida no processo de luta. Daí a conseqüente negação da heterogeneidade, a qual remete a aspectos particulares que compõem os grupos sociais nas suas singularidades.

Neste esteio, desaparece também neste Código de 1986 qualquer referência à liberdade. Na media em que uma reflexão ética requer uma reflexão sobre o homem, refletir sobre a liberdade é fundamental para se estabelecer os conteúdos axiológicos concernentes à própria concepção de homem. Entre outras, esta pode ser a principal razão para a negação destas reflexões. Lembremos que se tratava de um período político bastante tenso, em que se tentava consolidar a hegemonia teórico-crítica para o projeto profissional.

Como vimos anteriormente, boa parte das aproximações profissionais com a fonte teórica marxista se deu pela via da militância política. Neste sentido, as transformações sociais, políticas e econômicas que aquele momento indicava requeriam uma vinculação ou um comprometimento individual totalmente voltado para a coletividade. Logo, falar em liberdade era falar em compromisso coletivo com a classe trabalhadora.

Contudo, é imperativo destacar que, embora a liberdade não seja apreendida como categoria em movimento no conteúdo axiológico da tradução dos projetos profissionais contidos nos Códigos de Ética de 1945, 1965, 1975 e 1986, justamente por ser uma categoria ontológica, o seu exercício pode ser identificado nos movimentos de avanços e recuos do projeto profissional, no que se refere às conquistas de hegemonia dos diferentes grupos que compõem o projeto coletivo do Serviço social, traduzido por Netto (2006) em três vertentes: a modernizadora, a de reatualização do conservadorismo e a de intenção de ruptura.

Assim, a categoria liberdade como objeto de reflexão ética só será retomada no processo de amadurecimento sobre as reflexões teórico-críticas da profissão, quando se retoma a discussão em torno da ética, ou melhor, alguns profissionais⁴⁴

⁴⁴ Estamos nos referindo aqui a *alguns profissionais*, por compreender que, num dado momento de apreensão de um determinado conteúdo axiológico, esta apreensão não se estende a *todos* os envolvidos no processo. Assim, cabe a alguns indivíduos representativos as condições objetivas

compreendem que não se pode negar o homem como sujeito particular, mas é preciso afirmá-lo como um sujeito que é, por sua condição histórica, um indivíduo social, movente e movido por assimilação cognitiva tanto da objetividade como da subjetividade historicamente consubstanciadas. Como diz Heller (1972), o homem é, ao mesmo tempo, ser *particular* e *genérico*. Isto significa, principalmente, que há uma pluralidade substancial dos interesses em disputa cotidiana. Ao mesmo tempo em que remete à primazia de algumas questões genéricas, estas são movidas e moventes por objetividade/subjetividade particulares.

Neste sentido, o exercício da liberdade e os aspectos a ela inerentes tornam-se fatores de fundamental relevância. Por esta perspectiva é que a liberdade vai adquirir estatuto central na reformulação do Código de Ética em 1993, como trataremos na seqüência.

2.3 O Código de Ética de 1993 e os Fundamentos na Ontologia do Ser Social: a Liberdade como Valor Ético Central

Assim como a história, um projeto de sociedade e, na sua esteira, um projeto coletivo não tem teleologia, ou seja, não tem finalidade alguma. Quem imprime finalidade a estes projetos são os sujeitos sociais que os engendram, a partir do modo como articulam teleologia e causalidade e/ou certas tendências de causalidade⁴⁵, expressos principalmente na economia, na política, na ideologia ou

necessárias para fazê-lo. “Existem épocas em que o ato de criar uma comunidade e desenvolver através dela a individualidade requer capacidades tão extraordinárias, um emprego tão intenso de energia moral e intelectual, que só os indivíduos representativos conseguem fazê-lo. (...) a sociedade não pode *em sua totalidade* tornar-se uma comunidade. Mas depende da totalidade da sociedade – inclusive da sua estrutura econômica – a medida em que é possível a configuração de comunidades de conteúdo axiológico positivo e o tipo dos indivíduos aos quais se torna possível esta possibilidade, ou seja, se apenas aos indivíduos representativos ou se, pelo menos em princípio, a *todo* membro da sociedade” (HELLER, 1972, p. 84-85).

⁴⁵ A relação entre teleologia e causalidade nos remete à necessária reflexão trazida por Iamamoto (1996, op.cit) que, embora não com esta terminologia, expõe esta relação da seguinte forma: “(...) a reprodução das relações sociais atinge a totalidade da vida cotidiana, expressando-se tanto no trabalho, na família, no lazer, na escola, no poder, etc., como também na *profissão*. Isso supõe, como diretriz de trabalho, considerar a profissão sob dois ângulos, não dissociáveis entre si, como duas expressões do mesmo fenômeno: como realidade vivida e representada na e pela consciência de seus agentes profissionais expressa pelo discurso teórico-ideológico sobre o exercício profissional; a atuação profissional como atividade socialmente determinada pelas circunstâncias sociais objetivas que conferem uma direção social à prática profissional, o que condiciona e mesmo ultrapassa a vontade e/ou consciência de seus agentes individuais. A unidade entre essas duas ‘dimensões’ é contraditória, podendo haver uma defasagem entre as condições e efeitos sociais objetivos da profissão e as representações que legitimam esse fazer. Em outros termos: uma defasagem entre

na cultura, através de mediações concretas, contudo orientadas por valores em movimento. Assim, os valores impressos em um Código de Ética, além de estabelecerem sua característica normativa, estabelecem um conteúdo axiológico pertinente à direção social que possa orientar ações práticas e concretas cotidianas, pois “A história é história de colisão de valores” (HELLER, 1972, p. 7).

Neste sentido, é na revisão do Código de 1986, publicada em 1993 que vamos encontrar o conteúdo axiológico necessário à construção de um projeto profissional afinado com o seu tempo e com a necessária negação de uma sociabilidade cuja estrutura se fundamenta na exploração do homem pelo homem.

Esta direção de orientação teórico-crítica está esclarecida na Introdução do código de 1993, nos seguintes termos:

A revisão a que se procedeu, compatível com o espírito do texto de 1986, partiu da compreensão de que a ética deve ter como suporte uma ontologia do ser social: os valores são determinações da prática social, resultantes da atividade criadora tipificada no processo de trabalho. É mediante o processo de trabalho que o ser social se constitui, se instaura como distinto do ser natural, dispondo de capacidade teleológica, projetiva, consciente; é por esta socialização que ele se põe como ser capaz de liberdade. Esta concepção já contém, em si mesma, uma projeção de sociedade – aquela em que se propicie aos trabalhadores um pleno desenvolvimento para a invenção e vivência de novos valores o que, evidentemente, supõe a erradicação de todos os processos de exploração, opressão e alienação. É ao projeto social aí implicado que se conecta o projeto profissional do Serviço Social – e cabe pensar a ética como pressuposto teórico-político que remete para o enfrentamento das contradições postas à profissão, a partir de uma visão crítica, e fundamentada teoricamente, das derivações ético-políticas do agir profissional (CFESS, 1993 in BONETTI et al, 2005, p. 217).

