

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

DÉBORA RODRIGUES SANTOS

**OS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DA ÉTICA E AS SUAS
CONFIGURAÇÕES NO DEBATE TEÓRICO DO SERVIÇO SOCIAL: um
estudo introdutório a partir de György Lukács**

MACEIÓ-AL
2014

DÉBORA RODRIGUES SANTOS

**OS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DA ÉTICA E AS SUAS
CONFIGURAÇÕES NO DEBATE TEÓRICO DO SERVIÇO SOCIAL: um
estudo introdutório a partir de György Lukács**

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

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Gilmaisa Macedo da Costa

MACEIÓ-AL
2014

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecária Responsável: Maria Auxiliadora G. da Cunha

S237f Santos, Débora Rodrigues.
Os fundamentos ontológicos da ética e as suas configurações no debate do serviço social : um estudo introdutório a partir de György Lukács / Débora Rodrigues Santos. – 2014.
135 f.

Orientadora: Gilmaisa Macedo da Costa.
Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Alagoas. Faculdade de Serviço Social. Maceió, 2014.

Bibliografia: f. 132-135.

1. Ética. 2. Trabalho. 3. Alternativas. 4. Códigos de ética. 5. Serviço social. I. Título.

CDU: 364.23



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

Membros da Comissão Julgadora de Defesa da Dissertação de Mestrado de Débora Rodrigues Santos, intitulada “Os fundamentos ontológicos da ética e as suas configurações no debate teórico do Serviço Social: um estudo introdutório a partir de György Lukács”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas em 29 de maio de 2014, às 14h, na Sala do Conselho da Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas - (FSSO-UFAL).

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Gilmaisa Macedo da Costa
Orientadora (UFAL)

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

Profa. Dra. Maria Adriana da Silva Torres
Examinadora externa (Curso de Serviço Social da Unidade Acadêmica de
Palmeira dos Índios – UFAL)

AGRADECIMENTOS

Concluir este curso tem um significado muito especial para mim enquanto pessoa e profissional e envolve questões individuais e coletivas. A partir do mestrado aconteceram muitas mudanças e com ele levo um aprendizado para além da vida acadêmica que me fez repensar sobre o mundo e sobre o Serviço Social. O começo foi difícil em todos os sentidos e também no debruçar-se sobre um objeto tão difícil e ao mesmo tempo tão instigante. O que agora apresento é apenas o começo, pois este é o ponto de partida para um longo processo de conhecimento que espero continuar vivenciando.

Os resultados também se encontram na esfera pessoal e é fruto de encontros com seres maravilhosos que são merecedores dos meus agradecimentos e admiração.

Ao meu pai, Messias, e à minha mãe, Aparecida, que caminharam comigo, confiaram em mim, me apoiaram incondicionalmente e também sofreram com a ausência e as demoras desta jornada, mas me compreenderam e, sobretudo, continuaram me impulsionando a realizar este sonho. Muito obrigada por tudo, pai e mãe! Meu amor e gratidão a vocês são imensuráveis e aumentou ainda mais por terem acreditado nesta possibilidade chamada “mestrado” que nada tinha de concreto em 2009, quando saí de casa, pedi exoneração do cargo que fui nomeada por concurso público e vim morar a 281 km de distância por acreditar neste projeto profissional. Minha vida se transformou a partir de então. Foram inúmeras descobertas, alegrias, encontros e desencontros, muita saudade, bem como necessários momentos de solidão para interpretar teorias antes desconhecidas e produzir sobre as mesmas.

Agradeço ao meu irmão Sérgio Henrique pela atenção, dedicação e por ter se deslocado até Maceió para me ajudar quando precisei. Às minhas irmãs Denise e Daniela pelo aprendizado na convivência. À Ana Cecília, sobrinha linda que irradia alegria, amor e me permite viver os mais puros sentimentos com tanta leveza. Às minhas tias Ocirene e Marieta que me transmitem tanto carinho! Agradeço às minhas primas e demais familiares que estão sempre presentes.

Agradeço especialmente à minha avó, Maria São Pedro Rodrigues, pessoa que mais amo e mais me identifiquei enquanto ser humano nesta vida! Mulher admirável, trabalhadora rural, mãe batalhadora, doce e generosa que me deixou uma herança de aprendizados referentes às coisas mais simples e significativas da vida cotidiana. Nunca vou esquecer da nossa convivência cheia de amor e amizade! Obrigada vizinha por ter me amado imensamente, torcido tanto por mim e ter emitido coisas boas, mesmo distantes. Há quase dois meses tento me acostumar com a saudade decorrente da sua ausência física, está muito difícil entender, mas o amor que nos une é eterno! Eu te amo!

Neste momento agradeço à professora Gilmaisa, exemplo de educadora que me fez refletir sobre a função pedagógica do educador no ensino e na aprendizagem dos estudantes primando sempre pela liberdade das suas escolhas nos seus estudos. E foi dessa maneira que conduziu esta fase de orientação, com compromisso e seriedade. Agradeço especialmente por ter me aceitado como orientanda e por tanta generosidade neste processo. Tenho certeza que sem a sua dedicação enquanto orientadora não teríamos alcançado os mesmos resultados. Muito obrigada por estimular o meu crescimento enquanto pesquisadora!

Às professoras Norma Alcântara, Lúcia Aranha e Maria Adriana Torres que aceitaram compor as bancas de qualificação e defesa. Agradeço pela significativa avaliação desta dissertação apontando sugestões e contribuições para seu aprimoramento, bem como me instigando a aprofundar esta pesquisa ao longo da vida acadêmica.

Agradeço imensamente à Quitéria, sempre solícita e prestativa no exercício de suas atividades no PPGSS. Por ser uma profissional tão competente e humana.

Àqueles que compõem o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e que contribuíram com a minha formação nas disciplinas cursadas: Gilmaisa Costa, Sérgio Lessa, Ivo Tonet, Reivan Marinho, Cristina Paniago, Rosa Prêdes, Valéria Correia, Margarete Cavalcante e Edlene Pimentel. Agradeço à professora Rosa Prêdes que possibilitou minha participação no grupo de pesquisa “Serviço Social, Trabalho e Direitos Sociais”.

À Fapeal, pela concessão da bolsa de estudos.

Aos estudantes de Serviço Social da Faculdade Raimundo Marinho que me deram a oportunidade de participar da formação profissional e me encantaram com suas capacidades reflexivas diante do real. Muitos foram os que me incentivaram enquanto educadora na certeza que este projeto profissional que escolhi é o caminho certo para mim. Obrigada pela compreensão ao precisar me afastar para me dedicar exclusivamente ao mestrado novamente.

À Pollyanna, Genilda e Izabel pela solidariedade e amizade, bem como os momentos profícuos de debates teóricos. As admiro muito e torço muito para que continuemos nesta rica interlocução.

Agradeço à Malu pela amizade e por me incentivar. É uma pessoa admirável por tanta generosidade! Obrigada por acompanhar minha vida acadêmica desde a graduação. Muito obrigada por ter me concedido a primeira oportunidade enquanto pesquisadora e por ter proporcionado tantas experiências ricas.

À Albany pela amizade especial e por me motivar tanto. À você que pegou na minha mão em tantas conversas despertando o entendimento que precisava acreditar mais em mim. A admiro muito por ser uma profissional muito competente e ótima colega de trabalho nos tempos em que dividíamos os mesmos campos.

Às amigas que vibraram por mim e emitiram tantas energias positivas: Tássia, Márcia, Josi, Itanamara e Carol. Vocês são muito especiais!

À Paulinha por ter sido tão atenciosa e por me incentivar a continuar crescendo enquanto pessoa e profissional durante este curso.

À Paulo por ter me incentivado neste sonho.

À amiga Clara Angélica que apostou neste sonho comigo desde o início, em junho de 2009, com quem dividi momentos riquíssimos de convivência coletiva e debates teóricos. Muito obrigada pela amizade e estímulo!

Agradeço à querida turma que ingressou comigo no mestrado em 2009 e que fez e faz história com ricas contribuições! Obrigada por partilharmos momentos tão ricos pessoalmente, teoricamente e de crescimento coletivo! À minha querida turma: Waldez, Uelber, Islânia, Aline, Marília, Tatiana, Valéria, Liana, Juliana e Francine! Obrigada por torcerem pela conclusão deste curso!

À Waldez, meu amigo querido! Você foi o primeiro a falar comigo durante a seleção para o mestrado e, desde aquele momento, já demonstrou suas qualidades como ser humano. Nos aproximamos e nos conquistamos de uma forma tão fraternal que já fazemos parte um da vida do outro compartilhando uma bela amizade. Te amo muito e lhe agradeço por tudo!

À minha amiga e comadre Islânia por participar ativamente da minha história desde que ingressei no mestrado! À você que é tão determinada, batalhadora e ótima profissional. Obrigada por me acolher carinhosamente em seu lar, me ouvir e por ter me motivado diante das adversidades. Também devo muito a você, querida! Agradeço também por ter apresentado suas amigas e hoje dividimos tantas coisas boas juntas. Às amigas Nina, Alcina, Andrêssa e Thaysa pela cumplicidade e momentos de diversão que carregaram minhas forças. Obrigada por terem me acolhido tão bem!

À Nina por ter se preocupado com a conclusão do meu curso, me incentivado e ter me acolhido em sua casa. Muito obrigada!

À Mayra, amiga que irradia luz e coisas boas por onde passa! Muito obrigada pelo apoio constante que ultrapassa o âmbito profissional, pois é uma pessoa muito querida e com quem quero continuar partilhando as coisas da vida!

À Bárbara pela amizade e por ter me ajudado no momento mais difícil que enfrentei profissionalmente. Você me incentivou e me impulsionou a continuar lutando. Muito obrigada!

À Glênia pela amizade e ótima convivência na república que se transformou em nosso lar!

Por fim, outro agradecimento indispensável: ao meu companheiro, ao meu grande amor, Gilmário! A você que emana energias positivas a cada projeto e vibra com cada conquista; a você a quem tanto amo e com quem divido a vida com muito amor, respeito, amizade e cumplicidade; o meu muito obrigada! Saiba que lhe admiro imensamente! Não tenho dúvidas que a conclusão deste mestrado está se dando também pela sua compreensão, paciência e incentivo para que eu não desistisse, sempre afirmando que eu iria conseguir. Enfim, realizei este sonho!

E é a você e à minha família que me passaram tanta confiança e que acreditaram bem mais nesta realização do que eu nos momentos de cansaço, que dedico esta vitória!

“Todo começo é difícil; isso vale para qualquer ciência”.

Karl Marx

RESUMO

Esta dissertação tem como objeto a ética e se propõe a investigá-la a partir dos seus fundamentos ontológicos e históricos em sentido ontológico materialista, bem como as configurações no debate do Serviço Social. A perspectiva aqui adotada fundamenta-se na teoria marxiana com base na contribuição de Lukács (2013). O universo da pesquisa foi eminentemente teórico. Esta se classifica como exploratória e se deu através de dois momentos metodológicos: a partir da pesquisa bibliográfica e da pesquisa teórica, as quais desenvolvemos em quatro capítulos. No capítulo I, realizamos uma pesquisa sobre as “Origens, trajetória histórica da ética e suas bases filosóficas” de acordo com a análise de Sidgwick (2010). Estudamos “As bases ontológico-materiais da Ética” no capítulo II, em que apresentamos a gênese ontológica da ética a partir da alternativa e do valor, aproximando-nos das seguintes categorias lukacsianas: trabalho, teleologia, causalidade, objetivação, exteriorização, alternativa e dever-ser. Nos capítulos seguintes apresentamos “o Serviço Social e a Ética” por meio das relações que estabelecem, principalmente através das expressões éticas e filosóficas contidas nos Códigos de Ética profissionais. Concluímos que a ética profissional do Serviço Social avançou significativamente, no entanto possui diversos desafios, entre eles a necessidade premente de aprofundar os conhecimentos sobre a gênese ontológica materialista da ética. Nessa direção, nossa pesquisa intentou contribuir com a formação e o exercício profissionais. Considerando o caráter introdutório deste estudo, ressaltamos que os resultados devem ser vistos como apreciações iniciais que apontam para futuras reflexões aprofundadas do difícil tema do complexo da ética.

Palavras-chave: Ética; Trabalho; Alternativa; Códigos de Ética; Serviço Social.

ABSTRACT

This dissertation focuses the ethics and aims to investigate it from their ontological and historical materialist ontological sense in fundamentals as well as the settings in the debate of Social Work. The perspective adopted here is based on the Marxian theory based on the contribution of Lukacs (2013). The research was eminently theoretical. This is classified as exploratory and was through two methodological stages: from the literature and theoretical research, which developed into four chapters. In Chapter I, we conducted a survey on "Origins, historical trajectory of ethics and its philosophical foundations" according to the analysis of Sidgwick (2010). Study "The ontological- material bases of Ethics "in Chapter II, we present the ontological genesis of ethics from alternative and value, bringing us Lukacsian the following categories: work, teleology, causality, objectivity, externalizing, and alternative must-be. The following chapters present "Social Work and Ethics "by their relationships, primarily through ethical and philosophical expressions contained in the Codes of Professional Ethics. We conclude that the professional ethics of social work has advanced significantly, however has several challenges, including the pressing need to increase knowledge of the materialist ontological genesis of ethics. In this direction, our research brought contribute to the formation and exercise professionals. Given the introductory nature of this study, we emphasize that the results should be seen as initial findings that point to future thoughtful reflections of the difficult topic of ethics complex.

Keywords: Ethics; Work; Alternative; Codes of Ethics; Social Work

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I	15
Origens, trajetória histórica da ética e suas bases filosóficas	15
1.1 A ética na Grécia Antiga	16
1.2 A ética no período medieval e a peculiaridade religiosa	29
1.3 A ética moderna: principais elementos	34
1.3.1 A ética em Kant.....	38
1.3.2 A ética em Hegel.....	39
CAPÍTULO II	46
As bases ontológico-materiais da Ética.....	46
2.1 Fundamentos ontológicos do ser social: o trabalho	48
2.2 Objetivação/externalização.....	57
2.3 A alternativa.....	61
2.4 O pôr teleológico secundário.....	64
2.5 Dever-ser e valor	66
CAPÍTULO III	71
Serviço Social e Ética	71
3.1 As origens do Serviço Social tradicional e a ética profissional no Brasil	72
3.2 Serviço Social e expressões da ética nos Códigos de 1965 e de 1975	79
CAPÍTULO IV.....	98
4.1 O Código de Ética de 1986 e o debate sobre o Código de Ética de 1993	98
4.1.2 O teor da produção bibliográfica no debate ético entre 1986 e 1993.....	102
4.2 Os elementos da ética profissional a partir do Código de 1993	111
4.3 A interpretação da ética marxiana por Lúcia Barroco	115
4.3.1 A ética como capacidade humana a partir do debate realizado por Lúcia Barroco	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS.....	132

INTRODUÇÃO

Nesta dissertação expomos as bases históricas e ontológicas da ética e suas configurações no debate teórico do Serviço Social. Debruçar-se sobre este objeto de estudo não foi uma tarefa simples, tendo em vista a diversidade de entendimentos e posicionamentos teóricos sobre tal objeto de conhecimento ao longo da história e sua apropriação pelo Serviço Social. Esta temática consta especialmente em Códigos de Ética dos assistentes sociais, com vistas a conferir um caráter normativo à prática profissional.

Nos marcos da sociedade capitalista atual e de seus determinantes, uma pluralidade de atos humanos pode ser classificada como “éticos” ou não “éticos” mediante uma vinculação com comportamentos humanos em variadas esferas, deslocando a essência da ética para o campo da moral ou mesmo enfatizando sua articulação com a política.

Na perspectiva de entender e de contribuir para o debate do Serviço Social, aproximamo-nos do percurso histórico da ética revisitando a sua origem para diferentes pensadores, conforme os contextos sociais de cada época, quais sejam: o período greco-romano, o período medieval, a Idade Moderna e a contemporaneidade. Sua investigação permitiu uma análise da perspectiva teórica e contextual vigente em cada momento histórico, divisando o difícil percurso do tema construído no processo de tornar-se humano.

Na sequência desse momento nos detivemos na gênese da ética em sentido ontológico materialista, delineando as categoriais centrais que configuram a criação dos valores enquanto base fundamental do comportamento ético pensado e desenvolvido pelos homens por necessidades do devir humano. Por fim, intentamos explicitar as configurações da ética nos Códigos de Ética dos assistentes sociais e no debate teórico de autores do Serviço Social no Brasil ao longo da sua trajetória.

Ressaltamos que a aproximação com esta temática deu-se a partir dos estudos realizados para a elaboração da monografia apresentada ao curso de especialização *lato sensu* “Política Social e Serviço Social”, da Universidade Federal de Sergipe (UFS), em 2009, intitulada “A materialização do projeto ético-político no exercício profissional do assistente social”. Neste estudo, tentamos identificar expressões da ética profissional, mais precisamente do projeto ético-político, com a pretensão de constatar se seria possível operacionalizar os princípios éticos no

exercício profissional. A discussão teórica ali realizada também explicitou tendências da produção bibliográfica sobre o projeto ético-político e uma delas foi a presença da relação entre a ética e a dimensão filosófica (SANTOS, 2009). Não obstante os limites deste trabalho, ingressamos no mestrado em Serviço Social na UFAL tentando aprofundar os seus resultados. Traçamos considerações sobre a trajetória da ética profissional do Serviço Social no Brasil e uma aproximação inicial com o debate teórico realizado por Lúcia Barroco.

Diante do exposto, fica evidente que a investigação aqui realizada possui uma clara afinidade com as iniciativas anteriores¹, na perspectiva de realizar um debate mais profundo sobre a categoria ética, com atenção especial para a compreensão dos seus fundamentos ontológicos. A perspectiva visa complementar o estudo já realizado e ultrapassar suas lacunas, que são muitas, para além da ética profissional². Desse modo, o desenvolvimento da pesquisa com a introdução de um novo viés – o estudo da temática da ética recorrendo à obra de György Lukács – impulsionou no sentido de uma ainda incipiente ética de viés materialista em contraposição à tendência de caráter filosófico idealista vigente no processo histórico. A perspectiva aqui adotada fundamenta-se na teoria marxiana a partir da contribuição lukacsiana. Embora nem Marx nem Lukács tenham escrito uma produção específica sobre a ética, legaram subsídios para compreender tal categoria visando à ruptura com os valores vigentes na sociedade sob o domínio do capital. Enfatizamos que o objetivo de Lukács era elaborar uma *Ética*, objetivo não realizado, mas para o qual deixou inúmeros contributos fundamentais.

A relevância social da investigação do tema consiste em ser a ética um tema tão presente no cotidiano e por comportar diversas interpretações na sociedade. Para tanto, foi imprescindível estudar os fundamentos ontológicos para uma apreensão ainda que introdutória sobre o seu real significado. Outro fator que nos despertou a atenção foi a ampliação dos debates realizados no interior da categoria

¹ Tanto na especialização *lato sensu* quanto no mestrado no PPGSS/UFAL.

² Há que se delimitar a diferença entre ética e ética profissional. A ética é um complexo da vida social que permite realizar mediações do indivíduo com o gênero humano a partir de valorações. Já a ética profissional remete a um “sistema normativo” que direciona a moralidade do trabalho e a conduta dos profissionais. Existe uma necessidade de direcionar as funções dos trabalhadores por meio dos Códigos de Ética elaborados pelas entidades representativas para “regular as ações operativas da profissão” (SILVA, 2005, p. 139).

dos assistentes sociais que tratam da ética e defendem a operacionalização prática na esfera profissional nos vários espaços ocupacionais. A partir dos estudos anteriores, constatamos que há um significativo número de pesquisas acerca da ética profissional. No entanto, são poucos os estudos que abordam os fundamentos ontológicos da ética e, por conseguinte, que apresentam diferenças significativas entre si.

O tema suscita inquietações provenientes da análise da realidade capitalista na tentativa de entender o lugar da ética na relação entre os indivíduos e a sociedade, com base na apreensão dos fundamentos do modo de produção capitalista. Neste, o valor central é o ter, e de modo algum sugere a importância e valorização dos indivíduos pelo sistema do capital. Tais questões impulsionaram a indagação quanto à efetividade da ética sob tal sistema e a pensar sua relação com o Serviço Social nas condições reais de existência no capitalismo.

Em termos de procedimentos de pesquisa, esta investigação se apoiou na denominada pesquisa exploratória, cuja finalidade é “refinar conceitos e enunciar questões e hipóteses para investigações subseqüentes” (TRIPODI, 1975, p. 40). No atendimento ao objetivo de analisar os fundamentos da ética, suas configurações na sociedade atual e no Serviço Social, o primeiro momento compreendeu a pesquisa bibliográfica; nesta, construímos o quadro teórico-conceitual fundamentado a partir da contribuição dos autores que tratam do nosso objeto de pesquisa. Já no segundo momento realizamos a pesquisa teórica, cuja fonte de obtenção dos dados foi de natureza bibliográfica, a partir do levantamento e da identificação do material teórico sobre a temática da ética, formando um panorama geral para discutir tal categoria. Portanto, o universo da pesquisa foi eminentemente teórico.

A exposição aqui expressa resultou em quatro capítulos, assim distribuídos: o primeiro deles, intitulado “Origens, trajetória histórica da ética e suas bases filosóficas”, diz respeito à análise de Sidgwick (2010) sobre o percurso histórico da ética e seus principais elementos, realizada por diversos pensadores e filósofos.

O capítulo segundo versa sobre “As bases ontológico-materiais da ética” e expõe analiticamente os fundamentos ontológicos das objetivações éticas do ser social, partindo dos fundamentos ontológicos do trabalho e de sua estrutura ontológica. Assim, abordamos os processos de objetivação e exteriorização, o

caráter das posições teleológicas e a gênese dos valores a partir da categoria da alternativa.

O terceiro e o quarto capítulos elucidam o debate acerca da relação “Serviço Social e Ética”. Trata a Ética conforme abordada nas origens do Serviço Social tradicional e a configuração da ética profissional no Brasil, delineando os fundamentos dos seus Códigos de Ética. Também realizamos uma interpretação da ética conforme Lúcia Barroco, na tentativa de analisar as configurações da produção bibliográfica sobre a ética no debate do Serviço Social, enfatizando a direção do tratamento conferido a esse tema.

Esta dissertação constitui ainda um esforço introdutório no sentido de suprir lacunas ante a relevância do estudo do tema, que requisita a ampliação das pesquisas e sistematizações acerca dos fundamentos da ética na produção teórica, inclusive na área do Serviço Social. Nossa expectativa é a de contribuir com o Serviço Social no âmbito da formação e do exercício profissionais.

CAPÍTULO I

Origens, trajetória histórica da ética e suas bases filosóficas

Ética enquanto tema de investigação talvez seja um dos mais controversos temas no plano do conhecimento do social, porquanto é definido sob as mais diversas perspectivas. É sempre pensado em cada momento histórico segundo as condições sociais existentes. Seu arcabouço conceitual remonta à Grécia antiga e se metamorfoseia no desenvolvimento social a partir da própria realidade, tornando-se portador de uma grande diversidade de interpretações até o mundo atual.

A perspectiva resultante de nossa investigação é a de expor inicialmente a ética em seu desenvolvimento histórico, numa apreensão com base no fundamento ontológico da ética do ponto de vista de uma Ontologia materialista. Na sequência, nos aproximaremos da relação entre ética e Serviço Social, identificando as tendências de sua apreensão no pensamento profissional e sua materialização nos códigos de ética do Serviço Social.

Neste primeiro capítulo exporemos inicialmente os principais aspectos do desenvolvimento evolutivo da ética no pensamento e na história dos homens, ressaltando as características dos momentos evidenciados desde a origem da sistematização da ética para, em seguida, reportarmo-nos aos posteriores períodos históricos. Saliaremos que tais características apresentadas estão arraigadas em elementos do tipo de sociabilidade vigente em cada época. Aqui delimitaremos os períodos grego antigo, medieval e moderno, de acordo com a análise histórica de SIDGWICK (2010). No percurso, serão destacados os pensadores que de forma significativa se debruçaram sobre o tema da ética e que contribuíram para o entendimento de sua apreensão teórica no plano do desenvolvimento humano-social.

Sidgwick, que aqui tomaremos como referência para um delineamento geral sobre o pensamento ético, realizou um estudo relevante sobre a história da ética, subdividindo-a em períodos, enfatizando a importância da temática e demarcando seu posicionamento teórico em relação ao objeto. Iremos nos deter em suas formulações sobre o desenvolvimento histórico da ética. O referido autor ressalta que refletir sobre a ética não é uma tarefa fácil, muito menos de pacífica aceitação

geral da sociedade, tendo em vista que “[...] suas relações e natureza são entendidas de maneira variada pelos escritores de diferentes escolas e são, conseqüentemente, concebidas de modo um tanto indefinido”. A obra do referido autor apresenta, segundo ele, o seu entendimento sobre o tema de uma “maneira tão neutra e abrangente quanto possível” (SIDGWICK, 2010, p. 25). Tal assertiva deve ser entendida como uma exposição objetiva do autor no sentido de não estabelecer juízos de valor na interlocução com os autores analisados. Salientamos que Sidgwick considera a ética e a moral como sinônimos. Portanto, não delimita nenhum caráter ou separação entre tais conceitos ou entre atitudes comportamentais dos indivíduos.

Nossa expectativa é inicialmente explicitar os aspectos centrais e significativos para a consolidação da nossa dissertação, considerando que a apreensão do tema em seu delineamento histórico servirá de escopo para clarear o tratamento da ética e, conseqüentemente, seu tratamento pelo Serviço Social. Nesse percurso, identificaremos os pensadores que contribuíram de forma significativa sobre a ética nas diversas sociabilidades.

1.1 A ética na Grécia Antiga

O marco inicial da nossa reflexão é a ética na Grécia antiga, pois a ética em sua sistematização teórica se inicia nessa fase da história. Ressalta-se que foi nesse contexto que também surgiu a filosofia e ocorreu o nascimento das cidades gregas. Este período foi subdividido em ética pré-socrática, socrática, platônica, aristotélica e pós-aristotélica, de acordo com os diferentes pensadores que influenciaram diretamente as formulações éticas. Sidgwick afirma que:

A especulação ética da Grécia e, portanto, da Europa não teve, mais que qualquer outro elemento da civilização europeia, um começo abrupto e absoluto. As expressões ingênuas e fragmentadas dos sábios preceitos para a conduta, nas quais as reflexões morais incipientes em toda parte se manifestam pela primeira vez, fornecem um elemento digno de nota da literatura grega na poesia “gnômica” do sétimo e sexto séculos antes de Cristo (SIDGWICK, 2010, p. 35).

Como o pensamento ético resulta de um processo, ele não acontece abruptamente. A própria filosofia data de um período muito antigo na história da

humanidade e requer um longo tempo para tornar-se expressiva no campo da ética. Esta se manifesta, inicialmente, nos princípios ainda ingênuos para a conduta moral, na literatura e na poesia grega em séculos anteriores ao nascimento de Cristo.

Os principais filósofos pré-socráticos foram Pitágoras, Heráclito e Demócrito. Em sua obra, o autor referido destaca as relações de afinidade que há entre esses autores e as “três linhas do pensamento pós-socrático: Pitágoras com o platonismo, Heráclito com o estoicismo e Demócrito com o epicurismo” (SIDGWICK, 2010, p. 16).

Pitágoras não se destaca como o fundador de uma escola filosófica ética, senão como o “fundador de uma ordem ou irmandade com fins morais ou religiosos” (SIDGWICK, 2010, p. 36). O seu empenho consiste no esforço de adaptar as vidas dos homens à semelhança de Deus, de uma maneira dogmática e profética, e não propriamente de um modo filosófico. Os preceitos defendidos por Pitágoras se baseiam na moderação, coragem, lealdade, amizade, obediência à lei e ao governo. São, portanto, valores comportamentais adequados a um indivíduo civilizado que vive em sociedade. Como dito acima, Pitágoras antecipa certas características do platonismo relacionadas ao ponto de vista de que “a bondade na conduta humana, como na natureza externa e nas obras de arte, depende de certas relações quantitativas de elementos no bom resultado” (Idem, p. 37).

Já Heráclito pode ser considerado como um precursor do estoicismo. Sidgwick reconhece em Heráclito “uma qualidade distintamente estoica nessa reverência intransigente por uma lei objetiva, reconhecida em um triplo aspecto como racional, natural e divina”. Destaca também que a produção de Heráclito não corresponde a “um sistema ético completo” (SIDGWICK, 2010, p. 37).

No que concerne à produção filosófica de Demócrito, esta mantém uma relação com o epicurismo mais marcante no campo da Física do que no da ética. Para Sidgwick, Demócrito foi o primeiro pensador a “declarar expressamente que ‘prazer’ ou ‘alegria’ é o bem último ou supremo” (Idem, 2010, p. 38). Apesar de ser um contemporâneo de Sócrates, Demócrito é considerado um filósofo não sistemático, que pertence ao período pré-socrático. Este autor atribui significativa importância à compreensão ou à sabedoria.

Sidgwick (2010) observa que neste cenário grego surgiu a necessidade de se pensar sobre os problemas e situações da prática que transcendiam um sistema

moral, sem questionar a “inconsistência das opiniões morais comuns da humanidade”. Assim, urgia a “concentração de um intelecto filosófico de primeira ordem sobre os problemas da prática” (Idem, p. 39). O autor explica que tal necessidade foi imperativa para o interesse pelo tema da ética e a relevância em estudá-la na realidade daquela época.

O contexto grego era permeado por uma

sociedade ávida por atividade intelectual e com sensibilidade estética estimulada e cultivada por obras de arte contemporâneas que eram a maravilha do mundo, mas inteiramente sem qualquer ensino de moralidade estabelecido ou oficial (SIDGWICK, 2010, p. 41).

A demanda pelo ensino da moralidade para direcionar a conduta articulada com os interesses intelectuais gerou a necessidade de instrumentos para guiar os atenienses ao melhor modo de viver, indicando normas morais para uma boa conduta. Convém ressaltar que se tratava de uma sociedade de classes cujas relações básicas dividiam os homens entre cidadãos e escravos. De modo que outro ponto relevante é destacado por Sidgwick ao mencionar que para os gregos nascidos livres o ensino da arte da conduta significava a arte da vida pública na esfera da política. Dessa maneira, “um ateniense culto estaria muito confiante de que era tão bom para um homem ser virtuoso [...] como era bom para ele ser sábio, saudável, belo e rico” (Idem, p. 41).

Nessa direção surgem os sofistas, que eram palestrantes populares e atuavam na civilização grega com o objetivo de estudar os “assuntos humanos” e as virtudes, ensinando a boa conduta. Esta nova profissão surgiu para “satisfazer uma nova necessidade social” (Idem, p. 41), tendo em vista que nessa época a “busca ansiosa pelo conhecimento e o mesmo esforço ansioso para aplicá-lo diretamente à prática” eram latentes (Idem, p. 43). Entre os mestres sofistas, tiveram destaque Protágoras de Abdera e Pródico.

Os sofistas ensinavam de forma combinada “a arte de progredir no mundo com a arte de administrar negócios públicos”, e diferentes virtudes “como um meio de obter prazer e de evitar a dor” (Idem, p. 40). Sidgwick afirma que os sofistas cumpriam tal tarefa de uma maneira um tanto vaga e indefinida. Sócrates foi um dos críticos aos sofistas e os acusou de falar sobre determinadas virtudes sem que soubessem com exatidão o real significado dos termos difundidos. Com isso,

ressaltou a “necessidade científica das definições exatas das noções gerais” (SIDGWICK, p. 44).

Indubitavelmente, Sócrates foi o filósofo que representa o ponto de partida para o pensamento ético grego, e é através do seu ensino que “a filosofia moral consegue ocupar a posição central que jamais veio a perder no pensamento grego” (SIDGWICK, p. 16).

A filosofia passou a investigar o conhecimento do homem em busca de seus fundamentos, ultrapassando a perspectiva física e metafísica que havia direcionado as reflexões até aquele momento. Nesse sentido, Sócrates apresentava a “combinação exigida de um interesse supremo na conduta e um desejo ardente por conhecimento” (Idem, p. 39). Este filósofo procurava constantemente “as coisas das quais os deuses pareciam ter reservado o conhecimento somente para si” e concentrou seus esforços no “regulamento da ação humana” (SIDGWICK, p. 39).

Conforme o pensamento de Sócrates, antes de tudo era essencial que a filosofia buscasse os conceitos, as definições, ou seja, o significado real dos termos. Portanto, o “principal serviço de Sócrates para a filosofia consistiu em introduzir a indução e as definições”, o que foi denominado dialética socrática. Sua particularidade era baseada nos questionamentos que dirigia à opinião da população sobre as acepções de determinadas virtudes. Sócrates questionava as leis em contraposição ao conservadorismo grego; por causa do seu perfil indagador foi condenado à morte.

Um dos atributos peculiares de Sócrates era a busca incessante pelo conhecimento que, julgava ele, aperfeiçoaria a conduta humana. “O verdadeiro conhecimento resolveria essas disputas e produziria uniformidade nos julgamentos morais e na conduta dos homens” (Idem, p. 46). Desse modo, concluiu que as outras virtudes se resumiriam na sabedoria, entendida como o conhecimento verdadeiro do bem, e que este conhecimento tornaria os homens livres para a realização de desejos e resolveria todos os problemas práticos.

Sidgwick assegura que, não obstante o conflito entre Sócrates e os sofistas, este é um ponto comum na suposição de que “a maneira correta da vida para os seres humanos era um resultado atingível por meio do conhecimento e capaz de ser dado por instrução adequada a intelectos corretamente qualificados. Esta suposição fundamental é mantida ao longo de todo o desenvolvimento e variações das escolas

pós-socráticas” (Idem, p. 46). Esta supremacia do conhecimento também está presente no âmbito da política, pois, para Sócrates, “ninguém pode ser capaz de governar os homens se não conhecer o verdadeiro fim ou bem destes” (*apud* Sidgwick, p. 46).

Outra característica do pensamento socrático baseia-se na concepção de bem dada pela união intrínseca da virtude e do interesse, pois esta é a “função moral primária de sua dialética” (Idem, p. 47). Dessa forma, a função da dialética explicitada por Sócrates está alocada no bem, que se manifesta no aperfeiçoamento moral do gênero humano. Posto isso, entende-se que o conhecimento buscado por Sócrates era o conhecimento do bem último do homem, “objeto primário de sua pesquisa dialética” (Idem, p. 49).

No entanto, não era “o único conhecimento necessário para a sábia ordenação da vida humana”. Tal conhecimento é a base para as contínuas indagações por definições, próprias de Sócrates, quanto a “todas as noções que entram em nossos raciocínios práticos” (Idem, p. 49). O conhecimento do bem com vista a saber o que “é relativamente bom como meio para a verdadeira finalidade da vida” (Idem, p. 50) cumpria, sobretudo, a função de distinguir o que era bom ou mau.

A doutrina socrática pressupõe que a virtude é inseparável do conhecimento do bem, localizando-se na esfera das ideias, no plano da razão. Sidgwick (2010) apresenta três principais características de Sócrates, por ele considerado o grande fundador da filosofia moral. São elas: a busca ardente pelo conhecimento que aperfeiçoaria a conduta humana; a adesão provisória à visão de bem e mal em geral recebida e uma prontidão para manter a harmonia de seus elementos diferentes; e a firmeza pessoal para manter consistentemente as convicções práticas. Como se vê, a moral em Sócrates está intimamente relacionada à conduta pessoal e individual de cidadãos livres.

