

# ***ETHOS* PROFISSIONAL**

HEGEMONIA POSSÍVEL?

**LEONILDO APARECIDO REIS MACHADO**

# *ETHOS* PROFESSIONAL

CONSELHO EDITORIAL ACADÊMICO  
Responsável pela publicação desta obra

Ana Cristina Nassif Soares  
Cirlene Aparecida Hilário da Silva Oliveira  
Helen Barbosa Raiz Engler

LEONILDO APARECIDO REIS MACHADO

*ETHOS* PROFISSIONAL  
HEGEMONIA POSSÍVEL?

CULTURA  
ACADÊMICA   

---

Editora

© 2012 Editora Unesp

**Cultura Acadêmica**

Praça da Sé, 108

01001-900 – São Paulo – SP

Tel.: (0xx11) 3242-7171

Fax: (0xx11) 3242-7172

www.culturaacademica.com.br

feu@editora.unesp.br

CIP – Brasil. Catalogação na Fonte

Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

---

M132e

Machado, Leonildo Aparecido Reis

*Ethos profissional: hegemonia possível?* / Leonildo Aparecido Reis Machado. – São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7983-334-2

1. Serviço social 2. Comportamento organizacional I. Título.

12-8596

CDD: 361

CDU: 364

---

Este livro é publicado pelo Programa de Publicações Digitais da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP)

Editora afiliada:



Asociación de Editoriales Universitarias  
de América Latina y el Caribe



ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA  
DAS EDITORAS UNIVERSITÁRIAS

*Dedico este singelo trabalho:*

*À pessoa que retira de mim a imutabilidade e a perenidade do meu ser, provocando a transformação irreversível da minha existência. Metamorfose esta que proporciona o vislumbramento, mais intenso, do amor móbil. Tal mobilidade é, longe de ser volúvel, a presença constante de um amor que eternamente retorna a ela: minha esposa, Taty.*

*Ao Prof. Dr. Pe. Mário José Filho (in memoriam)*



*Meu conceito de liberdade. – O valor de uma coisa não está às vezes naquilo que se alcança com ela, mas naquilo que por ela se paga – no que ela nos custa. Dou um exemplo. As instituições liberais deixam de ser liberais tão logo são alcançadas: mais tarde, não há piores e mais radicais danificadores da liberdade do que instituições liberais. Sabe-se, até, o que elas conseguem: minam a vontade de potência, são a nivelção de montanha e vale transformada em moral, tornam pequeno, covarde e guloso – com elas triunfa toda vez o animal de rebanho. Liberalismo: dito em alemão, animalização em rebanho... [...] eu entendo a palavra liberdade como algo que se tem e não se tem, que se quer e que se conquista...*

(Nietzsche, 1974, p.348-9)





# SUMÁRIO

Agradecimentos 11

Prefácio 17

Apresentação 21

**1 O *ethos* como modo de ser no mundo** 29

**2 O *ethos* do pensamento idealista e a  
superação lukacsiana** 59

**3 O *ethos* hegemônico do serviço social  
e suas implicações** 129

Considerações finais 197

Referências bibliográficas 207



## AGRADECIMENTOS

Àqueles que cuidam da minha saúde com tanto esmero, dedicação e competência: o Dr. Eduardo Guerra Barbosa Sandoval e Neubia Aparecida de Oliveira Martins; na Clínica Oncológica do Dr. José Reinaldo de Paula Tasso: Paula Eneida Faleiros Oliveira Tasso, Célia Regina de Oliveira (Celinha), Marli Aparecida Taveira Barros, Giovana Aparecida Sanches Gimenes, Kátia Cristina Zangueta Ista; o Dr. Sérgio Henrique de Paula Tasso e o musicoterapeuta Mauro Lúcio Ferreira.

Aos amigos Márcio Alexandre Ravagnani Pinto, José Carlos Freire, José Reginaldo Inácio, Flávio Saldanha e Jonielson Mendonça pelas reflexões, contribuições, parcerias em publicações, churrascos e pela cumplicidade ideológica.

Aos discentes e docentes do Curso de Serviço Social do Centro Universitário Una de Belo Horizonte, em especial a Profa. Ms. Kênia Augusta Figueiredo (hoje docente da UnB), Profa. Ms. Fabrícia Cristina de Castro Maciel, Profa. Ms. Edna Alves de Oliveira, Profa. Ms. Alice Braga e ao Prof. Dr. Reginaldo Guiraldelli (hoje docente da UnB).

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Estadual Paulista, UNESP, Câmpus de Franca, assim como aos docentes que tão bem contribuíram para o desen-

volvimento das reflexões deste trabalho, em especial o Prof. Dr. Ubaldo Silveira, o Prof. Dr. José Walter Canôas, a Profa. Dra. Helen Barbosa Raiz Engler, a Profa. Dra. Cirlene Aparecida Hilário da Silva Oliveira e a Profa. Dra. Raquel Santos Sant'Ana.

À amiga Laura Odette Dorta Jardim e à Profa. Maria Consuelo A. Garcia Aylon, que contribuíram com a revisão metodológica e gramatical da dissertação que ora se apresenta, pelas dicas e sugestões enriquecedoras.

Aos amigos do Grupo de Pesquisa PRAPES – Prática de Pesquisa: Prof. Dr. Hélio Braga, Profa. Dra. Nanci Soares, Profa. Dra. Sira Napolitano, Profa. Dra. Luzilene Almeida Martiniano, Prof. Dr. Osvaldo Dalbério, Prof. Dra. Celeste Aparecida reira Barbosa, Profa. Dra. Edna Aparecida de Carvalho Pacheco.

Aos professores que compuseram a Banca de Qualificação da dissertação que deu origem ao livro: Profa. Dra. Cirlene Aparecida Hilário da Silva Oliveira e Prof. Dr. Ubaldo Silveira, que tanto ajudaram com suas sugestões para o bom proveito da elaboração deste trabalho.