Por esta orientação é que este Código de Ética Profissional contempla valores ético-políticos de conteúdo axiológico positivo, estabelece princípios que, articulados entre si, fundamentam teórica e criticamente o exercício profissional do Assistente Social, justamente por apreendê-lo na sua constante (re) construção ontológica, ou seja, por apreender que o homem é um indivíduo social ontologicamente (re) construído na história e pela história, no exercício contínuo de sua essência humano-genérica: pelo trabalho criativo, sociabilidade, universalidade, consciência e liberdade.

Neste Código de Ética, juntamente com a Lei de Regulamentação da Profissão (1993), as Diretrizes e Bases Curriculares do Serviço Social aprovadas

intenções expressas no discurso que ratifica esse fazer e o próprio exercício desse fazer. O esforço está direcionado, pois, para apreender o Serviço Social no *processo social*” (p. 73).

pela categoria profissional em 1996 e pelo Ministério da Educação e Cultura em 2001 (acrescido das legislações sociais: Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, de 1990, a Lei Orgânica da Assistência Social - LOAS, de 1993, a Lei Orgânica da Saúde - LOS, também de 1990 entre outras Leis que garantem direitos sociais), “(...) Encontram-se princípios que se alinham aos setores mais progressistas da sociedade, vemos formadas as bases jurídicas – legais da profissão e legitimadas as compreensões teórico-conceituais consensuadas por grande parte do Serviço Social brasileiro” (BRAZ, 2004, p. 58).

Neste sentido, o projeto de profissão do Serviço Social redimensionou-se e renovou-se no âmbito de sua interpretação teórico-metodológica e política, num forte embate com o tradicionalismo profissional e seu lastro conservador, adequando criticamente a profissão às exigências de seu tempo. Isso acaba por qualificá-lo academicamente como revela a sua produção teórico-crítica acumulada nas últimas décadas. Fez um radical giro na sua dimensão ética: constituiu a sua normatização, expressa no Código de Ética de 1993, que dispõe de um caráter de obrigatoriedade, ao estabelecer direitos e deveres do assistente social, fundamentados no reconhecimento do humanismo marxista.

Assim, o Código de Ética de 1993 pressupõe: a liberdade como *valor ético central, defesa intransigente* dos direitos humanos, aprofundamento e consolidação da cidadania, equidade e justiça social, eliminação de formas de preconceito e a garantia do pluralismo, compromisso com a qualidade dos serviços prestados: o que remete à luta no campo democrático popular; pela construção de uma nova ordem societária, que possa superar a ordem social, econômica e política que está hegemonicamente constituída na atualidade, que é a sociedade capitalista.

Deste modo, o projeto ético-político profissional se expressa por meio de princípios que intencionam a ruptura com o conservadorismo afinado com a ordem social capitalista e tem seus fundamentos teórico-metodológicos calcados na teoria social crítica marxiana. Contudo, está em processo constante de (re) construção coletiva, dada a pluralidade dos sujeitos sociais singulares que o compõe.

Devemos lembrar que este projeto profissional se sustenta numa intervenção predominantemente governamental⁴⁶, através de políticas sociais, as

⁴⁶ Embora não podemos deixar de ficar atentos à crescente privatização das políticas sociais, dadas as características do próprio Estado neoliberal se implementando em larga escala. O crescimento do chamado terceiro setor, assim como as ações de responsabilidade social estão se alargando cada

quais são ordenadas e reordenadas de acordo com o contexto político, social e econômico de cada momento histórico e, principalmente a partir da classe política⁴⁷ dirigente em cada conjuntura. No entanto, é um projeto de profissão cuja relativa autonomia lhe proporciona também um posicionamento ético-político fundamentado em valores humanos que podem confrontar a direção social, política e econômica, pois se fundamenta em valores ontologicamente construídos no próprio evoluir histórico da humanidade⁴⁸. Relembrando Heller (1972):

Enquanto a humanidade não atinge um determinado estágio, não tem existência o incremento axiológico correspondente ao mesmo. Quando o valor constituído numa determinada esfera ou num determinado sentido perde a altura ou o estágio alcançado, *passa a existir apenas como possibilidade*, mas não é inteiramente aniquilado. Podem variar as formas de sua subsistência; pode acontecer que desapareça uma forma de vida existente em inteiras comunidades (por exemplo, a democracia ateniense), mas grupos reduzidos ou mesmo indivíduos (como os estóicos e epicurianos, no caso do exemplo) preservarão a maioria dos valores daquela forma de vida, inclusive através de longos períodos estéreis da história ou mesmo em épocas de predomínio de outros valores. Por vezes, o valor atingido subsiste como a norma abstrata, jamais satisfeita na

vez mais, inclusive abrindo espaço sócio-ocupacional em larga escala para o Serviço social. Vale salientar aqui a resistência que o Serviço Social tem apresentado por parte de alguns profissionais a estes espaços, para os quais cabe uma larga crítica teórico-metodológica e ético-política, mas que não é a negação da existência destes que vai saná-los, tendo em vista a sua própria legitimação por parte das políticas sociais através dos conselhos democráticos. Enfim, este é assunto para uma larga discussão, a qual não está sendo proposta neste trabalho.

⁴⁷ Marx não chegou explicitar especificamente sobre a formação da classe política. Esta é, por sua composição, parte integrante da classe dominante. De acordo com Bottomore (2001, p. 64), “A expressão ‘classe dominante’ abrange duas noções, que Marx e Engels distinguiam, embora não as tivesse explicado sistematicamente. A primeira é a de uma classe economicamente dominante que, em virtude de sua posição econômica, domina e controla todos os aspectos da vida social. Em a *Ideologia Alemã* (vol. I,IA2) essa idéia é expressa da seguinte maneira: ‘As idéias da classe dominante são, em qualquer época, as idéias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante na sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *intelectual* dominante. A classe que dispõe dos meios de produção material tem controle sobre os meios da produção intelectual’. A segunda noção é a de que a classe dominante, para manter e reproduzir o modo de produção e as formas de sociedade existentes, deve necessariamente exercer o poder de Estado, isto é, dominar politicamente. No *Manifesto Comunista* Marx e Engels disseram que ‘a burguesia, finalmente, desde o estabelecimento da indústria moderna e do mercado mundial, conquistou para si, no moderno Estado representativo, o predomínio político exclusivo. A direção do Estado moderno é apenas um comitê de administração dos interesses comuns de toda a burguesia’. Entre os marxistas posteriores, Gramsci foi quem estabeleceu a distinção mais clara e mais explícita entre a dominação de classe na sociedade civil, que designou que designou pela categoria de HEGEMONIA, e o domínio político enquanto tal, ou o poder de Estado: ‘O que podemos fazer, no momento, é definir os dois principais ‘níveis’ da superestrutura: o que pode ser chamado de ‘sociedade civil’, isto é, o conjunto dos organismos habitualmente chamados de ‘privados’, e o da ‘sociedade política’ ou ‘Estado’. Esses dois níveis correspondem, por um lado, à função de ‘hegemonia’ exercida pelo grupo dominante sobre toda a sociedade, e por outro, à função de ‘domínio direto’ ou comando, exercida através do Estado e do governo ‘jurídico’”.