O autor informa que as escolas socráticas são a megárica, a platônica, a cínica e a cirenaica, e destaca que mesmo com pontos comuns, também existem diferenças que as dividem. No entanto, todas “concordam e sustentam que a posse mais importante do homem é a sabedoria ou o conhecimento, e que o conhecimento mais importante é o conhecimento do bem” (Idem, p. 51). Neste sentido, o homem moralmente adequado é aquele homem sábio, bom e que pratica o bem.

Platão manteve-se fiel à doutrina de Sócrates e foi responsável pelo aprofundamento e expansão dessa forma de pensar. Este discípulo de Sócrates inaugurou o idealismo filosófico e contribuiu significativamente para seu fundamento ético, assegurando que o bem e a verdade existem no mundo das ideias. Disseminava a contemplação das ideias e a especulação teórica.

A ética de Platão deve ser tratada como um “movimento ininterrupto da posição de Sócrates em direção ao sistema mais completo e articulado de Aristóteles” (Idem, p. 55). Por conseguinte, a ética platônica é fundamental para o desenvolvimento da ética na história e tem por ponto central o conhecimento como parte do seu sistema idealista. Nas palavras de Sidgwick, Platão manteve pontos divergentes com Sócrates, principalmente no empenho da definição do objeto do conhecimento.

A primeira fase na qual podemos distinguir a visão ética de Platão da de Sócrates é apresentada no Protágoras, onde ele faz [...] um sério esforço para definir o objeto daquele conhecimento que ele considera, com seu mestre, como a essência de toda virtude. Tal conhecimento [...] é realmente a mensuração dos prazeres e dores, pela qual o homem sábio evita o equívoco de subestimar o valor dos sentimentos futuros comparados com os atuais, que os homens, em geral, não evitam [...] (SIDGWICK, 2010, p. 55).

Dessa maneira, Platão promovia a identificação do objeto do conhecimento, no plano das ideias, para consubstanciar o conhecimento proposto na doutrina socrática para além das questões atinentes à conduta e ao comportamento fundamentado no bem. Platão defendeu um movimento no plano do pensamento por meio de um sistema metafísico, para compreender as questões humanas:

Por Platão, porém, esta conclusão só poderia ter sido afirmada antes que ele tivesse realizado o movimento de pensamento pelo qual ele levou o método socrático para além do alcance da conduta humana e a desenvolveu em um sistema metafísico todo abrangente (SIDGWICK, 2010, p. 55).

Platão se fundamentou no realismo lógico, baseado no conhecimento “de tudo que pode ser conhecido” e que se refere “não a indivíduos, mas aos fatos gerais ou qualidades que os indivíduos exemplificam. [...] o objeto do verdadeiro conhecimento deve ser o que realmente existe” (Idem, p. 56). Como se vê, já segue uma tendência de ir além dos meros comportamentos individuais e definir o

existente como objeto do conhecimento. Esse pressuposto é um aspecto ético no platonismo que articula a contemplação filosófica do bem e a finalidade das ações racionais existentes. Assim, definir a partir do conhecimento o significado do que pode ser conhecido só se torna possível quando a finalidade é realizada. Diz o autor:

Em resumo, nós podemos dizer a respeito de todos os órgãos e instrumentos que eles são o que pensamos ser em relação a quanto eles cumprem a função e atingem o seu fim. Se, então, nós concebermos todo o universo organicamente, como uma adaptação complexa de meios para fins, nós entenderemos como Platão poderia afirmar que todas as coisas realmente eram, ou (como dizemos) “realizavam sua ideia” na proporção em que elas realizam o fim especial ou o bem para o qual foram adaptadas. Mas este fim especial, também, só pode ser realmente bom até onde está relacionado com o fim último ou bem do todo, como um dos meios ou particulares por ou no qual isso é parcialmente realizado. Consequentemente, se a essência ou realidade de cada parte do mundo organizado for achada em seu fim ou bem particular, o fundamento último de toda a realidade deve ser achado no fim ou bem último do universo (Idem, p. 56-7).

A partir destes fundamentos, Platão aprimorou a doutrina socrática sem abandonar o estudo do bem e aprofundou os aspectos relacionados à realidade e às finalidades existentes que podem ser conhecidas quando objetivadas. Este filósofo apresentou um sistema de virtudes oriundas do conhecimento do bem e afirmou que as principais são a sabedoria e a justiça.

Outro ponto relevante da contribuição de Platão consiste na necessidade de regulamentações para o bem-estar moral da sociedade grega, de acordo com a distribuição de funções e regras, cabendo punições para quem descumprir tais leis “éticas”. Logicamente, a sociedade, com exceção dos filósofos, não conheceria os fundamentos desta legislação, cabendo apenas cumprir as normas sem nada saber acerca da sua verdadeira racionalidade para a sociedade política da época.

Para Sidgwick:

[...] nem Sócrates nem Platão jamais afirmam que o bem último para qualquer homem individual é seu próprio “bem-estar” ou “felicidade” [a chamada *eudamonia*]: na verdade, ambos frequentemente assumem isso em seus argumentos. Na visão de ambos a questão importante na prática [...] não era se o bem último de um homem é seu próprio bem-estar, mas até onde os objetos particulares reconhecidos como bons ou desejáveis – Sabedoria, Prazer, Riqueza, Reputação etc. – constituem ou conduzem ao seu bem-estar; e tanto Sócrates quanto Platão afirmam que [...] precisamos saber a importância real da noção geral de “bem”, a natureza real do bem em si mesmo. Mas quando o idealismo de Platão havia definitivamente se formado em sua mente e ele havia chegado a entender por “bem em si” o fim e a essência de todo o mundo organizado, a investigação do bem último

para um homem individual, inevitavelmente começou a se separar da pesquisa metafísica profunda pela qual ele buscou penetrar o segredo do universo (Idem, 2010, p. 64). (grifos nossos).

Contudo, o bem último não se restringe à felicidade individual, mas consiste em saber se as virtudes desejadas conduzem ao bem-estar, conhecendo o significado da noção de bem e preservando o bem último para o homem individual. Neste ponto, a perspectiva de Platão sofreu oscilações.

Cabe ressaltar que Platão sustentou suas ideias e seu sistema metafísico com convicção, asseverando que “havia uma ciência suprema ou sabedoria, da qual o objeto último é o bem absoluto” (Idem, p. 68). Nessa direção, o conhecimento apresenta conexões com as virtudes práticas, a chamada sabedoria prática.

Aristóteles considera que a ética é um saber prático, por ser um tipo de conhecimento que depende das ações práticas dos homens para existir. O filósofo defende firmemente a necessidade da definição das finalidades das ações humanas. Tais finalidades impõem alternativas na realidade social para serem alcançadas. Este é o fundamento ético aristotélico: a partir dessas alternativas e possibilidades existentes, os homens podem tomar decisões eticamente e promover as escolhas éticas, consubstanciando assim a capacidade ética do ser. Os homens, ao fazerem as escolhas éticas, devem traçar uma avaliação comparativa entre as alternativas existentes. Para Aristóteles, “a verdade ética, em sua perspectiva, deverá ser obtida por uma comparação cuidadosa de opiniões morais particulares” (Idem, p. 72).

Aristóteles aponta para o caráter prático da ética, em contraposição a uma perspectiva meramente idealista, pois “o bem-estar humano é essencialmente bem fazer, atividade excelente de algum tipo, quer seu alvo e fim seja a verdade abstrata ou a nobre conduta”. Já o conhecimento e a virtude são “objetos de escolha racional” (Idem, p. 70) e instrumentos para fundamentar as escolhas éticas que os homens podem perpetrar.

Para Sidgwick, Aristóteles tem uma relação mais próxima com os elementos éticos da doutrina de Sócrates, embora guardadas as suas especificidades técnicas.

Na medida em que há uma diferença importante entre os pontos de vista platônico e aristotélico a respeito do bem humano, eu imagino que este último tenha substancialmente uma correspondência mais íntima com o elemento positivo do ensino ético de Sócrates, embora seja apresentado em uma forma mais técnica e escolástica. (SIDGWICK, 2010, p. 70).

Em seguida, o autor explicita os métodos dos três filósofos estudados até o momento, frisando que Sócrates se norteava pela indução e o seu método “ideal de ética é puramente dedutivo”. Já Platão se orientava por seu transcendentalismo exacerbado de idealismo metafísico. Ao discorrer sobre o método aristotélico, Sidgwick assinala que este filósofo “reteve o método socrático original de indução e verificação pela opinião comum. [...] Assim, é por uma indução genuinamente socrática que ele nos conduz, no início de seu tratado sobre ética, à noção fundamental do fim ou bem último para o homem”. Em seu método, Aristóteles expressa que os homens vislumbram um resultado ao agir, relacionando-o com a finalidade nele inerente. Deste modo, “os homens reconhecem tal fim e concordam em chamá-lo de bem-estar” (SIDGWICK, 2010, p. 70).

Sidgwick analisa a relação entre as funções dos homens e o bem-estar em Aristóteles do seguinte modo:

Nós observamos que os homens são classificados e nomeados de acordo com suas funções. [...] Nós não podemos inferir que o homem, enquanto homem, tenha sua própria função e que o bem-estar ou bem fazer que todos buscam, na verdade está em cumprir bem a própria existência do homem – isto é, em viver bem, pelo termo normal da existência do homem, esta vida da alma racional que nós reconhecemos como o atributo distintivo do homem? (Idem, p. 71).

Na visão de Aristóteles, o principal elemento do bem-estar dos homens consiste em “fazer o bem, como determinado pelas noções das diferentes excelências morais” (Idem, p. 72).

O ponto basilar da perspectiva aristotélica é a vida prática ou política. Aristóteles estabelece a relação entre a Ética e a Política, pois considera que a arte da vida humana é a arte de governar. Afirma que “o bem-estar humano tem de depender principalmente das instituições políticas” (Idem, p. 68). Nessa direção, Aristóteles explicita que a vida humana deve “definir seu próprio fim” fundamentada no bem essencial do universo. Isso caracteriza uma “pura atividade do pensamento abstrato universal, ao mesmo tempo sujeito e objeto que, em si imutável e eterno, é a causa final e fonte primeira de todo o processo de mudança no mundo concreto” (Idem, p. 68-9).

Este filósofo elucida o caráter concreto do bem-estar em contraposição aos aspectos do idealismo platônico e oferta uma abordagem em que ocorre a subordinação da ética à política. Certamente, o entendimento dessa relação entre

ética e política em Aristóteles está conectado à sociedade em que viveu, na qual o cidadão é o homem livre e membro político da cidade-Estado. É este homem que tem a prerrogativa da ética, sendo portador do bem-estar humano dependente das instituições políticas.

Sidgwick também apresenta a fase pós-aristotélica, que concerne às formulações éticas, e considera que nesse período o interesse filosófico é distribuído de modo desigual. Porém o autor ressalta que “não há nenhum tratado tão magistral como a *Ética* de Aristóteles e que contenha tanto pensamento acabado e válido” (Idem, p. 83). O sistema aristotélico teve influência durante cinco séculos, ao tempo que as escolas “que surgiram a partir de Sócrates eram ainda predominantes na cultura greco-romana” e na formação da Europa moderna. Os discípulos de Aristóteles, chamados peripatéticos, adotavam a vida especulativa e se deparavam com as concepções socráticas.

No contexto de conflitos entre as escolas citadas acima, a sociedade demandava uma escola filosófica mais forte. Surgiu assim a escola estoica, que se caracterizava, segundo Sidgwick, da seguinte forma:

Suas exigências foram conhecidas por uma escola que separou a moral da visão mundana de vida, com um poder absoluto e determinação que captou a imaginação, que considerou a bondade prática como o resultado mais alto e a manifestação de seu ideal de sabedoria e que limitou as noções comuns de dever em um sistema aparentemente completo e coerente, por uma fórmula que compreendeu a vida humana como um todo e apresentou sua relação com o processo ordenado do universo. (Idem, 2010, p. 83-4).

O fundador do estoicismo foi o pensador Zenão. O estoicismo apreciava a bondade como resultado da sabedoria e forneceu uma forma de compreensão da vida como um todo. Apresentou o lado positivo do bem-estar de quem detém a sabedoria, o sábio, a partir da confiança, da tranquilidade, da alegria, pois estas eram inseparáveis da sabedoria. Já a sabedoria consiste em reconhecer que o bem do homem repousa nela, havendo uma relação de prioridade para esta virtude no tocante ao bem do homem. Sua doutrina assegura que o conhecimento prático – a virtude – envolve o bem-estar completo. A função do estoicismo “consiste em reconhecer que o bem exclusivo do homem repousa nesse conhecimento ou sabedoria” (Idem, p. 85). Há uma relação intrínseca entre o bem e o conhecimento, pois é através da sabedoria que o homem alcança o bem. A sabedoria, na verdade, é o único bem.

O estoicismo tinha como pressuposto que todos os atos morais achavam-se relacionados à sabedoria. Em contrapartida, “tudo que não era do conhecimento era ato imoral e a distinção entre certo e errado é absoluta e não admite gradação”. Nessa fase, os estoicos tinham “retrocedido à posição socrática original”, porquanto consideravam haver uma identidade entre conhecimento e virtude (Idem, p. 87).

O ponto principal do estoicismo diz respeito ao sistema detalhado de deveres apresentado para orientar todas as situações da vida e as relações sociais, indicando o que era adequado e satisfatório e o que não era. Este sistema de deveres representava uma moralidade prática que deveria ser seguida por todos os povos como uma lei natural e imutável. Nas palavras de Sidgwick:

Na verdade, a exposição deles [dos deveres] da base “natural” da justiça, as evidências na constituição mental e física do homem de que não nasceu para si mesmo, para a humanidade, é a parte mais importante do trabalho deles na área da moralidade prática (Idem, p. 92).

O estoicismo considerava que a virtude perpassa as relações sociais e ultrapassa o caráter individual, pois o homem nasceu para a humanidade e deve seguir uma moralidade prática nas suas relações e ações com seus semelhantes. O estoicismo apresenta, dessa forma, um conceito de homem para além do “animal político” de Aristóteles, caracterizando-o como um “*cosmopolítico*” enquanto ser racional interligado na comunidade cósmica de todos os seres racionais, cuja razão é comum a todos por meio de uma lei comum (SIDGWICK, 2010).

Já a concepção de mundo do estoicismo baseava-se numa perspectiva teológica do universo físico que “deve ter sido desenvolvido a partir de Zeus” e convergia com a visão estoica de bem humano, ultrapassando uma forma idealista e revelando o lado materialista. Segundo Sidgwick, a “concepção de mundo, como organizado e provido por meio do pensamento divino, era comum, de alguma forma, a todas as filosofias que olharam de volta para Sócrates como seu fundador” (Idem, p. 88-9). Este mundo divino trouxe efeitos para a ética do estoicismo, pois sua convicção da sabedoria como elementar para o bem-estar humano passou a ter “uma raiz cósmica e uma atmosfera de emoção religiosa e social” (p. 89). Esta visão teológica da ética estoica também promoveu a concepção de sabedoria para “harmonizar os elementos mais elevados e os mais baixos da vida humana” (Idem,

p. 89), dando a tônica dos desígnios divinos e somando-se ao caráter racional indicativo da natureza.

O conjunto de regras e normas, na condição de deveres, guiava as relações entre os homens, estabelecendo um verdadeiro código moral, formulado pelos sábios, com o caráter de obrigatoriedade para as relações sociais, costumes e convenções, que deveria ser aceito naturalmente e materializado sem questionamentos pela sociedade. Dessa maneira,

[...] a lei racional de uma comunidade ideal permaneceu pacificamente indistinta das ordenações positivas e costumes da sociedade real; e os laços “naturais” que realmente unem cada homem à família, parentes, pátria e à humanidade inculta em geral proporcionaram o esboço no qual a manifestação externa de justiça foi delineado. Assim, de novo, do ponto de vista tomado pelos estoicos quanto a deveres do decoro social e em sua atitude para com a religião popular, achamos um compromisso flutuante entre a tendência de repudiar o que é artificial e convencional e a tendência de receber o que é real e estabelecido. Cada tendência expressa a seu próprio modo uma adesão ao princípio de se “conformar à natureza” (Idem, p. 92-3).

O estoicismo representou uma mudança significativa na forma de pensar a ética, possibilitando uma transformação para uma visão moderna a partir do estabelecimento de um sistema de deveres comum a todos, que regulava o que devia ser feito ou reprimido.

Em consonância com este aspecto, Sidgwick afirmou que “o estoicismo forneceu a transição da antiga visão grega da ética, na qual as noções de bem e virtude foram tomadas como fundamentais, para a visão moderna na qual a ética é concebida principalmente como um ‘código moral’” (Idem, p. 105).

Outro aspecto relevante do estoicismo é a sua reformulação posterior, quando passou a apreciar a virtude como um meio para a centralidade do bem-estar: a felicidade. Se para Zenão a essência da boa vida era constituída pela boa volição, nesse novo momento estóico, a “alegria ou paz de espírito é tomada como o fim último real, sendo o exercício da virtude apenas um meio” (p. 93). Tanto os estoicos quanto os epicuristas concederam o que seriam tipos de felicidade para a humanidade. Conforme Sidgwick, “as reivindicações estoicas sobre esse assunto eram as mais elevadas [...] não só das coisas externas e das condições corporais, mas do próprio tempo” (Idem, p. 94). O bem-estar era realizado completamente pela sabedoria; nisso consistia essa forma de prazer ou felicidade. É importante destacar

que o estoicismo influenciou posteriormente a Filosofia em Roma e o cristianismo na ética medieval durante muitos séculos.

A ética assumiu um lugar secundário na filosofia romana, sendo influenciada pela doutrina dos gregos. Contrariando o decreto romano que proibia filósofos de residirem em Roma, tanto o epicurismo quanto o estoicismo foram acolhidos pelos intelectuais romanos. Um dos principais representantes foi Cícero, que apresentou a filosofia grega “em trajes romanos” e manteve uma relação profícua com o estoicismo.

Cícero difundiu o debate das virtudes e da felicidade, mas foi no âmbito do sistema de leis e deveres que teve destaque. Teve, portanto, uma significativa relação como o estoicismo. Assim, a contribuição de Roma para o desenvolvimento do pensamento ético deu-se na jurisprudência, tratando a “moralidade em seu aspecto jurídico” (Idem, p. 105). Cícero subsidiou a transição do estoicismo da antiga visão grega para uma concepção ética mais moderna, cujo cerne estava no código moral. Segundo Sidgwick, “as passagens eticamente mais impressionantes de seus escritos são aquelas nas quais ele fala desta lei imutável que emana de Deus, da Razão ou da Natureza” (Idem, p. 105).

Para Cícero, este código moral era “válido para todos em todas as ocasiões e lugares, superior em autoridade a qualquer legislação positiva que possa entrar em conflito com ela” e tendo relevância como uma lei comum a todas as nações. Ressaltamos que a concepção de jurisprudência romana foi reavivada e se tornou “a principal concepção de especulação ética moderna em sua primeira fase” (Idem, p. 105).

O imperador Marco Aurélio também se destacou na filosofia romana e promoveu a intensificação do lado religioso do estoicismo, corroborando para um acordo entre esta escola e a filosofia cristã. Sidgwick afirma que a particularidade do estoicismo consiste em “aceitar o mundo como ele é e resolutamente achá-lo perfeito agora, não postulando um futuro melhor no qual serão removidas as imperfeições presentes. Na verdade, nós podemos dizer que a doutrina ética fundamental do estoicismo repousa na inversão de um argumento essencial da teologia moral moderna” (Idem, p. 110). Tal argumento se contrapunha à visão da ética baseada em distinguir e classificar os atos como advindos do bem ou do mal, levando à conclusão estoica de que “as coisas agora tão indiscriminadamente

distribuídas – ‘morte e vida, honra e desonra, dor e prazer’ – não são nem bem nem mal” e contrapondo-se à perspectiva cristã (SIDGWICK, 2010, p. 110).

1.2 A ética no período medieval e a peculiaridade religiosa

A ética no período medieval foi marcada pelo domínio da religião, mais precisamente da doutrina da Igreja Católica, cujos principais representantes foram Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Em linhas gerais, houve uma substituição da concepção racional do mundo que caracterizou o contexto grego pela introdução da concepção divina. A concepção divina predominava sobre a razão e o padrão estabelecido anteriormente. Havia claramente uma subordinação da razão humana à fé e à revelação divina, baseada na doutrina católica.

Sidgwick destaca que a Igreja só veio a formular uma moralidade cristã a partir do século IV d.C., quando realizou a “primeira tentativa de oferecer algo semelhante a uma exposição sistemática da moralidade cristã”; e somente muito tempo depois, mais precisamente, após nove séculos, veio a empreender um estudo filosófico para “dar plena forma científica à doutrina ética da Igreja Católica” (Idem, p. 116). Foram sendo formuladas algumas características da moralidade cristã que se tornaram centrais na nova consciência moral que se difundia na civilização greco-romana.

Nesse longo período, a ética esteve subordinada à moral, dada a constituição da moralidade ética cristã. Como a Igreja exerceu uma influência significativa na concepção de mundo, sendo a base da sustentação político-ideológica na Idade Média, a sua moralidade cristã propunha valores e regras por meio de um modo de viver imposto aos homens que influenciava em todas as decisões da sua vida, bem como configurava um perfil de homem, a partir de tais valores éticos, que deveria zelar por uma boa conduta na vida em sociedade.

O diferencial desta sistematização da moralidade cristã está relacionado com uma nova consciência moral, sem desconsiderar a interpretação racional dos fenômenos. Segundo Sidgwick, esta moralidade formou a lei moral como um “sistema de jurisprudência eclesiástica, proibitivo e cerimonial” (Idem, p. 118-119) na forma de um código divino, uma lei positiva que deveria ser aceita sem

questionamentos por ser divina e também um meio para se alcançar a salvação. Segundo o autor:

O primeiro ponto a ser notado como novidade é a concepção de moralidade como lei positiva de uma comunidade teocrática, que possui um código escrito imposto por revelação divina e sancionado por promessas divinas expressas e ameaçadoras (Idem, p. 116).

Mediante este arsenal de regras e deveres, os homens tinham de seguir um parâmetro moral baseando sua vida em valores religiosos que se tornaram tradicionais na perspectiva de ter uma conduta correta. Funcionava de forma análoga a um sistema jurídico, porém baseado em ordens divinas que foram “implicitamente determinadas para todas as ocasiões da vida”, devendo seguir as “regras gerais obtidas dos textos das Escrituras, e por inferência analógica, dos exemplos bíblicos” (p. 116-7). Esse sistema moral previa deveres, valores, recompensas e castigos na forma de penitências para regular a vida dos seus fiéis.

Este é um ponto de aproximação entre a ética pagã e a ética cristã, que tem como característica a legalidade, o código para regular as ações humanas em todas as ocasiões da vida. Um dos aspectos basilares é a interioridade como uma exigência para uma postura e conduta de retidão da alma e de coração, porquanto os desejos e atos viciosos deveriam ser reprimidos. A boa conduta era fundamental para o homem cristão e ético, que seguia a religião com amor e fé, pureza, obediência e beneficência.

A concepção de livre-arbítrio foi muito importante, numa relação estreita com um formato de liberdade em que os homens teriam livre-arbítrio para realizar ações e tomar decisões. Mas se não cumprissem o código divino, estariam sujeito aos castigos ou punições.

Outro aspecto da ética cristã foi o posicionamento de aceitação da ordem estabelecida como fruto da vontade de Deus. Nesse ponto, a moral teve um papel fundamental, pois serviu de referência para “harmonizar a sociedade” e os conflitos que existiam.

O autor destaca também a relação entre a ética pagã e a ética cristã, bem como suas diferenças, pois representam pontos de vista distintos de interpretar o mundo. A relação de comparação com o estoicismo fundamenta-se no incentivo a “hábitos viciosos” que trariam a retidão e a “condição ideal da vida humana perfeita”,

a partir da sabedoria e do conhecimento (Idem, p.120). Já para a ética cristã, a base de tudo é a fé para alcançar a boa conduta, que tem como princípio motivador o amor. A fé não pode ser questionada, por ser divina e consistir numa “convicção moral e religiosa, quaisquer que possam ser suas bases racionais precisas”, restando demonstrado, com isso, a subordinação da razão à fé (Idem, p. 121). Este é um aspecto central na ética cristã, pois se trata de uma base que se contrapõe à capacidade racional e que valoriza apenas a expressão da metafísica religiosa.

[...] se desenvolveu uma oposição essencialmente diferente entre fé e conhecimento ou razão, de acordo com a qual a base teológica da ética foi contrastada com a filosófica; os teólogos sustentam, às vezes, que a lei divina é essencialmente arbitrária; expressão da vontade e não da razão, com mais frequência, que a sua racionalidade é inescrutável e que a razão humana real deveria se limitar a examinar as credenciais dos mensageiros de Deus e não a própria mensagem (Idem, p. 120-121).

Assim, do ponto de vista religioso a fé é inquestionável e é a partir dela que se manifestam as revelações divinas que subsidiam a lei moral, a conformar uma determinada postura e conduta moral. A partir do amor temos o valor moral do dever cristão, que “caracteriza o espírito no qual toda ação cristã de dever social deve ser executada” (Idem, p. 122) e que impulsiona o ponto central da moralidade cristã: o dever social, fonte de caridade e da ação cristã em prol dos mais necessitados. Para tanto, a Igreja fomentou o ideal cristão de conduta e suas peculiaridades. Um dos princípios relacionados ao dever social é a beneficência, que deve ser praticada exaltando o amor como raiz e fundamento de toda virtude, e se materializa na perspectiva da filantropia cristã. Esta veio a ser a expressão mais significativa da moralidade ética cristã, por ser a matriz do dever social e da caridade. Lembramos que se para os católicos a maior virtude é o amor, para os gregos era a sabedoria.

Esta filantropia cristã teve um papel muito significativo na moral cristã também para a concepção dos problemas sociais, conferindo um tratamento de moralização da questão social e desconsiderando suas raízes materiais. O dever social foi universalizado como um serviço divino e obrigação moral. Para Sidgwick, a “ênfase posta sobre a interioridade na ética cristã levou a ortodoxia ou correção da convicção religiosa a ser considerada como essencial à bondade” (2010, p. 129).

Assim, no entendimento cristão e ético, o homem deve seguir uma boa conduta com amor e se basear na bondade nas relações sociais. A interioridade deve ter como direção esta conduta, e ser repleta de fé, amor, pureza e obediência,

entre outras características da moralidade cristã. Os detalhes da moralidade cristã estão ligados a tais aspectos e trazem um sentimento ético-religioso que repudia qualquer forma de impureza.

Enquanto outras formas de entender a religião foram se desenvolvendo em diversas partes do mundo, uma moralidade cristã diferente foi se efetivando a partir da boa conduta cristã e sob a influência ética de autores da Igreja, como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino.

Santo Agostinho defendeu a sustentação do livre-arbítrio para a escolha consciente entre o bem e o mal. Tal escolha se baseia nas virtudes. Como a ética era considerada pelos gregos a busca pela felicidade, Agostinho asseverou que o amor de Deus é “a fonte exclusiva de prazer para a alma redimida” (Idem, p. 134). E este Deus deve ser contemplado. Agostinho considera o amor a virtude que fundamenta o valor moral das ações humanas e fonte da sabedoria.

Como moralista, Santo Agostinho promoveu a reconciliação entre o espírito antimundano do cristianismo e as necessidades da civilização da época, divulgando conselhos e mandamentos para afirmar valores religiosos que vieram a se tornar tradicionais, a exemplo do casamento e do celibato.

Ressaltou a conexão entre a fé, o amor e a caridade enquanto virtudes cristãs inseparáveis, bem como retomou a antiga divisão de virtudes (prudência, temperança, coragem e justiça), na tentativa de “cristianizar a velha lista platônica de virtudes” (Idem, p. 135).

Juntamente com Santo Ambrósio, Agostinho se tornou referência na formação de um esquema de virtudes baseado nas quatro virtudes sistematizadas por Platão para o tratamento da ética “pelos escritores eclesiásticos subsequentes” (idem, p. 136).

Outra vertente da ética cristã foi a escolástica, que condiz com o ensino cristão para doutrinar o homem na fé. A ética escolástica teve seu ápice com São Tomás de Aquino. A filosofia tomista é considerada a base da doutrina cristã que exerceu forte influência durante séculos e foi reformulada pelo neotomismo. Este autor da Igreja afirma a centralidade da fé como “base significativa de toda a moralidade cristã” (Idem, p. 145).

Tomás de Aquino intentou uma conciliação entre a fé e a razão, reforçando sobremaneira a subordinação da razão à fé, ao realizar um estudo filosófico dos

maiores pensadores gregos e interpretá-los segundo os princípios da doutrina cristã e da fé. Tentou unir o pensamento de Aristóteles ao cristão, perseverando nos ensinamentos religiosos, embora tenha atentado para aspectos basilares do pensamento de Aristóteles. Sobre isto, Sidgwick afirma:

A filosofia moral de Tomás de Aquino é, em essência, o aristotelismo com um toque de neoplatonismo, interpretada e suplementada por uma perspectiva de doutrina cristã derivada de Agostinho. Ele sustenta que toda ação ou movimento, de todas as coisas tanto irracionais como também racionais, é dirigido para algum fim ou bem, que no caso de criaturas racionais é representado em Pensamento, fixado pela Intenção e objetivado pela Vontade, sob a influência da Razão Prática. De fato há muitos fins buscados – riquezas, honra, poder, prazer –, mas nenhum desses satisfaz e causa felicidade. Isso só pode ser dado pelo próprio Deus, o fundamento e causa primeira de todo ser e princípio imóvel de todo movimento (Idem, p. 142).

Na direção aristotélica, Tomás de Aquino assevera que toda ação é dirigida por uma finalidade e salienta que de todos estes fins que podem ser almeçados pelos homens, só existe felicidade em Deus. Esta felicidade só é dada aos que têm o coração puro, justo, e realizam ações virtuosas.

Tomás de Aquino desenvolve o sistema de virtudes, as quais exercem um papel central, pois é a partir delas que o tomismo desenvolve a tipologia de virtudes morais e intelectuais oriundas das virtudes naturais. Assim, “a moralidade de um ato é em parte, mas só em parte, determinada por seu fim particular ou motivo” (Idem, p. 143), destacando-se a relação entre virtude e finalidade das ações humanas.

Tomás de Aquino segue a mesma direção de Aristóteles ao dividir as virtudes naturais em intelectuais e morais. A virtude intelectual tem uma característica especulativa, prática, e desenvolve os princípios para fundamentar a sabedoria prática. O ponto forte dessa sistematização de virtudes platônicas é o fato de sua divisão original ser acrescida da virtude Vontade, em relação com a Justiça. Para além destas virtudes, Tomás de Aquino também apregoou as virtudes teológicas (fé, amor, esperança) para a direção ética da vida cristã.

Com o advento do capitalismo, a ética tomará novos rumos, agora com o advento de uma sociabilidade inteiramente diversa, mas a ética pensada por Tomás de Aquino não desaparece inteiramente. Encastelada no interior da Igreja Católica, será atualizada por uma tendência denominada de neotomismo e difundida pela ação social católica.

1.3 A ética moderna: principais elementos

O contexto da ética moderna foi permeado por alterações substantivas na sociedade, a exemplo do desenvolvimento do capitalismo, da constituição das classes sociais burguesia e proletariado, da Revolução Francesa e da separação entre Estado e Igreja, modificando a influência que a Igreja exercia neste campo. Nesse contexto houve uma retomada da ética no formato da Antiguidade, considerando a busca pela felicidade coletiva vinculada ao complexo da política, do Estado e dos cidadãos. A Igreja tentou contornar esta questão mediante a sobreposição da ética à moral, em contraposição ao período medieval.

A ética moderna permitia uma reflexão sobre os valores da moral que influenciavam o cidadão a pensar como indivíduo e como parte da coletividade. Não obstante, a ética foi utilizada como instrumento de sustentação do poder do Estado mediante a vida coletiva e individual, sendo abordada também sob o prisma da metafísica.

Conforme Sidgwick (2010), a transição para o pensamento moderno deve-se a Bacon, tendo início no século XVII. Nesse período, é formada a ética naturalista, que se baseou na Lei Natural (ou da Natureza), que considerava as regras de comportamento como sendo cognoscíveis, independentemente da revelação divina. Para Sidgwick, a Lei da Natureza “significa não apenas as regras de comportamento mútuo que os homens podem justamente ser coagidos a obedecer, mas, mais amplamente, as regras que eles deveriam observar” (2010, p. 159). Posteriormente, é conhecida por “Jus Naturale”, expressão da razão que indicava os atos conforme a moralidade, na direção da sua aplicabilidade como um código do dever moral e uma determinada conduta social.

O autor afirma que a Lei Natural é uma “parte da lei divina que necessariamente provém da natureza essencial do homem” e relacionava-se ao modo social do estado natural que fundamentava deveres e proibições, “obrigando todos à observância de pactos mútuos livremente acordados” (2010, p. 160), concedendo um caráter social à natureza racional. Esta lei é o ponto de partida do pensamento ético de Hobbes, por ele consideradas como “leis imutáveis e eternas da natureza” (Idem, p. 164).

Thomas Hobbes foi o primeiro filósofo a desenvolver um pensamento ético na Inglaterra com uma base materialista, estruturando um sistema de psicologia para a abordagem da moral. Segundo Sidgwick, a doutrina central de Hobbes assevera que “os apetites ou desejos de cada homem naturalmente se dirigem à preservação de sua vida ou àquela elevação dela que ele sente como prazer” (2010, p. 162). Hobbes considera o homem como um ser egoísta que pressupõe a ética como o desejo de preservação própria e que materializa a “insociabilidade natural do homem”. Aduz que os homens não são direcionados à união com seus semelhantes nem a aceitar as obrigações e deveres que tal união impõe. Assim, este ser egoísta só aceita as regras morais e a conduta proposta pela sociedade por desejar sua própria preservação, por seus interesses egoístas. Esta é a direção da racionalidade das ações humanas para a sua autopreservação.

Ao desenvolver seu sistema ético-político, Hobbes demonstra que não estava satisfeito com o contexto de crise e guerra. Apresenta uma doutrina ética baseada no princípio do egoísmo, que tem um caráter natural, e volta-se para a constituição da moralidade social numa relação de dependência da “lei positiva e da instituição” (Idem, p. 166). Hobbes propõe uma forma política em que os homens – egoístas natos – podem conviver em sociedade se respeitarem regras morais na forma de pactos, em troca de retribuições e benefícios. Desse modo,

as regras ordinárias de comportamento social são hipoteticamente obrigatórias até que sejam atualizadas pelo estabelecimento do “poder comum”, que pode “usar a força e meios de todos” para obrigar em tudo a observância de regras que cuidem do benefício comum (Sidgwick, 2010, p. 164).

Este filósofo demarca assim um aspecto político ao sistema ético que desenvolve através da convivência dos homens em comunidade. Esta se realiza por meio do que Hobbes descreve como “pacto mútuo dos sujeitos entre si de obedecer como soberano um indivíduo definido ou assembleia que aja como um”. Acrescenta que “a autoridade do soberano deve ser incontestada e ilimitada” (Idem, p. 165). A este soberano cabe preservar o bem comum das pessoas, e suas deliberações são a premissa para definir o certo e o errado da conduta moral dos súditos, bem como para direcionar as regulamentações/deveres morais, dando um caráter de relatividade ao bem e ao mal. Entendemos que neste formato a ética está completamente subordinada à lei da natureza e à instituição política.