À família Duarte e Machado e meus respectivos parentes. Em especial: à minha tia Ambrosina Pedroso Duarte (*in memoriam*), que tanto me ensinou o bem-viver; ao primo Tiago de Moraes Machado, pela paciência e contribuição que proporcionou ao longo do percurso acadêmico e profissional, pela amizade e a pessoa prestativa que sempre demonstrou ser diante das angústias existenciais, pelo exemplo de determinação que demonstra diante das metas propostas.

Ao meu cunhado Leandro de Melo Monteiro pela espiritualidade e fraternidade que demonstra por minha pessoa. Aos sobrinhos Suellen dos Santos Machado, Müller dos Santos Machado, Lara Marianna Machado Dalla Vecchia, Lígia Machado Dalla Vecchia e Plínio Machado Monteiro. Aos meus irmãos, Luelci Duarte Machado, Lucinei Aparecida Machado, Luceli Isabel Machado Monteiro (pelas cumplicidades), pelo carinho, amizade, preocupação, companheirismo, dedicação, compreensão e também pelas incompreensões. Aos meus pais, João de Paula Machado e Luzia Duarte Machado, pelo amor, dedicação, cuidado e renúncia que tiveram para comigo, mesmo quando a distância impediu.

À minha esposa, Tatiane Ferreira Souza Machado, que de longe veio alegrar minha existência. Pelos momentos de cumplicidade, companheirismo, apoio, discernimento, alegria, carinho, renúncia, e, sobretudo, pelo amor a mim dedicado. Com sua presença, meu desenvolvimento existencial ficou mais leve para ser percorrido.

Ao meu filho, Francisco, que nasceu no dia 24 de abril deste ano e que, com seu jeitinho faminto, às vezes choroso e feliz, me tornou pai. Experiência rica de um ser humano que constantemente provoca a mutabilidade do meu ser e me ensina a todo momento a ser pai.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Pe. Mário José Filho (*in memoriam*), pela confiança em mim depositada. É sabido que no Serviço Social, como em outras categorias profissionais, há o embate teórico-metodológico e ideopolítico presente entre os profissionais. No entanto, Pe. Mário (como nós o chamávamos – ele mesmo dizia que seu sacerdócio deveria vir junto ao nome, mais próximo do que as titulações de professor, de Mestre ou de Doutor) vivenciou plenamente o VII princípio do Código de Ética do Assistente Social, que defende a “garantia do pluralismo, através do respeito às correntes profissionais democráticas existentes e suas expressões teóricas, e compromisso com o constante aprimoramento intelectual” (Brasil, 2011, p.24).

Em nenhum momento Pe. Mário, em suas orientações, agiu com desprezo mesmo não concordando com meu posicionamento referente à vertente da teoria crítica do Serviço Social. Certa vez pediu para retirar a palavra “ridículo” que eu havia inserido para criticar a Igreja Católica na discussão da *Rerum Novarum* e da *Quadragesimo anno* que defendiam a naturalização da desigualdade social. Retirei de bom grado porque percebi que essa palavra não fazia uma crítica, mas era do senso comum, beirando as fofocas de coxia. No entanto, o posicionamento contra ambas as encíclicas permaneceu fundamentado em autores como Martinelli e Aguiar, portanto, com senso crítico.

Pe. Mário também, em nosso Grupo de Pesquisa intitulado PRAPES (Prática de Pesquisa), sempre defendeu claramente seus ideais, respeitando no entanto os posicionamentos divergentes e até

valorizando as problematizações que fazíamos de suas ideologias. Vi em Pe. Mário a preocupação exacerbada pelo conhecimento e pela vida. Em um de nossos encontros do PRAPES, Pe. Mário disse que em Marx só ficava com a dialética. Bem sabia Pe. Mário que a preocupação central de Marx era a apreensão do real nele mesmo, por meio do seu método dialético.

Pe. Mário deu exemplos de respeito e humildade diante de nós, alunos. Não tinha vergonha de perguntar coisas que não sabia. Sócrates, segundo Platão e Xenofontes, também não tinha medo de dizer que nada sabia, pois está nesse reconhecimento a possibilidade de muito aprender e, portanto, de muito saber. Aqueles que dizem saber das determinações que rodeiam as relações sociais, absolutizaram e dogmatizaram o conhecimento. Portanto, perderam a oportunidade de apreender o saber. Pe. Mário vivia entre nós, com a humildade de perceber na servente, no auxiliar administrativo, nos professores, no diretor, nos chefes de seção e nos alunos a mesma face de sua pessoa.

Encerro estas palavras com um trecho do poema de Pe. Antonio Vieira (1980, p.53-4) que reflete um pouco a presença do “amor sábio” de Pe. Mário entre nós, em contrapartida relevando os ignorantes desse “sábio amor”:

Primeiramente só Cristo amou, porque amou sabendo: *Sciens*. Para inteligência desta amorosa verdade, havemos de supor outra não menos certa, e é que, no Mundo e entre os homens, isto que vulgarmente se chama amor, não é amor, é ignorância. [...] O amor deixará de variar, se for firme, mas não deixará de tresvariar, se é amor. Nunca o fogo abrasou a vontade, que o fumo não cegasse o entendimento. Nunca houve enfermidade no coração, que não houvesse fraqueza no juízo. Por isso os mesmos pintores do amor lhe vendaram os olhos. E como o primeiro efeito ou a última disposição do amor é cegar o entendimento, aqui vem que isto que vulgarmente se chama amor, tem mais partes de ignorância; e quantas partes têm de ignorância, tantas lhe faltam de amor. Quem ama porque conhece, é amante: quem ama porque ignora, é néscio.