⁴⁸ Para um estudo ontológico da ética, a partir do modo como esta é apreendida no projeto ético-político do Serviço Social, consultar BARROCO, Maria Lúcia. *Ética e Serviço Social: Fundamentos Ontológicos*. 2 ed., São Paulo, Cortez, 2003.

realidade; em outros casos, o valor pode conservar-se em suas objetivações – nas epopéias homéricas, por exemplo – esperando ser novamente descoberto (Idem p. 9-10).

Por este prisma, analisamos que, a pluralidade de intenções que concorrem no tempo e espaço dos últimos cinquenta anos, alçou a sociedade brasileira (principalmente na década de 1980, com altos picos de efervescência dos movimentos sociais em torno do processo de redemocratização) a um *estágio* que possibilita um *incremento axiológico* em consonância com valores éticos que permitem uma projeção teleológica cuja finalidade seja a *emancipação plena* dos indivíduos sociais, tendo por princípio a democracia, a cidadania e a justiça social.

No esteio deste evoluir histórico, inclusive com participação efetiva da categoria, o Serviço social tem, em seu cotidiano, as condições históricas, sociais, culturais e intelectuais para apreender, no movimento da realidade, categorias em movimento que traduzem os valores supra-referidos. É neste sentido que o Projeto Ético Político do Serviço Social não se expressa apenas como uma abstração teórica. Os sujeitos sociais que o engendram, munidos de um método teórico-crítico de apreensão da realidade, podem captar, no movimento cotidiano do seu agir profissional, quer seja nas Instituições públicas, privadas, nos movimentos sociais ou na academia, categorias concretas que se materializam em valores em (re) construção.

Entretanto, conforme discutimos anteriormente, esta categoria de profissionais, composta por sujeitos sociais particulares, não é homogênea. Pelo contrário, é a composição de um *grupo menor*, heterogêneo, que se articula a valores de uma *integração maior*. Na medida em que esta integração maior é determinante, mas também determinada por valores de grupos menores, este movimento permite alterações, manutenção ou reformulação do conteúdo axiológico em trânsito, irradiando-se ora para algumas esferas, ora para outras; ora avançando, ora retrocedendo. Contudo, nos termos de Heller (1972): “Por mais duradouras que sejam as fases históricas estéreis com relação a essa ou aquela esfera ou substância axiológicas, sempre existirão “preservadores” dos valores alcançados” (p. 10).

As tentativas de recuperar hegemonia permanecem em disputa por parte dos sujeitos sociais que se afinam com o serviço Social tradicional, inclusive com ampla ressonância nos espaços sócio-ocupacionais de atuação profissional da

grande maioria dos Assistentes Sociais, considerando-se principalmente o próprio projeto societário ora hegemônico. Isto porque, este grupo menor que compõe a categoria profissional não está isolado em si mesmo, em *suspensão* constante da cotidianidade. Os sujeitos sociais que o compõem necessitam, constantemente, tanto em seu agir profissional cotidiano, como em seu agir pessoal, humano-genérico e singular cotidiano, oferecer respostas imediatas, as quais são manifestas de forma espontânea e naturalizada, pelo conjunto axiológico historicamente assimilado e, portanto, não necessariamente reflexivo.

Fazer a escolha por este Projeto profissional, requer muito mais do que simplesmente “escolher”. Requer contínuas *suspensões do cotidiano*, que permitam conectar-se a um humano-genérico de um momento histórico em que a sua substância carrega em si a expressão contínua da contradição e da alienação, em que a aparência factual fenomênica engendra essencialidades ainda por desvelar.

Neste sentido, este Projeto profissional não é dogmático. É material e concreto, pois não se apresenta simplesmente como um conjunto de preceitos de moralidade, como era o caso dos Projetos de cunho conservador anteriores à década de 1980, que assim se apresentavam, principalmente em documentos normativos como os Códigos de Ética (1947, 1965 e 1975).

[...] em suas raízes, o conservadorismo é um projeto político de oposição histórica ao iluminismo, ao liberalismo e às idéias socialistas. (...) ele valoriza o passado, a tradição, a autoridade fundada na hierarquia e na ordem. Com isso, nega a razão, a democracia, a liberdade, a indústria, a tecnologia, o divórcio, a emancipação da mulher, enfim, todas as conquistas da época moderna (BARROCO, 2003, p. 81).

O conjunto de valores e princípios que sustentam o projeto profissional contemporâneo mostra que seu propósito é, inclusive, contrário ao projeto conservador. É um projeto que, justamente por contemplar a possibilidade de valores em colisão, defende que é no espaço da contradição e não da harmonia que se articula e se engendra a tensão necessária à tomada de consciência, ou nas palavras da autora:

[...] é o desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo que coloca a possibilidade de o homem ter consciência da sua capacidade de ser livre. Um dos elementos que mostram a tensão entre a consciência da liberdade e a existência de barreiras objetivas para a sua realização é dado pela contradição entre a lógica da desigualdade, própria das relações sociais

capitalistas, e o discurso da igualdade e da liberdade (BARROCO in BONETTI et all, 2005, p. 77).

Sob este aspecto é que o Código de Ética de 1993, possibilita a necessária flexibilidade pois eleger valores e princípios que almejam “(...) a conexão orgânica da profissão com os setores mais progressistas da sociedade; e, também, a construção de um projeto profissional afinado com as demandas inerentes a essa direção social” (PAIVA e SALES, in BONETTI et all, 2005, p. 17).

Esta direção social pressupõe um ideal de sociabilidade e, em sua esteira, um conjunto axiológico a ela concernente. Nestes termos, Heller (1972) afirma que:

A substância portadora dos valores é a própria história humana; e ela não se objetiva apenas em comunidades. Supondo – ainda que sem admiti-lo – que uma sociedade não permitisse *nenhuma* comunidade de conteúdo axiológico positivo, poder-se-iam realizar valores em outras numerosas objetivações: na arte, na ciência, na produção, etc. E, ainda que o indivíduo não pudesse produzir em nenhuma dessas esferas, continuaria a ter oportunidade de escolher possibilidades positivas. Pode encontrá-las nas objetivações, no mundo intelectual e nas normas de épocas passadas, e pode escolher os valores aí contidos, convertê-los em valores próprios, hipostasiá-los no futuro, etc. O fato de que o indivíduo, com uma tal escolha, entre em contraposição com as comunidades de seu tempo não anula um dado efetivo: o de que ele está escolhendo uma comunidade, ainda que apenas idealmente. O indivíduo decide-se por uma comunidade com aqueles que, em épocas passadas, produziram aqueles valores; decide-se em favor da integração que venha a defendê-los no futuro. *Sem uma tal comunidade ideal não existe indivíduo realmente livre, dotado de conteúdo axiológico positivo.* Tão somente o indivíduo que *renuncia* à humanidade e, conseqüentemente, à realização de valores em geral pode se abster de escolher uma comunidade: quem escolhe um valor e aspira à sua realização (e as duas coisas são inseparáveis) escolhe também, no mais amplo sentido da palavra, uma comunidade (p. 83).