Sidgwick analisa alguns pensadores que questionaram Hobbes, em especial os moralistas de Cambridge e Cumberland. Os primeiros se destacaram no século XVII e efetuaram uma conexão entre teologia racional e filosofia religiosa. Para Cudworth, a relação entre bem e mal se dá numa realidade objetiva e cognoscível pela razão conforme dados numéricos. Considerava que a ética se relacionava com a matemática, sendo as “proposições éticas, portanto, tão imutavelmente válidas para a direção da conduta de seres racionais como o são as verdades da geometria” (*apud* Sidgwick, 2010, p. 168). Já para More, o bem absoluto é discernido pelo intelecto do homem, que deve buscar a boa conduta e as virtudes. Traz para o centro do debate ético a felicidade ao elucidar que a ética é a “arte de viver bem e de maneira feliz”, que se encontra “no prazer que a alma obtém do senso de virtude”. (*Idem*, p. 169). Por outro lado, Cumberland tem como princípio o apoio à moralidade como uma lei, defendendo o estado da felicidade dos homens numa perspectiva desinteressada e fundamentada em Deus. Retoma, assim, a religiosidade para a discussão da ética num contexto moderno.

Outro pensador a refutar as ideias de Hobbes foi Locke, o fundador do empirismo, ao sustentar que “as regras éticas sejam obrigatórias independentemente da sociedade política e capazes de ser cientificamente construídas sobre princípios intuitivamente conhecidos”, a partir da lei de Deus. Locke se posiciona de uma forma contrária a Hobbes por não considerar que a ética esteja obrigatoriamente relacionada à política, mas sim com o padrão de moralidade cristã. Este filósofo defende que os homens sejam livres e iguais, numa perspectiva do pacto de preservação mútua e coletiva.

Sidgwick analisa ainda que outra forma de pensamento ético foi formulada por Shaftesbury, cujo ponto central consistiu na transferência da ética sob o prisma da razão para a esfera dos impulsos emocionais que levam ao dever social. Sua base psicológica ressaltou este aspecto, contrário ao princípio do egoísmo de Hobbes, pois defendia que os impulsos dos homens deveriam ser “harmonizados e adaptados para a obtenção da própria felicidade” (*Idem*, p. 179). Nesse sentido, o homem bom, ao contrário do egoísta, poderia realizar ações para o bem dos outros homens, sem interesses. Segundo Sidgwick, o principal argumento deste filósofo intenta “provar que nos seres humanos o mesmo equilíbrio e a mistura de afeições privadas e sociais, que tendem naturalmente para o bem público, também tendem à

felicidade do indivíduo em quem eles existem” (Idem, p. 180). Ou seja, há uma relação entre a felicidade universal e os objetivos individuais, chegando a um equilíbrio de impulsos para a bondade. Shaftesbury marca um período decisivo no pensamento ético na Inglaterra, pois considera o estudo empírico dos impulsos humanos numa posição prioritária, ao compará-los com os princípios racionais abstratos. A base da ética é, agora, psicológica e não material.

A relação entre psicologia e ética se desenvolve ao longo do tempo por diversos pensadores; estes caem, muitas vezes, no equívoco da tendência de “dissolver a ética em psicologia”, como salienta Sidgwick (Idem p. 210). Tal relação é propugnada por uma escola institucional, que na atualidade é conhecida por utilitarismo, integrada por Price e Reid, entre outros.

Um ponto polêmico no campo da ética é a definição de certo e errado, que são analisados por Price como qualidades objetivas que cooperam para a conduta virtuosa. Outra questão discutida por este pensador refere-se à formulação de outros princípios morais para a construção da felicidade, para além da benevolência universal. Em conformidade com Price, temos que “as ações corretas devem ser escolhidas porque elas são corretas a agentes virtuosos”, servindo de referência para os atos baseados em valores morais (Idem, p. 212). Já para Reid, a questão do certo e errado deve ser julgada pelo método ético-dedutivo, realizando o julgamento de uma determinada ação como certa e de outra como errada, levando em consideração o que diz a consciência. Reid também formula princípios que devem ser aplicados na prática, com destaque para o dever social.

No contexto moderno, surgiram algumas controvérsias que desenvolveram certos tipos de estudo da ética, a exemplo da ética evolucionária, da ética determinista e do transcendentalismo. A ética evolucionária se relaciona com a teoria de Darwin, conferindo um caráter científico às regras morais. Segundo Sidgwick (Idem, p. 239), o transcendentalismo considera que o “bem do homem como um ser racional depende essencialmente da autoconsciência, que distingue a vida humana da existência meramente sensível dos animais”. Esta vertente prioriza a consciência do homem como elemento que o diferencia dos seres animais, já que estes não são dotados de consciência racional.

1.3.1 A ética em Kant

O autor apresenta criticamente a influência transcendental francesa e alemã ao pensamento ético inglês. O alemão Kant merece um grande destaque por ter influenciado a conceituação da ética à medida que buscava uma ética universal baseada na igualdade entre os homens, ressaltando a boa vontade entre os homens e não as normatizações. Nessa direção, a ética é condicionada pela racionalidade dos atos de acordo com os parâmetros da moral, elegendo como atos ditos corretos os que se baseiam na razão e no dever e padronizando os comportamentos.

Kant afirmava que o homem como ser racional está obrigado a se conformar com a regra do “imperativo categórico” no seu agir, seguindo o dever como ponto central da moralidade. Assim, “toda regra de dever, até onde é universalmente obrigatória, precisa admitir que é apresentada como aplicações de um princípio geral de que o dever deveria ser cumprido por causa do próprio dever” (Sidgwick, 2010, p. 250). As ações morais se realizam por dever como um fim em si mesmas, não tendo nenhuma conexão com os resultados destas ações, apenas com o cumprimento do dever.

A regra imperativa a que faz menção baseia-se na seguinte formulação: “Aja apenas segundo a máxima que você gostaria de ver transformada em lei universal”. Kant proporcionou uma prioridade do interesse universal sobre o individual; este deve seguir o imperativo da lei universal e proporcionar a fundamentação filosófica que subsidia valores e princípios, tendo como cerne a universalidade.

Agora, o homem não é mais visto como o ser egoísta que faz tudo para se preservar e alcançar seus interesses, mas se reconhece com os outros homens numa perspectiva universal, direcionado por outra regra prática fundamental, qual seja: “agir de maneira a tratar a humanidade, tanto em tua pessoa quanto na de qualquer outro, sempre como um fim e nunca como apenas um meio”. Destarte, o homem não poderia se utilizar de outro homem como meio, mas deve entender que a “realização da razão, ou das vontades humanas até onde racionais, se apresenta como o fim absoluto do dever” (SIDGWICK, 2010, p. 251).

Em seguida, o autor apresenta a conexão entre dever e livre-arbítrio estudada por Kant, em que há uma relação entre a moralidade e a racionalidade para a efetivação da liberdade do homem ao escolher o certo como seu dever. Conforme Sidgwick (Idem, p. 251), Kant considerava que é por meio “de nossa consciência

moral que nós obtemos uma crença racional de que somos livres; no conhecimento de que eu deveria fazer o que é certo porque é certo e não porque eu gosto”. Dessa forma, as ações dos homens são determinadas não por leis da natureza, mas por leis da sua racionalidade que concedem elementos para escolher o dever e o certo.

Essa conexão com o livre-arbítrio substancia a liberdade que se relaciona com a ética num sentido de jurisprudência, tendo em vista que a jurisprudência possibilita uma liberdade nos atos externos e a ética “está preocupada com a liberdade interna pela perseguição resoluta de fins racionais em oposição àqueles de inclinação natural”.

A ética objetiva, nessa direção, uma racionalidade como fundamento das ações em contraposição às leis da Natureza. No entanto, não transcende ao aspecto idealista da metafísica, pois não pretende se materializar na vivência prática dos homens, apenas se realizar na racionalidade. Sobre isso, Kant assegurava que “cada homem deveria objetivar tornar-se o instrumento mais perfeito possível da razão, cultivando tanto suas faculdades naturais quanto sua disposição moral” (SIDGWICK, 2010, p. 252).

Sendo instrumento da razão, o homem teria como fim ético a busca pela felicidade dos outros homens, numa perspectiva universal, carecendo da ajuda moral dos outros na busca de sua própria felicidade. Assim, era preciso alcançar a felicidade “sob a condição de ser moralmente merecedor dela”. Desse modo, o bem supremo consiste num “mundo moral no qual a felicidade é devidamente proporcional ao mérito” (Idem, p. 253).

Esta é a base ética kantiana que se configura na felicidade como merecimento por meio da crença em Deus e num futuro melhor. Destacamos ainda que para Kant, o mundo é formado objetivamente por elementos da sensibilidade humana, não tendo uma raiz material. Nisto consiste sua doutrina metafísica: em que “não podemos ter nenhuma experiência das coisas como elas são em si mesmas”; só é possível fazer especulações racionais e metafísicas.

1.3.2 A ética em Hegel

Após a morte de Kant, surgiram outras interpretações alemãs no pensamento filosófico que influenciaram a ética, baseando-se em métodos distintos, com

destaque para o filósofo Hegel, no século XIX. Sidgwick (2010, p. 255) apresenta poucos elementos sobre o pensamento ético hegeliano, não abordando questões muito importantes acerca da razão dialética desenvolvida por Hegel.

Sidgwick (2010, p. 255) assinala que este filósofo teve convergências e divergências com Kant, mas assegura que “o dever ou boa conduta consiste na realização consciente da livre vontade racional”, traçando a conexão entre a razão consciente e o dever dos homens. Enquanto Kant considerava que esta racionalidade tinha um aspecto universal, Hegel advogava que esta “vontade universal” se apresentava “a cada homem nas leis, instituições e moralidade habitual da comunidade da qual ele é membro”. Dessa maneira, Hegel demonstrou uma conexão com a esfera da política, tendo em vista que a vontade racional universal se configurava nos elementos políticos, como as leis, a comunidade e as instituições políticas existentes à época.

Outro elemento que merece destaque é que os interesses do indivíduo deveriam convergir com os interesses e objetivos da comunidade de que fazia parte, resistindo moralmente às “inclinações naturais aos prazeres, ou aos desejos pela felicidade egoísta”; e à própria “consciência do indivíduo”, quando não estava em conformidade com o “senso comum de sua comunidade”. Destarte, a consciência moral dos indivíduos deveria mostrar-se consoante à moralidade política (Idem, p. 255).

O autor afirma:

É verdade que Hegel considera o esforço consciente para realizar a própria concepção de bem como um estágio mais elevado de desenvolvimento moral que a mera conformidade às regras jurídicas propriamente estabelecidas, afirmando o contrato e concedendo castigo ao crime, no qual a vontade universal primeiro se expressa; visto que em tal conformidade essa vontade só é realizada acidentalmente pelo consentimento externo das vontades individuais, e não é essencialmente realizada em qualquer uma delas (SIDGWICK, 2010, p. 255).

O estágio moral mais desenvolvido é a atividade consciente do homem com vistas à realização do bem; as vontades individuais devem aceitar e concordar com as determinações externas, em “harmonia com as relações sociais objetivas nas quais o indivíduo se encontra posto”, ou seja, deve existir a aceitação consensual da ordem capitalista, estabelecida sem questionamentos. Cabe à família, à sociedade civil e ao Estado a função de repassar os valores éticos para os indivíduos; estes

devem aceitar e reconhecer conscientemente tais ensinamentos substancialmente éticos como “sua própria essência” (Idem, p. 255). Destarte, a ética deve ser determinada pelas relações sociais.

Hegel considerava o Estado como uma organização que representa a “manifestação mais alta da razão universal na esfera da prática” (Idem, p. 255). Assim, o Estado era a instância da sociedade burguesa que melhor podia desenvolver a ética no cotidiano, havendo uma compatibilidade entre a ética e uma das entidades políticas do capitalismo, o Estado. Portanto, Hegel defendia a vinculação da ética à política, cabendo ao Estado a garantia da vivência ética.

Hegel traz a política para o centro dos seus argumentos, mais uma vez, fazendo a conexão desta com a história da humanidade e com a liberdade:

[...] em sua visão, a história da humanidade é uma história do desenvolvimento necessário do espírito livre por meio das formas diferentes de organização política: a primeira sendo a da monarquia oriental, na qual a liberdade só pertence ao monarca; a segunda, a das repúblicas greco-romanas, nas quais um corpo seletivo de cidadãos livres é sustentado por uma base de escravidão; enquanto finalmente nas sociedades modernas, brotada da invasão teutônica do Império romano decadente, a liberdade é reconhecida como o direito natural de todos os membros da comunidade (SIDGWICK, 2010, p. 256).

Hegel faz uma análise muito interessante ao relacionar a política e a liberdade, asseverando que foi por meio deste complexo e das suas organizações que houve o alargamento da liberdade como direito de todos os indivíduos considerados cidadãos. Posto isso, podemos observar que a liberdade encontra-se limitada nas formações políticas citadas, na monarquia e na sociedade grega e romana; no entanto, a liberdade é apresentada como direito de todos na sociedade moderna. Questionamos, entretanto, como pode existir tal liberdade numa formação social cujos fundamentos do modo de produção (capitalista) afirmam que os homens são livres, porém marcados pela exploração e alienação do trabalho, para que tal sociedade se reproduza. Não estaríamos visualizando uma liberdade nos moldes metafísicos na nossa realidade?

Hegel abordou o desenvolvimento da história da humanidade, e para isso formulou um método filosófico visando conhecer a essência da realidade mediante o “processo de pensamento do abstrato para o concreto”. Não obstante este avanço com base em pressupostos de uma vertente ontológica, Hegel não ultrapassou o

viés metafísico, pois mesmo possibilitando que os homens pudessem se desenvolver moralmente por meio de atividades racionais e conscientes, eles não poderiam efetivar suas próprias conclusões e decisões éticas, mas tão só aceitar a ordem imposta e materializar a moralidade ética ditada pela família, pela sociedade e pelo Estado, sob o prisma do transcendentalismo. Quem o fizesse numa outra direção estaria desenvolvendo um “mal moral” e contradizendo a substância ética difundida na sociedade.

Sidgwick salienta que no período compreendido entre o final do século XIX e o início do século XX – fase em que o modo de produção capitalista estava se consolidando no contexto mundial – o pensamento ético prosseguiu se desenvolvendo mediante formulações idealistas, naturalistas e utilitárias, baseando-se sempre em proposições metafísicas.

Cabe destacar que o conceito de personalidade também interferiu no pensamento sobre a ética, tornando-se tornou central para este debate. O autor faz menção a Theodore Lipps, o qual assegurou que “a personalidade moral é o único e último bem, o único valor incondicional”, portanto absoluto. Nesse sentido, a “ética exige o que tem a forma de imperativos, que são a expressão da consciência moral, que é a natureza essencial do homem” (Idem, p. 265).

Sidgwick adverte, contudo, que “a mera posse de personalidade metafísica não pode ser considerada como a essência do valor moral” (Idem, p. 265), pois não ultrapassa o sentido metafísico ao realizar julgamentos morais baseados na aprovação ou reprovação moral das pessoas através das suas personalidades.

No que concerne à ética num viés evolucionar, Sidgwick afirma que houve a “evolução da moralidade e da teoria moral: ética, em certo sentido, se constitui de éticas evolutivas” (p. 266). Não obstante a relação com a evolução biológica apresentada por Darwin, surgiram outros pensadores com argumentos distintos. Friedrich Nietzsche foi um deles; afirmou que “o fim ético é uma condição para além do humano”, no sentido de que o homem deve evoluir para sair de um patamar em que é fraco para se tornar forte por meio de “uma inteligência e pela cooperação social mais estreita”. Nietzsche possibilitou entender a ética como um padrão de comportamento para a convivência entre os homens e forneceu elementos para que posteriormente esta evolução ética se baseasse em uma determinada finalidade a partir do princípio da ajuda mútua como fundamento das concepções éticas.

Já Herbert Spencer ressaltou que as regras morais são “a expressão daquelas adaptações sociais” que permeiam a evolução da luta pela sobrevivência. As regulamentações morais tornam-se basilares para tal luta e devem ser respeitadas por esse motivo. Sidgwick conclui que a ética evolucionar “mostra ser nada mais que uma combinação arbitrária de alguma forma de utilitarismo com uma metafísica especulativa” (p. 270).

Ainda sobre as formulações éticas na modernidade, Sidgwick faz menção à ética como ciência. Confirma os estudos de Wilhelm Wundt e observa que suas especificidades empíricas e especulativas fornecem subsídios para uma ética sistemática que promove a aplicação prática de princípios éticos nos campos da vida moral, a exemplo da família e do Estado. O autor afirma:

A ética não é puramente empírica nem uma disciplina puramente especulativa, mas como toda ciência geral é, ao mesmo tempo, empírica e especulativa. No curso natural de nosso pensamento, em ética como em tudo o mais, o processo empírico deve preceder o especulativo (SIDGWICK, 2010, p. 278).

Outra abordagem da ética firmou-se na teoria dos valores para a consolidação da moral. Os valores foram estudados por distintos pensadores, com suas peculiaridades e pontos de vista. Ressaltamos a vinculação dos valores com os sentimentos e emoções pessoais, o que pode contribuir para a avaliação ética e para as regras morais trazidas pela doutrina cristã. Esta formula valores numa esfera íntima de sentimentos como retidão, fidelidade, honestidade etc.

George Moore estudou esta problemática dos valores para a ética e opina que a “concepção central é, assim, o valor intrínseco, aquilo que é bom em si; e dependente deste é o valor extrínseco, aquilo que é um meio para um valor intrínseco” (Idem, p. 282). O valor admite efetivação empírica à luz da busca do bem. Assim, a ética assinala quais as melhores formas de agir entre as alternativas. Nas palavras de Sidgwick:

A ética não pode determinar deveres absolutos: tudo que fez ou pode fazer é apontar quais modos de ação entre algumas das alternativas possíveis em certas circunstâncias terão os melhores resultados (SIDGWICK, 2010, p. 284).

Moore conclui ainda que as “regras morais não são certezas intuitivas absolutas, mas são relativas às condições na quais o bem é buscado”. Ele rejeita o ponto de vista metafísico para a ética e afirma que a metafísica é a “investigação de uma suposta realidade suprassensível”; portanto, não possibilita a ética, visto que esta pressupõe a realidade objetiva para apontar os valores enquanto instrumentos de avaliação das escolhas entre as alternativas existentes no real.

Entre outros, cita Rashdall. Este entende que o valor moral é a premissa para a atribuição do conceito de bom e correto, na determinação da conduta ética. Assim, a vida moral requer um entendimento dos valores, ou seja:

O valor moral é proeminentemente o tipo de valor que nós atribuímos a um bom caráter, isto é, no qual se encontra a retidão de conduta, mas esta é constituída por qualidades de personalidades julgadas como boas. Em seu desenvolvimento, a teoria de Rashdall é essencialmente uma doutrina de bens, entre os quais as virtudes pessoais acontecem (SIDGWICK, 2010, p. 285).

Ao abordar a ética na cena contemporânea, Sidgwick apresenta algumas características que mostram que as concepções tradicionais passam a ser questionadas e desafiadas; em contrapartida, o centro dos debates continua sendo a ênfase no indivíduo, que, por sua vez, não possui elementos objetivos na sociedade capitalista a fim de encontrar motivações para articular seu próprio bem com o bem da humanidade.

O autor leciona que as regras morais têm a função de orientar o indivíduo, não mais num caráter de obrigatoriedade nem de universalidade, mas sim na afirmação da sua individualidade:

As regras morais prevaletentes na comunidade são consideradas como expressões da experiência passada de seus membros e para uso como orientação, mas como não tendo nenhuma autoridade moral. A única autoridade moral reconhecida está na qualidade moral da experiência do próprio indivíduo. Em contraste com a ênfase anterior sobre os princípios de aplicação universal, a peculiaridade da pessoa individual é reconhecida, e sugere-se que ele deva refletir o reino dos valores morais de seu ponto de vista distintivo (SIDGWICK, 2010, p. 298).

Sidgwick declara que essas postulações metafísicas não atendem a uma teoria da ética, pois “manifestaram a impossibilidade de atingir uma compreensão da vida moral e do valor moral simplesmente a partir de princípios e fatos da evolução biológica” (Idem, p. 299).

Enfim, se o marco histórico da ética reside no antigo pensamento grego, como vimos, em uma sociabilidade que forjou o advento da filosofia com seus filósofos no decorrer do conhecimento humano; se a Ética se expressa diferentemente em cada momento histórico, sob o peso da sociabilidade criada a cada momento, culminando com sua expressão na sociabilidade capitalista; se esta sociabilidade cria parâmetros éticos de acordo com as condições econômicas e históricas, forjando proeminentes intelectuais segundo valores vigentes em tal sociabilidade, outra interpretação da ética surge no interior do próprio capitalismo, expressando uma diferente via de valores humano-sociais, conforme veremos a seguir.

CAPÍTULO II

As bases ontológico-materiais da Ética

O advento do capitalismo traz no seu interior, como já sabido, classes sociais que se opõem em termos de seus interesses e de suas necessidades, mas também do horizonte intelectual. Em última instância, o pensamento é socialmente determinado pelos caracteres do processo produtivo, de modo que “as figuras representativas do horizonte social do capital têm de conceituar tudo de uma determinada maneira e não de outra” (MÉSZÁROS, 2009, p.10).

Certamente não se trata de algo imposto mecanicamente aos pensadores enquanto ideólogos de uma classe; eles incorporam o ponto de vista do capital como sendo seu, integrando os interesses fundamentais e os valores predominantes socialmente com os quais se identificam. Entretanto, não a ponto de ignorar inteiramente a existência de confrontos e conflitos com outros representantes e defensores de valores potencialmente rivais e as alternativas por eles propostas que tenham grande alcance.

A partir dessas aproximações com as teses do Mézszáros sobre o método e o pensamento moderno, pensamos que tal entendimento se aplica também ao campo da ética e que a ética moderna é, também ela, portadora dos influxos gerados pela alternativa marxiana ao pensamento dominante. Outra via de interpretação da ética é forjada no interior do desenvolvimento da sociabilidade capitalista, que refuta as bases essenciais da teoria da ética do capital.

Neste capítulo trazemos uma interpretação da gênese ontológica da ética a partir de uma ontologia materialista do ser social defendida por György Lukács em sua obra *Para a Ontologia do Ser Social* (1981). Ao que tudo indica, ao escrever essa obra já em sua maturidade, o autor em referência tinha por finalidade originalmente produzir uma ética de caráter materialista. Entretanto, por variadas razões, discutidas por autores como LESSA (2007), TERTULIAN (2010), NETTO (2012) e OLDRINI (2013), essa realização não se tornou possível, mas restaram em sua Ontologia indicações para as suas bases fundamentais.

Embora Lukács não tenha escrito uma produção específica sobre a ética – como objetivara –, explicitou, segundo Oldrini (2009, p. 329), os “pressupostos da via marxista à ética e, por consequência, ao conceito marxista de pessoa”. O autor afirma que a filosofia marxista contém os “princípios de uma teoria da ética”, não

obstante faltar uma “completa teoria da ética” (Idem, p. 330). Assim, na visão de Oldrini, à ética de Lukács “faltam os desenvolvimentos, não os princípios”, dada a vasta contribuição aos princípios de uma ética materialista. Na realidade, a lacuna sobre este tema permaneceu por muito tempo na produção da doutrina marxiana, de modo que Lukács realizou o “maior esforço para interpretar e valorizar criticamente para a ética a doutrina marxista” (Idem, p. 331), contribuindo com elementos fundamentais na apreensão de uma ética materialista. Portanto, a ética ocupou um lugar central nas preocupações lukacsianas.

Certamente nem ele deixou até sua morte uma ética completa, um delineamento completo da ética do ponto de vista do marxismo. Contudo a ética tem por todo o curso da sua carreira – na vida como na teoria – um lugar central. Podemos mesmo levar até o paradoxo de sustentar que este filósofo que nunca escreveu uma ética é um “filósofo da ética” por antonomásia, um pensador que faz dela teoria ética sempre, até mesmo enquanto está falando de tudo o mais (OLDRINI, 2009, p. 332).

Oldrini esclarece que o empenho de Lukács acerca da produção sobre a ética está localizado no cerne da sua produção teórica. Por esses elementos brevemente expostos, escolhemos a obra de György Lukács para os delineamentos gerais sobre os fundamentos ontológicos de uma ética marxista ainda inconclusa.

A respeito da dimensão da ética, Lukács (2009) afirma que esta é uma parte da práxis humana em seu conjunto, integrando a reprodução do ser social em suas atividades. O autor fortalece o debate com a concepção de uma “ética marxista” e compreende que sua premissa é o “reconhecimento de que a liberdade consiste na necessidade tornada consciente” (p. 72). O ser social exerce sua liberdade quando tem consciência das suas necessidades e passa a se sentir como “parte do gênero humano” (Idem, p. 75). Assim, a ética possibilita que o ser social compreenda a si mesmo e vincule conscientemente suas necessidades às necessidades do gênero humano. Sobre isto, o autor aduz:

A consciência destas relações, ou seja, a sua transposição à práxis consciente da vida cotidiana suprime os últimos resquícios de animalidade, que se caracteriza justamente pela inconsistência da espécie no indivíduo. O despertar da consciência individual na vida coletiva inconsciente foi um enorme progresso da história. Atualmente, nós nos situamos num patamar mais alto deste processo: o despertar da consciência da espécie humana no indivíduo (LUKÁCS, 2009, p. 75).

Esse despertar da consciência da espécie humana no indivíduo é fundamental para o indivíduo entender conscientemente que faz parte de um gênero

humano, instigando-lhe valores voltados para essa humanidade que se revela como uma totalidade de indivíduos e não como indivíduos isolados e individualistas. Esta consciência também possibilita que o ser social se perceba inserido numa sociedade com determinações das relações sociais vigentes. A ética é uma mediação significativa para as ações realizadas conscientemente na práxis da vida cotidiana.

Os homens se autoconstroem por meio do estabelecimento das mediações entre a sua individualidade e a genericidade humana. Essa autoconstrução se realiza nos moldes de uma perspectiva ética que promove uma “conexão entre a formação de si e a da humanidade”. Para Lukács, a ética é um “elemento vinculador” enquanto dimensão constitutiva da “práxis geral da humanidade”, com potencialidades reais de “tornar-se um momento deste extraordinário processo de transformação, desta real humanização da humanidade” (Lukács, 2010, p. 76). Neste sentido, entende a ética como uma mediação para uma autêntica humanização do homem.

Sem pretensão alguma de explorarmos exaustivamente as proposições éticas de Lukács, queremos nos deter num aspecto determinado: desvelar em sua Ontologia a base fundamental do ser social como suposto para uma ética de caráter materialista. A Ontologia por ele produzida significou uma aproximação a tais fundamentos, como base decisiva à apreensão do homem como ser social, expressa em um universo categorial que comporta, na segunda parte, categorias como: o trabalho, a reprodução, o problema da ideologia e a alienação.

Lukács identificou o trabalho como a atividade central na constituição do ser social, e com ele a base ontológica de toda atividade humana criada no processo de desenvolvimento dos homens. No trabalho encontra-se o solo ontológico do valor e, conseqüentemente, dos altos valores, como o direito, a política, a arte e a ética. Na perspectiva de identificar na obra do autor a gênese da ética, buscaremos elucidar o nexo ontológico do valor, mediante a análise de categorias essenciais do trabalho.

2.1 Fundamentos ontológicos do ser social: o trabalho

Sem descurar que a reflexão de Lukács sobre o trabalho trata de um universo categorial composto de inúmeras mediações, privilegiaremos a categoria da alternativa como momento do processo objetivação/exteriorização, com vistas a

tornar precisa a fonte do valor enquanto momento essencial que fundamenta a ética. O fundamento ontológico da ética em linhas mais gerais no Lukács da maturidade consiste em que “Ele parte, lembremos, da determinação genética dos valores: as objetivações singulares dos indivíduos concretos produzem necessariamente novas situações históricas” (LESSA, 2007, p. 101). Tal determinação, buscaremos explorar aqui, explicitando seu caráter essencial.

Na apreensão do fundamento essencial da ética, o ponto de partida de nossa análise consistiu no estudo da categoria trabalho, explicitando o seu conceito (como interação entre o homem – sociedade – e a natureza). Seguimos o pensamento lukacsiano quando defende que “para expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social, [...] é preciso começar essa tentativa com a análise do trabalho” (LUKÁCS, 2013, p. 41).

O trabalho é imprescindível para analisar a constituição do ser social e o seu desenvolvimento na sociabilidade humana, tendo em vista ser a categoria que funda este nível de ser. O trabalho proporciona transformações substanciais no homem que o realiza – sujeito – ao transformar um objeto – natureza –, criando novas realidades mediante processos de objetivação. A entrada de novos objetos criados pelo homem significa uma nova situação histórica, expressa na reprodução sócio-humana em termos objetivos e subjetivos. De modo que a vida social se baseia no trabalho, porquanto este faz com que os homens se reproduzam ao transformarem a natureza não só materialmente, mas também socialmente. Por isso mesmo Lukács entende que o trabalho é “[...] a base ontológica do intercâmbio entre homem e natureza” (Idem, p. 56).

Nesse sentido, tal afirmação do autor corrobora a ideia de Marx em sua obra *O Capital*:

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza (MARX, 1985, p. 149).

O trabalho é uma relação entre o homem e a natureza, que corresponde à reprodução da sua própria vida, pois é através dele que o homem responde às suas necessidades e viabiliza a construção do ser humano, modificando sua “própria natureza” e promovendo o processo de humanização do ente humano. A partir da concepção marxiana, entende-se que o trabalho é uma atividade exclusivamente humana, já que se baseia em atos que só os homens podem realizar. Há de se destacar que os homens são diferentes dos seres da natureza por terem a capacidade de produzir seus próprios meios de subsistência através de uma prévia-ideação realizada conscientemente.

Lukács explicita a essência e a especificidade do ser social como ele genuinamente é. Nesse percurso filosófico, o autor diferencia as “diversas espécies do ser” (Idem, p. 42) e as conexões existentes entre elas. Para ele, o ser em sua universalidade é um complexo de complexos, um complexo composto de três esferas de *ser*, quais sejam: a inorgânica, a orgânica e a social. Estes tipos de *ser* mantêm interações e conexões, mas também possuem suas particularidades e diferenças.

Não é necessário ter um conhecimento tão aprofundado para saber que o ser humano faz parte da esfera biológica do ser. Nessa direção, não podemos pensar o ser social como um ser inteiramente autônomo ao ser da natureza, pois o ser social, além de manter-se como biologicamente existente, se reproduz e atende às suas necessidades por meio do trabalho enquanto troca orgânica com a natureza³. Há, portanto, uma inseparabilidade entre os níveis de ser natural e social. A vida humana tem sua base na esfera ontológica que a antecede e assim permanece em toda a sua existência.

O ser social se constitui a partir da “transformação do ser orgânico em ser social”, operada pela “transição à maneira de um salto – ontologicamente necessário – de um nível de ser a outro, qualitativamente diferente” (Idem, p. 42-3). Na relação com o trabalho reside a gênese do novo nível de ser: o ser social que,

³ Nos seus *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, Lukács (2010, p. 41) mostra que o “ser humano pertence ao mesmo tempo (e de maneira difícil de separar, mesmo no pensamento) à natureza e à sociedade”. Para Lukács há uma “coexistência dos três grandes tipos de ser”. As conexões do ser humano com a esfera da sociedade possibilitam um significativo “recuo das barreiras naturais” à medida que seu processo de humanização se desenvolve progressivamente, não eliminando, obviamente, as características ligadas à esfera da natureza, mas acentuando a prioridade da sua sociabilidade.

paulatinamente, deixa de ser uma espécie meramente natural para transformar-se em um gênero, o gênero humano. Para esta constituição, o salto ontológico é um momento fundamental que se processou ao longo de milênios, algo impossível de se realizar sem a existência de um ato fundamental, o trabalho enquanto pôr teleológico primário.

O homem se objetiva como ser social a partir da transformação que exerce no plano da esfera natural – de onde provém a sua origem e a sua reprodução. Isso torna possível que o ser social se diferencie dos outros animais mediante atos teleológicos que constituirão a práxis social, tendo em vista responder às suas necessidades.

Mais adiante, o autor indica que poderia se problematizar o porquê de o trabalho ter um “lugar tão privilegiado no processo e no salto da gênese do ser social” (LUKÁCS, 2013, p. 44); fortalece, assim, o argumento de que é a partir do trabalho e da realização do salto ontológico que as outras categorias podem ser objetivadas pelo ser social, pois “todas as outras categorias desta forma de ser têm já, em essência, um caráter puramente social” (Idem, p. 44). Assim, o trabalho opera o salto ontológico do ser social, e somente a partir da sua realização é que podem existir outras atividades sociais. O filósofo húngaro afirma textualmente que:

Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social (LUKÁCS, 2013, p. 44).

A partir desses elementos salientamos o caráter intermediário do trabalho, composto de dois momentos: a conexão entre o homem e a natureza; e a contribuição para o salto ontológico, derivado da passagem “do ser meramente biológico ao ser social”. Assim, é a partir do trabalho que se funda o ser social, e sua realização implica um salto ontológico para uma esfera de ser totalmente nova. Em consonância com o autor:

[...] todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial certamente contém em si determinadas condições e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem se desenvolver a partir daquela numa simples e retilínea continuidade. A

essência do salto é constituída por essa ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento, de forma súbita ou gradativa, no tempo, da nova forma de ser (LUKÁCS, 2013, p. 46).

A essência do salto ontológico que gera o ser social pode ser compreendida pela relação de ruptura e de continuidade na evolução da esfera social do ser, repleta de mudanças significativas. Ruptura com o estágio anterior – orgânico – e continuidade no desenvolvimento do ser social. Esta é a essência do salto, distinta de uma linear continuidade, caracterizando-se como uma relação de ruptura e continuidade desta nova forma de ser que se (re) constrói historicamente por meio do trabalho. De modo que a continuidade do ser não é meramente um desenvolvimento linear, mas contém no seu interior momentos de ruptura nos quais se delineiam novas características.

O ser social pode transformar a realidade com um determinado objetivo, ou seja, põe uma finalidade, por meio da sua capacidade teleológica, visto que neste nível opera uma consciência cujo caráter é distinto do ser natural. Tal consciência é intimamente articulada a uma reprodução do ser, diferente daquela vigente nos níveis de ser anteriores⁴.

Na concepção lukacsiana, o ser social torna-se cada vez mais “social” através da posição teleológica do trabalho; esta altera materialmente a natureza para atender a necessidades e também promove o processo de humanização do homem. Ao desenvolver nos homens novas capacidades e novas habilidades, o trabalho impulsiona o processo de desenvolvimento humano mediante, como vimos, um “reco das barreiras naturais” – de acordo com Marx –, que sedimenta o processo de reprodução social. Evidencia-se, portanto, que se o trabalho é o fundamento do ser social e modelo da práxis social por excelência, a sua existência efetiva, porém, se dá no processo de reprodução social. Se, em um primeiro momento de sua Ontologia, Lukács desnuda no capítulo do trabalho o seu universo categorial, afirma, entretanto, que se trata de “uma abstração *sui generis* [...] Sua

⁴ Ao discorrer sobre as “condições ontológicas de surgimento do trabalho”, o autor afirma: “Na natureza inorgânica não existe nenhuma atividade. O que, na natureza orgânica, promove a aparência de tal atividade se baseia, fundamentalmente, em que o processo de reprodução da natureza orgânica produz, nos níveis mais evoluídos, interações entre o organismo e o entorno que, à primeira vista, parecem de fato orientadas por uma consciência”, quando na realidade não o são (LUKÁCS, 2013, p. 93). Dessa forma, os pores teleológicos requerem um autor consciente para realizar as conexões que não existem na natureza orgânica.

primeira dissolução começará já no segundo capítulo, ao investigarmos o processo de reprodução do ser social” (2013, p. 44-5). Daí se entende que o trabalho tal como exposto por Lukács adquire concreção na reprodução enquanto desenvolvimento humano-genérico.