Agradeço a você, Pe. Mário, que tanto amou e levou a sério o ser humano e a Deus, que proporciona a todo o momento experiências únicas em minha existência, com todos aqueles que por mim passam e revelam sua face divina, particularmente quando esta está voltada para o demasiadamente humano dos deuses: Jesus Cristo.





# PREFÁCIO

*Cirlene Aparecida Hilário da Silva Oliveira*

Prefaciар este livro constituiu-se em um momento de muita alegria e também de saudades! Foi com grande satisfação que participei da banca examinadora do exame de qualificação e da defesa da dissertação que originou a presente publicação. Nesses diferentes momentos pude acompanhar o compromisso profissional e o aprofundamento teórico do autor, Leonildo Aparecido Reis Machado, associados ao zelo acadêmico e ao rigor metodológico de seu orientador, o querido e saudoso Prof. Dr. Pe. Mário José Filho (2/5/1955-13/10/2011).

A publicação *Ethos profissional: hegemonia possível?* é resultante de uma intensa pesquisa bibliográfica com abordagem qualitativa, que analisa o modo de ser do assistente social e seu desdobramento numa hegemonia possível do Serviço Social. Com expressiva densidade teórica, alicerçada numa perspectiva crítica, esta obra é reveladora do aprofundamento e do acúmulo filosófico do autor que, de forma inteligente e provocativa, traz para o debate acadêmico um questionamento que está latente e necessita efetivamente ser materializado nos diferentes fóruns da categoria: a hegemonia do *ethos* profissional do assistente social.

Numa construção de saberes, fundamentada na filosofia existencialista e problematizada à luz dos Códigos de Ética do Assis-

tente Social, o modo de ser dos profissionais de Serviço Social foi investigado, considerando os diferentes períodos de elaboração dos cinco Códigos de Ética da profissão, desde o primeiro, em 1947, até o vigente, aprovado em 1993.

O estudo pautou-se, num primeiro momento, pela análise do *ethos* profissional em duas perspectivas: a da perfectibilidade e a da mobilidade. A primeira, fundamentada no pensamento idealista, teve como referência teórico-filosófica os pensamentos de Kant e de Hegel; a segunda perspectiva, a do *ethos* da mobilidade, faz a crítica ao pensamento conservador com base nas concepções de Lukács e na apropriação da teoria crítica marxista pelo Serviço Social.

Uma das contribuições desta obra foi o estudo da categoria *ideologia* no Serviço Social, inicialmente como mediadora na compreensão do modo de ser do assistente social nos diferentes momentos da profissão. Posteriormente, a compreensão da ideologia também foi aprofundada, presente na mediação da ação profissional do assistente social no trato da questão social, como objeto de sua ação profissional.

Numa expressiva narrativa de reconstrução da trajetória da profissão, alicerçada na análise da conjuntura de cada época, o autor contextualiza a construção histórica da normatização do modo de ser do assistente social e os rebatimentos do contexto nos diferentes períodos que marcaram o Serviço Social brasileiro. Apresenta em exaustiva análise teórico-filosófico e ético-política os dois últimos Códigos de Ética, o de 1986 e o de 1993, destacando o amadurecimento da categoria profissional, materializado no código vigente.

O autor demarca claramente o período em que se inicia a tomada de consciência do *ethos* da mobilidade, com destaque para o III Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais – conhecido como Congresso da Virada –, ocorrido em 1979, e que inegavelmente se constitui num marco importante da categoria profissional. Enfatiza a década de 1980 pela importância da apropriação do pensamento marxista sob influência gramsciana, mas problematiza a presença da fundamentação teórica do marxismo althusseriano presente no Código de Ética de 1986.

Com base na compreensão e na apropriação do ideário marxista, a obra apresenta os aspectos que sustentaram (e sustentam) a construção da direção socioética e política da profissão, conhecida como Projeto Ético-Político Profissional do Serviço Social. Destaca os marcos da década de 1990, tais como a Lei de Regulamentação da Profissão (Lei nº 8662/93), o novo Código de Ética (Resolução nº 273) e a aprovação das novas Diretrizes Curriculares para o curso de Serviço Social, e como a profissão se consolidou ao longo dos seus 75 anos no Brasil.

Numa perspectiva crítica, o autor problematiza o Projeto Ético-Político como uma conquista da categoria, um amadurecimento profissional e uma busca permanente de aprofundamento das dimensões inerentes ao trabalho profissional – teóricas e metodológicas, ético-políticas e técnico-operativas; também, numa postura questionadora, apresenta as multifaces do conservadorismo, presentes na realidade contemporânea dos assistentes sociais.

Pode-se afirmar que uma das contribuições desta obra para o debate contemporâneo do Serviço Social é o questionamento que traz no âmago de sua proposta: o *ethos* da mobilidade se constitui hegemonia no Serviço Social? Essa indagação deve estar presente nos diferentes fóruns de debate da profissão, desde a academia até os espaços sócio-ocupacionais dos assistentes sociais. Mais do que um estudo acadêmico-científico, esta publicação se traduz num exercício teórico-filosófico e político-profissional que busca desmistificar uma questão central da categoria, como sujeito político: a discussão da hegemonia do modo de ser dos assistentes sociais, alicerçada nos princípios ético-políticos que sustentam o projeto profissional do Serviço Social.

Ao finalizar este prefácio, registro aqui minha satisfação e meu orgulho pelo convite que me foi dirigido e pela confiança depositada. Pela densidade teórica apresentada, associada à complexidade que o objeto de estudo revela, lembrei-me de um trecho de poema de Fernando Pessoa:

*De tudo ficam três coisas:*

*A certeza de que estamos sempre começando...*

*A certeza de que precisamos continuar...*

*A certeza de que seremos interrompidos antes de terminar...*

Essas três certezas balizam o valor desta obra e sua importância no aprofundamento da compreensão do *ethos* profissional do assistente social. Que seja com esta compreensão e com este compromisso que cada leitor possa enveredar pelos caminhos a que esta publicação nos incita!