Sob este aspecto, o exercício da liberdade é fundamental pois pressupõe uma reflexão ética pautada em uma necessária disputa político-ideológica. É no espaço tensionado por projetos heterogêneos que a tomada de consciência por escolhas de conteúdo axiológico positivo pode adquirir legitimidade, tornando-se um conteúdo de escolhas conscientes dos indivíduos singulares em seu aspecto coletivo:

A resistência do homem a uma comunidade de conteúdo axiológico negativo não é simplesmente resistência do “indivíduo” à comunidade, mas oposição do indivíduo a uma determinada comunidade, e precisamente em nome dos valores encarnados por *outra* comunidade (mesmo que só relativamente), ou dos valores ideais de uma comunidade que existiu no passado e que talvez seja agora postulada para o futuro (HELLER, 1972, p. 84).

Esta apreensão é fundamental para compreendermos a flexibilidade que o projeto profissional do Serviço Social, por sua composição, outorga aos indivíduos sociais a ele vinculados. Pela centralidade que outorgou à liberdade como valor ético e, em conseqüência, a pluralidade político-ideológica que o exercício da liberdade movimenta, elimina a contradição pois, ainda que a realidade objetiva dos espaços cotidianos do exercício profissional (estes sim contraditórios) dos indivíduos sociais que o compõem não possibilite ações concretas consonantes ao conjunto axiológico que os orienta, estes continuam a ter a *oportunidade de escolher possibilidades positivas*. A negação de uma dada sociabilidade pelo ato da resistência ao seu *conteúdo axiológico negativo*, somada à necessidade de suprir demandas em movimento, instrumentaliza o indivíduo social vinculado a este projeto coletivo para escolher um outro *conteúdo axiológico positivo* e, conseqüentemente, para aspirar à sua realização. Nos termos de Heller (1972), permite o movimento necessário entre *realidade e possibilidades*.

Contudo, um destaque é em nosso entendimento fundamental para a compreensão deste Código de 1993. Em seu primeiro princípio, vamos encontrar o seguinte texto: “Reconhecimento da *liberdade* como valor ético central e das demandas a ela inerentes – autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais” (CFESS, 1993).

Note que o texto remete à *liberdade como valor ético central*. Há aí uma margem de dúvida que requer os devidos esclarecimentos. A *liberdade* é um valor ou uma categoria em movimento? Se fizermos uma análise sem o devido rigor de remetê-la à totalidade, podemos afirmar que é somente um valor.

Contudo, quando a compreendemos no conjunto do conteúdo axiológico que esta contempla, tendo em vista relações sociais, políticas, históricas, culturais e econômicas concretas, mas tendo principalmente por referência o conteúdo teórico-crítico e metodológico que a apreende, esta se converte também num exercício dinâmico do movimento da vida cotidiana, ou seja, traduz uma categoria em movimento. Como já esclarecemos anteriormente, a fonte teórico-metodológica que orienta este projeto profissional é a teoria social crítica marxiana, a única que possibilita uma apreensão do homem como um ser social que ontologicamente se (re) constrói na e pela história.

Deste modo, podemos afirmar que, no Serviço Social, pouco se tem explorado, em termos de produção bibliográfica sobre esta diferenciação, em nosso

entendimento necessária inclusive para a devida instrumentalidade que a intervenção cotidiana requer. Assim, podemos apontar como precursora nesta discussão sobre a liberdade como valor ético central de um conjunto axiológico em movimento, Maria Lúcia Barroco. Netto (2001), no prefácio do livro *Ética e Serviço Social: Fundamentos Ontológicos*, (o qual é o resultado da tese de doutoramento da autora, defendida em 1997), avalia a publicação nos seguintes termos:

Estou convencido de que este livro, (...) constitui, na bibliografia do Serviço Social em língua portuguesa, o primeiro trabalho que oferece a fundamentação adequada à formulação ética compatível com um projeto profissional radicalmente crítico, substantivamente democrático, concretamente humanista e orientado para o horizonte histórico do que Marx, em 1944, qualificava como *emancipação humana*. (...) na ortodoxia metodológica própria de uma arguta leitora de Lukács – e, portanto, na contracorrente das rasteirices pós-modernas -, ela articula a dimensão ética à sociabilidade posta pela práxis e pelo trabalho (Cap. 1). Só depois de fundar ontologicamente a reflexão ética como tal é que Lúcia Barroco avança para o enfrentamento da ética profissional (Cap. 2), começando pela crítica ao tradicionalismo, avançando na análise da sua erosão e resgatando o longo processo de amadurecimento das condições para a construção de um Código de Ética que, como o de 1993, assinala, neste âmbito, a plena ruptura do Serviço Social com a sua herança conservadora. (...) Não é preciso dizer da relevância teórico-metodológica do primeiro capítulo deste livro. Lavrando um terreno em que a tradição marxista não foi pródiga, Lúcia Barroco recolhe a melhor inspiração marxiana, filtrada pela ótica lukácsiana de uma Agnes Heller ainda vinculada aos veios revolucionários (porque, como se sabe, a Heller dos anos oitenta em diante é uma triste expressão das regressões liberais). O travejamento ontológico da reflexão aí desenvolvida pela autora é notável, e mesmo que outras sensibilidades do espectro marxista possam levantar objeções a componentes da sua construção, esta permanece como exemplar da exploração da sociabilidade no campo do pensamento marxista. (p. 11)

A partir de tais considerações, esperamos ter sanado algumas possíveis dúvidas no sentido de diferenciar aspectos éticos e materiais de uma mesma liberdade, ou seja, trata-se de especificidades que expressam uma mesma unidade. Assim, justamente pelo fato de que o Código de Ética de 1993 estabelece princípios que traduzem valores de fundamento ontológico, estes podem ser confrontados cotidianamente. E este é, em nosso entendimento, o ponto fundamental para compreensão da discussão do nosso objeto de estudo: o exercício cotidiano da liberdade. A possibilidade do confronto fortalece e amplia os critérios de elegibilidade nas escolhas cotidianas, pois provoca principalmente a necessidade de reflexão e, portanto, de ampliar níveis de consciência que refutam ou que fortalecem opções. Quanto mais aprimorada a consciência, mais amplas as possibilidades de escolhas,

mediante condições objetivas da realidade cotidiana. Em síntese, é o que pretendemos trazer para o debate no item a seguir.

2.4 O Cotidiano como Palco da Construção da Liberdade: uma Perspectiva de Reflexão sobre a Centralidade da Liberdade no Projeto Ético-político do Serviço Social Contemporâneo

Quando nos propomos a investigar um determinado objeto, no próprio processo de estudo nos deparamos com tendências e causalidades a ele inerentes. Assim, ao compreendermos: que o exercício da liberdade é uma categoria concreta histórico-ontológica; que é na mediação entre teleologia e causalidade possibilitada pelo trabalho que se encontra a gene da liberdade; que é este movimento de mediações que (re) produz a história como substância da sociedade; compreendemos também que este movimento requer um “chão” concreto que o sustente. Este “chão da história” é o cotidiano e, por isso, é imprescindível compreendê-lo como o espaço em que as disputas políticas, ideológicas, culturais, econômicas, sociais, sexuais e éticas se engendram.