O caminho filosófico do autor nos dá subsídios para entender que a categoria ontológica central do trabalho é a teleologia. Esta é uma característica própria do homem que o distingue dos outros níveis de ser, pois se fundamenta na capacidade humana de planejar prévia e conscientemente o resultado do processo do trabalho pretendido e de operacionalizar esta finalidade objetivamente, conforme planejou. Mais uma vez, resta clara a proximidade com Marx, aqui na explicitação da teleologia, quando diz:

[...] O que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador e, portanto, idealmente. Ele não apenas efetua 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 sua vontade (MARX, 1985, p. 149-150).

Marx identifica essa categoria fundamental no trabalho, a teleologia, como um ato peculiar ao homem, já que requer uma atividade consciente que só o ser social pode executar. Neste sentido, Marx se diferencia de todos os autores desde Aristóteles até Hegel que conferiram à teleologia um caráter cosmológico universal, dando margem ao entendimento de que o ser em geral, e não só o ser social, teria um autor consciente.

Lukács também entende o trabalho como o “[...] único ponto onde se pode demonstrar ontologicamente um pôr teleológico como momento real da realidade material” (2013, p. 51). No trabalho, o ser social realiza o ato teleológico que promove uma transformação material e concreta da realidade. Salientamos que a ruptura com o nível de ser anterior e puramente natural se dá no processo contínuo de “realização de posições teleológicas”, exclusivas do homem e, portanto, baseadas no trabalho.

Dessa forma, o trabalho é uma *posição teleológica primária*, pois é através dele que se realiza, “no âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto surgimento de uma nova objetividade” (Idem, p. 47). Ao gerar novas objetivações,

esta posição teleológica primária promove objetivamente uma nova situação social típica de uma nova forma de ser. Tal posição teleológica somente se realiza mediante a interação de duas categorias essenciais: a teleologia e a causalidade.

Lukács salienta que a teleologia requer um “autor consciente” para sua concretização, tendo em vista que, naturalmente, é uma “categoria posta” e se baseia numa finalidade pretendida por um autor, um ser social, que na sua consciência “estabelece um fim”. Assim, com o pôr teleológico, “[...] a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. Assim, o pôr tem, nesse caso, um caráter irrevogavelmente ontológico” (2013, p. 48).

Diferentemente da teleologia, a causalidade não pressupõe um autor consciente para existir, pois, enquanto causalidade dada (natureza), não depende da consciência nem da ação do sujeito para ser real. Mesmo que mediante um processo de objetivação realizado pelo sujeito trabalhador a causalidade dada seja transformada em causalidade posta, ou seja, a natureza transformada pelo sujeito, ela não perde o seu caráter de causalidade material que pode subsistir ao próprio homem. A causalidade, portanto, “é um princípio de automovimento que repousa sobre si próprio e mantém esse caráter mesmo quando uma cadeia causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência” (Idem, p. 48).

A causalidade natural é objeto dos atos teleológicos do ser social na busca dos meios para realizar a finalidade pretendida, visando atender as suas necessidades. A partir das conexões ontológicas entre esses dois polos surge a causalidade ontologicamente posta (o ser social). Diz o autor:

Nunca se deve perder de vista o fato simples de que a possibilidade de realização ou o fracasso do *pôr do fim* depende absolutamente de até qual ponto se tenha, na *investigação dos meios*, conseguido transformar a causalidade natural em uma causalidade – falando em termos ontológicos – posta. O *pôr do fim* nasce de uma necessidade humano-social; mas, para que ela se torne um autêntico *pôr de um fim*, é necessário que a *investigação dos meios*, isto é, o conhecimento da natureza, tenha chegado a certo estágio adequado (LUKÁCS, 2013, p. 56-7). (grifos nossos).

De acordo com a citação acima, a partir das necessidades do ser social inicia-se um movimento para respondê-las de acordo com as suas finalidades. Para tanto é imprescindível investigar os meios a fim de se alcançar determinada finalidade e responder a determinada necessidade. Ou seja, o “pôr de um fim” de uma posição

teleológica é gerado através de uma “necessidade humano-social” e para que seja realizada materialmente requer a “investigação dos meios”.

Na busca de compreender a composição interna do pôr teleológico, Lukács retomou os princípios pioneiros estudados por Aristóteles e esclareceu que, para este filósofo, existem dois elementos do trabalho, a saber: “o pensar (nóesis)” e o “produzir (poíesis)” (LUKÁCS, 2013, p. 52). Salientou que a partir do pensar teleologicamente é “posto o fim e se buscam os meios para sua realização” (Idem, 2013, p. 52). Assim, “através do segundo [produzir], o fim posto chega à sua realização” (Idem, 2013, p. 53). Em seguida, Lukács remete a Hartmann para aprimorar a reflexão de Aristóteles, pois aquele promove uma composição analítica do “pensar” em dois atos: “pôr do fim e a investigação dos meios” (Idem, p. 53). Sobre a essência teleológica, acrescenta:

[...] um projeto ideal alcança a realização material, o pôr pensado de um fim transforma a realidade material, insere na realidade algo de material que, no confronto com a natureza, representa algo de qualitativamente e radicalmente novo (LUKÁCS, 2013, p. 53).

Apreender como se dá a composição interna do pôr teleológico torna-se uma questão muito importante para nossa reflexão pois, a partir desses elementos, entendemos o processo de trabalho na perspectiva da ontologia do ser social.

A estrutura interna das posições teleológicas configura-se por dois atos fundamentais que dão origem à relação dialética entre teleologia e causalidade, quais sejam: *pôr do* (finalidade) e *investigação dos meios*. Logo, a “investigação dos meios” implica o “conhecimento objetivo da gênese causal das objetividades e dos processos cujo andamento pode levar a alcançar o fim posto” (LUKÁCS, p. 54). Ao conhecer o sistema causal necessário, o ser social traça o percurso teleológico para realizar a finalidade pretendida. Mais adiante o referido autor assegura que a *investigação dos meios* tem dois papéis:

Aqui a investigação tem uma dupla função: de um lado evidencia aquilo que em si governa os objetos em questão independentemente de toda consciência; de outro, descobre neles aquelas novas conexões, aquelas novas possibilidades de funções através de cujo pôr-em-movimento tornam efetivável o fim teleologicamente posto (LUKÁCS, 2013, p. 54).

Ao concretizar sua finalidade com a posição teleológica, o ser tem um resultado bastante significativo, já explicado anteriormente. A consciência humana ultrapassa o caráter de epifenômeno, alcançando uma esfera ontológica de ser social por meio do trabalho. Destarte, o movimento dialético dos fins e dos meios na realização das posições teleológicas permite que a consciência suplante as atividades meramente naturais e alcance um novo patamar exclusivo dos seres humanos. Nesse sentido, a “realização torna-se um princípio transformador e reformador da natureza” (LUKÁCS, 2013, p. 63).

A definição do trabalho exposta até o momento fornece elementos para asseverar que o trabalho funda o ser social por ter na teleologia a sua categoria ontológica central; esta possibilita o salto ontológico para este nível de ser e proporciona o atendimento de necessidades humanas por meio da interação consciente do homem com a natureza. Assim, o homem é o autor consciente de posições teleológicas que formam uma síntese com a causalidade natural e geram uma nova situação para o ser social, chamada causalidade posta.

Segundo Lukács:

[...] teleologia e causalidade não são, como até agora aparecia nas análises gnosiológicas ou lógicas, princípios mutuamente excludentes no desdobramento do processo, do ser-aí e do ser-assim das coisas, mas, ao contrário, princípios mutuamente heterogêneos, que, no entanto, apesar da sua contraditoriedade, somente em comum, numa coexistência dinâmica indissociável, podem constituir o fundamento ontológico de determinados complexos dinâmicos, complexos que só no campo do ser social são ontologicamente possíveis, cuja ação nessa coexistência dinâmica constitui a característica principal desse grau do ser (LUKÁCS, 2013, p. 89).

É inquestionável que há uma ligação inseparável entre teleologia e causalidade na composição da “estrutura originária do trabalho” apresentada por Lukács. Esta relação ontológica entre teleologia e causalidade torna-se o “fundamento ontológico” dos complexos realizados pelo ser social na práxis social e baseia-se em pores teleológicos.

Mais adiante, o autor explicita:

Fica claro, então, que o pôr do fim teleológico e os meios para a realização, que funcionam de modo causal, jamais se dão, enquanto atos de consciência, independentemente um do outro. Nesse complexo constituído pela execução de um trabalho, se reflete e se realiza a complementaridade inseparável entre teleologia e causalidade posta (LUKÁCS, 2013, p. 94).

A interação entre teleologia e causalidade se realiza por meio de um processo de objetivação no qual o sujeito do trabalho cria novas realidades antes inexistentes. Esse processo é de fato um processo de objetivação do objeto e de exteriorização do sujeito humano, momento decisivo para a alternativa aqui entendida como gênese ontológica do valor, e conseqüentemente, da ética.

2.2 Objetivação/exteriorização

O processo de objetivação é instituído pelo intercâmbio entre teleologia e causalidade quando ocorre a síntese entre estas esferas, gerando a objetivação de uma nova realidade, agora transformada e transmutada na causalidade posta. Dessa forma, a objetivação refere-se ao processo de conexões ontológicas entre teleologia e causalidade que constitui uma nova situação própria do mundo dos homens e que só pode ser concretizado pelo ser social.

Com o trabalho o homem opera no mundo natural modificações de caráter ontológico, realizando a conversão de um objeto natural em objeto social. A presença da teleologia é decisiva para que isso aconteça. No interior do processo de trabalho a teleologia interage com a causalidade e se objetiva no objeto, dando-lhe nova feição. Com isso lança no mundo natural algo inteiramente novo, uma causalidade posta, uma realidade tornada concreta pelo processo de objetivação, no qual uma posição teleológica, em resposta a um desafio da realidade existente, ganha materialidade num objeto material real. A objetivação é precisamente o momento do trabalho em que a teleologia se transmuta em causalidade posta (COSTA, 2011, p. 37).

A objetivação promove a materialização da teleologia na realidade, conformando a causalidade posta por meio da sua interação com a causalidade com a finalidade de atender a uma determinada necessidade objetiva no interior da sociedade. Percebemos, desse modo, a centralidade da teleologia para a efetivação da objetivação. Nesse sentido, a causalidade posta é fundamentada a partir de “um impulso do sujeito para responder a necessidades objetivas, portanto, tem sua gênese numa consciência que estabelece uma finalidade” (COSTA, 2011, p. 37). Assim, esta nova realidade chamada causalidade posta é dada por uma transformação através do salto ontológico e revela-se como o resultado do processo de trabalho; por conseguinte, é a “expressão material do projeto pensado idealmente”.

Outra característica da objetivação que merece destaque é o caráter social dos produtos alcançados. Em outras palavras, a “objetivação opera uma modificação do mundo dos objetos no sentido de torná-los sociais” (COSTA, 2011, p. 38), tendo em vista que concede esse aspecto social mediante a gênese do ser social, a partir da “síntese entre o momento ideal e a realidade material”. Sobretudo, possibilita o atendimento das perspectivas da subjetividade para responder às necessidades instauradas nesse processo. Não podemos esquecer que além do seu caráter social, a causalidade posta é produto deste processo de objetivação que engendra novas realidades e traz impactos também para o ser social.

Dessa forma, a objetivação também se relaciona com o processo de exteriorização à medida que proporciona transformações no sujeito que a opera e na sociedade. Nas palavras de Costa:

A objetivação é uma relação essencial que se revela em todas as expressões humanas, à medida que o homem interage com a natureza e com a sociedade. Essa interação se concretiza em “cada ato de objetivação do objeto da práxis”, simultaneamente a “um ato de exteriorização do seu sujeito” (397). Os processos de objetivação expressam atividades de sujeitos sociais que não somente agem sobre o mundo objetivo, mas transformam, também, a si mesmos e ao conjunto da sociedade por eles criada, e são, ao mesmo tempo, transformados por ela (COSTA, 2011, p. 40).

Dessa forma, existe uma vinculação ontológica entre a objetivação e a exteriorização que não pode ser esquecida, uma vez que fazem parte do mesmo processo, guardadas as suas peculiaridades. À medida que a objetivação produz uma transformação objetiva da realidade, isso implica alterações no indivíduo, proporcionando a construção da subjetividade deste e gerando novas necessidades e novas possibilidades, encerrando uma concepção social de homem nessa perspectiva teórica. Nesse sentido,

A exteriorização dirige-se mais precisamente à constituição da interioridade do sujeito. Com ela tem início o processo de reconhecimento e construção do indivíduo como “pessoa humana”. Conceito que, em Lukács, carrega todas as consequências ontológicas de que a personalidade, com toda a sua problemática, é uma categoria social (COSTA, 2011, p. 41).

A exteriorização (*Entäußerung*) expressa um movimento de desenvolvimento da essência do sujeito humano na direção das transformações realizadas por meio da objetivação em que se configura a constituição da individualidade e da

personalidade do ser social. Para Lukács, a exteriorização baseia-se numa “ação de retorno que todo ser resultante da objetivação exerce sobre o sujeito que o criou” (COSTA, 2011, p. 41). Tal ação de retorno implica a interioridade do sujeito que se revela na consciência a partir das diferentes formas de analisar a realidade e nas valorações existentes no processo de escolhas com base nas alternativas dadas na realidade. A exteriorização elucida o retorno da objetivação sobre o sujeito, incentivando um processo consciente de constituição da individuação deste, bem como o desenvolvimento da sua sociabilidade em termos da genericidade humana, traçando um “movimento em direção ao ser humano genérico” (Idem, p. 42).

O processo objetivação/exteriorização forma a base de um momento essencial para o ser social, tendo em vista que o “ato de objetivação, ao dar origem a um novo ser, permite a exteriorização da consciência ante a realidade externa a si mesma” (Idem, p. 42). Este processo dá concretude ao movimento que origina a sociabilidade e a individuação, sendo a exteriorização a “mediação fundamental à constituição dos indivíduos sociais que, por sua vez, exercem papel determinante no desenvolvimento da sociabilidade e vice-versa” (Idem, p. 42).

Portanto, este processo de objetivação/exteriorização é a base ontológica para compreendermos que estas transformações fundam o mundo dos homens em que, ao objetivar alterações na realidade objetiva, os seres sociais também têm a possibilidade de se construir e reconstruir como indivíduo e realizar interações com a essência do gênero humano. Em síntese, com o “processo de objetivação/exteriorização no trabalho, a consciência realiza a transformação da causalidade em causalidade posta e mediante esse movimento dá origem ao mundo humano” (Idem, p. 45).

Lessa (2012) também faz uma abordagem criteriosa sobre este tema a partir de Lukács e apresenta o processo objetivação/exteriorização traçando um caminho filosófico que nos levou a observar três aspectos, quais sejam: a sua relação com o desenvolvimento do patamar genérico; a vinculação da objetivação com exteriorização, sendo aquela o ponto de partida; e sua conexão com os complexos valorativos.

No tocante à relação com desenvolvimento de articulações com o gênero humano, lembramos que este aspecto também foi abordado por Costa (2011). Assim, estes dois autores estão em consonância com o pensamento de Lukács ao

asseverar que o processo objetivação/exteriorização fundamenta a articulação do sujeito com a perspectiva do gênero humano.

As interações ontológicas entre teleologia e causalidade conduzem a uma transformação imperiosa na causalidade, a causalidade cuja essência é a “gênese de uma nova esfera ontológica, o ser social” (LESSA, 2012, p. 65). A partir desse processo de constituição do ser social, o mundo dos homens é fundado ontologicamente enquanto uma nova objetividade, uma nova situação em que os sujeitos estão inseridos coletivamente.

Assim, sintetizaremos o que foi afirmado até aqui: a objetivação é o momento do trabalho pelo qual a transformação teleologicamente orientada de um setor da realidade dá origem a uma nova forma de ser, a uma “nova objetividade”. Essa “nova objetividade” é o mundo dos homens, uma esfera ontológica distinta da natureza (LESSA, 2012, p. 71).

Aqui queremos destacar a relação de dependência deste processo com a objetivação, no sentido de demarcar que o “ponto de partida no estudo da relação entre trabalho e exteriorização, em Lukács, é a objetivação” (LESSA, 2012, p. 124). A objetivação é o ponto de partida porque se orienta por uma finalidade para realizar a transformação consciente na natureza a partir da síntese entre teleologia e causalidade. Nessa direção, Lessa (2012) ressalta que ao objetivar um novo produto, a objetivação implica consequências para a exteriorização do sujeito e para a “constituição da substância social de cada indivíduo” (Idem, p. 128). À medida que a exteriorização corresponde “ao momento da ação de retorno da objetivação e do objetivado sobre o indivíduo agente”, tal processo traz impactos para o sujeito consciente, autor desse movimento. (Idem, p. 125).

Voltando à relação da objetivação/exteriorização com o desenvolvimento da sociabilidade num sentido genérico, temos que a exteriorização possibilita a plena explicitação da generalidade humana com base no estímulo da individuação “a patamares crescentemente genéricos” (LESSA, 2012, p. 121).

Esta ação de retorno das objetivações sobre a individuação e totalidade social é considerada como o “momento de autoconstrução do gênero humano” (Idem, p. 122). Portanto, a exteriorização possibilita a mediação entre a individuação e a generalidade enquanto “momento universal do trabalho”.

Para Lukács, a exteriorização, enquanto efeito sobre o sujeito da objetivação, exibe uma acepção essencialmente positiva: é um momento ineliminável do processo de individuação e, por essa mediação, do desenvolvimento humano-genérico. Como componente ontológico essencial ao devir-humano dos homens, a exteriorização é um momento universal do trabalho; toda objetivação implica a exteriorização do sujeito. Ou, em outras palavras, o homem, ao agir no dia a dia, concomitantemente se constrói enquanto individualidade e contribui para a reprodução da sociedade à qual pertence – e, ao fazê-lo, recebe as consequências de suas ações (LESSA, 2012, p. 122-3).

A exteriorização mantém uma significativa conexão ontológica com os complexos valorativos que têm em seu centro o comportamento dos indivíduos e as mediações que encontram na vida cotidiana, “diante dos dilemas, alternativas, possibilidades etc. que a sociabilidade em que vivem coloca a cada momento histórico” (LESSA, 2012, p. 129). Este é um ponto em que podemos articular a exteriorização do sujeito com o complexo valorativo da ética, pois sua função social remete à articulação do indivíduo com o gênero, a partir das necessidades enquanto ser social e com as possibilidades dadas no real. Os atos do indivíduo são resultantes desse processo de objetivação/exteriorização que fundamenta suas decisões entre as alternativas existentes. Nesse sentido, a exteriorização é “um momento ineliminável e decisivo para o devir-humano dos homens. Ela impulsiona à constituição de um ser social crescentemente genérico” (LESSA, 2012, p. 129).

A exteriorização tem uma íntima relação com a alternativa enquanto momento essencial do valor.

2.3 A alternativa

Para atender a suas necessidades, o ser social realiza a síntese entre teleologia e causalidade e, para tanto, depara-se com situações em que precisa fazer escolhas entre alternativas distintas, consubstanciando as suas decisões. Dessa forma, a alternativa é um “ato de consciência”, mas não somente, tendo em vista que é uma “categoria mediadora com cuja ajuda o espelhamento da realidade se torna veículo do pôr de um ente” (LUKÁCS, 2013, p. 73).

A alternativa desenvolve um papel muito relevante na reprodução social, pois medeia o reflexo da realidade que fundamenta o ato de pôr teleologias. O ser social, portanto, em sua vida cotidiana realiza diversas decisões entre alternativas novas para atender às suas finalidades oriundas da reprodução social. Assim, existe uma

conexão ontológica entre o processo de trabalho e a categoria alternativa que pode ser desvendada ao se considerar o trabalho como produtor de valores de uso. A origem das alternativas localiza-se nas necessidades sociais e “está orientada para a transformação de objetos naturais” por meio do trabalho (LUKÁCS, 2013, p. 77).

A essência da alternativa consiste em que “não se trata apenas de um único ato de decisão, mas de um processo, uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas” (Idem, p. 71). Dessa maneira, a alternativa enquanto categoria mediadora ocorre de forma contínua e constante na práxis social para atender às necessidades sociais do ser social.

O trabalho, enquanto pôr teleológico primário, contribui para que “o caráter de alternativa da práxis humana” se fundamente “sempre mais em decisões alternativas” (Idem, p. 73). Tais alternativas realizadas no interior do processo do trabalho são reais, pois ocorrem em “circunstâncias concretas”, mediante uma “necessidade concreta”; portanto, só pode se basear em uma “alternativa concreta”, uma vez que corresponde à decisão de “uma pessoa concreta (ou de um grupo de pessoas) a respeito das condições concretamente melhores para realizar uma finalidade concreta”. A cadeia de alternativas aí presente não se refere “à realidade em geral”, mas implica uma “escolha concreta entre caminhos cujo fim (em última análise, a satisfação da necessidade) foi produzido não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e opera” (Idem, p. 76).

Essa concretude da categoria alternativa demonstra que ela se dá no real e assim cumpre sua “função ontologicamente real”, que consiste no “momento da decisão, da escolha” realizada pela “consciência humana” (Idem, p. 77). A alternativa é um ato consciente dotado de concretude para fundamentar as escolhas e decisões operadas pelo ser social, mediante as possibilidades do processo de trabalho e conformando-se como uma “categoria decisivamente nova”, pois “faz a passagem da possibilidade à realidade” concreta enquanto causalidade posta (Idem, p. 78).

Assim, as alternativas são orientadas pela realização da finalidade pretendida com o processo de trabalho, ou seja, são categorias que medeiam as escolhas para transformar a realidade de acordo com a posição do fim. Essas escolhas são avaliadas teleologicamente conforme as alternativas entre “certo e errado”, numa

clara direção da “determinação do fim” e na “execução” do processo de trabalho como um todo (LUKÁCS, 2013, p. 79).

Portanto, há uma articulação entre a categoria alternativa e o *dever-ser*, já que a alternativa é motivada a partir do fim que deve ser objetivado no futuro. Sobre isto, temos que o “princípio determinante da práxis” é a “tarefa do futuro, teleologicamente posta”, sendo o futuro que determina o presente (LUKÁCS, 2013, p. 105). O *dever-ser* é o momento predominante na relação com o reflexo da realidade. Lukács esclarece:

Naturalmente, o espelhamento correto da realidade é a condição inevitável para que um *dever-ser* funcione de maneira correta; no entanto, esse espelhamento correto só se torna efetivo quando conduz realmente à realização daquilo que *deve-ser*. Portanto, aqui não se trata simplesmente de um espelhamento correto da realidade em geral, de reagir a ela de um modo geral adequado; ao contrário, a correção ou a falsidade, portanto, qualquer decisão que se refere a uma alternativa do processo de trabalho, pode exclusivamente ser avaliada a partir do fim, de sua realização. Desse modo, aqui também temos uma insuprimível interação entre *dever-ser* e espelhamento da realidade (entre teleologia e causalidade posta), em que a função de momento predominante cabe ao *dever-ser* (LUKÁCS, 2013, p. 99-100).

Nessa perspectiva, o *dever-ser* é uma das “categorias que nascem do processo de separação ontológica entre a natureza e a sociedade”, acentuando-se aí o seu “caráter especificamente social” (Idem, p. 105). O autor afirma a relevância de considerar a função do *dever-ser* como uma dessas categorias que proporcionam a efetividade do intercâmbio da sociedade com a natureza e interferem diretamente no processo de trabalho. Para Lukács:

Esta relação é o fundamento tanto do surgimento do *dever-ser* em geral do tipo humano-social de satisfação de necessidades quanto da sua constituição, da sua qualidade particular e de todas as barreiras de determinação do ser que são geridas e determinadas por esse *dever-ser* enquanto forma e expressão de relações de realidade. [...] Como já vimos, o *dever-ser* no processo de trabalho já contém, enquanto tal, possibilidades de variados tipos, tanto objetivas como subjetivas (LUKÁCS, 2013, p. 105-106).

A alternativa exerce um papel mediador direcionado pelo *dever-ser* que articula desde a prévia-ideação de uma finalidade até os resultados de uma determinada necessidade, diante das inúmeras possibilidades dadas concretamente

no real. A cadeia processual de alternativas está presente tanto na posição teleológica primária quanto nas secundárias.

A alternativa é também o fundamento de um valor decisivamente humano: a liberdade.

2.4 O pôr teleológico secundário

Lukács não pressupõe o trabalho como único complexo realizado na práxis, porém assegura que o ser social vai além da realização de teleologias apenas na causalidade natural por meio do trabalho. O ser social também é o autor consciente das *posições teleológicas secundárias*, que não objetivam intervir na natureza materialmente, mas sim na transformação das relações sociais e da consciência dos outros homens.

Diferentemente do trabalho, os pores teleológicos secundários não implicam alterações na causalidade natural diretamente, mas têm como objeto a consciência de outra pessoa ou grupo humano. Atuam nas relações sociais com a finalidade de “[...] suscitar nos homens determinadas decisões entre alternativas” existentes na realidade para promover uma mudança, ou seja, para “[...] reforçar ou enfraquecer certas tendências na consciência dos homens” (LUKÁCS, 2013, p. 91).

A realização de posições secundárias só é possível à medida que o trabalho se torna social e cria as condições para a existência de outros complexos – como a política, a ética, a ideologia, entre outros – que se objetivam para além da relação orgânica entre o homem e a natureza; em outras palavras, no seio das relações sociais.

Desse modo, o *objeto* desse pôr secundário já não é mais algo puramente natural, mas a consciência de um grupo humano; o *pôr do fim* já não visa a transformar diretamente um objeto natural, mas, em vez disso, a fazer surgir um pôr teleológico que já está, porém, orientado a objetos naturais; da mesma maneira, os *meios* já não são intervenções imediatas sobre objetos naturais, mas pretendem provocar essas intervenções por parte de outros homens (LUKÁCS, 2013, p. 84). (grifos nossos).

Destarte, ao interferir na consciência humana, estas posições secundárias geram outras posições teleológicas concretas, ou seja, as teleologias secundárias induzem subjetivamente a consciência dos homens na realização das posições que

devem realizar. Deste modo, promovem transformações subjetivas nos homens, surgindo daí uma nova configuração da consciência humana que “[...] se torna um momento essencial ativo do ser social que está nascendo” (Idem, p. 129). Este é o fundamento da nova função da consciência “como portadora dos pores teleológicos da práxis” (LUKÁCS, 2013, p. 130).

A substância das teleologias secundárias tem como premissa “[...] a tentativa de induzir outra pessoa (ou grupo de pessoas) a realizar, por sua parte, pores teleológicos concretos” (Idem, p. 83). Tais teleologias incidem diretamente no comportamento das pessoas envolvidas no processo de trabalho, tendo em vista que o *pôr do fim* desta posição teleológica é a “finalidade de outras pessoas”, que se realiza na consciência destes indivíduos e é inserida no percurso do trabalho. Dessa forma, as posições teleológicas secundárias interferem no complexo do trabalho e no comportamento do sujeito. Entendemos isso a partir da relação ontológica entre teleologia e causalidade posta, pois “[...] o novo que surge no sujeito é um resultado necessário dessa constelação categorial” (LUKÁCS, 2013, p. 98).

Posto isso, é preciso dizer que as posições teleológicas secundárias implicam o surgimento do dever-ser, cuja função é determinar a práxis para a finalidade a que se destina, em direção ao futuro.

Quando, então, observamos que o ato decisivo do sujeito é seu *pôr teleológico* e a realização deste, fica imediatamente evidente que o momento categorial determinante desses atos implica o surgimento de uma práxis caracterizada pelo dever-ser. O momento determinante imediato de qualquer ação que vise à realização deve por isso ser já esse dever-ser, uma vez que qualquer passo em direção à realização é determinado verificando se e como ele favorece a obtenção do fim (LUKÁCS, 2013, p. 98).

Mais adiante, o autor ressalta:

O *pôr de um fim* inverte, como já vimos, esse andamento: o fim vem (na consciência) antes da sua realização e, no processo que orienta cada passo, cada movimento é guiado pelo *pôr do fim* (pelo futuro). Sob esse aspecto, o significado da causalidade posta consiste no fato de que os elos causais, as cadeias causais etc. são escolhidos, postos em movimento, abandonados ao seu próprio movimento, para favorecer a realização do fim estabelecido desde o início. [...] Do ponto de vista do sujeito, esse agir determinado a partir de um futuro definido é exatamente um agir conduzido pelo dever-ser do fim. (LUKÁCS, 2013, p. 98-99).

Há de se destacar ainda que a consciência é um “instrumento da reprodução do homem”, pois o homem precisa estar consciente para promover as mediações ontológicas essenciais ao atendimento das suas necessidades, por conseguinte, para sua “própria auto-reprodução” (LUKÁCS, 1981, p. 41). O ato teleológico consciente e direcionado para induzir outras pessoas à realização de outras posições teleológicas tem como conteúdo um dever-ser e promove mudanças nas relações sociais e nos sujeitos.

Quando, como vimos, o fim teleológico é o de induzir outros homens a pões teleológicos que eles mesmos deverão realizar, a subjetividade de quem põe adquire um papel qualitativamente diferente e, ao final, o desenvolvimento das relações sociais entre os homens implica que também a autotransformação do sujeito se torne um objeto imediato de pões teleológicos, cujo caráter é um dever-ser (LUKÁCS, 2013, p. 105).

É notório que a constituição do ser social é composta por posições teleológicas – primária e secundária. Aí se faz presente decisivamente a consciência dos homens com vistas à reprodução na sociabilidade humana. A efetividade do intercâmbio entre homem e natureza se realiza mediante o dever-ser.

Neste item analisamos as determinações ontológicas da estrutura do processo de trabalho na perspectiva de que há uma interação ontológica entre teleologia e causalidade que conforma a causalidade posta, o ser social. Este processo de trabalho é realizado a partir das escolhas entre as alternativas dadas na realidade que contribuem para valorar as possibilidades entre certo e errado. Há uma conexão entre alternativas e valores no trabalho, que iremos expor no próximo item.

2.5 Dever-ser e valor

A gênese ontológica do valor está relacionada ao significado do valor em suas conexões com a categoria da alternativa e do dever-ser. A alternativa é a base do valor nas posições teleológicas, em especial no processo do trabalho, que é constituído de uma cadeia de alternativas entre as possibilidades existentes. Mediante as alternativas disponibilizadas pela vida social, torna-se imperioso que o ser social faça escolhas bem fundamentadas, conforme os valores que proporcionam o que seria a “melhor” escolha ou o caminho mais correto para a

decisão do decorrer da posição teleológica aí inerente. Assim, os valores dão o embasamento das escolhas entre as alternativas de forma que o ser social possa avaliar qual a escolha mais acertada, mais “útil” para determinada posição teleológica a fim de responder às necessidades humano- sociais. Os valores cumprem, portanto, um papel objetivo na consciência do ser social, o que implica a avaliação das alternativas possíveis para atender também às necessidades historicamente determinadas.

Neste processo, há uma vinculação entre valor e o dever-ser. Este último constitui uma categoria que fundamenta a posição do fim de um ato teleológico, pois motiva a finalidade deste ato. O dever-ser é uma categoria do ser social que se acha ligada ao valor, indissolivelmente. Assim, “essas duas categorias são tão intimamente interdependentes porque ambas são momentos de um único e mesmo complexo comum”, guardadas as especificidades de cada uma (Idem, 2013, p. 106).

Pois, assim como o dever-ser enquanto fator determinante da práxis subjetiva no processo de trabalho só pode cumprir esse papel específico determinante porque o que se pretende é valioso para o homem, o valor não poderia tornar-se realidade em tal processo se não estiver em condições de colocar no homem que trabalha o dever-ser de sua realização como princípio orientador da práxis (LUKÁCS, 2013, p. 106).

A função social específica do dever-ser efetiva-se com base no valor que a finalidade pretendida possui para o homem. Valor este que insere um dever-ser na práxis que atua sobre o sujeito e nas posições teleológicas que realiza conscientemente, em especial na forma como conduz o processo do trabalho.

Quando o dever-ser, como é inevitável, apela a determinados aspectos da interioridade do sujeito, suas demandas são formuladas de tal maneira que as mudanças no interior do homem proporcionam um veículo para o melhor domínio do metabolismo com a natureza (LUKÁCS, 2013, p. 104).

O dever-ser promove modificações no sujeito em sua totalidade, tanto no seu comportamento como em suas qualidades, bem como no processo teleológico. Em outras palavras, o dever-ser “funciona como regulador do próprio processo” (LUKÁCS, 2013, p. 106).

Se quisermos conceber corretamente o lado do dever-ser que, no trabalho, age sobre o sujeito, modificando-o, é preciso partir dessa *objetividade* como reguladora. Disso se segue que o *comportamento concreto do trabalho* é,

para o trabalho, de modo primário, o fator decisivo; o que acontece no interior do próprio sujeito não tem por que exercer necessariamente uma influência sobre este. Certamente já vimos que o dever-ser do trabalho desperta e promove certas qualidades dos homens que mais tarde serão de grande importância para formas da práxis mais desenvolvidas; é suficiente recordar o domínio sobre os afetos (LUKÁCS, 2013, p. 104-105). (grifos nossos).

Ademais, o valor “influi predominantemente sobre o pôr do fim”, sobre a finalidade da posição teleológica, e se torna o “princípio de avaliação do produto realizado” (Idem, p. 106). Avaliação que conforma o processo valorativo no ato da escolha entre as alternativas, de forma a decidir se determinada alternativa é “válida” ou não, “útil” ou “inútil”. Não obstante suas características específicas e distintas, a conexão entre o dever-ser e o valor é o que lhes confere uma concretude na realidade.

Com base no método dialético, Lukács discorre sobre a gênese ontológica do valor, considerando o trabalho no seu sentido ontológico enquanto produtor de valores de uso. Classificar avaliativamente o que “válido”, “útil” e/ou “bom” nas alternativas existentes para satisfazer as necessidades humanas é uma tarefa primordial para o ser social, que para tanto recorre ao valor. Segundo Lukács:

Na gênese ontológica do valor, devemos partir, pois, de que no trabalho como produção de valores de uso (bens), a alternativa do que é útil ou inútil para a satisfação das necessidades está posta como problema de utilidade, como elemento ativo do ser social (LUKÁCS, 2013, p. 111).

Indubitavelmente, o valor possui um caráter socialmente objetivo, uma vez que assinala uma “aprovação do pôr teleológico correto” a ser realizado pelo sujeito e, sendo o correto, “significa a realização concreta do respectivo valor”, que é, portanto, objetivo (Idem, p. 111). O valor confere subsídios a fim de que se saiba se as alternativas escolhidas são “corretas” e “válidas” para satisfazer as necessidades inerentes e que mantêm uma relação com o trabalho. Sobre isso, Lukács afirma:

Neste sentido, o valor que aparece no trabalho enquanto processo que reproduz valor de uso é, sem nenhuma dúvida, objetivo. Não só porque o produto, no pôr teleológico, pode ser medido, mas também porque esse mesmo pôr teleológico em sua relação “se... então” com a satisfação da necessidade também pode ser demonstrado e comprovado como objetivamente existente e válido. Desse modo, não se pode afirmar que as valorações enquanto pores singulares constituam por si mesmas o valor. Ao contrário. O valor que aparece no processo e que confere a este uma objetividade social é que decide sobre se a alternativa no pôr teleológico e a

sua realização foi adequada a ele, isto é, se era correta e valiosa (LUKÁCS, 2013, p. 111-112).