## APRESENTAÇÃO

O presente livro é fruto do percurso acadêmico que desenvolvemos no curso de Filosofia (licenciatura) – trabalhando a filosofia existencialista – e no curso de Serviço Social (bacharelado) – investigando os Códigos de Ética do Assistente Social. O interesse em pesquisar ética advém de indagações e reflexões extraídas do período de graduação e se desmembrou no trabalho que ora se apresenta.

O Serviço Social preocupou-se em construir um aparato de normas que pudessem servir de “guia” para a prática do profissional. Portanto, a preocupação com a ética se mostrou desde o primeiro Código de Ética do Assistente Social, de 1947, até seu último Código, datado de 1993. Entretanto, algumas ressalvas se fazem necessárias ao adentrar a discussão ética. Nosso objeto de estudo não terá a preocupação de aprofundar as normatizações dos cinco Códigos de Ética do profissional, senão em tentar se aproximar do modo de ser – definido como *ethos* – do assistente social em cada período de elaboração dos Códigos de Ética. Isso porque entendemos que o *ethos* profissional às vezes difere da normatização expressa no Código. Assim, entender-se-ão os porquês das diferenças ou não entre o modo de ser do profissional e o Código de Ética constituído. Só assim adentraremos a reflexão sobre a existência de uma hegemonia

da categoria profissional por meio da constituição do último Código de Ética do Assistente Social.

O objeto de estudo ora definido busca analisar o modo de ser, como *ethos*, do assistente social e seu desdobramento numa hegemonia possível do Serviço Social. Para tanto será necessário delimitar as escolhas de investigação que fizemos para desenvolver este trabalho. Optamos pela pesquisa bibliográfica e documental exploratória, porque responderá ao aprofundamento do objeto de estudo. A abordagem de pesquisa que aqui utilizaremos será qualitativa porque visa ao real alcance do objeto anteriormente relatado e suas analogias com a questão social. Segundo Minayo (1994, p.22), “[...] a abordagem qualitativa aprofunda-se no mundo dos significados das ações e relações humanas, um lado não perceptível e não captável em equações, médias e estatísticas”.

O método dialético foi escolhido devido a seu real alcance, dada a propositura investigativa do objeto. Ora, o método dialético aliado ao materialismo histórico aprofundará o modo de ser do assistente social porque vivenciará seu *ethos* imerso no processo histórico das relações sociais, aproximando-se da *questão social*.

O modo de ser do assistente social é captado justamente em seu espaço profissional. Este é, por sua vez, definido por meio das relações sociais que o constituem. Tais relações sociais são formadas e estruturadas pelo modo de produção vigente e este é conhecido como sistema neoliberal. O aparato econômico que presenciamos é contraditório em si porque, na medida em que fomenta riquezas, acelera a exploração da massa da população, agregando nele mesmo esse conflito. Segundo Paulo Netto (2009, p.691), três categorias estão presentes no método dialético:

[...] a totalidade concreta e articulada que é a sociedade burguesa é uma totalidade dinâmica – seu movimento resulta do caráter contraditório de todas as totalidades [...] enfim, uma questão crucial reside em descobrir as relações entre os processos ocorrentes nas totalidades constitutivas tomadas na sua diversidade [...]. Tais relações nunca são diretas; elas são mediadas não

apenas pelos distintos níveis de complexidade, mas, sobretudo, pela estrutura peculiar de cada totalidade. [...] Articulando estas três categorias nucleares – a totalidade, a contradição e a mediação –, Marx descobriu a perspectiva metodológica que lhe propiciou o erguimento do seu edifício teórico.

A totalidade do modo de ser do assistente social é vivenciada pela contradição das relações sociais constitutivas do neoliberalismo. Para apreendermos o *ethos* desse profissional será necessário mediarmos algumas categorias pertinentes ao entendimento do nosso objeto, a saber: moral, *ethos* da perfectibilidade, *ethos* da mobilidade, racionalismo, idealismo, materialismo, ideologia e, por fim, hegemonia.

O primeiro capítulo de nossa pesquisa mostra a preocupação de definirmos o conceito de “moral”, pois sabemos de sua complexidade. O aporte sócio-histórico estará presente no aprofundamento desse conceito. No entanto, neste primeiro momento far-se-á necessário também diferenciar entre moral e ética.

Posteriormente à distinção entre moral e ética será necessário acrescentar o entendimento de ética. O conceito de *ética* será definido e desmembrado em *ethos* entendido como modo de ser no mundo. Como o objeto de estudo se direcionará ao profissional assistente social, o *ethos* será o modo de ser desse profissional.

Esse *ethos* profissional é analisado em duas perspectivas: primeiro analisar-se-á o *ethos* da perfectibilidade e, posteriormente, adentraremos o *ethos* da mobilidade. O primeiro *ethos* será o modo de ser profissional determinado por ideias imutáveis; já o segundo, como o modo de ser do assistente social voltado para a transformação porque seu fundamento está nas ideias mutáveis.

O modo de ser da perfectibilidade tem seu fundamento no pensamento idealista. Por consequência, o segundo capítulo traz em seu primeiro e segundo subitens alguns conceitos de Kant e Hegel, respectivamente, por defenderem o pensamento idealista que, para a categoria profissional de Serviço Social, é tido como pensamento retrógrado e conservador.



Em contraponto ao *ethos* da perfectibilidade, o terceiro subitem desenvolve a crítica ao pensamento idealista por meio das reflexões de Lukács. Para este, o pensamento idealista é conservador porque defende a classe social burguesa. Com a crítica apresentada por Lukács, por meio dos três estágios do desenvolvimento do pensamento burguês, passamos do *ethos* da perfectibilidade para o *ethos* da mobilidade.

No último subitem do segundo capítulo, examinaremos a categoria *ideologia*, pois é justamente ela que fará a passagem dialética entre o *ethos* fundamentado na razão (pensamento) para o *ethos* expresso no cotidiano das relações sociais do assistente social.