Por isso, a vida de todos os dias, por sua importância e materialidade no desvelar do nosso objeto de estudo anteriormente referido, requer algumas reflexões que nos permitam apontar, entre realidade e possibilidades, algumas condições objetivas e concretas que possam engendrar um efetivo exercício da liberdade como categoria concreta na realidade cotidiana profissional.

Assim, para abrir a discussão sobre o cotidiano como palco da construção da liberdade, gostaríamos de tomar como referência os estudos recentes de Batista (2002), que na sua tese de doutoramento, *A “Questão Social” e as Refrações no Serviço Social na década de 1990*, aponta para a atenção necessária que os indivíduos sociais Assistentes Sociais precisam dispensar, tanto individualmente como coletivamente, no que se refere a alguns limites e possibilidades tanto no interior da profissão como fora dela, diante da situação concreta da realidade que seu estudo lhe permitiu verificar. Em suas considerações finais o autor destaca:

1) as exigências das novas e velhas demandas, tanto na esfera pública como privada; (...) 2) os desafios colocados na esfera da academia e fora dela, de forma a decifrar o que está ocorrendo no tecido societário e, num curto espaço de tempo e a partir dos mesmos, fortalecer o projeto profissional em construção; (...) 3) no âmbito da formação profissional, a

reestruturação do currículo mínimo, enriquecendo-o com as novas determinações postas pelo próprio movimento da história. Este movimento exige realizar cotidianamente uma relação orgânica com os assistentes sociais que não desenvolvem suas atividades nas instâncias das Unidades de Ensino; (...) 4) desenvolvimento de pesquisas em diferentes níveis de alcance, pois além de ser necessário responder-se às demandas conhecidas, é imprescindível a competência teórico-metodológica para antecipar-se as exigências colocadas na esfera do mercado e para além dele; (...) 5) a realização de cursos permanentes de capacitação continuada, possibilitando aos assistentes sociais decifram a realidade e o real, efetivando o projeto profissional em construção. Este processo é central para se atuar com segurança e competência em todas as instâncias cujas ações são desenvolvidas, efetivando-se a direção social que se almeja atingir; (...) 6) a ampliação e intensificação de leituras, reflexões e análises da realidade brasileira fundamentadas nos referenciais críticos; (...) 7) a intensificação, com qualidade, das relações entre a categoria profissional e outras profissões. Este caminho contribuirá para a troca de experiências e para o fortalecimento teórico e político; (...) 8) a participação orgânica nos acontecimentos promovidos pelos diferentes movimentos sociais, permitindo conhecer suas potencialidades e fraquezas e, dentro do possível, abraçando e avançando nas ações cujas bases fundamentam os princípios éticos-políticos que conduzem para a construção de uma outra sociedade, radicalmente democrática, tanto no momento presente como no futuro contribuindo para que a vida dos homens e mulheres seja plena de sentidos (BATISTA, 1990, p. 349-350).

Aponta ainda o autor para a necessária apreensão da perspectiva da totalidade que deve estar permeando as ações cotidianas, pois:

Se os assistentes não avançarem na dimensão relacional particular-universal e singular-universal, pode-se pensar na inovação das ações teórico-práticas, mas não no avanço com o processo de rompimento com o projeto profissional sob as bases do conservadorismo. Práticas inovadoras-restauradoras podem conduzir e efetivar o que se está negando enquanto parte da construção histórica conservadora. Portanto, este movimento dificulta e prorroga as possibilidades concretas de realizar-se o salto ontológico que se almeja enquanto projeto profissional (idem, *ibid*, p. 349).

Queremos destacar que, embora o autor não explicita em palavras, suas análises apontam principalmente para o exercício da liberdade como condição para que, em espaços coletivos cotidianos, nos quais a contradição se expressa como “campo de luta” de todos os dias, conteúdos axiológicos sejam tensionados e redimensionados, conforme afirma na finalização de sua tese:

Este caminho foi iniciado, mas necessita ampliar seu percurso, o que significa, permanentemente, enfrentar os desafios. E aos Assistentes Sociais, tanto na esfera individual como na coletiva, cabe a “coragem cívica e intelectual” para continuarem realizando essa tarefa histórica (idem, *ibid*, p. 151).

No esteio destas reflexões, queremos destacar também uma categoria apontada por Iamamoto, a qual faz referência direta às ações cotidianas profissionais que é o controle social. A autora, considerando o controle social como sendo o “(...) conjunto de métodos pelos quais a sociedade influencia o comportamento humano, tendo em vista manter determinada ordem” (MANNHEIM apud IAMAMOTO, 1996, p. 108-109), afirma que este é exercido, entre outros, através de relações diretas de determinados agentes sociais, dado um determinado poder de influência e interferência no cotidiano de indivíduos sociais, “(...) reforçando a internalização de normas e comportamentos legitimados socialmente. Entre esses agentes institucionais encontra-se o profissional do Serviço Social” (Iamamoto, 1996, p.109). Sua reflexão é de suma importância, pois nos alerta que:

Se o Assistente Social, na condição de trabalhador assalariado, deve responder às exigências básicas da entidade que contrata seus serviços, ele dispõe de *relativa autonomia* no exercício de suas funções institucionais, sendo co-responsável pelo rumo imprimido às suas atividades e pelas formas de conduzi-las. (...) a imprecisão vigente quanto à delimitação das atribuições desse profissional pode ser um fator de ampliação da margem de possibilidades de redefinição de suas estratégias de trabalho (IAMAMOTO, 1996, p. 121-122, grifos nossos).

Esta *relativa autonomia* faz referência, entre outras possibilidades, ao que Netto chama de *campo de manobra* na qual o indivíduo social, dado o seu poder de decisão e autonomia pode se movimentar, em função da flexibilidade ou não dos campos de possibilidades.

Enquanto a organização capitalista da vida social não invade e ocupa todos os espaços da existência individual, (...) ao indivíduo sempre resta um campo de manobra ou jogo, onde ele pode exercitar, mesmo que minimamente, a sua autonomia e o seu poder de decisão, onde lhe é acessível um âmbito de retotalização humana que compensa e reduz as mutilações do prosaísmo da divisão social do trabalho e do automatismo que ela exige e impõe (NETTO, 1994, p. 86).

Nestes termos, compreendermos a conjuntura da sociedade, bem como as determinações que estão movimentando a realidade dos indivíduos sociais contemporâneos acaba sendo uma condição de suma importância pois, independentemente do local em que cada profissional exerce seu trabalho cotidiano “(...) o serviço Social (e, com ele, todas as profissões) está *sempre* posto à prova: no exercício profissional de todos os dias” (NETTO, 2004, p. 06). Contudo, em função

mesmo do exercício da liberdade, ainda que esta dimensão de comprometimento seja apreendida apenas no conteúdo axiológico deste projeto profissional como possibilidade, quem escolhe um *valor* acaba por escolher também formas concretas de realizá-lo, já que ambos são inseparáveis como vimos anteriormente com Heller (1972).