Ainda sobre a relação do valor com o trabalho, o filósofo argumenta que a utilidade do produto do trabalho está relacionada com a satisfação da necessidade e promove um movimento de desenvolvimento do homem voltado à “intencionalidade ontologicamente imanente para o devir do homem, no sentido mais amplo do termo, ou seja, da gênese ao seu desdobramento” (LUKÁCS, 2013, p. 117).

Para além das alternativas econômicas, também existem as alternativas não econômicas, chamadas pelo autor de “humano-morais”, que são operadas nas *posições teleológicas secundárias*. Estas têm como finalidade “a influência sobre a consciência de outros homens, a fim de induzi-los aos pores teleológicos desejados” (Idem, p. 118). Diante dessas alternativas humano-morais que se dão nas posições secundárias, os valores realizam uma interferência nas escolhas dos homens para realizar outras posições teleológicas cujo objeto é a consciência dos outros. A base para o ser social escolher e decidir entre as alternativas é o valor, e a alternativa versa sobre a escolha entre valores opostos.

As alternativas orientadas para a realização de valores muitas vezes assumem a forma de conflitos insolúveis entre deveres, uma vez que nessas alternativas o conflito não se dá apenas entre o reconhecimento de um valor como o “o que” e o “como” da decisão, mas determina a práxis como um conflito entre valores concretos, dotados de validade concreta; a alternativa está orientada a uma escolha entre valores que se opõem mutuamente (LUKÁCS, 2013, p. 121).

Mais adiante, o autor ressalta que as alternativas são “fundamentos insuprimíveis do tipo de práxis humano-social” que jamais “podem ser separadas da decisão individual”. O ato de escolher entre alternativas depende diretamente do valor intrínseco, por conseguinte, “do complexo respectivo das possibilidades reais de reagir praticamente ante a problematidade de um *hic et nunc*⁵ *histórico-social*” (LUKÁCS, 2013, p. 123).

O valor permite essa ação de avaliação comparativa entre as necessidades e possibilidades existentes na vida cotidiana em que se realiza o processo de reprodução social; este é composto por “um complexo e uma síntese de atos teleológicos que são de fato inseparáveis da aceitação ou da rejeição de um valor”

⁵ Aqui e agora.

(Idem, p. 122). Nesse processo dialético do desenvolvimento social reside uma cadeia de alternativas concretas às quais os homens respondem. “Nisso, portanto, já está implicitamente contido o valor” (LUKÁCS, 2013, p. 122).

São esses os pressupostos para compreender a gênese da ética a partir da gênese ontológica do valor. Enquanto complexo valorativo e posição teleológica secundária, a ética está relacionada ontologicamente a este movimento de valoração mediante as alternativas existentes na vida cotidiana, com consequências nas escolhas dos sujeitos, cujas consciências são objetos das posições teleológicas secundárias. É preciso compreender as especificidades do complexo da ética, principalmente porquanto se vinculam conscientemente as necessidades individuais do ser social às necessidades do gênero humano. Para tanto, é fundamental a existência de condições materiais concretas que visam sua realização na vida social.

Enfim, esses são elementos iniciais – os valores – para o entendimento do solo ontológico da ética, que, a nosso ver, constituem o momento fundamental da proposição lukacsiana para uma ética materialista. No próximo capítulo enfocaremos a relação entre Serviço Social e ética.

CAPÍTULO III

Serviço Social e Ética

A relação entre ética e Serviço Social se dá mediada pelos códigos de ética profissional. A aplicabilidade prática da ética ao comportamento dos grupos profissionais adquire lugar na chamada ética normativa, que estabelece as bases para os Códigos de Ética de cada atividade inscrita na mais recente divisão do trabalho.

Certamente a presença de preceitos éticos na formação em Serviço Social se efetiva também mediante a criação de valores para o exercício junto a indivíduos e grupos sociais no cotidiano da prática profissional, e tais valores dizem também respeito aos valores vigentes na sociabilidade do capital. Entretanto, é preciso ressaltar uma especificidade no interior da profissão, que resulta das suas origens, das quais não há como eliminar o vínculo com grupos sociais cristãos. Esse vínculo tem a ver com o fato de que na transição ao capitalismo, com a aquisição do poder econômico e político pela burguesia, a Igreja não perdeu inteiramente suas prerrogativas em relação à sociabilidade capitalista, na operacionalização de suas ações sociais. Não é possível afirmar uma desvinculação das origens profissionais dos determinantes essenciais do capitalismo, particularmente o capitalismo monopolista, no qual a profissionalização se dá de forma articulada à incorporação de grupos profissionais às necessidades do Estado e suas funções, em decorrência da divisão do trabalho então instaurada.

Em suas origens o Serviço Social, ainda que criado em meio às determinações da base objetiva do capitalismo, não se aproxima das teorias éticas clássicas da modernidade, como em Kant e Hegel. Quando faz aproximações às teorias de Hobbes e Locke, por exemplo, é mais no sentido da contribuição desses autores ao campo do Estado moderno e da política. Assim, entendemos que os valores presentes no Serviço Social em sua origem encontram-se voltados ao passado, numa reedição do pensamento de Tomás de Aquino, adequado ao pensamento social da Igreja Católica em sua incursão pela América Latina.

As próprias interpretações sobre a ética profissional no Brasil, manifestas em códigos de conduta, se expressarão diferentemente em duas tendências básicas: a primeira, vigente na instauração do Serviço Social brasileiro sob a égide do Serviço

Social franco-belga, vista como componente de sua fase clássica e tradicional. A segunda, resultante da crítica ao Serviço Social tradicional, em seu processo de Reconceitualização, a partir do qual uma das tendências daí derivadas passa a produzir conhecimentos apoiada em fundamentos marxianos e em suas derivações. Trata-se, portanto, de aproximações a teorias sociais que trazem conteúdos éticos em suas formulações, voltados ao campo profissional, sua formação e sua prática.

Sem a pretensão de analisar a trajetória histórica do Serviço Social, já amplamente conhecida, nos deteremos mais precisamente na dimensão da ética como nosso objeto e sua apropriação pelo Serviço Social. Tomaremos como referências a interpretação de Antônio Geraldo Aguiar para o Serviço Social tradicional em sua aproximação ao neotomismo, e a de Maria Lucia Barroco na aproximação desta profissão ao marxismo lukacsiano. A intenção é entender as proposições dos autores em relação a um posicionamento ético por parte do Serviço Social que se materializam em códigos de conduta profissional.

3.1 As origens do Serviço Social tradicional e a ética profissional no Brasil

Antônio Geraldo Aguiar no seu livro *“Serviço Social e filosofia: das origens a Araxá”* elucida a posição da Igreja em relação à questão social na Europa durante o século XIX, momento em que “[...] os operários viviam, em grau extremo, a miséria e a exploração decorrentes da industrialização e do desenvolvimento do capitalismo” (AGUIAR, 1985, p. 17). Diante desse cenário, a Igreja passa a intervir no “social” disseminando seus valores fundamentais por meio de encíclicas papais e divulgando ideias voltadas à aceitação da ordem estabelecida. Apregoa, por exemplo, que deve existir “a concordância das classes e não a luta entre elas”, e que a restauração da ordem social deve ocorrer por meio da restauração dos costumes cristãos e da moral (Idem, p. 18). Dessa forma, a Igreja não desconhecia as desigualdades nem as condições desumanas do operariado, mas não questionava as estruturas da sociedade, porquanto intentava promover a harmonia entre as classes e a reforma da sociedade. Cumpre destacar ainda que a Igreja promoveu um forte combate à economia liberal e às ideias advindas do comunismo. Segundo Aguiar, “a ação da Igreja resulta nas Semanas Sociais; nas organizações católicas para operários, agricultores, profissões liberais, escolas” (Idem, p. 19).

Aí se evidencia o caráter *antimoderno* da origem e do desenvolvimento do Serviço Social. Netto ressalta que esta “profissão nasceu e se desenvolveu como parte do programa da antimodernidade, reagindo à secularização, à laicização, à liberdade de pensamento, à autonomia individual etc.” (NETTO, 1996, p. 118). Assim, a direção social estratégica dominante naquele momento fundamentava-se num “projeto social e político que recusava o liberalismo e o socialismo”, que eram projetos modernos.

No Brasil, a Igreja também direcionou sua ação à “restauração da sociedade cristã” e propagou sua doutrina social, valorizando sua missão de “salvar as almas pela cristianização dos indivíduos, da família e da sociedade” (AGUIAR, 1985, p. 23). Buscava sempre formas de aproximação com o Estado e a organização do laicato por meio de grupos e cursos de formação social.

Antes dos anos 1930, eram desenvolvidas práticas assistemáticas de caráter assistencial, filantrópicas e de benemerência vinculadas à Igreja Católica, com o intuito de “atender” às desigualdades sociais. Netto denominou tais práticas de “protoformas do Serviço Social”. Isso não quer dizer que a institucionalização do Serviço Social se deu pelo desenvolvimento destas ações, mas sim pela ruptura com tais práticas, “quando seus agentes passam a desempenhar papéis que lhe são alocados por organismos e instâncias alheios às matrizes originais das protoformas do Serviço Social” (NETTO, 2009, p. 72).

A institucionalização da profissão no Brasil ocorre na década de 1930, em meio às transformações por que passava o país, ao transitar do modelo agroexportador para o urbano-industrial. Nesse quadro, a presença da classe trabalhadora e suas formas de expressão exigem um tratamento diferenciado do Estado para o seu enfrentamento. Em tal cenário, a necessidade de uma intervenção técnico-científica é utilizada pelo Estado brasileiro para o enfrentamento da questão social, donde a criação de algumas profissões, entre as quais, o Serviço Social.

Dada a influência confessional que marca os elementos originários do Serviço Social, a criação das primeiras escolas – e o desenvolvimento da formação – se fundamenta nos princípios da doutrina social da Igreja. Dessa forma, a Igreja tem no Serviço Social mais uma estratégia para propagar a sua doutrina social.

Iamamoto e Carvalho (2003, p. 83) ressaltam que se configurava um “caráter missionário à atividade profissional”, que se dava mediante a “perspectiva de profissionalização do apostolado social, segundo parâmetros técnicos e modernizadores”, baseado em valores religiosos. Assim, uma peculiaridade da ética profissional naquele momento era a sua base ideológica e doutrinária da Igreja Católica, cujo “aspecto essencial” consistia em

[...] substituir a análise da realidade e a prática social para o enfrentamento da questão social por valores, exigências, isto é, por uma apreensão moral dos fenômenos sociais, através de categorias abstratas como descristianização, liberalismo etc. (IAMAMOTO & CARVALHO, 2003, p. 230).

Nessa direção, a profissão era marcada pela internalização do catolicismo e de sua doutrina social, analisando a “questão social” por meio dos seus valores morais e humanistas, que explicavam abstratamente e naturalizavam a realidade social. Havia então um forte teor religioso que interferia na ética do Serviço Social e na construção dos seus valores.

É nessa perspectiva que surgem as primeiras escolas de Serviço Social no Brasil, numa estreita ligação com a ação e com a ideologia da Igreja Católica. A primeira escola de Serviço Social foi criada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 1936, marcada pelo Serviço Social belga e vinculada a uma instituição da Igreja chamada Centro de Estudos e Ação Social (CEAS). Esta possuía a finalidade de estudar e difundir a doutrina social da Igreja, numa perspectiva de melhor “preparação para a ação social dos quadros militantes da Ação Católica” (Idem, p. 29). Em contrapartida, Iamamoto considera que a fundação dessa escola “não pode ser considerada como fruto de uma iniciativa exclusiva do Movimento Católico Laico, pois já existe presente uma demanda – real ou potencial – a partir do Estado, que assimilará a formação doutrinária própria do apostolado social” (IAMAMOTO, 2003, p. 180). A escola do Rio de Janeiro surgiu no ano seguinte, enfatizando a formação social sob a influência da experiência social cristã francesa.

No plano da formação profissional, é indiscutível a influência marcante da Igreja, a quem coube a responsabilidade do ideário, dos conteúdos e da formação dos primeiros assistentes sociais brasileiros. Podemos afirmar que a primeira fase da formação dos assistentes sociais se caracterizou como uma formação doutrinária

e moral, pois se baseava no neotomismo. O neotomismo corresponde a uma retomada, no início do século XIX, da filosofia de São Tomás de Aquino elaborada no século XIII, com a intenção de unir os católicos para conquistar o pensamento moderno e tentar resolver os problemas sociais que emergiam.

Aguiar observa que a formação dos assistentes sociais devia basear-se na formação científica, técnica, prática e pessoal, difundindo que o “assistente social deve combater os desajustamentos individuais e coletivos” (AGUIAR, 1985, p. 33), bem como dispor de uma formação moral solidamente erigida sobre princípios cristãos. Segundo Aguiar, a perspectiva neotomista era apresentada “nas disciplinas Moral, Ética, Doutrina Social ou Doutrina Católica” (1985, p. 39). Eram ensinadas as normas e diretrizes da Igreja para direcionar a análise da realidade e a concepção de mundo e de homem dos/as assistentes sociais em formação. A formação moral norteava os conteúdos da disciplina de Ética e continha uma “maior fundamentação metafísica” (Idem, p. 38-9).

Assim, os valores da Igreja estavam presentes na formação doutrinária do Serviço Social e influenciavam diretamente os valores éticos, a exemplo da perfectibilidade humana, do bem comum e da aceitação da ordem. Esses valores direcionaram as escolas de Serviço Social que estavam sendo criadas no Brasil.

O homem tem uma “perfeição espiritual que se manifesta através da racionalidade. Essa dimensão racional produz, como consequência, o princípio da consciência em si e da liberdade”, direcionado à “busca da virtude, do bem, visando a alcançar o fim último: Deus” (AGUIAR, 1985, p. 42). Tomás de Aquino também mostrou que a capacidade intelectual do homem fez com que ele se transformasse em “autor de desenvolvimento”, remetendo a dimensão do homem como ser social que vive em sociedade, cujas leis devem basear-se na lei eterna e no bem comum, em contraposição ao individualismo. Para tanto, faz-se necessário o Estado, que deriva de Deus, seja respeitado e tenha a sua autoridade reconhecida. Esta visão “justifica a posição inicial do Serviço Social brasileiro de não questionamento da ordem vigente até suas raízes e de buscar apenas reformar a sociedade, melhorando conseqüentemente a ordem vigente” (AGUIAR, 1985, p. 43).

Aguiar (1985) destaca também a ligação do Serviço Social com as bases teóricas da Igreja, tendo em vista que esta se sustentou filosoficamente com os pressupostos do neotomismo desde 1936 até 1960. Tomem-se como exemplos os

princípios cristãos da dignidade da pessoa humana e do bem comum, que mantiveram uma íntima relação com os aspectos da ética profissional. Daí se perceber a influência dos valores da Igreja na ética do Serviço Social na formação e em seu primeiro documento ético, promulgado em 1947.

Sabe-se que a primeira iniciativa de regulamentação ética do Serviço Social no Brasil deu-se no primeiro Código de Ética. Foi aprovado em 1947 pela Assembleia Geral da ABAS (Associação Brasileira de Assistentes Sociais); enfatizava a prioridade da formação moral dos assistentes sociais e a formulação dos deveres dos profissionais, sendo estes voltados aos deveres fundamentais para com os beneficiários do Serviço Social, com os colegas e a organização onde se trabalhava.

Este Código afirmava que a “moral ou ética pode ser conceituada como a ciência dos princípios e das normas que se devem seguir para fazer o bem e evitar o mal”, em consonância com a doutrina da Igreja. Este Código dispõe que o “Serviço Social não trata apenas de fator material, não se limita à remoção de um mal físico, ou a uma transação comercial ou monetária”, mas “trata com pessoas humanas desajustadas ou empenhadas no desenvolvimento da própria personalidade” (GEPE, 2006, p. 19).

A partir dessa perspectiva, a ética era compreendida como sinônimo de moral. Assim, o profissional deveria distinguir o bem e o mal com base nos valores religiosos, não sendo possível desvendar o real de uma forma crítica. Dessa forma, o Serviço Social tinha o preceito ético tradicional baseado em valores cristãos e morais que reproduziam os princípios da filosofia neotomista, devendo respeitar as leis de Deus, o bem comum e a “dignidade da pessoa humana, inspirando-se na caridade cristã” (GEPE, 2006, p. 21).

Para Abath e Mustafá (2006, p. 8), o Código de 1947 era “impregnado de valores cristãos, sem mediação do Estado, portanto, sem respaldo jurídico”. Tinha por objetivo “orientar a prática e conferir *status* de profissão ao Serviço Social, que não era ainda regulamentado como tal”.

Barroco (2005, p. 91) confirma esse pensamento e afirma que os valores prescritos nesse Código reproduziam os “princípios éticos buscados na filosofia tomista, no positivismo e no pensamento conservador”. Substantivamente, esses valores eram subordinados às “leis naturais decorrentes das leis divinas”. Dessa

forma, deveriam reproduzir os “valores e princípios dados pela fé, mas que, traduzidos pela Igreja Católica, adquirem uma direção político-ideológica determinada” (BARROCO, 2005, p. 92).

Nesse contexto, a ação profissional visava

eliminar os “desajustes sociais” através de uma intervenção moralizadora de caráter individualizado e psicologizante; os “problemas sociais” são concebidos como um conjunto de “disfunções sociais”, julgadas moralmente segundo uma concepção de “normalidade” dada pelos valores cristãos (BARROCO, 2005, p. 94).

Segundo Brites e Sales (2007, p. 26), este Código de Ética se

constitui numa resposta à exigência de configuração de uma axiologia, isto é, da explicitação de um campo de valores com os quais os profissionais se comprometiam, para fins de regulamentação do exercício profissional.

E mais adiante, acrescentam que

As principais noções teórico-filosóficas nesse documento fundador da ética profissional conformam um amálgama de humanismo cristão abstrato e incipiente positivismo, condensados por uma lógica formal, e profundamente conservadora (BRITES & SALES, 2007, p. 27).

Inferimos daí que as configurações da ética tradicional no Serviço Social eram explicitamente consoantes com o conservadorismo moral, sustentando ações voltadas ao “tratamento moral da questão social”, que se evidenciava por meio da “formação profissional, no projeto social da Igreja Católica e na cultura brasileira, através das ideias positivistas” (BARROCO, 2005, p. 74). Nesses marcos, o Serviço Social reproduz a ordem capitalista por meio de uma “análise moralista da realidade” e sua “identidade de projeto social conservador” (Idem, p. 75). O Serviço Social tradicional explicitava “valores morais e pressupostos teóricos e políticos encontrados tanto no positivismo quanto no neotomismo”, mas também do conservadorismo, fazendo parte de um tratamento moral das relações sociais que defendia a família, a propriedade privada e o papel moralizador da mulher.

Em suma, a ética tradicional do Serviço Social baseava-se nas perspectivas teóricas já citadas acima e fundamentava-se em uma “dicotomia entre bem e mal, que, no agir profissional, só aparentemente é abstrata, uma vez que traduz os dogmas cristãos e a moral conservadora” (BARROCO, 2005, p. 96). Ou seja, o exercício profissional era revestido por uma perspectiva que se reclamava neutra e

abstrata aparentemente, mas na verdade indicava claramente a direção ideológica da classe dominante.

Convém salientar que há uma articulação do neotomismo com o pensamento conservador tradicional, notoriamente antimoderno, que refutava aspectos como o liberalismo e o socialismo e afirmava veementemente os valores cristãos que influenciaram diretamente a ética profissional.

Neste processo há de se destacar também a influência do Serviço Social norte-americano, através de “técnicas para o agir profissional, técnicas essas que terão como pressuposto teórico o funcionalismo” (Aguiar, 1985, p. 57). Aí se configura uma união de pensamentos aparentemente incompatíveis teórica e praticamente, sendo o positivismo a tendência mais típica do mundo capitalista, gerado a partir das bases neste vigentes e do revolucionamento das determinações presentes na Idade Média. Entretanto, dessa aparente conflitualidade não se gera uma incompatibilidade entre o pensamento tomista originário da Idade Média e o positivismo próprio do capitalismo. Certamente isto se explica porque o positivismo se configura mais precisamente num momento em que a burguesia já havia se estabelecido como classe dominante e seu conhecimento já não é realizado olhando para o futuro, como ocorrera no Iluminismo. À burguesia interessa mais conservar o presente econômico e político sob seu domínio.

Aguiar constata que na segunda metade dos anos 1940 e no início dos anos 1950 houve uma imbricação da filosofia neotomista e das técnicas norte-americanas, ou seja, o Serviço Social “permanece na base dos princípios católicos e neotomistas, inclusive via Estados Unidos, e ao mesmo tempo incorpora as técnicas norte-americanas” (Idem, p. 58). Esse contato com as escolas americanas deu-se a partir do intercâmbio de assistentes sociais sul-americanos, por meio de bolsas de estudos para cursos de aperfeiçoamento e especialização nas instituições norte-americanas, o que culminou com a importação de técnicas voltadas para a atuação profissional nos casos, grupos e comunidades. Com isso também houve a articulação com as Ciências Sociais, mais precisamente com a perspectiva funcionalista, “presente nos métodos e na maneira de empregar as técnicas” (Idem, p. 61). Enquanto a prática profissional e sua formação serão influenciadas pela dimensão técnica, a ética é deslocada para o campo dos códigos de ética

profissionais e, a exemplo de toda disciplina na formação profissional, irá constituir uma disciplina a ser ensinada.

O Serviço Social tradicional caracteriza-se como uma

prática empiricista, reiterativa, paliativa e burocratizada, orientada por uma ética liberal-burguesa, que, de um ponto de vista claramente funcionalista, visava enfrentar as incidências psicossociais da 'questão social' sobre indivíduos e grupos, sempre pressuposta a ordenação capitalista da vida social como um dado factual ineliminável (NETTO, 2005, p. 6).

O Serviço Social tradicional expressa, portanto, a presença do conservadorismo na prática do Serviço Social, com base nas diversificadas influências da doutrina social da Igreja e nos referenciais teórico-metodológicos de natureza igualmente conservadora, oriundos do positivismo, também este de variadas expressões.

Um traço peculiar ao Serviço Social brasileiro em suas origens é um posicionamento ético-moral apoiado no neotomismo e sua conseqüente ligação com tendências positivistas e funcionalistas. Estas, na consolidação da ordem monopólica do capital, no entendimento de Netto, determinaram "a passagem da moralização da sociedade à individualização dos problemas sociais" (1992, p. 46), constituindo influências férteis para o Serviço Social em seus primórdios nas condições aqui refletidas. Consideramos que estas aproximações primeiras não esgotam o conjunto dos problemas teóricos a serem analisados, mas põem os aspectos centrais que conseguimos divisar neste campo do Serviço Social tradicional em sua relação com a ética. Em seguida abordaremos outra tendência de interpretação ética no interior do Serviço Social.

3.2 Serviço Social e expressões da ética nos Códigos de 1965 e de 1975

Da segunda metade dos anos 1950 ao início dos 60, o Brasil vivenciou um intenso processo de desenvolvimento do capitalismo com ênfase na industrialização pesada, o que resultou na reorganização do Estado e nas mudanças nas respostas à questão social. Cabe ressaltar o quadro de intensa mobilização e lutas políticas, envolvendo não só os trabalhadores urbanos, mas os da área rural. Em pleno

“desenvolvimentismo”, a luta pelas reformas de base e por um projeto societário de caráter progressista é a tônica do período.

Essa situação se reflete no Serviço Social principalmente no que se refere ao “empenho profissional para desenvolver outras modalidades interventivas, com a assunção da abordagem ‘comunitária’ enquanto outro ‘processo’ profissional” distinto das abordagens individual e grupal (Netto, 2004, p. 137). Dessa forma, parece-nos acertada a interpretação do referido autor ao atribuir “à autocracia burguesa a função precipitadora de um processo de erosão do Serviço Social ‘tradicional’” (Idem, p. 137).

Aguiar (1985, p. 67) afirma que o desenvolvimentismo se tornou um “novo elemento de conotação ideológica no Serviço Social” que veio dos Estados Unidos através da metodologia do Serviço Social de Comunidade. Esta incorporação é uma tentativa de atender às exigências da realidade brasileira àquela época e trouxe consequências para a profissão. Segundo Netto (2004, p. 137), uma delas refere-se à incidência “de disciplinas sociais que sensibilizam o profissional para práticas macrossociais”, ainda que sob um viés acrítico e mistificador da realidade. Outra implicação desse processo foi a “inserção do assistente social em equipes multiprofissionais”, estando este profissional ligado diretamente aos “aparelhos administrativos e decisórios do Estado” (Idem, p. 138), pois foi convocado a realizar atividades para além da esfera da execução, inclusive atividades de planejamento.

Nesse contexto é que a profissão foi regulamentada, sendo criado o Conselho Federal dos Assistentes Sociais (CFAS) em 1962. Também foi durante essa fase desenvolvimentista que o ensino do Serviço Social foi regulamentado através da Lei nº 1.889, de 13/6/1953. Já em 1954, o presidente Vargas regulamentou a Lei nº 1.889/53 através do Dec. 35.311, de 8/4/1954 (AGUIAR, 1985).

Nessa perspectiva, Aguiar (1985, p. 86) acrescenta que “no governo de JK [Juscelino Kubitschek] o Serviço Social assume no Brasil a postura desenvolvimentista”, demonstrando uma identificação entre o presidente e os profissionais, em termos de formação religiosa e moral. Também foi nessa década (1950 - 1960) que surgiram as primeiras formulações teóricas sobre o Desenvolvimento de Comunidade em nosso país, com destaque para o livro da assistente social Balbina Vieira intitulado “Introdução à organização social de comunidade”. Nas palavras de Aguiar (Idem, p. 86), nessa obra “não há perspectiva

mais ampla, isto é, não insere a comunidade local dentro da região e da nação”, não sendo levadas em conta as contradições e determinações da sociedade, mas sim os pressupostos do positivismo comtiano e do funcionalismo de Parsons.

O desenvolvimento foi o primeiro traço de modernização do conservadorismo apropriado pelo Serviço Social e esteve presente no debate profissional na década de 1960; foi, inclusive, tema do II Congresso Brasileiro de Serviço Social, realizado no Rio de Janeiro, e discutido no âmbito das suas tarefas na previdência social e nos setores urbano e rural, numa perspectiva de desenvolvimento para a integração do povo. Conforme Aguiar (1985, p. 100), a “base teórica desses assistentes sociais é o funcionalismo”, que visualiza a comunidade como uma “unidade harmônica”, considerando-se as pessoas que estão fora desta unidade como “disfuncionais ao sistema e que devem ser integradas”. Assim, “trabalhar com as ‘disfunções’ é uma exigência, uma vez que o equilíbrio das tensões é fundamental, pois cada um tem seu papel, sua função”.

Nessa perspectiva, o Serviço Social se mostrava “partidário de reformas e transformações que devem melhorar a vida em sociedade”, ou seja, da “melhoria do sistema”. Os profissionais aderiam à visão positivista e trabalhavam para “diminuir os conflitos” e ampliar a aceitação da ordem estabelecida. Constatamos assim uma forma de pensamento consoante ao conservadorismo da burguesia, buscando modernizar as estruturas sem alterar a estrutura econômica e social.

Diante do exposto, fica perceptível que nesse período conviviam projetos distintos no interior do Serviço Social, particularmente na abordagem comunitária. Por um lado, os profissionais acrílicos e “partidários de reformas”, assumindo “uma postura reformista”, que “não colocam em xeque a ordem social estabelecida”, enfatizam a busca do consenso e camuflam a luta de classes numa visão funcionalista (Aguiar, 1985, p. 104). Por outro lado, um seleto grupo de profissionais que partiam de uma análise crítica, atentos às contradições da sociedade, que “gradativamente assumem um compromisso com as mudanças estruturais, colocando-se a serviço do povo” (Idem, p. 104). Salientamos o engajamento de profissionais em movimentos da esquerda católica como o Movimento de Educação de Base (MEB) e a Juventude Universitária Católica (JUC).

A Igreja continua a influenciar o Serviço Social, porém, se “na primeira fase do Serviço Social a presença dos pressupostos católicos era única, a partir da década

de 60 temos assistentes sociais cristãos que continuam assumindo a visão tradicional da Igreja e os que assumem uma posição mais progressista” (Ibidem, p. 105). Isso marcou o início da politização do Serviço Social de forma explícita.

Netto (2004, p. 139-140) observa os comportamentos profissionais numa como a significativa *sinalização* de uma crise do Serviço Social tradicional, intentando a criação de outra base de legitimidade do Serviço Social. O referido autor destaca o “amadurecimento de setores da categoria profissional, na sua relação com outros protagonistas”; o “desgarramento de segmentos da Igreja católica em face do seu conservantismo tradicional”; “o alastramento do movimento estudantil” e seu ingresso nas escolas da nossa área; e o “referencial próprio de parte significativa das ciências sociais do período, imantada por dimensões críticas e nacional-populares”.

Esses componentes implicam a crítica de práticas e intervenções “tradicionais” do Serviço Social, ocasionando um “duplo e simultâneo movimento: o visível desprestígio do Serviço Social ‘tradicional’ e a crescente valorização do que parecia transcendê-lo no próprio terreno profissional, a intervenção no plano ‘comunitário’” (Idem, p. 140). Aí se achavam as bases para se realizar um “encaminhamento crítico e progressista à crise em andamento no Serviço Social ‘tradicional’”. Não obstante essa possibilidade no âmbito do Serviço Social, houve o seu silenciamento, ou, nas palavras de Netto (Ibidem, p. 141), “esse desenvolvimento foi abortado pelo golpe de abril”, resultando na sua desarticulação mediante a implementação do projeto de “modernização conservadora” no Brasil a partir da instauração da ditadura militar.

Nesse período ocorreu o redirecionamento do projeto de desenvolvimento do país com o objetivo de consolidar o capitalismo monopolista em consonância com o capital internacional. Nas palavras de Couto (2008, p. 120), os governos militares tinham o projeto de “transformar o Brasil em grande potência econômica e realocar as condições necessárias à manutenção de sua relação com o capitalismo internacional”.

É em meio à repressão que, contraditoriamente, vão sendo criadas as bases da “erosão do Serviço Social tradicional”, dando lugar, no contexto da autocracia burguesa, ao processo de renovação conservadora e crítica do Serviço Social (NETTO, 2004).

A renovação profissional pode ser entendida como um

conjunto de características novas, pois, no marco das constrictões da autocracia burguesa, o Serviço Social articulou a base do rearranjo de suas tradições e da assunção do contributo de tendência do pensamento social contemporâneo, procurando investir-se como instituição de natureza profissional dotada de legitimação prática, através de respostas a demandas sociais e da sua sistematização, e de validação teórica, mediante a remissão às teorias e disciplinas sociais (NETTO, 2004, p. 131).

Segundo este autor, a renovação do Serviço Social “mantém uma relação complexa com o quadro anterior da profissão” (Idem, p. 141).

Cabe ressaltar, em conformidade com Netto (2005), que a renovação profissional sofre determinações não apenas de ordem interna, mas também de ordem mundial, considerando-se o movimento sociopolítico, econômico e cultural que caracterizou o cenário internacional na segunda metade da década de 1960. Para esse autor (2005, p. 7),

As condições históricas que propiciam (mais: que induziram a) essa crítica, que constituiu um fenômeno internacional, foram, também elas, de magnitude mundial. Trata-se daquelas condições que aparecem sinalizadas na baliza de 1968 – de Berkeley a Paris e à selva boliviana, do movimento nas fábricas do Norte da Itália à ofensiva Tet no Vietnã, das passeatas do Rio de Janeiro às manifestações em Berlim-Oeste, o que saltava à luz do dia era uma crise de fundo da ordem capitalista.

Essas condições históricas têm sua explicação na crise capitalista e no cenário que gerou a mobilização social e política das classes sociais dominadas em busca da conquista de direitos. Tal panorama pôs “em questão a racionalidade do Estado burguês e suas instituições”, configurando-se como “mais adequado para promover a contestação de práticas profissionais como as do Serviço Social ‘tradicional’” (Netto, 2004, p. 143).

Estes elementos exógenos trouxeram implicações internas à reprodução do Serviço Social mediante três fatores. O primeiro deles se refere à “revisão crítica que se processa na fronteira das ciências sociais”, mais precisamente naquelas vertentes que historicamente fundamentavam a profissão, a exemplo do “funcionalismo, do quantitativismo e da superficialidade”. O segundo fator que afetou o Serviço Social foi o “deslocamento sociopolítico de outras instituições cujas vinculações com o Serviço Social são notórias: as Igrejas”, por exemplo. Por fim, o autor faz menção ao papel do movimento estudantil, sua inserção nas escolas e sua influência na organização profissional. Diante desses fatores, Netto (2004, p. 145)

assevera que a profissão experimentou uma “profunda inflexão, cujo conteúdo basilar se constituiu justamente na erosão da legitimidade do Serviço Social ‘tradicional’”.

De acordo com Netto (2004, p. 145-146), a principal expressão desse processo internacional de erosão do Serviço Social “tradicional” foi o *movimento de reconpetualização* (ou reconceituação) do Serviço Social; este se “explicitou na América Latina a partir de 1965 e teve sua curva ascendente por quase uma década”, com especificidades próprias nos diferentes países em que se desenvolveu.

Netto (Idem, p. 146) assevera que, originalmente, a reconceituação está articulada com a “*funcionalidade profissional na superação do subdesenvolvimento*”. A crise do Serviço Social tradicional ganhou espaço entre os profissionais na América Latina; estes,

[...] inquietos e dispostos à renovação, indagaram-se sobre o papel da profissão em face de expressões concretamente situadas da “questão social”, sobre a adequação dos procedimentos profissionais tradicionais em face das nossas realidades regionais e nacionais, sobre a eficácia das ações profissionais, sobre a pertinência de seus fundamentos pretensamente teóricos e sobre o relacionamento da profissão com os novos protagonistas que surgiam na cena político-social (NETTO, 2005, p. 9).

Diante desta conjuntura, tais questionamentos sobre as bases tradicionais do Serviço Social possibilitaram que estes profissionais somassem forças e formassem uma “*grande união profissional*”. Mesmo compondo um grupo heterogêneo, lutaram pela renovação do Serviço Social com o objetivo comum de “adequar a profissão às demandas de mudanças sociais registradas ou desejadas no marco continental” (NETTO, 2004, p. 147).

Durante a Reconceituação foram realizados seminários regionais entre países da América Latina envolvidos no movimento (Brasil, Argentina, Uruguai, Chile e Bolívia). O I Seminário Regional Latino-Americano de Serviço Social ocorreu em maio de 1965, na cidade de Porto Alegre; o segundo seminário aconteceu em 1966, no Uruguai; o terceiro foi realizado em 1967, na Argentina; o quarto seminário regional foi concretizado em 1969, no Chile; o quinto em 1970, na Bolívia; e o sexto evento regional ocorreu em 1972, em Porto Alegre (NETTO, 2004; 2005). A partir daí, pode-se afirmar que houve uma mudança significativa em termos de uma nova

relação interativa entre os profissionais do continente, buscando-se as questões comuns da América Latina. Corroborando tal objetivo, houve a criação da Associação Latino-Americana de Escolas de Serviço Social (ALAETS) em 1965.