A categoria *ideologia* se torna mediadora da compreensão do modo de ser do assistente social. A primeira compreensão de ideologia é de Marx e Engels em *A ideologia alemã*. Partiremos da *ideologia* como *falsa consciência* até o entendimento por Gramsci de ideário concreto do vivido, sem a dicotomia da categoria *ideologia* como construção da classe dominante. É pertinente aprofundar a *ideologia* porque ela faz a mediação da ação do assistente social com o objeto de sua própria ação, a saber, a *questão social*.

O último capítulo investigará o aporte sócio-histórico do qual o Serviço Social sofreu influência desde seu nascedouro até a contemporaneidade. Entretanto, não é nossa intenção esgotar a complexidade de tal período histórico da profissão. Refletido sobre a categoria *ideologia*, ficará mais fácil entender o *ethos* profissional imerso na *questão social* de cada período vivido na história do Serviço Social. No primeiro subitem mostrar-se-á o percurso histórico desde os primeiros anos (*falsidade de consciência*) do modo de ser do assistente social até a tomada de consciência (*consciência da falsidade*) do *ethos* profissional, passando pelos três primeiros Códigos de Ética do Assistente Social.

O percurso com que o assistente social deparou foi, desde o início do Serviço Social no Brasil, marcado por ideologias advindas da Igreja Católica, do Estado e do empresariado brasileiro. Por isso o assistente social vivenciou teórica e metodologicamente fundamentos atribuídos pela classe dominante. Suas práticas apenas reprodu-

ziam ideologias conservadoras. Tais ideologias ficam expressas no primeiro Código de Ética da categoria, promulgado em 1947.

Mesmo com a influência norte-americana no Serviço Social brasileiro, as práticas estavam atreladas ao pensamento dominante da sociedade. O Brasil, com a era de *Juscelino Kubitschek* (JK), vivenciava a *ideologia* econômica do desenvolvimentismo e com isso o Serviço Social reproduzia técnicas que visavam o *desenvolvimentismo*, tais como o estudo de caso, de grupo e de comunidade, e também o Desenvolvimento de Comunidade (DC).

A partir de meados da década de 1960 na América Latina e em 1967 no Brasil, particularmente com o Seminário realizado em Araxá, o Serviço Social adentra a discussão do Movimento de Reconceituação, que revelou aos assistentes sociais a necessidade de se desvincular do conservadorismo da profissão por meio da renúncia às teorias e metodologias importadas da Europa e dos EUA. Entretanto, ficará evidente que o segundo Código de Ética da profissão, de 1965, ainda reproduzia as ideologias dominantes na categoria.

Mesmo vivenciando o Movimento de Reconceituação, o Serviço Social reproduzia práticas resignadas. Após o Seminário de Araxá, ocorreu o Seminário de Teresópolis, em 1970, que também trouxe à tona a discussão que o Serviço Social latino-americano vinha propondo à profissão. Somente a partir de 1972 e até 1974 foi que alguns assistentes sociais elaboraram uma crítica de esquerda, baseada no marxismo de Althusser. A elaboração resultou no Método B. H. No entanto, esse método repercutiu no Serviço Social brasileiro como uma intervenção de militância dos profissionais, o que produziu na categoria uma visão disforme e mecanicista da realidade social. Paulo Netto (2005) afirma que o método B. H. defendia a vertente do Movimento de Reconceituação com *intenção de ruptura*. Portanto, podemos dizer que é o início da *consciência da falsidade* no Serviço Social brasileiro. É pertinente ressaltar que o Código de Ética de 1975 não expressava em suas normas o movimento que a categoria profissional vivenciava com o marxismo.

O último subitem do terceiro capítulo tratará justamente do início da tomada de consciência do *ethos* da mobilidade. Um mar-

co importante da categoria profissional ocorreu em 1979 com o III Congresso Brasileiro dos Assistentes Sociais (denominado Congresso da Virada). Ao iniciar a década de 1980 (principalmente com as Diretrizes Curriculares de 1982), o Serviço Social incorporou a corrente marxista de influência gramsciana. No entanto, o Código de Ética dos assistentes sociais de 1986 reproduzia a fundamentação teórica do marxismo mecanicista e militante de Althusser.

A partir da redemocratização brasileira e em meio à promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, a categoria profissional redesenha sua fundamentação teórico-metodológica. O Serviço Social adentra a década de 1990 com o amadurecimento da teoria crítica marxista do pensador George Lukács. É justamente nessa década que os assistentes sociais aprofundam as discussões e os debates sobre a formulação de um Projeto Ético-Político.

O Serviço Social brasileiro conquistou, ao longo de sete décadas, um Projeto Ético-Político sólido e crítico em relação às nuances encontradas nas relações sociais do modo de produção capitalista. Tal Projeto é fruto de luta e resistência, por parte dos assistentes sociais, às ideologias políticas, econômicas e culturais conservadoras presentes no cenário nacional.

O ano de 1993 marca o estopim da elaboração do Projeto Ético-Político da profissão, pois nesse ano foi promulgada a lei que regulamenta a profissão de Serviço Social (Lei nº 8.662/1993), e também é publicado o Código de Ética do Assistente Social (Resolução nº 273). Posteriormente, em 1996, são definidas as Diretrizes Curriculares do Serviço Social. O Projeto Ético-Político foi uma conquista da categoria profissional ao longo do processo histórico, em busca de um aprofundamento teórico-metodológico, ético-político e técnico-operativo que correspondesse às vicissitudes das demandas presenciadas pelo assistente social.