Nestes termos, ser *posto à prova*, como diz Netto (2004), significa ter que respondermos às situações de provação que cotidianamente se nos apresentam. É este ato de responder a novos desafios que tem levado muitos colegas da categoria profissional, com os quais convivemos diariamente, a buscarem um novo patamar de reflexão. Se as respostas que tradicionalmente foram oferecidas aos desafios não têm mais efetividade, há que se buscar a instrumentalidade necessária em novas propostas, em vínculos nos movimentos de resistência, tendo por base principalmente o princípio da negação.

Não temos dúvidas de alguns desafios contemporâneos, como é o caso do acirramento da violência que tem mobilizado alguns setores da sociedade, trazendo para o debate, como diariamente temos acompanhado nos meios de comunicação, a necessidade eminente de enfrentá-la. Nestes debates há com certeza equívocos incontestáveis, contudo, são estes equívocos a própria provocação para elegermos possibilidades de outras propostas.

Num ato de ousadia e, principalmente por acreditar no homem, nos atrevemos a afirmar que, mesmo não tendo o devido destaque que merecem, muitos dos cidadãos brasileiros estão cotidianamente manifestando-se e oferecendo resistência (como é o caso exemplar do Movimento Sem Terra que citamos anteriormente) ao conteúdo axiológico que sustenta a sociedade capitalista. Neste esteio, o projeto profissional coletivo do Serviço Social não há que passar impune. As forças de resistência exteriores a este grupo profissional, acabam por desafiar os indivíduos sociais que o compõe e vice-versa. Somente o desvelar constante do real possibilita mediar espaços tão contraditórios, como os espaços de intervenção profissional.

É no exercício profissional cotidiano que as expressões da contradição se explicitam no sentido da intervenção profissional. Por isso, é nestes espaços contraditórios que situamos o Projeto Ético Político Profissional em defesa da liberdade como fundamento do conjunto axiológico a ele imanente.

Assim, é de suma importância, nas palavras de GUERRA (2004): “(...) enfrentar a ‘regressão idealista’ no interior da profissão [a qual] exige a retomada da razão racionalista, humanista, historicizada e fecundamente crítico-dialética. O procedimento de ‘ir aos fundamentos’, de recuperar a essência das coisas, a restituição do sentido original da obra de Marx “ (p. 12).

Por todas estas razões aqui apontadas, entre tantas outras para as quais não conseguimos atinar neste estudo, é que apontamos, como proposta de possibilidade de construção histórica, o cotidiano como palco da (re) construção contínua da liberdade.

Por tal possibilidade, não buscamos somente os que aprovam, mas principalmente os que desaprovam o Projeto ético político profissional para, no exercício cotidiano da nossa liberdade, (re) construirmos coletivamente este projeto de profissão, tendo como referência um conteúdo axiológico que contemple principalmente a ruptura com o projeto de exploração do homem pelo homem tão competentemente defendido por seus adeptos. Na medida em aspiramos tais valores, construiremos, cada qual conforme as suas condições objetivas, no evoluir do conjunto da sociabilidade brasileira, encontraremos também as possibilidades de sua realização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando iniciamos nossos estudos, num primeiro momento tínhamos em mente uma pesquisa de campo que nos permitisse desvelar algumas possibilidades concretas de materialidade efetiva do exercício da liberdade no cotidiano de trabalho dos Assistentes Sociais.

Contudo, diante das condições objetivas para tal pesquisa na realidade, tivemos que optar por uma pesquisa bibliográfica, tendo em vista questões concretas de tempo e de financiamento. Por estarmos afastados dos espaços sócio-ocupacionais que nos permitiriam uma entrevista ou qualquer outra técnica de pesquisa de campo e por estarmos cursando esta pós-graduação a uma distância de 600 KM de nossa residência, entre outros impedimentos, reformulamos nosso objeto para uma pesquisa bibliográfica, de modo que esta dissertação fosse possível.

Contudo, por seu movimento contraditório, a realidade nos aponta limites, mas também possibilidades. E foi esta possibilidade que agarramos com afinco para tentar, minimamente, contribuir para o debate profissional necessário dentro e fora da profissão que escolhemos: o Serviço Social.

Incurisar neste objeto de pesquisa nos trouxe a maturidade necessária inclusive para compreendermos as próprias tendências de causalidade de um objeto de pesquisa social. Este objeto, qual seja, o cotidiano como campo de possibilidades, nos acompanha desde a nossa formação profissional em 2002. Mas o que é então este cotidiano? Na ânsia de compreendê-lo, acabamos por desvelar a necessidade de compreendermos uma categoria da realidade que o antecede: referimo-nos à categoria liberdade.

Isto porque, é no exercício cotidiano que a liberdade possibilita principalmente a colisão de valores, de idéias, de costumes, ou seja, de teleologias em movimento; permite que necessidades humanas sejam (re) criadas e, mediante possibilidades concretas nos desafia a escolher entre alternativas já postas ou se necessário, recriá-las. Estas escolhas são teleologicamente orientadas tanto por valores como por finalidades concretas e conscientes, mediante as necessidades humanas, ou seja, elas são o que Netto (1994) chama de *campo de manobra* entre teleologia e causalidade.

Se a liberdade é este *campo de* manobra entre teleologia e causalidade, chegamos então ao necessário estudo da categoria trabalho, pois, somente o trabalho é que articula teleologia e causalidade. É pelo ato do trabalho que o animal homem, como todos os outros animais se mantém vivo. Para manter-se vivo, busca na natureza produtos orgânicos e inorgânicos para comer, para beber, para vestir e se proteger do frio, para morar e não sucumbir às ações do tempo e, neste movimento que se realiza minuto a minuto, hora a hora, dia após dia, gradualmente vai ampliando níveis de consciência, cria instrumentos de mediação com a natureza, desenvolve o cultivo de algumas plantas e sucessivamente vai transformando sua relação com esta natureza.

Neste ato de mediar com a natureza, tendo por finalidade a supressão de necessidades, antecipa idealmente novas formas de mediação, conforme leis e causalidades dos objetos naturais e orgânicos que manipula, supre necessidades (re) cria outras possibilidades e desenvolve alternativas de escolhas. Mas o que é fundamental, é que estas relações homem/natureza se estendem a grupos de coletividade, tendo em vista primeiramente a sobrevivência da espécie (defesa) e em consequência a sua reprodução. Sob este aspecto, ao articular de forma consciente e plural, teleologia e causalidade, acaba por (re) produzir-se como um ente-espécie diferente dos demais animais. Produz-se e reproduz-se como um ser social.

É este ser social que, pela continuidade do tempo, (re) produz a substância da história, legando aos seus sucessores no construto da humanidade, uma essência humano-genérica que permite orientar e renovar o seu próprio conteúdo a cada geração de novos homens. Por tal fato, o tempo é irreversível, mas a substância que este produziu permanece para as gerações futuras.