No entanto, frisamos que este movimento aglutinava projetos e posições diferentes, pois enquanto um polo “investia num *aggiornamento* do Serviço Social, o outro tencionava uma ruptura com o passado profissional” (Netto, 2004, p. 147). Esses polos defendiam distintas concepções teóricas de sociedade e de profissão, representando perspectivas teórico-metodológicas heterogêneas.

É imperativo destacar que o movimento de reconceituação possibilitou a interlocução do Serviço Social com a tradição marxista; no entanto, não o fez sem problemas, porquanto se aproximou desta corrente de pensamento através de “manuais de divulgação de qualidade muito discutível ou de versões deformadas pela contaminação neopositivistas e até pela utilização de materiais notáveis pelo seu caráter tosco” (Netto, 2004, p. 148). Essa aproximação inicial com o marxismo⁶ foi realizada a partir de leituras secundárias, o que provocou graves equívocos na apreensão do pensamento de Marx. Segundo Iamamoto (2003, p. 223-224), essa interlocução com o marxismo também foi problemática, pois se deu

[...] no *campo da ação* por meio do militantismo político-partidário e no campo da teoria pela vulgarização marxista e de rudimentos do estruturalismo marxista althusseriano, numa relação utilitária e pragmática com o conhecimento, tendo em vista a ação profissional imediata. (Grifos da autora).

Entretanto, não se pode desconsiderar que a partir dessa interlocução inicial foram criadas “as bases, antes inexistentes, para pensar-se a profissão sob a lente de correntes marxistas” (Idem, p. 149).

Em sua análise, Netto (2004) desmistifica a pretensa homogeneidade deste momento da história profissional, mencionando a existência de uma correlação de forças expressa por meio de diferentes concepções de profissão com aportes teóricos distintos, tendo identificado três vertentes oriundas do processo de renovação profissional no caso brasileiro, quais sejam: a perspectiva modernizadora, a reatualização do conservadorismo e a intenção de ruptura.

⁶ Sobre a aproximação do Serviço Social com o marxismo e as formas de contaminação positivista, ver Quiroga (1991).

O desenvolvimento – que foi o primeiro traço de modernização do conservadorismo apropriado pelo Serviço Social – esteve presente no debate profissional na década de 1960. Foi, inclusive, tema do II Congresso Brasileiro de Serviço Social, realizado no Rio de Janeiro, e discutido no âmbito das suas tarefas na previdência social e nos setores urbano e rural. Conforme Aguiar (1985, p. 100), a “base teórica desses assistentes sociais é o funcionalismo”.

Durante a segunda metade dos anos 1960 até meados da década seguinte – mais precisamente entre 1964 e 1974 – situa-se a *perspectiva modernizadora*, cujo núcleo central é a tematização do Serviço Social como “interveniente, dinamizador e integrador, no processo de desenvolvimento” (Idem, p. 154). Tal perspectiva “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” (Idem, 2004, p. 154).

Assim, a *perspectiva modernizadora* respondia às exigências do mercado de trabalho, propondo um perfil profissional de adequação às novas requisições e de caráter tecnicista do assistente social, como um instrumento profissional de suporte a políticas de desenvolvimento. Por concordar com tais princípios vigentes na ditadura militar, esta tendência foi a que “mais substantivamente se viu apropriada pelos profissionais de Serviço Social” (Idem, 2004, p. 156), em razão, entre outros fatores, de ter a circulação de seu material submetida a menores restrições ideopolíticas, embora não isenta da censura vigente naquele momento.

Nesse período, a categoria profissional “mostrou-se muito bem sincronizada à nova ordem” (Netto, 2004, p. 167), sobretudo em relação ao conteúdo dos documentos de Araxá e Teresópolis. Os profissionais desenvolviam ações junto a indivíduos com “desajustamentos familiares e sociais” (Idem, p. 167). Podemos perceber que nesse “novo” discurso profissional havia uma “tensão entre o ‘tradicional’ e o ‘moderno’”. Na verdade, esta perspectiva modernizadora atualiza as bases conservadoras da profissão, tendo em vista que “não há rompimento: há a captura do ‘tradicional’ sobre novas bases” (Ibidem, p. 168).

Em relação aos aspectos teóricos e éticos, cumpre salientar que a *perspectiva modernizadora* contém “postulados” centrados na pessoa humana, a exemplo da dignidade, da sociabilidade e da perfectibilidade humanas. Estas, segundo Netto (2004, p. 169), derivam “diretamente do neotomismo, com seu

eticismo inteiramente abstrato e a-histórico”. Tal perspectiva também é subsidiária da corrente teórica do estrutural-funcionalismo, que defende as “relações sistêmico-integrativas de indivíduo e sociedade” (Idem, p. 170), bem como converge com o neopositivismo a partir dos “recortes do ‘social’, do ‘econômico’ e do ‘cultural’ inteiramente arbitrários” (Ibidem, p. 171).

Netto constata que nessa perspectiva há um “transformismo” que evidencia a “recuperação sem rupturas do tradicionalismo, mas sob novas bases” (Idem, p. 173). Ao analisar o documento de Teresópolis, este autor localiza ainda elementos da corrente teórica denominada estrutural-funcionalismo, desvendando um verdadeiro ecletismo da perspectiva em estudo. Mais adiante, observa que o “lastro conservador não foi erradicado do Serviço Social pela perspectiva modernizadora”, porquanto esta “explorou o seu vetor reformista e subordinou suas expressões às condições das novas exigências que a ‘modernização conservadora’ colocou ao exercício profissional” (Idem, p. 202).

Os elementos do conservadorismo se fazem presentes no Serviço Social conectados às vertentes teóricas que o influenciam, valendo-se de um ecletismo que visa atualizar a base histórica da profissão e sua funcionalidade ao sistema dominante. Nesse momento, a profissão remete ao estrutural-funcionalismo e nos desafia a compreender suas características e seus reflexos para a profissão. Nesse processo, no plano da ética, o conservadorismo incorporado pelo Serviço Social encontra-se entre a restauração e o reformismo, abrangendo essas duas perspectivas e também fundamentado na negação da dimensão política da profissão. Esta dimensão deve ser compreendida como uma reafirmação da sociabilidade do capital.

Em 1965 houve a promulgação de um novo Código de Ética do Serviço Social pelo Conselho Federal de Assistentes Sociais (CFAS), constituindo-se como um “instrumento de apoio e orientação” para os profissionais (GEPE, 2006, p. 26). Este Código contém alguns elementos inovadores, a exemplo da consideração do Serviço Social como profissão liberal:

Art. 1º – O Serviço Social constitui o objeto da profissão liberal de assistente social, de natureza técnico-científica e cujo exercício é regulado em todo o território nacional pela Lei nº 3.252 de 27/8/1957, cujo Regulamento foi aprovado pelo Decreto nº 994, de 15/5/1962.

Dessa maneira, “os deveres profissionais já não se apresentam como decorrência de um compromisso religioso, mas de uma obrigação formal dada pela legislação à qual a profissão é submetida” (Barroco, 2005, p. 127).

Este Código reafirma os valores tradicionais ao determinar que os profissionais devem respeitar a dignidade da pessoa humana, o bem comum e zelar pela família, considerada “grupo natural para o desenvolvimento da pessoa humana e base essencial da sociedade” (GEPE, 2006, p. 28).

Segundo Barroco (2005, p. 126), este Código reproduz a “base filosófica humanista cristã e a perspectiva despolitizante e acrítica em face das relações sociais que dão suporte à prática profissional”. Para esta autora, o Código de 1965 explicita o pluralismo e se baseia em fundamentos abstratos que regem a manutenção da ordem social. Nesses parâmetros, este Código conserva a influência tomista presente do Código de 1947.

Baseando-se nesses princípios éticos, o Serviço Social reafirma sua posição originária fundamentada no encobrimento dos determinantes das relações sociais que permeiam a sociedade e a profissão.

Segundo Abath e Mustafá (2006, p. 9), nesse Código “prevalece a visão de homem como ser abstrato, universal e da sociedade, na qual os fatos ocorrem isoladamente, como processos evolutivos que independem da ação humana”.

O referido Código, em consonância com o projeto modernizador do Estado brasileiro, apresentou artigos que indicam uma preocupação com a realidade local e a colaboração com o Estado.

Art. 22 – O assistente social deve interessar-se por todos os grandes problemas sociais da comunidade, dentro de uma perspectiva da realidade brasileira, colaborando com seus recursos pessoais e técnicos, para o desenvolvimento solidário e harmônico do país.

Outro elemento importante é o que situa os princípios democráticos e a justiça social, mesmo que em bases liberais. Este Código não representa uma ruptura com a ética tradicional e com o conservadorismo, porém demarca a “coexistência entre os supostos tomistas e liberais” (Barroco, 2005, p. 128). Percebemos que, na sua trajetória, o Serviço Social não teve uma única posição teórica como influência, mas sim, e concomitantemente, um *mix* de características advindas de vertentes diversas. Assim, nesse momento foi possível a defesa da justiça social em bases liberais, e não democráticas. Vemos, portanto, que até o liberalismo formulou uma

concepção de justiça social. Cabe-nos compreender qual o real significado dessa concepção e suas diferenças para uma concepção de justiça social oriunda do projeto das classes trabalhadoras.

Nessa direção, Netto (2004, p. 155) assevera que a *perspectiva modernizadora* se “reporta aos 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”.

Em que medida é possível entender esses valores subordinados aos elementos “modernos”, se o seu objetivo é conservar os valores tradicionais num contexto atual? Partimos do ponto de vista de que os valores conservadores podem ser tanto tradicionais quanto modernos, não havendo em qualquer deles proposição alguma de ruptura com as bases sociais vigentes.

Em 1975 é promulgado outro Código de Ética que, segundo Abath e Mustafá (2006, p. 10), “expressa os elementos das reflexões originárias dos seminários de Araxá 1967 e Teresópolis 1970”, referendando a filosofia neotomista e as perspectivas teórico-metodológicas positivista e funcionalista.

Conforme o pensamento de Barroco (2005, p. 129), este Código, como o anterior, também se reporta à filosofia humanista cristã e reproduz “os mesmos postulados tradicionais abstratos: o bem comum, a autodeterminação, subsidiariedade e participação da pessoa humana, a justiça social”. Não obstante, ao passo que este Código excluiu os princípios atinentes à democracia e ao pluralismo, reafirma um posicionamento acríptico recoberto de imparcialidade. Na perspectiva de Barroco (Idem, p. 129-130), podemos asseverar que este Código “não só reafirma o conservadorismo tradicional, mas o faz na direção de uma adequação às demandas da ditadura, consolidada a partir de 1968”.

Sobre este Código, Brites e Sales (2007, p. 34) comentam:

[...] aprofundaram-se, sobretudo, os vínculos teórico-metodológicos do Serviço Social com o estrutural-funcionalismo, expressando o adensamento da lógica racionalista, cientificista, asséptica e a-histórica, como parâmetros técnico-operativos ao desencadeamento da prática profissional.

No que concerne aos aspectos éticos, houve a necessidade de buscar novos referenciais, e o Código de 1975 refletiu influências do personalismo sem realizar uma ruptura com o conservadorismo. Esta corrente tem sua centralidade na pessoa

humana, propondo a “humanização da existência, ou seja, uma ação ética valorizadora da pessoa humana”, trazendo à tona novamente elementos do humanismo cristão, como a “perfectibilidade como fim último da existência, o sacrifício, a vocação e a conversão” (Barroco, 2005, p. 132). Esses fundamentos estão presentes na fenomenologia, principalmente o existencialismo cristão e a recusa às bases materialistas do método dialético.

Nesse sentido, far-se-á necessária uma descrição mais detalhada sobre o personalismo num outro momento deste trabalho.

Lúcia Barroco (2005, p. 130) argumenta que o Código de 1975 “já aponta para a tendência tratada por Netto como a reatualização do conservadorismo: a vertente fenomenológica inaugurada por Ana Augusta de Almeida, em 1977”.

O Serviço Social vinculou-se a essas bases éticas de fundamentação metafísica e abstrata, com implicações ético-políticas. Conforme o pensamento de Barroco,

Dada a vinculação entre o Serviço Social e o humanismo cristão, a apropriação do personalismo permite uma renovação do discurso profissional sem um rompimento com o neotomismo, o que lhe permite conservar a defesa da “solução cristã” em face do comunismo e do liberalismo. Assim, as intencionalidades postas no neotomismo e no personalismo são ideologicamente opostas; o primeiro identifica-se com o anticapitalismo conservador; o segundo, com o anticapitalismo vinculado ao ideário socialista (BARROCO, 2005, p. 137).

Qual a intencionalidade dessa renovação do discurso dos profissionais?

A referida autora assevera que as consequências dessa proposta no seio profissional resultam na omissão do seu caráter tradicional e que sua prática contribui para o “não desvelamento das contradições sociais, tendendo, por sua abordagem, à reprodução do moralismo peculiar aos julgamentos de valor fundados no irracionalismo” (Ibidem, p. 139).

O que significa o irracionalismo e como interfere nesse processo e em sua relação com o conservadorismo?

Na análise de Santos (2007), a renovação profissional subsidiou duas vertentes que materializam o pensamento conservador, quais sejam: a modernização conservadora e a reatualização do conservadorismo. Para a autora, a erosão do Serviço Social “exigia uma nova postura técnico-operativa diante da

‘questão social’”, o que demandou “mudanças na eficiência típica do conservadorismo profissional”. Dessa maneira, o conservadorismo

[...] revê a sua instrumentalidade para adequar-se a tais requisições – seja modernizando-se tecnicamente, com a incorporação de referenciais estrutural-funcionalistas e desenvolvimentistas, seja repsicologizando-os através da fenomenologia (SANTOS, 2007, p. 56).

Segundo Netto (2004), a *reatualização do conservadorismo* deu-se em meados da década de 1970 e teve sua base ideológica no moderno irracionalismo, justificando posturas típicas do reformismo conservador, em consonância com aspectos da subjetividade e de natureza psicossocial. Tentando operar a reatualização do passado da profissão, esta vertente se reveste de uma matriz intelectual mais sofisticada: a fenomenologia. Segundo Netto (2004, p. 157), a partir desses elementos, esta vertente “[...] se reclama nova, repudiando, simultaneamente, os padrões mais nitidamente vinculados à tradição positivista e às referências conectadas ao pensamento crítico-dialético, de raiz marxiana”.

A *reatualização do conservadorismo* não teve expressão significativa na categoria devido a seu intenso teor conservador e às fortes repercussões da perspectiva modernizadora e da intenção de ruptura nos debates da profissão. Assim, “[...] esta direção do desenvolvimento profissional não registra, como as duas outras que constituem o processo de renovação da profissão, uma polêmica mais acesa em torno das suas proposições” (Idem, 2004, p. 159).

Nesse contexto, o que prevaleceu foi a vertente que põe o conservadorismo sob novas bases, com um novo discurso, mesmo que tenha o mesmo fundamento: conservar os interesses dominantes. No entanto, o “extremo conservantismo” desta vertente não se baseia apenas no seu aporte ideocultural, mas também no referencial ético fundamentado no tradicional pensamento católico que “constrói a relação do Serviço Social com seus ‘objetos’” (Ibidem, p. 158). Mediante a reatualização do conservadorismo, a profissão não poderia jamais analisar criticamente a realidade, ignorando veementemente a aproximação com o marxismo.

Considerando que houve uma nítida aproximação desta perspectiva com os aspectos da subjetividade, podemos ressaltar que ela atende “às requisições fortemente psicologistas que surgem em amplos estratos profissionais cujo desempenho está travejado por um eticismo abstrato” (Ibidem, p. 158), trazendo

também um viés existencialista por conta da fenomenologia. Mais uma vez precisamos compreender o que é uma ética abstrata.

Há que se destacar ainda que houve uma retomada dos valores cristãos, bem como que a *reatualização do conservadorismo* tem uma aproximação com o conservadorismo de uma forma bastante diferente das precedentes do Serviço Social, principalmente em “face dos substratos positivistas e neopositivistas”, e também das características dos fundamentos do exercício profissional, aqui baseado “rigorosamente nas fronteiras da ajuda psicossocial” e revestido de um novo sentido. Para Netto, esta questão “assinala o seu giro diante dos parâmetros próprios da modernização” (Ibidem, p. 206). Nas suas palavras:

Mas o que conta é a demarcação meridiana: enquanto um dos elementos constitutivos dos avanços promovidos pela perspectiva modernizadora consistiu precisamente em não se conformar com a limitação do âmbito profissional aos marcos da ajuda psicossocial, antes assumindo-o e o ultrapassando, ampliando-o para envolver outros níveis e instâncias das relações sociais, o que se propõe aqui reside exatamente na reentronização do espaço profissional consagrado pela tradição e objeto de crítica (não importa se diplomática ou não) modernizadora (NETTO, 2004, p. 207).

Cabe destacar que o processo de renovação crítica profissional veio ter maior influência politicamente no seio da categoria dos assistentes sociais a partir do III Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais, realizado em 1979, na cidade de São Paulo. Este evento representa um marco referencial para um conjunto de mudanças iniciadas naquela década para o Serviço Social, e teve como elemento-chave a “virada” ou destituição da mesa de abertura do evento, até então composta por oficiais indicados pela Ditadura, substituídos então por representantes do movimento dos trabalhadores. Nas palavras de Barroco (2005, p. 167), “o III CBAS, em 1979, assinala o posicionamento ético-político que passa a se configurar como marco decisivo” para o compromisso do Serviço Social com as classes trabalhadoras.

Para Abramides & Cabral, o III CBAS representou

[...] um marco histórico da profissão com a ruptura pública e coletiva da prática conservadora, com a “virada” no III CBAS, que já é considerada decisiva no compromisso da profissão – um projeto profissional articulado com os setores populares [...] significou, portanto, um momento de ruptura da categoria, sob a direção das entidades sindicais, com as posições conservadoras que estavam à frente do evento e há muito detinham as direções do conjunto CFAS/CRAS, que tradicionalmente organizavam os congressos brasileiros (ABRAMIDES & CABRAL, 1995, p. 120; p. 170).

A partir desse acontecimento político, foi traçado um novo rumo para os assistentes sociais brasileiros:

No fim da ditadura, começam a se organizar como categoria; criam associações vinculadas às lutas gerais dos trabalhadores; organizada, ainda que em minoria, mudam as normas do Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais, exigindo sua democratização e seu compromisso político com os trabalhadores (BARROCO, 2005, p. 142).

Nesse momento, percebemos nitidamente a dimensão política da profissão que direciona os profissionais a manter um compromisso político com os interesses e objetivos dos trabalhadores. Há aqui uma recusa à neutralidade dos profissionais, bem como à postura imparcial, que se reclamava anteriormente como apolítica. Ainda sobre isso, podemos refletir sobre as reais possibilidades dessa nova perspectiva política do Serviço Social numa sociedade capitalista. Em outras palavras, podemos indagar se é possível que a profissão afirme e lute por princípios voltados para os direitos, a cidadania, a democracia, etc. no seio da sociedade capitalista. Seriam lutas meramente formais e mediações burguesas? Ou estratégias políticas necessárias na luta por outra ordem societária?

Nesse direcionamento, a perspectiva de *intenção de ruptura* representa a vertente crítica do processo de renovação do Serviço Social e funda-se ideologicamente na clara oposição à ordem burguesa e sua expressão particular no Brasil à época: a ditadura militar. Encontra condições sociopolíticas propícias à sua expressão a partir da crise da ditadura e seu referencial analítico filia-se à tradição marxista que fundamenta a perspectiva crítica para uma análise da profissão nos marcos da sociedade capitalista.

Segundo Netto (2004, p. 159), essa vertente “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)”. Sob tais condições, a intenção de ruptura se dá principalmente em oposição à modernização que, por sua vez, busca atualizar as bases conservadoras. Assim, esta perspectiva “tem muito da sua audiência contabilizada ao descrédito político da perspectiva modernizadora e à generalizada crítica às ciências sociais” (Idem, p. 160).

Esta vertente teve grande repercussão na categoria até os dias atuais, pois se contrapõe à base conservadora da profissão.

Em conformidade com o pensamento de Santos (2007, p. 10), compreendemos que o processo de renovação crítica do Serviço Social no Brasil significou uma “intimidação das demais concepções presentes no terreno profissional – em especial do conservadorismo – em termos de explicitação das diferenças”. A referida autora assevera que houve um giro importante no seio da profissão, pois o conservadorismo que era naturalizado na cultura profissional Serviço Social sofreu abalos expressivos com esse processo de renovação a partir da sua vertente mais crítica. Esta, intitulada *intenção de ruptura*, possibilitou “a descoberta mesma do conservadorismo, apontando para a possibilidade de construir a profissão sob outra base de legitimidade” (Santos, 2007, p. 55).

Segundo ainda esta autora, a *intenção de ruptura* visa contribuir “para o esclarecimento das relações entre esse [o Serviço Social] e o pensamento conservador, na medida em que desvendou o componente – este sim, intrínseco da profissionalidade do Serviço Social – da divisão sociotécnica do trabalho” (Idem, p. 55). Dessa forma, essa vertente possibilitou apreender que “o pensamento conservador é um dos referenciais possíveis para fundamentar o exercício profissional, mas apenas um dos e não o único” (Ibidem, p. 55). [Grifos da autora].

A partir dessa perspectiva crítica torna-se possível uma gama de possibilidades para o exercício profissional do Serviço Social, que anteriormente tinha o conservadorismo como único referencial. Isso não significa que o conservadorismo foi extinto da categoria.

Sobre isto, Netto (1996, p. 111) acrescenta

A década de oitenta consolidou, no plano ideopolítico, a ruptura com o histórico conservadorismo do Serviço Social. Entendamo-nos: essa ruptura não significa que o conservadorismo (e, com ele, o reacionarismo) foi superado no interior da categoria profissional; significa, apenas, que [...] posicionamentos ideológicos e políticos de natureza crítica e/ou contestadora em face da ordem burguesa conquistaram legitimidade para se expressar abertamente. [...] Numa palavra, democratizou-se a relação no interior da categoria e legitimou-se o direito à diferença ideopolítica.

Destarte, a renovação crítica da profissão foi favorecida pela consolidação da ruptura com o conservadorismo, possibilitando uma cultura profissional “muito diferenciada, prenhe de diversidades” e que possibilitou a gênese e a formulação de “uma direção social estratégica que colide com a hegemonia política que o grande capital pretende construir” (Netto, 1996, p. 116-117).

A *intenção de ruptura* possibilita o debate da polêmica profissional e constitui-se, portanto, na base sobre a qual se deu o avanço do projeto profissional crítico na década de 1980, pois foi nesse momento que ganhou expressividade o processo de maturação do Serviço Social. Esse processo pode ser configurado pelos acontecimentos do Serviço Social que marcaram essa década, momento fértil para o desenvolvimento das mudanças profissionais em busca da reorganização política da categoria através das entidades representativas e sindicais, da formação profissional e da reformulação do Código de Ética.

No âmbito da formação profissional, destaca-se o amadurecimento intelectual na apreensão mais próxima da corrente marxista, intentando romper com as leituras de “segunda mão” das fontes originais de Marx, cuja expressão mais importante foi a publicação do livro “Relações sociais e Serviço Social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica”, de autoria de Marilda Yamamoto e Raul de Carvalho, em 1982, enfatizando principalmente o significado social da profissão no processo de reprodução das relações capitalistas numa perspectiva histórico-crítica.

Ainda sob este prisma, a criação de cursos de pós-graduação em nível de especialização, mestrado e doutorado na área de Serviço Social possibilitou a formação de massa crítica conceituada por Netto (1999, p. 102) como “o conjunto de conhecimentos produzidos e acumulados por uma determinada ciência, disciplina ou área do saber”. O referido autor considera que esses fatores marcam “[...] a incorporação de matrizes teóricas e metodológicas compatíveis com a ruptura do conservadorismo político: data de então a aberta utilização de vertentes críticas [...]” (Idem, p. 102).

Em 1982, realizou-se também a reformulação do currículo mínimo para os cursos de graduação em Serviço Social. Este representou a adequação da formação profissional às novas condições da massa crítica profissional, bem como às novas formas de enfrentamento da questão social, viabilizando a efetivação da ruptura com os valores, princípios e elementos presentes no conservadorismo, do ponto de vista dos fundamentos históricos, teóricos e metodológicos do Serviço Social. Efetivou-se, desse modo, uma formação dotada de criticidade e compromisso com as demandas das classes trabalhadoras, evidenciando sua direção social.

O protagonismo da intenção de ruptura em confronto com o conservadorismo torna o currículo de 1982 um marco na trajetória recente de renovação profissional

(NETTO, 2004), estabelecendo a direção social da profissão explicitamente a favor da classe trabalhadora. Direção essa que tem na teoria social de Marx o seu fundamento. A interlocução do Serviço Social com o pensamento marxista “forneceu os elementos para a compreensão das relações entre a demanda atendida através dos serviços e instituições sociais e o seu caráter de classe, relacionado às necessidades de reprodução social do capitalismo do ponto de vista do capital e do trabalho” (VV.AA., 2003, p. 169-170).

Não obstante tais avanços, o currículo de 1982 comporta vários problemas, entre os quais:

Uma apropriação enviesada e insuficiente da teoria social de Marx, que se propunha como base analítica privilegiada no interior do pluralismo profissional. A aproximação deste referencial a partir de leituras de ‘segunda mão’, efetuadas sob os auspícios de uma ruptura ideopolítica com o conservadorismo profissional, eliminou os aspectos ontológico-sociais deste pensamento, hipertrofiando sua dimensão política; em consequência deste “politicismo” na absorção do marxismo, estimularam-se dois fenômenos denominados por Iamamoto (1992) como Messianismo e Fatalismo⁷ na intervenção profissional; o reconhecido predomínio da dimensão teórico-metodológica sobre a dimensão técnico-operativa. Em outros termos, o avanço teórico-metodológico, mesmo com os problemas acima referidos, não reverteu na história profissional deste período, numa potencialização técnica; o também reconhecido predomínio da dimensão teórico-metodológica sobre a dimensão ético-política. Durante os anos 80 a ética ficou não apenas secundarizada no projeto de formação profissional, como também teve seu entendimento praticamente reduzido à “ideologia” [...]; a dissociação entre teoria e prática a partir da própria estrutura curricular, que divide a formação em ciclos “básico” e “profissional”, tendo repercussões na forma de abordar os conteúdos pertinentes ao exercício profissional. Exemplo disso são as disciplinas “Política Setorial” e “Serviço Social Aplicado”, e “Estágio Curricular” e “Trabalho de Conclusão de Curso”, entre outras; o elevado índice de superposição de conteúdos programáticos em diferentes disciplinas ao longo do curso (VV. AA., 2003, p. 172).

Podemos ressaltar dois problemas acima identificados no currículo de 1982: a hipertrofia da dimensão política e o predomínio da dimensão teórico-metodológica sobre a dimensão ético-política. Em primeiro lugar, em que sentido houve uma hipertrofia da dimensão política no Serviço Social e com que objetivos? Já a respeito de a dimensão ético-política encontrar-se subordinada à dimensão teórica, deixamos claro nossa concordância com este argumento, tendo em vista a própria história da ética profissional, em que percebemos a influência de correntes teóricas nos

⁷ O messianismo respondeu por uma superestimação das suas potencialidades transformadoras, enquanto o fatalismo adotava uma postura imobilista em face do acentuado caráter reprodutivista atribuído à ação profissional numa sociedade de classes (IAMAMOTO, 2004).

princípios éticos do Serviço Social. Nesse momento histórico, a ética era alvo de entendimentos divergentes, sendo reduzida à ideologia, e não considerada como uma dimensão constitutiva da profissão.

À luz do esforço de concretização do projeto de ruptura profissional, os avanços teórico-políticos desvelaram uma lacuna no sentido da reflexão ética sistemática, pois não assinalaram a revisão das disciplinas que tratam desta reflexão, a saber: Filosofia e Ética (BARROCO, 2005).

CAPÍTULO IV

4.1 O Código de Ética de 1986 e o debate sobre o Código de Ética de 1993

É importante salientar que houve uma reformulação do Código de Ética em 1986, viabilizando a etapa inicial da construção de uma nova moralidade profissional na luta pelos princípios e valores condizentes com os objetivos profissionais, principalmente aqueles contidos no projeto ético-político profissional. Tal reformulação visava materializar a vertente de intenção de ruptura e promover a renovação crítica do Serviço Social no cotidiano dos assistentes sociais. Conforme Barroco (2005, p. 170), este Código é a “expressão formal de ruptura ética com o tradicionalismo do Serviço Social”.

A contribuição deste Código pode ser compreendida a partir da “*negação da base filosófica tradicional*, nitidamente conservadora, que norteava a ‘*ética da neutralidade*’, e da *afirmação de um novo papel profissional*, implicando uma nova qualificação, adequada à pesquisa, à formulação e à gestão de políticas sociais” (PAIVA et al., 2005, p. 160). Ressaltamos que a negação dessa base tradicional em que se fomentava a ética da neutralidade dos profissionais, impedindo-os de fazer uma reflexão crítica sobre as relações sociais burguesas, passou a ser recusada por eles. Isso não quer dizer que aquelas bases éticas tradicionais tenham desaparecido da arena de intervenções profissionais. No entanto, passa a existir também uma nova posição ética dos assistentes sociais. Assim, para compreender essa nova roupagem ética do Serviço Social precisamos entender claramente a que pressupostos conservadores ela se contrapõe, bem como quais os aspectos teóricos que a influenciam.

Sobre isto, Barroco (2005, p. 175) afirma que “o Código de 1986, de orientação marxista, não consegue superar a visão presente no marxismo tradicional: a que reduz a ética aos interesses de classe”. O que isso significa? Para a autora, precisamos entender a possibilidade da questão ética a partir da abordagem de Lukács. Seria a ética algo bem maior que os interesses de classe que divergem entre si numa sociedade burguesa? Ou seja, a ética é uma capacidade

humana que se realizará plenamente numa sociedade em que não existirão classes?

Essa redução da ética aos interesses de classe explicita a necessidade de apreender a ética a partir do compromisso com valores e não com a percepção de que uma determinada classe – a trabalhadora – é a detentora dos “bons” valores. Desse modo, evitar-se-á promover uma identificação entre ética e moral, distinguindo a ética da classe trabalhadora como “boa” e a ética da classe dominante como “má”. É preciso, portanto, entender melhor essa questão.

Não obstante seus limites, o Código de Ética de 1986 representou um avanço significativo para a categoria na construção da ética profissional, porquanto procurou romper com as vertentes conservadoras tradicional e moderna do Serviço Social, fornecendo novos subsídios para os assistentes sociais e abrindo espaço para o desenvolvimento da vertente de ruptura, em total contraposição aos elementos das vertentes anteriores.

No início dos anos 1990, a organização coletiva dos assistentes sociais iniciou debates de reformulação do Código de Ética profissional, tendo como suporte o quadro mais amplo da sociedade brasileira, marcado pelos clamores a respeito da ética na política e na vida pública. Importante ressaltar que o conjunto de condições sociais, econômicas e políticas desse período atingiu os profissionais em dois aspectos: como cidadãos e como trabalhadores assalariados que viabilizam direitos (BARROCO, 2005). Aqui refletimos se é possível existir ética na política ou se a política é uma mediação para a instauração de outra sociedade onde não existirão classes e os homens não sofrerão a dissociação entre sua individualidade e a genericidade.

O Código de Ética deve abranger duas dimensões: uma de princípios gerais referidos a valores, e outra concernente à operacionalização destes. Isto é, deve fundamentar a normatização da profissão e servir como parâmetro para o exercício profissional cotidiano dos assistentes sociais nas instituições empregadoras (BARROCO, 2005a; IAMAMOTO, 2002).

Sobre isto, Barroco acrescenta:

A garantia de que estes conceitos não sejam tratados de forma abstrata é estabelecida no conteúdo operacional do código, que deve objetivar os valores assumidos. Isto significa um esforço de normatizar formas de prestação de serviços que viabilizem os direitos dos usuários, sob a ótica de

sua participação efetiva nas decisões institucionais, isto é, da realização objetiva da cidadania e da democratização da sociedade (BARROCO, 2005a, p. 121).

Mais uma vez nos perguntamos: como concretizar esses valores numa sociedade burguesa? A necessidade da realização objetiva da cidadania e da democratização da sociedade demonstra que existe a desigualdade nessa forma de sociedade. A cidadania e a democratização são suficientes para tal processo?

Tomando tais características como premissas de um Código de Ética, percebeu-se a necessidade de reformulação do Código de 1986 para responder aos pré-requisitos citados, pois este se mostrou insuficiente por conta dos seus limites teórico-filosóficos e das suas lacunas de operacionalização no cotidiano profissional. Devem-se articular as exigências da normatização e a prática do assistente social, promovendo a capacidade de decisão dos profissionais.

Não obstante a real importância do Código de Ética de 1986 para a renovação crítica do Serviço Social, a necessidade da sua reformulação constituiu-se como uma estratégia para suplantiar as lacunas identificadas nesse documento e acompanhar as determinações contemporâneas da sociedade àquela época.

O contexto da segunda metade da década de 1980 foi permeado pela forte efervescência das lutas políticas na sociedade brasileira. Buscava-se a redemocratização do país, o que possibilitou uma nova fase na formação sócio-histórica do Brasil, tendo seu auge com o fim da ditadura e a promulgação da Constituição Federal de 1988. Instituíram-se, assim, as bases objetivas para a explicitação da renovação crítica do Serviço Social através da *intenção de ruptura*, construindo-se uma nova moralidade profissional e um compromisso com o projeto democrático e universal de direitos dos cidadãos. Esses condicionantes tiveram impactos no início da década seguinte, com a aprovação de várias leis importantes: a Lei Orgânica de Saúde (1990), o Estatuto da Criança e do Adolescente (1990), a Lei da Previdência Social (1991) e a Lei Orgânica de Assistência Social (1993). Destacamos que a categoria dos assistentes sociais exerceu uma participação muito significativa na luta pela promulgação desses dispositivos legais numa perspectiva democrática.

Em contrapartida, foi também nesse período que assistimos ao cenário regressivo marcado pelo neoliberalismo e seus impactos negativos para a sociedade brasileira como um todo. Destarte, tornou-se gritante à categoria dos assistentes

sociais a necessidade de responder aos desafios presentes na realidade social com compromisso ético-político e com claro posicionamento coletivo aos desafios existentes.

E foi vislumbrando atender a esses objetivos que, no início da década de 1990, a categoria dos assistentes sociais promoveu uma série de debates sobre a ética através das suas entidades representativas. Esse processo significou um momento inédito na história do Serviço Social brasileiro, já que anteriormente não houve uma discussão coletiva sobre este assunto.

À ética do Serviço Social passou a ser dispensada a importância que lhe é devida como dimensão constitutiva profissional e como espaço que possibilita a análise reflexiva sobre os fundamentos teóricos e políticos que embasam o significado social da profissão na sociedade capitalista e direcionam seu compromisso com determinados valores.

Torna-se imperioso ressaltar que este empreendimento originou-se no seio das demandas postas à dimensão político-organizativa do Serviço Social, contando com o protagonismo do Conselho Federal de Serviço Social (CFESS) na gestão 1990-93, até então denominado Conselho Federal de Assistentes Sociais (CFAS), em articulação com os Conselhos Regionais; com a Associação Brasileira de Ensino de Serviço Social (ABESS), hoje Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social (ABEPSS); com a Associação Nacional dos Assistentes Sociais (ANAS), existente no momento; e com a entidade de representação discente Subsecretaria de Serviço Social na UNE/SESSUNE, denominada atualmente Executiva Nacional dos Estudantes de Serviço Social (ENESSO).