Entretanto, a categoria profissional vivencia multifaces do conservadorismo na contemporaneidade. A proposta de nosso Projeto Ético-Político será contrária às práticas conservadoras que, ao longo dos mais de setenta anos da profissão, nos proporcionam o *ethos*

da perfectibilidade. Ao combater as práticas conservadoras também depararemos com ranços conservadores justamente em profissionais que se dizem *materialistas*. No entanto, esses profissionais *revestidos* de marxistas reproduzem o conservadorismo na profissão quando não respeitam a liberdade, princípio fundamental de nosso atual Código de Ética. Também não compartilham do pluralismo de ideias na categoria. Enfim, com fundamento nessa problemática, apresentamos a seguinte inquietação profissional: o *ethos* da mobilidade constitui hegemonia no Serviço Social?



# 1

## O *ETHOS* COMO MODO DE SER NO MUNDO

### Prolegômenos do *ethos* e seus desdobramentos

A comunidade humana primitiva sempre teve em suas relações sociais a preocupação com o bom convívio, uma necessidade intrinsecamente natural à passagem do humano da Era Paleolítica para a Era Neolítica, quando se buscou refúgio não mais no estado nômade, senão na maneira de se fixar num lugar e aí cuidar do plantio e da caça para a sobrevivência do próprio gens ou tribo.

Um dos objetivos primordiais dos nossos ancestrais foi suprir suas necessidades básicas (Pereira, 2007), a saber: alimentação, proteção e reprodução. Na condição de nômade, o humano se via frágil em relação ao primeiro objetivo de suas necessidades vitais. Ora, a consciência de pertencer a uma localidade e aí inserir seu próprio *gens* proporcionou ao humano um senso de proteção que garantiu, de imediato, sua alimentação e reprodução.

Essa consciência não só contribuiu com as necessidades básicas, mas também com as secundárias que daí derivaram. Imerso no cotidiano da tribo, buscando alimentação, proteção e reprodução, o humano, por meio da linguagem, também adquiriu um saber inusitado que o diferenciaria dos outros animais: a transmissão de saberes.

Junto à tradição oral, simbólica, religiosa e artística, o humano começou a produzir instrumentos e utensílios, fator que lhe proporcionou certo domínio sobre a natureza. Nesse momento, o humano se tornou *Homo faber*, ou seja, aquele que faz. Por meio de seu trabalho adquiriu supremacia perante a natureza.

As diversas dimensões humanas foram fortalecidas e desenvolvidas a partir desse convívio social. E o inverso também foi verdadeiro: a constituição do convívio social dependeu das dimensões que o humano *a priori*, ou não, adquiriu no seu próprio percurso histórico evolutivo.

É com a consciência, seja ela de cunho racional, emotivo ou espiritual, que o humano construiu o cotidiano de forma a depender do outro humano em sociedade e essa relação, por sua vez, repercutiu na estruturação psicossocial do próprio fator moral (do latim, *mores*, costumes: conjunto de normas adquiridas pelo hábito). Ou seja, essa vivência gerou no humano a urgência de estabelecer regras para que o bom convívio se fizesse presente, pois só ele poderia garantir, agora, o alimento, a reprodução e a própria proteção, sempre dependendo de seu trabalho.

A moral, dimensão humana genérica (atividade humana de categoria universal), ser uma constituição *a priori*, ou *a posteriori*, pouco importa para a problematização ora apresentada; no entanto, foi determinante na estruturação da própria consciência humana. Desde sua constituição, pela via da existência humana, a moral se relaciona com a consciência do ser social – entendido como pertencente ao bem comum, portanto, não mais particular.

A consciência moral, como dimensão humana genérica, não está determinada, portanto é constituída por sua imersão no processo histórico do homem. É no fazer-se *a posteriori* que o homem constrói e desenvolve seu senso moral. Portanto, a moral é histórica porque só na existência humana ela se faz presente, e tal existência se realiza no processo histórico. Para fundamentar o aspecto histórico da moral, Vázquez (1997, p.25) critica o anistoricismo moral:

a) Deus como origem ou fonte da moral. No caso, as normas morais derivam de um poder sobre-humano, cujos mandamentos constituem os princípios e as normas morais fundamentais. Logo, as raízes da moral não estariam no próprio homem, mas fora e acima dele. b) A natureza como origem ou fonte da moral. A conduta moral do homem não seria senão um aspecto da conduta natural, biológica. As qualidades morais – ajuda mútua, disciplina, solidariedade etc. – teriam a sua origem nos instintos e, por isso, poderiam ser encontradas não só naquilo que o homem é como ser natural, biológico, mas inclusive nos animais. c) O homem como origem e fonte da moral. O homem do qual se fala aqui é um ser dotado de uma essência eterna e imutável inerente a todos os indivíduos, sejam quais forem as vicissitudes históricas ou a situação social. A moral constituiria um aspecto dessa maneira de ser, que permanece e dura através das mudanças históricas e sociais.

As três explicações da citação remetem à crítica do anistoricismo da moral na medida em que inserem a moral no externo do homem concreto. O homem, sendo real e concreto, é um ser histórico e social. Quando se vive na história, todas as dimensões passam a se constituir historicamente.

Ao se procurar a fundamentação da moral numa entidade religiosa ou transcendente, o alicerce da moral se torna uma crença, não uma explicação de cunho racional. Quando se defende o estopim da moral como algo natural, ela mesma se encontra na natureza, não no homem somente. Por fim, a fundamentação da moral no homem, mas não no humano concreto, é ideal, fora da história, portanto, diz respeito a um homem abstrato.

É na história e pela história que o homem se define como humano moralmente constituído. Essa moral se demonstra nas primeiras tribos como uma dimensão não individual do humano, senão social, porque é uma predisposição humana em vista ao bom convívio social. Sua finalidade é, portanto, assegurar a harmonia entre diferentes interesses inseridos nessa mesma comunidade.