Em síntese, este foi o percurso que percorremos para compreender, ontologicamente, as diferentes formas de remissão à liberdade no projeto profissional do Serviço Social. Assim, ao trilharmos os caminhos e descaminhos da liberdade na trajetória do projeto profissional do Serviço Social, pudemos compreender que a liberdade como um valor ético, requer adesão dos indivíduos sociais, mas como categoria ontológica, é condição diária para a continuidade da (re) construção da própria humanidade.

Neste sentido, compreendemos que o projeto do Serviço Social, no período entre a década de 1930 e final dos anos de 1970, orientava uma intervenção na realidade a partir de um conteúdo axiológico no qual a liberdade não era apreendida

como uma categoria da realidade. Contudo, era compreendida como um valor ético atrelado ao arbítrio de escolher entre o bem e o mal, respondendo assim à necessária intervenção que conservasse a ordem social capitalista. Pela interferência direta da Igreja no enfrentamento das expressões da “questão social” que se acirrava (em decorrência do alastramento do processo de industrialização), aderir a este projeto societário era uma questão de fundo moral cristão, sem nenhum questionamento que pusesse em xeque a estrutura da ordem societária em curso.

Esta apreensão de dava principalmente pelos limites históricos daquele período, no qual a aproximação à teoria social crítica não alcançava os espaços cotidianos de intervenção profissional, as instâncias de debate político em prol da construção de um projeto de profissão e nem mesmo os espaços da academia.

Estes limites históricos são determinados também e principalmente pelos valores que orientavam o conjunto de integração maior da sociedade, não oferecendo assim as possibilidades necessárias para que a categoria liberdade fosse apreendida no movimento concreto daquela realidade. Contudo, o fato de que a liberdade não fosse, naquele momento, apreendida no, e pelo pensamento dos indivíduos sociais, não significa que ela não estava lá em constante movimento. Isto porque ele é categoria concreta em movimento, ainda que não se tenha a sua necessária apreensão.

Ao analisarmos os conteúdos dos Códigos de Ética do Serviço Social Brasileiro de 1947, 1965 e 1975, em todos eles encontramos uma remissão à liberdade, mas apenas como parte de um conjunto de valores morais de orientação humanista cristã.

Quanto estes conteúdos começam a entrar em colisão desde o final da década de 1960, com a entrada em cena da vertente da intenção de ruptura, a qual se aproximava das teorias marxistas, mas ainda de forma indireta, sem consultar diretamente as fontes marxianas, é que se começa a questionar as estruturas do projeto societário capitalista e, conseqüentemente, o conteúdo axiológico que o orienta.

Contudo, como pudemos identificar no Código de Ética de 1986, em função da centralidade que a “pessoa humana”, e com esta concepção de homem, o conteúdo axiológico a ela concernente, seguido da necessidade de se contestar este conteúdo axiológico, praticamente desaparece das reflexões teóricas a remissão a qualquer humanismo. Somos apreendidos nos pensamentos dos teóricos da época

como parte de uma coletividade, negando-se entretanto as particularidades dos indivíduos que compõe a coletividade. Entre outras razões, o giro radical de negação da sociedade capitalista que alguns setores da sociedade impunham naquele momento, dentre eles o Serviço Social, é condição sine qua nom para assentar-se as bases de construção e apreensão de um conteúdo axiológico positivo e contestatório.

Assim, é somente no Código de 1993 (o qual vinha se gestando desde meados da década de 1980) que vamos nos encontrar novamente com uma concepção de homem consonante com o conteúdo axiológico que vinha sendo gestado desde meados da década de 1960, pela perspectiva da intenção de ruptura, e com esta concepção, a consonante remissão à liberdade.

Esta se mantém como um valor ético central no conteúdo axiológico a que se remete este Código de 1993, mas que pressupõe a devida apreensão como categoria ontológica em constante movimento cotidiano.

Contudo, como categoria em movimento na realidade que independe de nossa apreensão, a liberdade ainda é muito pouco explorada, senso ainda referência central a publicação de Barroco (2003). Neste sentido, esperamos que esta dissertação possa, se não acrescentar, minimamente contribuir para este debate em torno da liberdade como exercício cotidiano.

Este foi o ponto em que chegamos. Mas ao chegarmos, descobrimos que este é apenas um outro ponto de partida, com destaque principalmente aos próprios limites da pesquisadora. Quando consideramos nossa própria trajetória de vida e de profissão, deparamo-nos com o fato de que, antes de ingressarmos na Universidade, tudo o que sabíamos é que Marx foi um sujeito que escreveu um livro chamado *Capital* e que sua leitura era importante. E ponto. Assim, estamos considerando os limites característicos de uma aproximação à teoria social crítica marxiana que se deu há apenas nove anos atrás. Desde então, perseguimos a finalidade de apreendermos, por aproximações sucessivas a densidade do conteúdo que esta contém.

Com este estudo, avançamos alguns passos. Mas principalmente dimensionamos que ainda falta muito para assimilarmos o objeto que perseguimos, qual seja, o cotidiano como campo de possibilidades. Nesta primeira etapa que ora apresentamos, compreendemos apenas que o cotidiano é o campo das possibilidades porque traduz o arrastar do tempo. Assim, o tempo é, o próprio campo

do desenvolvimento humano, como já disse Marx em uma de suas passagens. Portanto, só o tempo pode processar o desenvolvimento e a assimilação de valores em (re) construção, por meio do próprio ato de viver: cotidianamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Christiana Dayzi da Costa. **O cotidiano e as letras das Canções de Luta dos CD do MST**. 02/10/2002, in: <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2002/10/37652.shtml>, acessado em 07/02/2007.

ALVES, Castro. **Tragédia no Lar**. In: <http://www.revista.agulha.nom.br/calves10.html#tragedia>

ANNAUD, Jean-Jacques. **Guerra do Fogo** (La Guerre du Feu, 81, FRA/CAN). Dir.: Com: Everett McGill, Rae Dawn Chong, Ron Perlman, Nameer El Kadi.

BAPTISTA, M. V. **A ação Profissional no Cotidiano**. São Paulo. PUC/SP, 1993, (mimeo).

BATISTA, Alfredo Aparecido. **A Questão Social e as Refrações no Serviço Social Brasileiro na Década de 1990**. Tese de Doutorado, São Paulo, PUC/SP, 2002, (mimeo).

BARROCO, Maria Lúcia, **Ética e Serviço Social: Fundamentos Ontológicos**. 2ª Ed., São Paulo, Cortez, 2003.

BIESTEK, Félix P. **O relacionamento em serviço social de casos** . Trad. Mercedes Marchant. Porto Alegre: PUC-RS, 1960.

BONETTI, Dilsea A. (org.). **Serviço Social e Ética: Convite a uma nova práxis**. 6 Ed. São Paulo, Cortez, 2005.

BORNHEIM, Gerd A. **Ética (O Sujeito e a Norma)** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista**. Tradução de Waltensir Dutra, Jorge Zahar Editor Ltda., Rio de Janeiro, 2001.