A ética tornou-se o centro temático dos debates travados nos eventos⁸ organizados pelas entidades representativas da categoria profissional entre 1991 e 1993, quais sejam: I Seminário Nacional de Ética, VII Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais, II Seminário Nacional de Ética, XXI Encontro Nacional CFESS/CRESS, entre outros encontros realizados em âmbito local.

A participação da categoria foi expressiva nesses eventos, nos quais foi sendo construído o debate profissional que fundamentou as substantivas mudanças

⁸ O I Seminário Nacional de Ética foi realizado em agosto de 1991, na PUC-SP; o VII CBAS ocorreu em maio de 1992, na cidade de São Paulo; o II Seminário Nacional de Ética aconteceu em novembro de 1992, no Paraná; e o XXI Encontro Nacional CFESS/CRESS foi realizado em fevereiro de 1993, na cidade de Salvador.

no Código de 1986 e se tornou precursor de uma nova concepção da ética profissional. Neles foram proferidas palestras e comunicações orais de professores e alunos que serviram de base para compreender as questões discutidas naquele cenário. A categoria também foi representada por assistentes sociais e professores de Serviço Social na Comissão Técnica Nacional de Ética que foi constituída pela gestão do CFESS supracitada.

Estes ricos debates fomentaram a produção teórica do Serviço Social sobre a ética, ampliando as discussões por meio de publicação de artigos nas revistas da área, bem como pela apresentação de trabalhos nos congressos e, posteriormente, de livros que contribuíram para a reflexão coletiva da categoria.

No entanto, salientamos que este processo foi realizado nos moldes de um debate hegemônico que direcionou a elaboração do novo Código de Ética, não obstante as diferenças no seio da categoria. Os principais elementos discutidos nesse período refletem posicionamentos, perspectivas e concepções filosóficas que trouxeram reflexos para o Serviço Social, mas que não indicam a igualdade de princípios e valores de forma universal para toda a categoria. Pelo contrário, resultaram num debate que contempla diferentes correntes, de forma a garantir o pluralismo profissional.

O próximo item visa explicitar o teor da produção bibliográfica no debate ético do Serviço Social entre 1986 e 1993. Buscamos abordar as expressões teóricas da dimensão ética a partir dos principais textos oriundos das palestras e comunicações nos eventos da categoria que ocorreram nesse contexto, assim como dos textos de circulação nacional escritos por autores que se tornaram referências significativas para este debate.

4.1.2 O teor da produção bibliográfica no debate ético entre 1986 e 1993

A partir do estudo teórico dos textos de Netto (2005), Simões (2005), Barroco (2005), Silva (2005), Paiva (2005), Paiva *et alii* (2005), Sales (2005) e Brites *et alii* (2005), foi possível perceber que todos eles realizaram um debate filosófico sobre os conceitos de ética, reflexão ética, moral e valores.

Netto (2005, p. 22) elucidou a existência da identificação entre ética e moral e destacou certa coerência nesta direção, tendo em vista que a moral é projetada

pelos valores e estes constituem o “centro das discussões éticas”. Dessa forma, o autor deu centralidade ao entendimento do valor, baseando-se na concepção de Agnes Heller, e afirmou que “*valor é tudo aquilo que contribui para explicar e para enriquecer o ser genérico do homem*, entendendo como *ser genérico* um conjunto de atributos que constituem a *essência humana*” (Idem, p. 22-23). A partir disso, Netto (Ibidem, p. 23) concebe a essência humana como a “processualidade dinâmica constitutiva do ser social”, explicitando que o ser social enquanto indivíduo é um ser que possui singularidades e que constrói relações com o ser genérico do homem (a genericidade). Afirma ainda que “a autêntica realização dos indivíduos efetiva-se quando eles se elevam da sua singularidade à genericidade”, e situa a moral como o “sistema de costumes e exigências que permite essa elevação”. Dessa forma, a moral “viabiliza a relação das várias esferas da vida dos indivíduos com a genericidade do ser social”.

Em outra direção, Netto apresenta uma diferenciação entre moral e ética. Para ele, a moral corresponde a um sistema de costumes que propiciam a conexão da singularidade do indivíduo com a essência humana que conforma o ser social. Já a ética apresenta-se como a “análise dos fundamentos da moral, remetendo compulsoriamente à reflexão filosófica ou metafilosófica” (p. 23).

Percebemos que para o autor existe uma articulação entre valores, moral e ética. Assim, quando o ser social realiza tal conexão por meio de uma reflexão, atinge a sua genericidade e promove um entendimento sobre sua essência humana. Dessa forma, para Netto há uma relação significativa entre a ética e a moral, no entanto não podemos identificá-las como sinônimos.

Simões (2005, p. 60) ressalta o debate pautado pela polêmica sobre a moral e a ética no âmbito da conduta profissional, garantindo que “uma é expressão da outra, mas são duas coisas distintas”.

Barroco (2005) menciona as questões relativas à ética e à moral e apresenta um avanço original na apreensão da ética e da funcionalidade da moral na atual formação social, com vistas a sua legitimidade. Em conformidade com seu pensamento, a ética é um espaço de reflexão sobre a moral que solicita bases filosóficas e constitui uma particularidade da capacidade do ser social se objetivar. Ou seja, é a partir da moral que podemos refletir eticamente como seres sociais.

Na concepção de Silva (2005), todo homem é um sujeito moral porque dispõe da capacidade de escolher entre valores. Nesse sentido, Silva (2005, p. 137) argumenta que no cotidiano nos defrontamos com a necessidade de assumir posicionamentos morais baseados em princípios e normas, “travejados de um conjunto de representações que compõem o ideário dominante, o qual é perpassado por [...] representações de natureza cultural”. A referida autora defende que existem diferentes “códigos morais” que se transformam a cada momento histórico. Para ela, a “ética oferece princípios que norteiam o agir humano” e não se expressa de uma forma homogênea e universal para todos os indivíduos, pois “não existe uma ética única, universal, absoluta e válida para todos. Isto é, a ética esbarra necessariamente na tensão dever-liberdade” (Idem, p. 138).

A ética é permeada por distintas concepções teóricas, políticas, culturais e morais que a influenciam. Por exemplo, a ética pode ter uma influência da moral conservadora e se reproduzir como tal. Assim, os elementos morais que implicam o “tipo” de ética influenciam significativamente na ética profissional. Barroco (2005) destaca os fundamentos conservadores e idealistas inerentes ao traço histórico do Serviço Social no Brasil e ressalta a necessidade de romper com os fundamentos metafísicos e idealistas que influenciaram a ética profissional do Serviço Social. Ademais, questiona os elementos morais até então presentes na ética que reproduziam o conservadorismo.

Há que se destacar que os valores são fundamentais para que um indivíduo faça sua escolha/opção por determinada ação ética. É que os atos éticos têm origem nos valores “que inspiram a sua concepção de mundo, a sua visão de homem, tomando como pressuposto a construção histórica do ser social” (Silva, 2005, p. 138).

Silva (2005, p. 139) também afirma que “os atos éticos estão atravessados pelas diversas visões de mundo dos indivíduos”, que são formadas por valores. Por conseguinte, “diferentes concepções éticas encontram-se presentes ao longo do processo histórico de institucionalização das profissões”. O Serviço Social, em sua trajetória, foi influenciado por “diferentes concepções de ética”.

No tocante à ética das profissões, Simões (2005) faz uma abordagem sobre a moral no âmbito dos conflitos/contradições entre os interesses individuais e os interesses coletivos. Em sua perspectiva, existe uma moral desenvolvida pelo

trabalhador que pode ou não ser convergente com a moral da sociedade/pública. Essas questões possuem determinações materiais e objetivas na sociedade, havendo uma “exortação ao indivíduo” que deve se generalizar na moral oriunda do processo de trabalho, ao se “adequar” aos interesses gerais do espaço de trabalho.

Nesse sentido, os trabalhadores liberais detêm certa “autonomia”, já que seu trabalho não é fragmentado, subordinado ao de outrem, mas “depende de um elemento subjetivo, chamado de ‘discernimento profissional’” (Idem, p. 66).

Partindo desse ponto de vista, Simões (2005) entende que no trabalho são desenvolvidos valores, escolhas, opções que revelam uma prioridade de uns sobre os outros. Assim, a moral explicita um “sistema normativo” que direciona a moralidade do trabalho e a conduta dos profissionais. Desse modo, há uma necessidade de direcionar e controlar as funções dos trabalhadores por meio dos Códigos de Ética, para atender às demandas daqueles que utilizam seus serviços, ou seja, as demandas oriundas da sociedade.

Simões (2005, p. 69) acrescenta que os profissionais têm uma moral e que podem refletir sobre seus próprios padrões. Isso torna possível que o profissional venha a “apreender o essencial e sistematizar padrões”, tendo como objeto a sua moral. Desse modo, a ética funciona como espaço de reflexão sobre sua identidade e sobre a sociedade.

Silva (2005, p. 139) afirma que as profissões liberais necessitam de uma “deontologia” para “regular as ações operativas da profissão” e que a suas entidades cabe elaborar um Código de Ética profissional. Ao analisar o caso do Serviço Social, Silva aduz que os Códigos de Ética têm duas finalidades. A primeira é ser um “instrumento para uma ação moralizadora e integradora, atuando nas questões consideradas disfunções”. O outro objetivo do Código é fundamentar uma “sustentação de uma prática profissional crítica na direção da [...] intenção de ruptura” criada no contexto da renovação profissional, afirmando a perspectiva de “compromisso com a classe trabalhadora” (Idem, p. 140).

Barroco (2005a, p. 121) leciona que o Código de Ética tem duas dimensões. A primeira refere-se aos “princípios gerais referidos a valores”, que envolve a definição de um compromisso político “com os valores e não com classes, grupos, indivíduos”. A autora argumenta que o Código deveria conter um posicionamento ético e político e escolher valores baseados na “liberdade, democracia, igualdade,

justiça, solidariedade, cidadania” para afirmar sua concepção, mas também para se contrapor a valores fundamentados no “autoritarismo, violência, desrespeito aos direitos sociais e políticos, entre outros”.

A segunda dimensão do Código de Ética deve conter a “operacionalização prática” dos princípios afirmados para assegurar a objetivação dos valores profissionais no exercício profissional. Conforme Barroco (Idem, p. 121), esta seria uma alternativa para “normatizar formas de prestação de serviços que viabilizem os direitos dos usuários, sob a ótica de sua participação efetiva nas decisões institucionais”, na perspectiva de afirmar e defender a “realização objetiva da cidadania e da democratização da sociedade”. Assim, a autora demonstra que a garantia desses princípios no Código de Ético possui uma intencionalidade política de promover relações fundamentadas na democratização que se realizem como escolhas éticas no compromisso com tais valores na realidade atual para responder às demandas da categoria e dos usuários. Por isso deve-se promover a reflexão sobre os valores que deveriam estar presentes no projeto profissional e os que deveriam ser subtraídos do Código de 1986.

Silva (2005, p. 140) retomou aspectos relacionados aos Códigos de Ética publicados em 1947, 1965 e 1975, sobretudo quanto às “influências tanto do neotomismo quanto do funcionalismo, mesmo havendo algumas posições antagônicas entre elas”. A autora ressalta que nesses códigos predominaram a influência da doutrina da Igreja, os princípios de conciliação de classes e uma visão de homem “idealista, a-histórica e metafísica, que se inspira no princípio neotomista da perfectibilidade humana”. Conclui também que estes documentos demonstram “a perspectiva de neutralidade e de harmonia na relação com a instituição, onde nem a autoridade nem o Estado são questionados”. Portanto, o assistente social deveria ter sua intervenção profissional baseada nesses elementos, para “corrigir” as “disfunções” existentes e contribuir para “adaptar” o homem no seu meio.

No tocante ao Código de 1986, Silva (2005, p. 141) afirma ter sido este elaborado num contexto societário e profissional que possibilitou um “movimento que se contrapunha ao conservadorismo e tentava resgatar um espaço social para os atores que se articularam em busca da redemocratização” do país. Ou seja, havia uma convergência entre o debate ético na profissão e a realidade conjuntural daquele momento histórico que promovia a democratização das relações políticas.

A autora elucida alguns avanços trazidos pelo Código de 1986, a exemplo do questionamento da neutralidade no Serviço Social, bem como a afirmação da “dimensão política da prática profissional”. O processo de renovação profissional trouxe implicações que se basearam na construção de uma “nova moral profissional e de uma nova ética no interior do Serviço Social” que contribui para a afirmação do “compromisso com as classes trabalhadoras”.

Essa nova moralidade profissional evidenciou a dimensão política do Serviço Social e trouxe elementos significativos para o seu entendimento. O debate realizado apontou para a articulação da dimensão ética da profissão e sua dimensão política. Mourão (2005, p. 152) afirma ser essencial que se “discuta a questão da ética vinculada à questão política, porque é a dimensão política da profissão que determina o seu exercício”. Para a autora, a ética é determinada pela dimensão política, que se fundamenta no compromisso profissional com a classe trabalhadora. A garantia desse compromisso encontra-se no Código de Ética, que “aponta e regula as relações ético-profissionais” (Idem, p. 153). A dimensão política do compromisso profissional também se dá através dos debates fomentados na formação profissional sobre o tipo de intervenção profissional na realidade, que por sua vez deve se basear num determinado tipo de ética.

Para Silva (2005, p. 143), este compromisso é fruto de uma “opção política” por um projeto de transformação social e se pauta por uma “determinada visão de mundo, por intermédio do Código”, embora não exclusivamente no Código. A autora questiona a efetivação do compromisso profissional por meio da proposição de uma “direção social para a prática profissional” expressa no projeto profissional.

Nesse sentido, Silva (2005) levanta questionamentos sobre a relação entre ética, moral e política, a partir dos seguintes pontos:

Ou seja, em que ponto essas três dimensões se tangenciam? Em que momentos se demarcam particularidades em um ou outro campo? Como articular a dimensão da prática profissional e o nosso projeto de vida à nossa inserção como ser social, histórico e político no mundo? (SILVA, 2005, p. 143).

Entender essa relação entre ética, moral e política já se apresentava como um objeto a ser aprofundado pela categoria na busca pelo entendimento dos seus pontos em comum, particularidades e possíveis articulações. Esse debate não se deu a partir da supressão das diferenças ideológicas e políticas no seio da categoria,

mas da aceitação da direção plural de diferentes posicionamentos e formas de pensar, num esforço conjunto das entidades políticas e dos profissionais, inclusive dos discentes. Segundo Silva (2005, p. 143), este avanço foi fruto do Código de Ética de 1986 e expressa “um projeto profissional que conseguiu se legitimar e se tornar hegemônico no confronto plural com outros paradigmas”.

Barroco (2005) afirma a ética e a política como dimensões articuladas que se contrapõem à exploração do homem pelo homem e se comprometem, por conseguinte, com valores que explicitem a essência humana, a exemplo da liberdade.

Simões (2005) aponta para a dimensão política da profissão, presente nesse espaço ético, que permite ter convicção do seu papel, do seu compromisso. Assim, Simões (2005, p. 70) faz referência à ética como uma função de direcionamento, sendo uma “função política, no sentido mesmo do coletivo”, que promove uma relação entre a ética e a política na moral profissional.

A categoria profissional almejava se articular e construir um projeto profissional hegemônico que apreendesse a realidade para enfrentar e responder aos dilemas da profissão naquele contexto. Portanto, era necessário que esse projeto abrangesse mecanismos para a sua efetivação e atendesse a demandas da realidade, a exemplo da negação de comportamentos profissionais discriminatórios. Tais questões deveriam estar contidas no Código de Ética, pois este documento deve ser “um instrumento para nortear a nossa ação e um mecanismo, inclusive para coibir ações inadequadas” (Silva, 2005, p. 144). A autora assevera que deve haver uma compatibilidade entre as posturas profissionais e um determinado projeto de transformação social por meio da compreensão crítica da totalidade social, a partir da luta contra as desigualdades econômicas, sociais, políticas, de gênero e etnia.

Mediante esses elementos, percebemos algumas articulações da Ética com outras categorias, como projetos de transformação social; projeto profissional; formação profissional; dimensão política do Serviço Social; e a relação entre ética, moral e política.

Netto (2005, p. 24) frisa a intrínseca relação entre a ética e os projetos de transformação social. O autor alude a uma discussão sobre as características do movimento socialista e a transformação social a ele inerente, definindo esta última

como “alterações substantivas no estatuto da propriedade dos meios de produção fundamentais, na organização classista do poder político e no padrão de interação entre as classes sociais”.

A partir desse fundamento, o autor analisa os projetos de transformação social valendo-se de duas tendências, quais sejam: o socialismo reformista e o socialismo revolucionário. Em seguida, trata do esgotamento desses projetos societários, mas indica dois elementos. Primeiramente, que em meio a essa crise ainda existe a possibilidade da “construção de uma ordem social situada para além dos limites da ordem burguesa” (p. 28). Essa percepção implica uma vontade política “*capaz de fundar uma estratégia apta a orientar a ação política dos homens para a constituição de uma nova ordem social*” (p. 28). Dessa maneira, o autor assegura a importância da dimensão política nesse processo. Em seguida, trata da atualidade da teoria social de Marx para compreender o real.

Este autor aponta para o compromisso com uma forma de sociedade sem dominação burguesa e exploração do trabalho, bem como convida a refletir sobre a ética na perspectiva de negação da moralidade conservadora da burguesia capitalista e a lutar pela afirmação de outra base ético-política. Propõe um caminho em que “indivíduos e grupos sociais se vinculem a projetos de transformação social”.

Ressalta que é possível ter posições éticas com vistas à transformação social, mas articula essa questão à necessidade dos “sujeitos políticos” para além de ações meramente morais. Ou seja, esse processo fundamenta-se numa postura política “socialista”. Dessa maneira, o autor salienta a teoria social de Marx como fundamental para a “discussão ético-moral num quadro abrangente, mais amplo que puras reflexões referidas a categorias e especificações profissionais”, no qual podemos pensar uma concepção “ética da liberdade” (p. 30).

Segundo Barroco (2005), o principal elemento deste debate consiste na relevância da fundamentação filosófica para o entendimento da ética do Serviço Social e demarca a perspectiva da crítica dialética como seu ponto de partida. Expõe os subsídios das perspectivas éticas que fizeram parte da profissão e sua relação com os aspectos teóricos de determinadas vertentes.

Netto (2005) explicita um radical discurso teórico e político que requisita uma “vontade política” dos profissionais com vistas à transformação social e à construção de outra forma de sociedade, com implicações éticas e “novos padrões morais” a

partir do posicionamento crítico e do compromisso com um projeto de transformação social.

Outro tema importante no debate sobre a reformulação do Código de Ética é a articulação da ética com a formação profissional. Silva (2005, p. 142) afirma que não houve uma “profunda discussão sobre a ética na formação profissional e no cotidiano da prática” e observa que esta disciplina não é valorizada na formação em Serviço Social, sendo “vista como menos importante ou de menor estatura teórica”.

Outros autores que participaram deste evento também compartilharam desse pensamento, a exemplo de Mourão (2005, p. 151), que ressaltou a importância da reflexão sobre a ética na formação profissional. A autora atenta também para o fato de a reformulação curricular de 1982 não ter efetuado uma reflexão sobre a ética na sua proposta. Assevera que “a discussão da ética e da moral deve estar na formação profissional o tempo todo. Temos de estar formando os profissionais com a reflexão dos fundamentos filosóficos que nos levam a determinado agir profissional” (Idem, p. 152).

Oliveira (2005) salienta que a “reflexão sobre a ética, em seu sentido teórico, moral e político não vem ocorrendo em muitas unidades de ensino”:

É fundamental que a disciplina de ética “proporcione uma reflexão sobre os diferentes referenciais teóricos e morais, que estão implícitos no Código de Ética Profissional e, também, sobre a importância da dimensão ética na perspectiva de um projeto profissional (OLIVEIRA, 2005, p. 154).

Essa lacuna do debate da ética na formação profissional indicava a necessidade da consonância entre a ética profissional – englobando seus valores, princípios e aspectos teóricos – e a afirmação de uma direção social estratégica a partir de um projeto profissional definido.

Esse fator também se vincula ao baixo número de pesquisas sobre a ética no Serviço Social àquela época. Raizer (2005, p. 149) afirma que naquele período a “questão da ética, enquanto objeto de estudo, é inexpressiva, tanto no que diz respeito ao volume da produção quanto à pluralidade de enfoques e abordagens teórico-metodológicas”:

[...] os determinantes históricos do problema ético, a postulação do ético como ideologia, as polêmicas éticas nos confrontos dos diversos projetos profissionais, a ética entre a teoria e a ação profissional na sociedade brasileira, como o Serviço Social se apropria da ética, quais são as

coordenadas que determinam essa apropriação etc. (RAIZER, 2005, p. 149).

Por fim, Silva (2005, p. 139) aborda o pluralismo de ideias no debate ético, afirmando que é o “solo dessa liberdade” e que não comporta a dimensão da neutralidade. Aduz que o pluralismo é “um campo em que teriam lugar diferentes ideias, onde se teria uma direção hegemônica”. Portanto, “trata-se de um campo de diálogo, mas também de embate de ideias, e não um campo de consenso, onde se tentaria homogeneizar diferenças incompatíveis entre si”.

Foi nessa perspectiva de pluralismo de ideias e concepções diferentes que ocorreu o debate ético entre 1986 e 1993 com o objetivo de formular uma posição hegemônica na perspectiva de consolidar a dimensão ética da profissão por meio da definição do posicionamento ético.

4.2 Os elementos da ética profissional a partir do Código de 1993

Após inúmeros debates e a devida reformulação do antigo documento, em 1993 foi instituído o novo Código de Ética dos assistentes sociais brasileiros. O seu conteúdo expressa um aspecto normativo para a categoria, sendo um guia para o exercício profissional, pois traz princípios, valores, direitos e deveres desses profissionais, tratando também das relações profissionais com os usuários, com as instituições empregadoras, com assistentes sociais e outros profissionais, com entidades da categoria e da sociedade civil, e com a Justiça.

Em termos teóricos, o atual Código tem como suporte a ontologia do ser social, considerando que “os valores são determinações da prática social, resultantes da atividade criadora tipificada no processo de trabalho [...] [em] que o ser social se constitui [...] se põe como ser capaz de liberdade” (CFESS, 1997, p. 15-6).

Assim, o Código de Ética Profissional em vigor explicita a direção social estratégica impulsionada pela renovação crítica do Serviço Social. Nas palavras de Netto (1996, p. 116-117), tal direção põe “como valor central a liberdade, fundada numa ontologia do ser social assentada no trabalho, toma como princípios fundamentais a democracia e o pluralismo e, posicionando-se a favor da equidade e da justiça social”, opta por uma nova ordem societária.

Nessa perspectiva, Barroco (2005, p. 69) aborda a relação entre ética e a dimensão filosófica, tendo em vista que esta “fornece as bases teóricas para uma reflexão ética voltada à compreensão dos valores, princípios e modos de ser ético-morais e oferece os fundamentos para uma concepção ética”. Esta autora considera que os fundamentos da ética são sociais e históricos, ou seja, somente o homem, o ser social, age eticamente, pois só ele pode atuar com consciência e liberdade numa postura teleológica, projetando suas ações com finalidades definidas (BARROCO, 1999).

Barroco articula a reflexão ética à perspectiva da ontologia social de Marx⁹, como segue:

Como reflexão ontológica, a ética possibilita a elevação aos valores humano-genéricos, mas sua necessária abstração teórica não a isola da práxis [...] Para que a ética se realize como saber ontológico é preciso que ela conserve sua perspectiva totalizante e crítica [...] A ética realiza sua natureza de atividade propiciadora de uma relação consciente com o humano-genérico quando consegue apreender criticamente os fundamentos dos conflitos morais e desvelar o sentido e determinações de suas formas alienadas; quando apreende a relação entre a singularidade e a universalidade dos atos ético-morais; quando responde aos conflitos sociais resgatando os valores genéricos; quando amplia a capacidade de escolha consciente; sobretudo, quando indaga radicalmente sobre as possibilidades de realização da liberdade, seu principal fundamento (BARROCO, 2005, p. 55-6).

Como a ética realiza-se na práxis, é possível realizar uma articulação do humano com o genérico, apesar da sua dissociação no capitalismo. Nesse momento histórico, o ser social possui a capacidade ética de refletir criticamente sobre os condicionantes dessa relação humano-genérica nos marcos do capitalismo, sendo possível “desvelar” a alienação.

A ética baseia-se no compromisso com valores na realidade e perpassa todos os campos da totalidade social. Nesse sentido, a liberdade é “compreendida ontologicamente como uma capacidade humana inerente ao trabalho, tomado como práxis” (Ibidem, 2005, p. 57). A sociabilidade humana possibilita a criação de novas

⁹ Segundo Barroco, a ontologia social de Marx é apreendida pelo Serviço Social a partir das obras de Netto e de estudiosos de Lukács, como Carlos Nelson Coutinho e Ivo Tonet, representando um amadurecimento da tradição marxista no Serviço Social. Afirma que “a concepção ontológica marxiana possibilitou superar a problemática anteriormente instaurada no Serviço Social: a ausência de uma concepção de homem no interior do pensamento de Marx, necessária à reflexão ética, capaz de tratar da universalidade dos valores e do homem de forma crítica, histórica, em uma perspectiva de totalidade” (BARROCO, 2004, p. 35).

necessidades, com destaque para a moral e para a liberdade. Barroco discorre sobre a liberdade como

[...] capacidade humana, resultado da atividade humana que responde e (re) produz necessidades, constituindo-se nessa dialética entre o que é necessário e possível historicamente. A liberdade é, ao mesmo tempo, capacidade de escolha consciente dirigida a uma finalidade, e capacidade prática de criar condições para a realização objetiva das escolhas, para que novas escolhas sejam criadas (Ibidem, 2005, p. 59-60).

A liberdade é vista como uma capacidade dos seres sociais que se objetiva concretamente a partir da sua base ontológica, o trabalho. Este é a atividade geradora da liberação do homem, que pode fazer suas escolhas eticamente baseado em valores e princípios como liberdade, equidade, alteridade, compromisso, responsabilidade etc. (BARROCO, 2005). Mesmo com as limitações burguesas e políticas contemporâneas, é possível fazer escolhas éticas no exercício profissional baseando-se valores profissionais.

São estes elementos que consubstanciam a criação de um projeto coletivo profissional, o que implica “[...] decisões de valor inseridas na totalidade dos papéis e atividades inscritas na relação entre o indivíduo e a sociedade; na reprodução da singularidade e da genericidade humana” (Idem, 2005, p. 67).

Nessa direção, a referida autora situou os fundamentos ontológicos contidos no Código de Ética de 1993. Este trouxe a normatização de princípios comprometidos com valores ético-políticos emancipadores no tocante ao compromisso com as classes trabalhadoras. Corroborando tal pensamento, Barroco afirma que:

Ao indicar a centralidade do trabalho na (re) produção da vida social, o Código revela a base objetiva de constituição das ações ético-morais: as capacidades que, desenvolvidas a partir da práxis, objetivam a sociabilidade, a consciência, a liberdade e a universalidade do ser humano-genérico. Em função dessas capacidades objetivas explicitam-se os valores éticos fundamentais: liberdade, equidade e justiça social, articulando-os à democracia, à cidadania (BARROCO, 2005, p. 201).

O trabalho possui centralidade entre todas as atividades que podem ser realizadas pelos homens na sociedade e é através dele que os homens desenvolvem outros complexos sociais. Assim, o trabalho é a base para a objetivação de ações e reflexões éticas dos homens na sua práxis. Os assistentes sociais têm a possibilidade de agir eticamente na sua práxis profissional por meio do

compromisso com seus valores e pela capacidade de refletirem eticamente sobre as diversas situações que surgem na vida cotidiana.

Os fundamentos ontológicos estão materializados no Código vigente nos seus princípios éticos e constituem possibilidades reais para que os profissionais confirmem uma tônica diferenciada ao seu exercício profissional, ainda que nos limites da sociedade burguesa, fortalecendo valores fundamentais para a construção de outra forma societária.

A aprovação do Código de Ética em 1993 representou um giro na construção da ética profissional, solidificando novos rumos oriundos da renovação profissional em oposição ao conservadorismo. Entre os desafios a ser enfrentados sobressai a “materialização dos princípios éticos na cotidianidade do trabalho, evitando que se transformem em indicativos abstratos, descolados do processo social” (IAMAMOTO, 2003, p. 77).

Consoante com o amadurecimento ético-político da profissão, aprovou-se um novo projeto de formação profissional através das Diretrizes Curriculares para o curso de Serviço Social, na assembleia geral, em 1996, pela Associação Brasileira de Ensino em Serviço Social – ABESS, hoje Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social – ABEPSS. Ao serem regulamentadas e homologadas pelo Ministério da Educação mediante a Resolução CNE/CES 15, em 13/3/2002, as diretrizes propostas pela categoria sofreram algumas alterações, ferindo os conteúdos das dimensões teórico-metodológicas e ético-políticas da profissão.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de Serviço Social passam a ser o instrumento legal que orienta a formulação dos projetos pedagógicos dos cursos de graduação, devendo formar profissionais comprometidos com os valores e princípios norteadores do Código de Ética vigente. Tais profissionais devem ser dotados de formação intelectual e generalista para atuar nas expressões da questão social por meio de políticas sociais públicas, empresariais, de organizações da sociedade civil e movimentos sociais.

A nova lógica curricular trazida pelas Diretrizes Curriculares e a concepção ontológica¹⁰ a ela subjacente deslocam a centralidade da teoria do currículo anterior, de 1982, para a questão social. Esta lógica demarca também a importância

¹⁰ Para um maior aprofundamento sobre a ontologia social de Marx, ver Lukács (1979).

da afirmação da centralidade do trabalho, “assumido como eixo central do processo de reprodução da vida social” (ABESS, 1997, p. 64).

Nesse sentido, a concepção do marxismo no currículo anterior passa por transformações substantivas ao compreender a teoria social de Marx como uma ontologia do ser social e não como mais uma vertente teórica advinda das Ciências Sociais, apenas. Em outras palavras, a concepção desenvolvida por Marx considerada como uma ontologia possibilita o estudo do homem, dando conta da sua totalidade.

É, portanto, a partir dessa perspectiva crítica que o Serviço Social se apropria da concepção marxiana para pensar o mundo, cujas premissas já foram explicitadas no segundo capítulo.

Por fim, para explicitar os fundamentos históricos e ontológicos por outra via de interpretação da ética, forjada no interior do desenvolvimento da sociabilidade capitalista e que refuta as bases essenciais da teoria da ética do capital, lançamos mão de categorias como ser social e trabalho, a partir de Marx e Lukács. Constatamos que foi a partir da interlocução com as mencionadas teorias que o Serviço Social avançou no campo da discussão da ética, na tentativa de superar as tendências criadas pelo Serviço Social tradicional e os códigos de ética neste configurados.

4.3 A interpretação da ética marxiana por Lúcia Barroco

As concepções da autora em seus diferentes textos possuem uma direção única sobre a compreensão do ser social e do trabalho, baseada nos pressupostos ontológicos fundamentais de Marx. Identificamos que Barroco (1992) articula a sua análise da ética com as categorias trabalho, ser social, moral, valores, vida cotidiana, práxis, liberdade e política.

Barroco considera que o homem, ao se humanizar por meio do trabalho, explicita suas capacidades e a busca das suas objetivações na realidade para responder a suas necessidades. Ou seja, o trabalho possibilita que o homem tenha condições de “objetivar-se no mundo” (1992, p. 84) à medida que intervém na realidade por meio de escolhas conscientes para o atendimento das suas

necessidades, construindo sua história e realizando valorações positivas ou negativas, mediante as relações sociais e suas escolhas.

Em outro texto, Barroco (1999, p. 121) discorre sobre a necessidade de entender os “fundamentos do homem” como pressupostos para a apreensão dos fundamentos da ética. Segundo a autora, os “fundamentos da ética são sociais e históricos”, o que significa que só o “ser social age eticamente”, em virtude das suas especificidades. Isso o torna um ser social provido de consciência e capacidades próprias – os atos teleológicos – que permitem dar respostas às suas necessidades e demandas por meio de uma capacidade de criar a si mesmo – enquanto ser social – e também à sua história. Assim, o ser social realiza ações criativas e transformadoras da sua própria construção histórica.

Barroco compreende o trabalho como um processo que produz o ser social enquanto ser livre e com diversas capacidades humanas desenvolvidas pela práxis do trabalho, inclusive a capacidade que conforma a reflexão ética. Em suas palavras, o trabalho é o “componente desencadeador do processo de (re) produção do ser social como ser histórico capaz de ser consciente e livre”, ou seja, é a “base de sua capacidade de instituir-se como sujeito ético” (Idem, p. 122).

Mais adiante, ressalta que o homem enquanto ser social é capaz de prever teleologicamente suas ações e de criar alternativas para suas escolhas direcionadas por seus valores. Para a autora, “só o homem pode se comportar como ser ético porque só ele é capaz de agir teleologicamente”. Dessa forma, o ser social é livre para escolher entre as alternativas que se apresentam no real. Nesse sentido, esta liberdade é a “capacidade fundamental do agir ético” (Idem, p. 122).

Com base em Lukács, a autora afirma que o trabalho é a “base ontológica primária da vida social”, que amplia os “sentidos humanos, instaurando atributos e potencialidades especificamente humanas”. Isso significa aumentar a natureza social com vistas a novas objetivações que comportam a “autoconstrução do ser social como um ser livre e universal” (Barroco, 2009, p. 4).

Portanto, para compreender a ética, primeiramente Barroco (2005, p. 26) apreende a totalidade social a partir do trabalho que, segundo ela, é o “pressuposto da existência humana e forma privilegiada de práxis”. Nessa direção, o trabalho possibilita o desenvolvimento de “mediações que instituem a diferencialidade do ser social em face dos outros seres da natureza”. Tais mediações são capacidades

humanas “conquistadas no processo histórico de sua autoconstrução pelo trabalho. São elas: a sociabilidade, a consciência, a universalidade e a liberdade” (BARROCO, 2005, p. 26), que consistem em mediações entre os indivíduos e o gênero humano.

Assim, o trabalho é o “fundamento ontológico-social do ser social” e tem um “caráter universal e sócio-histórico” que se desenvolve a partir do processo coletivo social entre os homens. A autora assevera que o trabalho é uma “atividade teleológica, donde o papel ativo da consciência no processo de autoconstrução humana”; essa capacidade teleológica do trabalho compreende o “núcleo gerador da liberdade e da ética” (BARROCO, 2005, p. 26).

A liberdade e a ética são capacidades humano-genéricas fundamentais para a realização das “potencialidades emancipatórias” da práxis e objetivam-se como mediações entre os indivíduos e o gênero humano. Nesse sentido, o ser social compreende uma dimensão singular bem como uma dimensão genérica que se reproduzem na totalidade social. No âmbito da sociedade capitalista, estas dimensões do ser social são afetadas por elementos contraditórios que reproduzem uma singularidade alienada e individualista, a qual interfere negativamente no desenvolvimento da dimensão humano-genérica.