A pura necessidade de ajuste individual à norma geral foi o que levou a moral a se consolidar como dimensão humana. Quando aflora o fator moral no humano, apresenta-se também o juízo sobre sua ação. Esse juízo decorre da consciência que se tem da ação que não contribui para o bom convívio social e do agir que é bem-vindo socialmente.

É o juízo de valores que se apresenta junto à necessidade de discernir entre o que não impede o bom convívio e aquilo que venha a dificultar ou até impedir a harmonia social. Para tanto, verifica-se a necessidade de entendimento de juízos de valor e normas de conduta. Segundo Abbagnano (2003, p.1004), “[...] a discussão do problema moral deixou de ser uma forma de discurso sobre a virtude para assumir a forma de discurso sobre valores e normas, de um lado, e sobre atitudes e modos de vida de outro”.

Os juízos de valor e as normas ora apresentados referem-se à ação humana em prol da coletividade, mas não no sentido utilitarista dessa ação. Portanto, não há uma centralidade nas consequências da ação, mas uma equanimidade entre pensamento e ação.

Assim, o juízo de valor e as normas de conduta só são definidos pela influência do externo no humano; porém, a dimensão humana capaz de se relacionar com esse exterior já existe internamente no homem, a saber: a dimensão moral em potência. Todas as dimensões humanas, tais como a corporeidade, o racional, o espírito, a alma, o trabalho, o social, a moral etc. participam de inter-relações. Não há como determinar que uma só dimensão aja de forma a definir uma ação do homem, senão essa mesma intercomunicação entre as dimensões. Essa realidade nunca é determinada, absoluta e acabada, mas sempre ocorre no processo histórico.

Um aspecto determinante, além das dimensões humanas, é a própria estrutura social. Sem ela não se desenvolve a dimensão moral no humano. Comparato (2006, p.21) elenca dois fatores dessa estrutura social:

Fatores determinantes: Ideário, Costumes, Mentalidade Social, Instituições de Poder e Finalidade. Fatores condicionantes:

o patrimônio genético, o meio ambiente e o estado da técnica. Os fatores determinantes comandam ou impulsionam a vida social, ao passo que os fatores condicionantes estabelecem limites básicos ao seu desenvolvimento. Entre essas duas séries de fatores, estabelece-se uma relação de recíproca influência.

Está no fator condicionante a própria busca de alimento, reprodução e proteção. Tais fatores não são estanques, mas se entrelaçam para constituir a moral. A estrutura social com seus fatores determinantes e condicionantes é construída, assim como a estrutura do indivíduo (dimensões existenciais), a partir das intercomunicações da realidade social e individual.

Assim, as diversas dimensões humanas proporcionam, junto à realidade social do sujeito, o desenvolvimento da dimensão moral. Essa moral pode ser enquadrada em duas vertentes: a primeira, quanto à exterioridade, ou seja, o núcleo estaria em função das normas e das regras exteriores ao homem; a segunda, quanto à interioridade em que a autonomia do humano se sobrepõe às influências externas, mas ainda se mantém dependente delas.

Ao cuidar das necessidades primárias de sobrevivência, por meio do alimento, da reprodução e da proteção, o homem estava conectado à dependência externa do seu ser moral. Em seu processo evolutivo, o homem deparou com situações mais complexas, tais como as escolhas e as decisões imersas na cultura, na ideologia, no poder e na tradição, de maneira que as primeiras necessidades não bastavam para o desenvolvimento da dimensão moral.

O comportamento moral do homem sempre remonta às origens dele mesmo como ser social. Suas ações não são apenas impensadas na medida em que são impostas pela sociedade, mas também refletidas, ou seja, o homem pensa acerca de sua própria ação moral. Assim, faz-se a passagem da moral vivida para a moral refletida.

Toda compreensão dos valores, pelo homem, é revelada pelo aprendizado. É na experiência de ensino-aprendizagem que se constrói a consciência moral. Essa realidade não se fundamenta simplesmente na percepção do ensino como a didática criticada por Paulo

Freire (1987) e intitulada “educação bancária”, em que se depositam ensinamentos por parte daquele que sabe naquele que “não sabe”, mas se constitui no ensino vivenciado em atos e exemplos. Assim, nossa consciência moral é alicerçada por maneiras de ser, por ideologias hegemônicas, por padrões culturais, que nem sempre estão explícitos, senão ocultos no modo de vir a ser de cada sociedade.

O pensar na ação moral proporciona, à própria moral, o aspecto teórico, que aqui definiremos como concepção ética. Segundo Vázques (1997), a moral é a prática da reflexão ética (adiante aprofundaremos essa distinção). Sendo assim, não utilizaremos o conceito de moral até aqui explicado, mas o conceito de ética. Fundamentaremos essa ética na palavra *ethos*, do grego. Segundo Comparato (2006, p.96), esse conceito tem

[...] duas palavras, quase homônimas e com a mesma etimologia – *êthos* e *ethos* – indicam, a primeira, de um lado, o domicílio de alguém, ou o abrigo dos animais, e de outro, a maneira de ser ou os hábitos de uma pessoa; a segunda, os usos e costumes vigentes numa sociedade [...]. Já na etimologia, portanto, encontramos as duas vertentes clássicas da reflexão ética: a subjetiva, centrada em torno do comportamento individual, e a objetiva, fundada no modo coletivo de vida. Essas duas vertentes foram cumpridamente exploradas pelo pensamento grego. Na primeira delas, a individual, a regra de vida proposta foi a virtude (*aretê*); na segunda, a lei (*nómos*).

Como o objeto de nossa pesquisa é a ética profissional, o conceito de *ethos*, entendido como reflexão sobre a ação do assistente social em seu próprio cotidiano profissional, se tornará, daqui em diante, o conceito a ser investigado. Todavia, este *ethos* perpassa o cumprimento da lei pela lei como uma ação irrefletida, e adentra na problematização da intervenção profissional, ou seja, o *ethos* investigado teoriza sobre a ação moral.