BRAZ, Marcelo. **O Governo Lula e o Projeto Ético-Político do Serviço social**. In Revista Serviço Social e Sociedade, São Paulo, Cortez, Ano XXV, Julho/2004.

CARVALHO, M. C. Brandt de e NETTO, José Paulo. **Cotidiano: Conhecimento e crítica**. 4ª Ed. São Paulo, Cortez, 1987.

CERQUEIRA FILHO, Gisálio. **A “questão social” no Brasil – crítica do discurso político**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Coleção Retratos do Brasil, v. 162, 1982.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Tradução de Rosa Camargo Artigas e Reginaldo Forti. São Paulo, Global, 1985.

FROMM, Erich. **Conceito Marxista do Homem**. Tradução: Octávio Alves Velho. 5ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1970.

GUERRA, Yolanda. **A Força Histórico-Ontológica e Crítico-Analítica dos Fundamentos**. Revista Paria Vermelha, nº 10. Primeiro Semestre de 2004.

GOMES, Maria de Fátima Cabral Marques. **A política social no pensamento brasileiro na Primeira República**. In Revista Serviço Social e Sociedade nº 38, São Paulo, Cortez, Ano XIII, Abril/1992.

GUEDES, Olegna S. **Reflexões Sobre Projeto Societário e Formação Profissional no Serviço Social Brasileiro (1938/1964)**. Londrina, 2003a. (mimeo).

_____. **Implicações da Concepção Neotomista de Homem na Gênese do Serviço Social Brasileiro – 1930/1940**. Dissertação de Mestrado, São Paulo, SP/PUC, 2000, (mimeo).

_____. **Interpretações do Humanismo no Serviço Social Brasileiro**. Tese de Doutorado, São Paulo, SP/PUC, 2005, (mimeo).

HAMILTON, Gordom. **Teoria e prática do serviço social de casos**. Trad. Marília D. Carneiro. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

HELLER, Agnes. **O Cotidiano e a História**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

_____. **Sociologia de la Vida Cotidiana**. Traducción de J. F. Yvars y E. Pérez Nadal, Barcelona, Ediciones Península, 1977.

<http://pt.wikipedia.org/wiki/P%C3%B3lis> (Polis) Acessado em janeiro de 2007.

http://pt.wikipedia.org/wiki/Movimento_dos_Trabalhadores_Rurais_Sem_Terra#Organiza%C3%A7%C3%A3o_e_estrutura_do_MST

IAMAMOTO, Marilda Vilela. **O Serviço social na Contemporaneidade: trabalho e formação profissional**. 5ª Ed. São Paulo, Cortez, 2001.

_____. **A questão social no capitalismo**. In: Revista Temporalis / Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço social Ano 2, n.3 (jan/jul.2001). Brasília, ABEPSS, Graflin, 2001.

_____. **Renovação e conservadorismo no Serviço Social**. 5ª Ed. São Paulo, Cortez, 1998.

_____. **O Serviço Social na Contemporaneidade: dimensões históricas, teóricas e ético-políticas**. Coleção Debate nº 6. Fortaleza, Expressão gráfica e Editora, dez. 1997.

_____. **O Serviço Social na Contemporaneidade: trabalho e formação profissional**. 7ª Ed. São Paulo, Cortez, 2004.

LEI Nº 8662/93 – **Regulamenta a Profissão de Assistente Social**.

LESSA, Sergio. **Trabalho e Ser Social**. Maceió, EUFC/EDUFAL, 1997.

LUKÁCS, Gyorgy. **História e Consciência de Classe**. In: <http://www.marxists.org/portugues/lukacs/1920/conscienciadeclasse/cap3.htm>

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia política**. 2ª Ed., São Paulo, Nova Cultural, 1985.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **O Manifesto do partido Comunista**. 2ª Ed. Rio de Janeiro, Livraria Editora Cátedra, 1987.

MAZZEO, Antonio Carlos. **Sinfonia Inacabada: A Política dos Comunistas no Brasil**. Marília: Unesp – Marília – Publicações, São Paulo, Boitempo, 1999.

MÈSZÁROS, István, (1930). **A Teoria da Alienação em Marx**; tradução Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MORA, José Ferrater. **Diccionario de Filosofia**. 2ª ed. México, D.F., Editorial Atlante S. A., 1944.

NETTO, J. P. **COTIDIANO: Conhecimento e crítica**. 3 ed., São Paulo, Cortez, 1994.

NETTO, José Paulo. **Ditadura e Serviço Social**. São Paulo, Cortez, 1991.

_____. **Capitalismo monopolista e Serviço Social**. 2 ed., São Paulo, Cortez, 1996.

_____. **A Construção do Projeto Ético-político do Serviço Social Frente à Crise Contemporânea**. In: Programa de Capacitação Política em Serviço Social e Política Social: módulo 1: Crise contemporânea, questão social e Serviço social – Brasília: CEAD, p. 91 – 109, 1999.

_____. **Cinco Notas A Propósito da “Questão Social”**. In: Revista Temporalis. Brasília: Grafiline, Ano II, nº 3, 2001.

_____. **A conjuntura brasileira e o Serviço Social posto à prova**. Revista Serviço social e Sociedade nº 79, Cortez, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Sociabilidade**. São Paulo, Loyola, 1993.

PIRES, Sandra Regina de Abreu. **Serviço social: Função Educativa e Abordagem Individual**. Tese de Doutorado, São Paulo, PUC/ SP, 2003, (mimeo).

PONTES, Reinaldo Nobre. **Mediação e Serviço Social**. 3ª Ed, São Paulo, Cortez, 2002.

QUIROGA, Consuelo. **Invasão Positivista no Marxismo: Manifestações no Ensino da Metodologia no Serviço Social**. São Paulo, Cortez, 1991.

RAICHELLIS, Raquel. **O serviço Social no Brasil**. In: http://www.cfess.org.br/pdf/raquel_agenda2006.pdf. Acesso em 05/02/2007.

SADER, Emir. **Gramsci: Poder, Política e Partido**. Tradução Eliana Aguiar, São Paulo, Expressão Popular, 2005.

SCHAFF, Adam. **O Marxismo e o Indivíduo**. Tradução de Heidrun Mendes da Silva, Coleção Perspectivas do Homem, vol. 23, Série Filosofia, Rio de Janeiro, editora Civilização Brasileira, 1967.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico**. 13^a Ed. São Paulo, Cortez, 1986.

SIMIONATTO, Ivete. **Gramsci: Sua Teoria, incidência no Brasil, Influência no Serviço Social**. 3^a Ed., Florianópolis, Ed. Da UFSC, São Paulo, Cortez, 2004.

SOARES, Laura Tavares. **Ajuste Neoliberal e Desajuste Social na América Latina**. Petrópolis, RJ, Vozes, 2001.

VAZQUEZ, Adolf Sanches. **Ética**. São Paulo, Vozes, 2000.

VIEIRA, Evaldo Amaro. **Estado e Miséria no Brasil: de Getúlio a Geisel**. São Paulo: Cortez, 1995.

_____ **Os direitos e a Política Social**. São Paulo, Cortez, 2004.