4.3.1 A ética como capacidade humana a partir do debate realizado por Lúcia Barroco

Desde o momento inicial da produção teórica de Barroco sobre a categoria “ética” até os textos da atualidade, foi possível constatar que seu entendimento baseia-se na concepção de ética como uma das “dimensões da vida social” que explicitam os “valores criados historicamente pelos indivíduos sociais” (BARROCO, 1993, p. 159-160).

Numa perspectiva ontológica, a natureza da ética é considerada uma atividade humana que possibilita uma “relação consciente com o humano-genérico”, ou seja, com o ser social puramente humano. A ética é uma mediação com o humano-genérico que propicia a apreensão crítica dos “fundamentos dos conflitos morais” da sociedade (BARROCO, 2005, p. 55).

A autora apresenta uma concepção de ética como uma capacidade humana do ser social que age “conscientemente com base em escolhas de valor” e pode “projetar finalidades de valor e objetivá-las concretamente na vida social, isto é, ser livre” (BARROCO, 2005, p. 19).

A partir dessas considerações, podemos destacar duas questões relevantes e alguns desdobramentos.

A primeira questão diz respeito à afirmação da ética como uma dimensão constituinte da vida social que não se realiza de forma isolada como “uma esfera independente das demais”; trata-se de “uma relação **entre** as esferas da totalidade social, por isso está presente em todas as formas de práxis, ou seja, **em todas** as atividades práticas transformadoras da realidade, conscientes e livres (possibilitadora da conexão com o humano genérico)” (BARROCO, 1999, p. 133). A autora não limita a existência da ética a determinada forma de sociedade, mas considera que a ética “está presente em todas as formas de práxis”. Assim, Barroco não converge com a perspectiva que defende a impossibilidade da existência da ética na sociedade capitalista e que só se realizará plenamente na sociedade socialista.

Ao destacar a ética como “possibilitadora da conexão com o humano genérico”, Barroco nos leva a inferir que ao realizar uma ação ética, o indivíduo pode fazer a mediação entre suas necessidades e possibilidades enquanto indivíduo, **e também com as** necessidades e possibilidades enquanto parte do **gênero humano**.

Assegura também que essa conexão com o humano genérico por meio da ética permite que o indivíduo relacione os diferentes complexos da vida como partes da totalidade.

Há que se destacar ainda que ao considerar a ética como “uma relação **entre** as esferas da totalidade social”, Barroco subsidia nosso entendimento da existência da relação da ética com outros complexos, a exemplo do trabalho ou da política.

No tocante à segunda questão proveniente da concepção de ética de Barroco, ressaltamos particularmente os valores. A ética elucida os posicionamentos dos indivíduos sociais com base nos valores criados por eles historicamente. Tais valores têm a função de qualificar “positiva ou negativamente suas relações, de acordo com um conjunto de necessidades e possibilidades históricas” (Idem, 1999,

p. 123). Desse modo, o ser social materializa os valores criados por ele para orientar suas ações no interior das relações sociais em que convive com outros indivíduos, valorando-as de forma positiva ou negativa; assim, os valores são uma face da moral. Os valores não são abstratos, pois existem objetivamente por meio das ações dos homens, que respondem às suas necessidades.

Nas palavras da referida autora:

A valoração de um objeto supõe sua existência material concreta: seu valor corresponde a uma práxis que o transformou em algo novo que responde às suas necessidades, e, como tal, é bom, útil, belo etc. Por isso, o valor não é uma decorrência apenas da subjetividade humana; ele é produto da práxis (BARROCO, 2005, p. 29).

Em conformidade com Barroco, os valores são ontológicos, pois existem objetivamente na práxis humana e direcionam as ações do ser social por meio de seus diferentes tipos, que valoram sob diversos aspectos uma classificação positiva e outra negativa para determinada situação. Barroco (2005, p. 28) ilustra as categorias orientadoras de valor como “bom e mau, belo e feio, verdadeiro e falso, sagrado e profano”.

O debate proposto por Barroco evidencia que o ser social é um sujeito ético com a capacidade humana de exercer suas atividades consciente e livremente, e que mediante os conflitos morais pode escolher entre as alternativas postas os valores que condicionam seus posicionamentos. Para a autora, as formas de objetivação da ética são a prática moral, a ação ética e a reflexão filosófica sobre elas.

A realização da ética enquanto prática moral dos indivíduos consiste na “resposta às necessidades que podem existir, sem que se reflita teoricamente sobre ela”; em outras palavras, esta forma de objetivar a ética compreende a “própria realidade moral” (Barroco, 1999, p. 125). Dessa forma, objetiva-se de forma imediata, sem refletir sobre os condicionantes que conformam tais necessidades em determinadas relações sociais.

A moral se concretiza por meio do seu caráter normativo formado pelo “conjunto de costumes e hábitos culturais que, transformados em deveres e normas de conduta, responde à necessidade de estabelecer parâmetros de convivência social”. Essa padronização moral tem por referência “*princípios e valores* que, legitimados socialmente, funcionam como *deveres exigidos* dos membros da

sociedade, tendo por objetivo o bem da coletividade” (Idem, p. 123). Cabe salientar que estes valores correspondem ao discurso moral em que representam o modelo de comportamento a ser seguido pelos indivíduos na sua singularidade, a fim de manter a “harmonia” da convivência social.

Dessa maneira, a moral requisita a “aceitação subjetiva” dessas normas sociais e deveres dos indivíduos por meio de um caráter de exigência que não se objetiva pela coação repressiva, senão por “necessidades e exigências morais dos indivíduos” que se transfiguram categoricamente como boas, justas e corretas, e influenciam a aceitação dos indivíduos ao serem postas em prática no cotidiano (Idem, p. 124).

Portanto, a moral tem a base originária na capacidade humana de criar valores para ser “referência à conduta dos indivíduos, em sua convivência social” (Barroco, 2005, p. 28). Por conseguinte, a moral possui uma função social voltada à relação entre o “indivíduo singular e as exigências genérico-sociais” (Barroco, 2005, p. 43) de forma ideológica e acrítica, o que “contribui para uma integração social viabilizadora de necessidades privadas, alheias e estranhas às capacidades emancipadoras do homem”.

Mais adiante, a autora afirma que a moral é “perpassada por interesses de classe e por necessidades de (re) produção das relações sociais que fundam um determinado modo de produzir material e, espiritualmente, a vida social” (Barroco, 2005, p. 45). Esta perspectiva da moral atribui um caráter negativo à objetivação da ética por meio da prática moral como relação de valorações entre o indivíduo singular e as requisições genérico-sociais.

Em outro direcionamento, a objetivação da ética como ação ética possibilita ao ser social, na condição de sujeito ético, realizar mediações na realidade social. Mais especificamente, mediações entre a sua singularidade e a universalidade, para atingir a particularidade, ou seja, para se elevar “da moralidade singular ao humano genérico”, comportando-se conscientemente como “individualidade ou indivíduo particular” que age “individualmente em função de seu compromisso com projetos coletivos” (Barroco, 1999, p. 126).

A reflexão filosófica sobre a moral e a ação ética possibilita que o sujeito ético reflita e desvende criticamente os elementos caracterizadores da essência da moral conservadora dominante em todas suas nuances na sociedade atual como função

ideológica e integradora. Nessa perspectiva, a reflexão filosófica sobre a ética deve se basear numa função social crítica para desmistificar as determinações da totalidade da sociedade em que vivemos. Nas palavras da autora:

A reflexão ética supõe a suspensão da cotidianidade; não tem por objetivo responder às suas necessidades imediatas, mas sistematizar a crítica da vida cotidiana, pressuposto para uma organização desta para além das necessidades voltadas exclusivamente ao “eu”, ampliando as possibilidades de os indivíduos se realizarem como individualidades livres e conscientes (BARROCO, 2005, p. 55).

Deve-se objetivar a crítica reflexiva à moral e seus fundamentos apontando para a construção de uma sociedade verdadeiramente livre por meio de uma ética emancipadora. Barroco considera a conexão da ética com a práxis política e a presença de formas alienadas na vida cotidiana o que aponta para a possibilidade de um posicionamento crítico que se contraponha àquela concepção alienada e mantenedora da ordem estabelecida.

Em um texto mais recente, a autora faz referência ao aumento das produções sobre a temática da ética em diferentes perspectivas nas últimas duas décadas; boa parte desses textos efetua uma análise acrítica que “favorece a ideologia dominante e o irracionalismo”, contribuindo para uma vertente teórica conservadora que “naturaliza o presente” e contradiz os fundamentos da ética a partir da práxis dos homens (2009, p. 1).

Assistimos a um panorama em que a dimensão da produção de conhecimentos volta-se para um forte (neo)conservadorismo e moralização da realidade a partir dos princípios burgueses da ética liberal. Para Barroco, este discurso tem como um de seus objetivos fomentar a “descrença na política” e dar centralidade a um posicionamento moral diante dos “conflitos”.

Diante desses elementos, a referida autora salienta a importância de outra forma de apreensão da ética baseada na ontologia social, para que se desvelem seus reais fundamentos bem como seus limites no seio da sociedade atual. Não obstante Barroco reconhecer tais limites e a necessidade da ruptura do modo de produção capitalista, a autora assevera a relevância das “ações éticas” que afirmam valores consoantes com aquela direção, tendo em vista que tais ações se realizam na vida cotidiana. Afirma Barroco:

Embora limitada, a ética se faz cotidianamente através de atos morais singulares, mais ou menos conscientes e livres; pode se objetivar através de ações motivadas por valores e teleologias dirigidas à realização de direitos e conquistas coletivas; pode ser capaz de efetuar a crítica radical da moral do seu tempo, oferecendo elementos para a compreensão das possibilidades éticas e morais do futuro. Embora momentânea, pode se estabelecer como mediação entre a singularidade de indivíduo moral e a sua dimensão humano-genérica, objetivando-se como parte da práxis social (BARROCO,2009, p. 3).

Nesse sentido, podemos analisar a perspectiva da autora sob dois ângulos. Primeiramente, Barroco reconhece a ética como uma conexão entre a singularidade e a dimensão humano-genérica do ser social que se objetiva na práxis social realizada na vida cotidiana através de ações morais, independentemente da formação social em vigor. Fica clara sua perspectiva teórica para compreender os fundamentos ontológicos da ética. Em contrapartida, podemos indagar a concepção de ética da autora a partir do seu entendimento como atos morais “mais ou menos conscientes e livres”. O que são atos “mais ou menos conscientes e livres”? Será que ela compreende que a liberdade existe “mais ou menos” na formação social atual, num processo contraditório?

O outro ângulo refere-se à relação da ética com a política, pois configura a objetivação da ética através da realização de direitos e conquistas (elementos do complexo da política) para afirmar seus valores e sua capacidade teleológica. Esta se orienta para um fim baseado em valores que substantivamente fazem a crítica da sociedade atual, propondo a sua ruptura e comprometendo-se com uma ordem societária sem antagonismos. Dessa forma, a relação entre a ética e a política ressalta o compromisso com direitos e a possibilidade de conhecer o real sob o prisma da criticidade.

Para nós, a partir de tais reflexões aparecem algumas interrogações: será que a autonomia do sujeito ético só pode ser afirmada/objetivada/materializada no campo da política, como se houvesse uma sobreposição da ética à política? Só pode existir objetivação da ética na política? Ou a política é uma das alternativas à materialização da ética?

Como se vê, as reflexões da autora trazem novos elementos à aproximação entre o Serviço Social e a ética do ponto de vista de uma proposição materialista, ao mesmo tempo que suscita novas indagações. A resposta a tais indagações requereria novo processo de investigação, tendo em vista especialmente que no pensamento lukacsiano não se concebe a identidade entre ética e política, pois

ambas constituem complexos sociais com relativa autonomia. Entretanto, essas reflexões suscitadas no processo de investigação da produção da autora não resultam, no momento, numa pretensão da dissertação que ora apresentamos. Nosso propósito limitou-se a expor de modo introdutório uma reflexão sobre o percurso da ética e identificar sua gênese ontológica no universo categorial lukacsiano. A relação entre ética e Serviço Social configurou a aproximação do Serviço Social ao âmbito da ética normativa no campo da ação profissional e as reflexões daí derivadas por parte dos intelectuais envolvidos com este tema de investigação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação expusemos os resultados da investigação dos fundamentos da ética e seus influxos no debate teórico do Serviço Social. A perspectiva foi a de nos aproximarmos das bases históricas da ética no processo humano, abordar sua gênese ontológica em categorias da obra de Lukács e identificar as configurações éticas no debate teórico do Serviço Social, demonstrando suas particularidades nos Códigos de Ética profissionais. As conclusões a que chegamos com a investigação podem ser formuladas conforme as delineações a seguir.

Ao investigarmos as origens, a trajetória histórica da ética e as suas bases filosóficas, no capítulo I, traçamos um percurso para revelar a gênese histórica da ética desde seus primórdios na Grécia antiga até seu desenvolvimento na Idade Média, convergindo com a doutrina religiosa e suas expressões na modernidade. Durante seu desenvolvimento histórico, a ética foi objeto de uma grande diversidade de entendimentos. Tentamos trazer os principais aspectos levantados por Sidgwick (2010) num movimento filosófico repleto de peculiaridades decorrentes de cada formação social vigente. Assim, concluímos que a ética se expressa diferentemente em cada momento histórico e seus determinantes, de acordo com a sociabilidade.

O pensamento ético grego é imprescindível para compreender a base da gênese histórica da ética e teve muitos pensadores; os que mais se destacaram foram Sócrates, Platão e Aristóteles. O elemento predominante nos dois primeiros foi uma perspectiva metafísica, contemplativa e idealista, que pressupunha uma conduta ética baseada no conhecimento e em definições no plano das ideias. Essa busca incessante pelo conhecimento levaria a um aperfeiçoamento da conduta humana. Enquanto Sócrates se fundamentava no método indutivo, Platão ressaltava fortemente o idealismo metafísico e apontava regulamentações morais do bem-estar através de regras que deveriam ser seguidas pela sociedade. Já Aristóteles considerava a ética como um saber prático que se baseava na finalidade existente nas ações humanas. Seu fundamento ético era embasado no entendimento de que os homens podiam tomar decisões a partir das necessidades e possibilidades postas no real. Destarte, Aristóteles apresenta um caráter da ética que divergia da perspectiva idealista, pois asseverava a vida política numa conexão com a ética, à

medida que a arte de governar era a base da vida humana, assumindo um caráter concreto que subordinava a ética à política.

No período medieval, a ética foi marcada pelo domínio da religião e seus fundamentos doutrinários que substituíam a concepção racional de mundo por uma concepção divina, subordinando a razão à fé e às revelações divinas. A Igreja criou um sistema de moralidade cristã que requisitava uma consciência moral fortemente disseminada na sociedade daquele tempo. A ética esteve subordinada à moral e difundia os valores religiosos para compreender o mundo e direcionar a postura dos homens mediante as mudanças na sociedade. Seu sistema religioso de regras e valores tradicionais fundamentava a conduta humana e deveria ser seguido em todas as ocasiões da vida. Nesse contexto, houve uma propagação do princípio de aceitação da ordem estabelecida como fruto da vontade divina, que era inquestionável e proporcionava uma harmonia nos conflitos, bem como promovia uma visão moral dos problemas que surgiam na sociedade. A metafísica religiosa predominava de forma convicta e a fé não deveria ser posta em xeque, bem como fomentava uma boa conduta que inseria o amor nas relações sociais, o dever social e a caridade no enfrentamento das desigualdades existentes. Tomás de Aquino tentou uma formulação conciliadora entre fé e razão, mesmo havendo uma relação de subordinação entre esses elementos, unindo o pensamento aristotélico ao religioso. As ações humanas tinham uma finalidade e deveriam se basear no sistema de virtudes religiosas que buscavam a felicidade em Deus. Posteriormente, esta corrente religiosa foi adaptada e revestida pelo neotomismo, que tanto influenciou a ética do Serviço Social em sua origem.

Na ética moderna há uma influência transcendental para atender às alterações na sociedade capitalista já consolidada, porquanto a ética foi utilizada moralmente como sustentação ideológica do poder dominante. Nesse período houve uma diversidade de pensadores que defenderam desde uma ética naturalista a uma constituída por aspectos psicológicos, bem como transcendentais, cujas principais referências foram Kant e Hegel. Kant defendia um princípio universal nas relações, almejando uma felicidade universal sem expressões materiais, caracterizado como metafísica. O fim ético é a busca pela felicidade respeitando as leis universais. Hegel defendeu um homem consoante com a moralidade política para a realização do bem e valorizou o Estado como instância ética, analisando-o de forma que não permitia

entender o Estado como instrumento da classe dominante capitalista. Para ele, a ética é determinada pelas relações sociais e existe uma centralidade na política.

Com a consolidação do capitalismo, o pensamento ético mostra-se consoante com a direção burguesa que considera o indivíduo na busca pela afirmação de sua individualidade de forma exacerbada, impossibilitando uma aproximação com os aspectos éticos atinentes ao gênero humano. Nesse contexto, é um desafio compreender a ética sob um ponto de vista que privilegia uma generalidade humana. No campo do conhecimento da ética moderna também existem instigações geradas pela tradição marxiana como alternativas ao pensamento dominante. Apresentamos, portanto, esta outra via de interpretação por meio da gênese ontológica da ética, fundamentados na ontologia de Lukács para desvelar uma ética materialista.

Na discussão das bases ontológico-materiais da ética apresentamos a gênese ontológica da ética a partir da investigação dos fundamentos ontológicos das objetivações éticas do ser social. Concluímos que os homens são seres sociais com capacidade ética de realizar mediações na relação dicotômica entre os interesses do indivíduo e da genericidade humana. Lukács (2013) analisa o trabalho enquanto atividade central na constituição do ser social a partir do salto ontológico e tendo como categoria ontológica primordial a teleologia, não desconsiderando sua relação de interação com a causalidade que encerra o processo de objetivação e exteriorização do sujeito. Os atos do indivíduo são resultantes de tal processo que vem a subsidiar suas decisões entre as alternativas.

O ser social precisa realizar escolhas entre as alternativas, cuja origem reside nas necessidades sociais concretamente, ou seja, a alternativa é um ato consciente repleto de concretude motivada pela finalidade que deve ser objetivada. As alternativas são orientadas pelas finalidades pretendidas e medeiam as escolhas para transformar a realidade. Nessa perspectiva ontológica materialista, entendemos a gênese ontológica dos valores a partir do processo de avaliação valorativa que embasa o ser social no processo de escolha e decisões mediante a cadeia de alternativas para satisfazer suas necessidades. Assim, a base para o ser social escolher e decidir entre as alternativas é o valor, pois a alternativa é a base da gênese ontológica do valor e, conseqüentemente, da ética. Lembramos que é no trabalho que se encontra o solo ontológico do valor e também da ética enquanto

complexo valorativo. O ponto de partida de nossa pesquisa foi o trabalho como fundamento essencial da ética.

A ética está relacionada a este processo de valoração mediante as alternativas existentes. É preciso ter condições materiais para que as objetivações éticas existam, pois “ou a ética é uma ‘determinação da existência’ ou, rigorosamente, não é nada” (LESSA, 2007, p. 26). Para a plena realização da ética, portanto, é necessário ter condições objetivas na realidade. Levantamos alguns questionamentos sobre este aspecto, que servirão de base para pesquisas futuras no que diz respeito à reflexão crítica, ou seja: se a ética encontra na sociedade capitalista um solo social compatível com o pleno desenvolvimento das objetivações éticas do ser social ou não.

A partir dos terceiro e quarto capítulos, identificamos as tendências das apreensões éticas no pensamento profissional e suas características nos Códigos de Ética, bem como nos debruçamos sobre a interpretação da ética marxiana realizada por Lúcia Barroco. Concluímos que a relação entre ética e Serviço Social é mediada pelas expressões éticas e filosóficas contidas nos Códigos de Ética profissionais. Tais expressões foram influenciadas pela perspectiva teórica vigente à época e também pelos determinantes da realidade que fundamentava a trajetória da profissão no Brasil, marcada por valores éticos consoantes com tais elementos e pelos aspectos da sua renovação profissional.

A ética profissional foi condicionada inicialmente pelos valores religiosos cristãos numa direção de consonância com a sociabilidade do capital; mesmo que se promovendo numa conduta “neutra”, a profissão tinha claramente uma posição teórica e ética baseada na ideologia dominante e na formação doutrinária e moral do neotomismo. Posteriormente, o Código de 1965 continua assumindo uma conotação humanista cristã, reproduzindo uma perspectiva despolitizante e acrítica em face das relações sociais, em consonância com o projeto modernizador do Estado. Destaca-se por apresentar a justiça social como princípio, porém em bases liberais. Em 1975 o Serviço Social promulgou outro Código de Ética reafirmando a filosofia neotomista, o positivismo e o funcionalismo, e excluindo a justiça social. Verificou-se também a influência da fenomenologia numa perspectiva de reatualização do conservadorismo. Constatamos que houve a necessidade de buscar novos

referenciais e que o Serviço Social vinculou-se a bases éticas metafísicas e abstratas em moldes conservadores.

A partir do movimento de Intenção de Ruptura, em que um grupo de profissionais luta por uma nova base de legitimação do Serviço Social contraposta ao denominado conservadorismo, ocorre um giro no ideário profissional. Este fundamenta um processo de maturação entendido como um avanço no projeto profissional pela visão crítica em relação ao projeto tradicional e sua interpretação da realidade social. Tal processo crítico veio a subsidiar reformulações no Código de Ética em 1986, negando a base filosófica tradicional, com a intenção de romper com o conservadorismo, ou seja, o entendimento era que a proposta tradicional contribuía somente para a conservação dos valores e preceitos vigentes. Mediante as lacunas deste Código no tocante aos aspectos operacionais do exercício profissional e aos limites filosóficos, e devido ao intenso debate sobre ética na categoria profissional, foi premente a necessidade de sua reformulação, o que culminou no Código de 1993.

O atual Código elucida aspectos normativos, princípios, deveres, direitos dos/as assistentes sociais numa direção crítica do Serviço Social, com grande ênfase para aspectos políticos como democracia, cidadania, direitos humanos, universalidade, socialização da participação política, entre outros. Ao mesmo tempo, também articula uma reflexão ética ontológica acerca da opção por uma nova ordem societária. Diante de tantas reformulações, a ética profissional do Serviço Social avançou significativamente, mas ainda se depara com inúmeros desafios, principalmente a materialização de tais princípios éticos numa sociabilidade capitalista que prega valores contrários a tal perspectiva e fortalece um perfil individualista.

Outro desafio consiste em compreender os fundamentos ontológicos da ética de uma forma aprofundada e não apenas afirmando-a como “princípio” abstrato. Urge entender a gênese ontológica da ética e refletir acerca da (in) viabilidade da sua concretude na sociedade em que vivemos, marcada fundamentalmente pelo princípio do ter e pela sociabilidade mercantil. Nossa investigação almejou contribuir com a categoria profissional neste entendimento.

O universo de questões pesquisadas despertou para temas apenas tocados devido à complexidade de suas formulações. Chamamos a atenção para a relação

entre ética e política, tema bastante polêmico no plano do conhecimento que visa compreender a relação entre ética e política enquanto complexos que não se complementam, mas se contrapõem, um aspecto que atravessa todo o processo histórico de debate sobre a ética. O debate entre ética e política é muito profícuo e repleto de polêmicas. Alguns autores têm ressaltado uma possível compatibilidade entre ética e política no seio da sociedade capitalista; em contrapartida, outros pensadores refutam veementemente tal relação. Aqui somente indicaremos o teor do debate, sem a pretensão de alcançar o alto nível de suas formulações.

Apontamos algumas reflexões do tema por Lessa (2007). Este autor discorre em termos da não identidade entre ética e política, considerando o desenvolvimento da sociedade burguesa e a mudança na relação indivíduo/gênero humano, bem como a função social. À medida que o desenvolvimento histórico da sociabilidade burguesa promove a intensificação da contradição entre indivíduo e o gênero, ocorre também a necessidade social por “mediações que tornem visíveis, a cada momento histórico, as necessidades humano-genéricas objetivas” (LESSA, 2007, p. 20). Nisto reside o fundamento de complexos valorativos como a ética, que devem explicitar as necessidades coletivas e individuais.

A ética, no conjunto dos complexos valorativos, se diferencia porque atende à necessidade social de explicitação do conflito entre o universal e o singular pela superação da relação dicotômica entre indivíduo e sociedade. A ética é aquele complexo valorativo objetivado em relações sociais que desdobram, cotidianamente, uma relação não antinômica entre o indivíduo e o gênero. [...] a ética também não é um conjunto de preceitos apenas ‘teoréticos’, mas reflexo na consciência de relações sociais que possuem uma qualidade muito peculiar, a de superar a antinomia indivíduo/gênero. (LESSA, 2007, p. 23).

Neste sentido a ética deve permitir a superação da contradição entre indivíduo/gênero de forma que se realize na reprodução social, pois não é um conjunto abstrato nem deve ser considerada uma reflexão teórica sobre a moralidade. A ética expressa relações sociais que rompem com a antinomia supracitada e deve ter condições objetivas para tanto. A partir disso, constatamos que a ética nem sempre é possível e no capitalismo, pois a sociabilidade burguesa não promove a superação da antinomia indivíduo/gênero.

O autor assevera que a “regência do capital é a expressão histórica máxima da antinomia indivíduo e sociedade, ilustrando a cisão do indivíduo em polos

distintos (cidadão e burguês) que se contrapõem, caracterizada por Marx em “A questão judaica”:

Citoyen e bourgeois se contrapõem como polos antinômicos que cindem a individualidade de cada um de nós em duas partes rigorosamente incompatíveis entre si. Tal como a substância social é cindida antinomicamente pela contradição entre as necessidades e possibilidades humano-genéricas e as necessidades e possibilidades da propriedade privada de cada um dos indivíduos que a compõem, a personalidade de cada indivíduo também é antinomicamente cindida entre sua porção genérica e sua porção singular. O *citoyen* (a porção genérica) e o *bourgeois* (a porção singular) se contrapõem em uma antinomia que permeia a personalidade de cada um de nós. (LESSA, 2007, p. 27).

Em meio à divergência entre a nossa porção genérica e a singular, regida pelo capital, como podemos articulá-las eticamente se o modo de produção continua inalterado e baseado em seus fundamentos, a exemplo da propriedade privada?

Para Lessa (2007) há uma incompatibilidade intransponível enquanto vivermos sob a sociabilidade capitalista; portanto, se a função social da ética é explicitar a superação da contradição entre indivíduo/gênero, não o pode fazer plenamente nesta forma de sociedade, pois “capitalismo e ética são ontologicamente incompatíveis. Não há ética possível em uma sociabilidade que tenha na mercadoria ‘sua forma elementar’, para adotarmos uma fórmula bastante precisa e sintética” (Idem, p. 29).

Tais determinações ontológicas demonstram que a sociedade burguesa é um “solo social incompatível com o pleno desenvolvimento de relações sociais que superem a antinomia indivíduo/gênero. E é esta a razão fundamental de a sociedade burguesa não poder produzir nenhum sistema ético digno do nome” (Idem, 28).

Para Lessa, as postulações ditas éticas não vão além de pregações morais, pois não existem na vida cotidiana, cujo solo é a reprodução social. Temos que “como complexo social, apenas pode existir como parte da reprodução social; enquanto reflexo teórico, apenas pode ser o reflexo da objetividade social” (LESSA, p. 26).

Se a gênese histórica da política é aqui considerada através de uma “articulação ontológica essencial como a propriedade privada e com o Estado” (LESSA, p. 50), fica clara sua incompatibilidade com uma ética que pressupõe valores distintos desses elementos:

A política é o poder que se exerce no e pelo Estado. Decorre da propriedade privada e da exploração do homem pelo homem. Tal como o Estado é a sociedade de classes organizada politicamente, a política é o poder de classe que se exerce no e através do Estado. É a disputa, direta ou indiretamente, pelo poder do Estado, pelo poder da propriedade privada organizado politicamente (p. 50).

Não há uma complementaridade entre ética e política, muito menos de identidade, pois são complexos com funções sociais distintas e incompatíveis; particularmente no capitalismo, ocupam lugares diversos, já que a política se baseia em elementos que impedem a plena realização ética, como a propriedade privada, a mercadoria, a exploração do trabalho e a alienação. Para o autor, a ética só poderá existir plenamente numa sociedade emancipada: “nos dias em que vivemos, portanto, a ética comparece na vida cotidiana apenas e tão somente como uma brutal necessidade pela superação das alienações que brotam do capital” (Idem, p. 122).

Vemos, então, sem minimizar a importância dos direitos sociais para os cidadãos, o grau de dificuldade que configura a aproximação entre ética e política e entre direitos sociais e ética, na sua operacionalização em sentido crítico, como projeto de ação adotado pelo Serviço Social.

Essas questões aqui somente esboçadas são resultantes da investigação realizada em contato com distintos pensadores. Entretanto, frisamos que os resultados devem ser vistos como apreciações iniciais que apontam para futuras reflexões e análises aprofundadas do difícil tema do complexo da ética.

REFERÊNCIAS

ABATH, E. M.; MUSTAFÁ, M. A. M. Notas introdutórias. In: **Coletânea dos Códigos de Ética Profissional do (a) assistente social**. 2. ed. Recife: GEPE, 2006.

AGUIAR, A. G. **Serviço Social e filosofia: das origens a Araxá**. São Paulo: Cortez, 1985.

BARROCO, L. Os fundamentos sócio-históricos da ética. In: Curso de **Capacitação em Serviço Social e Política Social**. Módulo II. Brasília: UnB/CEAD, 1999.

_____. **Ética e Serviço Social: fundamentos ontológicos**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. Bases filosóficas para uma reflexão sobre Ética e Serviço Social. In: **Serviço Social & Sociedade**, n. 39. São Paulo: Cortez, 1992.

_____. Bases filosóficas para uma reflexão sobre ética e Serviço Social. In: BONETTI, D. A. *et alii* (Org.). **Serviço Social e Ética: convite a uma nova práxis**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. Considerações sobre o Código de Ética dos assistentes sociais. In: BONETTI, D. A. *et alii* (Org.). **Serviço Social e Ética: convite a uma nova práxis**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2005a.

_____. Fundamentos éticos do Serviço Social. In: **Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais**. Brasília: CFESS, 2009.

BRITES, C. *et alii*. A importância da reflexão ética na formação do profissional de Serviço Social. In: BONETTI, D. A. *et alii* (Org.). **Serviço Social e Ética: convite a uma nova práxis**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

BRITES, C. M.; SALES, M. A. Ética e Práxis Profissional. 2. ed. rev. ampl. In: **Curso de Capacitação Ética para agentes multiplicadores**. Brasília: CFESS, 2007.

COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Serviço Social em debate: ser social, trabalho, ideologia**. Maceió: EDUFAL, 2011.

FALEIROS, V. de P. Aonde nos Levam as Diretrizes Curriculares? In: **Temporalis**. N. 2. Brasília: ABEPSS, 2000.

GEPE. Grupo de Estudos e Pesquisas sobre ética. **Coletânea dos Códigos de Ética Profissional do (a) assistente social**. 2. ed. Recife: GEPE, 2006.

IAMAMOTO, M. V. **Renovação e Conservadorismo no Serviço Social**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. A questão social no Capitalismo. In: **Temporalis**, n. 3. Brasília: ABEPSS, 2001.

_____. Carvalho, R. **Relações sociais e Serviço Social no Brasil**: esboço de uma interpretação histórico-metodológica. 15. ed. São Paulo: Cortez; Lima, Peru: CELATS, 2003.

LESSA, S. **Lukács – ética e política**: observações acerca dos fundamentos ontológicos da ética e da política. Chapecó: Argos, 2007.

_____. **Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo**. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. **Mundo dos homens**: trabalho e ser social. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

LUKÁCS, György. **Ontologia Dell'Essere Sociale**. A cura de Alberto Scarponi, Roma: Riuniti, 1981.

_____. **Ontologia do ser social**: os princípios ontológicos fundamentais de Marx. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. Problemas da ética. In: COUTINHO, C. & NETTO, J. P. (Orgs.). **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Para uma ontologia do ser social II**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Vol. 1. Tomo 1. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MÉSZÁROS, István. **Estrutura Social e Formas de Consciência**: a determinação social do método. Trad. Luciana Pudenzi, Francisco Raul Cornejo, Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2009.

MOURÃO, A. M. A. Ética e Dimensão política da profissão. In: BONETTI, D. A. *et alii* (Org.). **Serviço Social e Ética**: convite a uma nova práxis. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

NETTO, J. P. **Capitalismo monopolista e Serviço Social**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. O Movimento de Reconceituação – 40 anos depois. In: **Serviço Social & Sociedade**. N. 84. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. Transformações Societárias e Serviço Social. In: **Serviço Social & Sociedade**. N. 50. São Paulo: Cortez, 1996.

_____. Ética e crises dos projetos de transformação social. In: BONETTI, D. A. *et alii* (Org.). **Serviço Social e Ética: convite a uma nova práxis**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

OLIVEIRA, T. P. C. Organização estudantil: compromisso com uma formação crítica. In: BONETTI, D. A. *et alii* (Org.). **Serviço Social e Ética: convite a uma nova práxis**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

OLDRINI, Guido. **György Lukács e os problemas do marxismo do século XX**. Napoli: La città del sole, 2009.

_____. **Prefácio de Para uma ontologia do ser social II**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

PAIVA, B. A. Algumas considerações sobre ética e valor. In: BONETTI, D. A. *et alii* (Org.). **Serviço Social e Ética: convite a uma nova práxis**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

PAIVA, B. A. *et alii*. O Código de ética de 1993: signo da renovação do Serviço Social no Brasil. In: BONETTI, D. A. *et alii* (Org.). **Serviço Social e Ética: convite a uma nova práxis**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

PIMENTEL, E. **Uma “nova questão social”?**: raízes materiais e humano-sociais do pauperismo de ontem e de hoje. Maceió: EDUFAL, 2007.

RAIZER, E. C. Ética como objeto de pesquisa. In: BONETTI, D. A. *et alii* (Org.). **Serviço Social e Ética: convite a uma nova práxis**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SALES, M. Quem tem medo da ética? In: BONETTI, D. A. *et alii* (Org.). **Serviço Social e Ética: convite a uma nova práxis**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, J. S. **Neoconservadorismo pós-moderno e Serviço Social brasileiro**. Coleção Questões da nossa época, v. 132. São Paulo: Cortez, 2007.

SANTOS, D. R. **A materialização do projeto ético-político do Serviço Social no exercício profissional do assistente social**. São Cristóvão: UFS, 2009. mimeo.

SILVA, M. V. Ética profissional: por uma ampliação conceitual e política. In: BONETTI, D. A. *et alii* (Org.). **Serviço Social e Ética: convite a uma nova práxis**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SIMÕES, C. A ética das profissões. In: BONETTI, D. A. *et alii* (Org.). **Serviço Social e Ética: convite a uma nova práxis**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SIDGWICK, Henry. **História da ética**. Coleção Fundamentos do Direito. São Paulo: Ícone, 2010.

TERTULIAN, Nicolas. **Le grand projet de l'éthique**. Ethique et politique, Actuel Marx n. 10, Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

TONET, I; NASCIMENTO, A. **Descaminhos da esquerda**: da centralidade do trabalho para a centralidade da política. São Paulo: Alfa-Omega, 2009.

TRIPODI, T. **Análise da pesquisa social**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1975.

YAZBEK, M. C. O Serviço Social como Especialização do Trabalho Coletivo. In: **Capacitação em serviço social e política social**. Módulo 2: reprodução social, trabalho e serviço social. Brasília: CEAD, 1999.