A reflexão sobre a ação que o *ethos* proporciona, relacionada à prática do assistente social, permite a esse profissional um melhor

desvelamento de suas práticas reificadas (do latim *res*, coisa: portanto, reificadas, é o mesmo que coisificadas). De modo que, ao ter consciência do seu modo de ser como assistente social, este mesmo – o modo de ser – representa seu *ethos*.

Nesse sentido, a investigação do *ethos* aprofundará a singularidade do assistente social, a particularidade da categoria profissional e a universalidade que a norma da própria ação tem diante da *questão social* e suas multifaces. Somente a categoria de *mediação* (Pontes, 2009) proporciona articulações dinâmicas entre os três momentos da investigação. A categoria *mediação* é central para o entendimento da singularidade, da particularidade e da universalidade que se apresentam na *questão social*. Segundo Pontes (2009, p.81), “[...] a mediação aparece [...] com um alto poder de dinamismo e articulação. [...] A essa categoria tributa-se a possibilidade de trabalhar na perspectiva de totalidade”.

O modo de ser do assistente social, em sua intervenção, demonstra seu próprio *ethos* profissional; assim, a categoria de *mediação* proporcionará melhor apreensão desse *ethos*. A primeira necessidade, portanto, diz respeito a saber a distinção entre moral e ética. Segundo Vázquez (1997, p.12),

[...] a ética não cria a moral. Conquanto seja certo que toda moral supõe determinados princípios, normas ou regras de comportamento, não é a ética que os estabelece numa determinada comunidade. A ética depara com uma experiência histórico-social no terreno da moral, ou seja, com uma série de práticas morais já em vigor e, partindo delas, procura determinar a essência da moral, as fontes da avaliação moral, a natureza e a função dos juízos morais, os critérios de justificação desses juízos e o princípio que rege a mudança e a sucessão de diferentes sistemas morais. A ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade. Ou seja, é ciência de uma forma específica de comportamento humano.

A distinção se apresenta da seguinte forma: a moral entendida por nós é a própria ação humana, ou seja, é a maneira de se agir no

mundo, sua prática; já a ética – que denominamos de *ethos* – é a reflexão sobre esse agir, ou seja, constitui a teoria que leva à reflexão sobre a prática. Essa diferenciação é necessária para um melhor entendimento do *ethos* profissional a ser apreendido nesta pesquisa.

Definindo o objeto de investigação como o *ethos* quanto à ação profissional ou modo de ser na realidade de intervenção do assistente social é que se faz a distinção do que seja moral. Assim, o *ethos* não se reduz ao caráter do profissional, e não é também sua individualidade. Esse *ethos* adentra a singularidade do profissional, e tem por objetivo a investigação de sua prática, ou seja, averiguar como se apresenta sua ação diante da *questão social*. Partindo dessa premissa, o *ethos* investigado permeia as influências com que o profissional depara na intervenção, a saber: a formação profissional teórico-metodológica, o Projeto Ético-Político da categoria, culturas, poderes, ideologias etc.

Toda constituição do *ethos* revela a tendência de determinada cultura, portanto, um modo de viver particular. Partindo dessa premissa, outra se apresenta: se o *ethos* é construído imerso na realidade particular de um povo, pode-se concluir que existem diferentes *ethos*? A resposta óbvia é sim; portanto dar-se-á ênfase a apenas duas concepções de *ethos*, advindas do período clássico da história da filosofia ocidental: o *ethos* da perfectibilidade – aquele modo de ser no mundo a partir da visão de uma ação perfeita, resultando em uma ação que sempre visa um fim específico a ser alcançado pelo mesmo agir; nesse entendimento, as ações são fundamentadas numa moral imutável, portanto, anistórica. E o *ethos* da mobilidade – o modo de ser no mundo resultante de uma apreensão da realidade nela mesma, quer dizer, uma ação que não se exime da historicidade dos fatos, ou seja, o agir é direcionado pelo dever, pelo movimento. Há um movimentar-se que proporciona a própria transformação. Essa mudança nunca é sufocada pelo condicionamento dos determinantes, por isso, é um *ethos* propício à realidade concreta.

Segundo Nicola Abbagnano (2003, p.380) o *ethos* pode ser compreendido como duas concepções fundantes:

1ª: a que a considera como ciência do fim para o qual a conduta dos homens deve ser orientada e dos meios para se atingir tal fim, deduzindo tanto o fim quanto os meios da natureza do homem; 2ª: a que a considera como a ciência do móvel da conduta humana e procura determinar tal móvel com vistas a dirigir ou disciplinar essa conduta. Essas duas concepções, que se entremesclaram de várias maneiras na Antiguidade e no mundo moderno, são profundamente diferentes e falam duas línguas diversas. A primeira fala a língua do ideal para o qual o homem se dirige por sua natureza e, por conseguinte, da “natureza”, “essência” ou “substância” do homem. Já a segunda fala dos “motivos” ou “causas” da conduta humana, ou das “forças” que a determinam, pretendendo ater-se ao conhecimento dos fatos.

O *ethos*, cuja meta seja o fim, retrata uma busca ideal para o modo de ser no mundo. Já na segunda concepção de *ethos*, não há necessidade de um padrão de ação preestabelecido porque o vir a ser é construído na própria vivência do cotidiano. Ambas as concepções do *ethos* atravessaram séculos até serem vislumbradas como fundamento teórico na contemporaneidade.

Assim, far-se-á necessário o aprofundamento dessas duas correntes de pensamento do *ethos* para apreender o modo de ser do profissional assistente social inserido na *questão social* que também retrata a primazia ora de um, ora de outro *ethos*. Partamos para a compreensão do primeiro.

## **Ethos da perfectibilidade**

A primeira corrente do *ethos* a ser analisada diz respeito a um modo de ser específico em face da dimensão moral. O modo de vir a ser, como explicitado anteriormente, é constituído historicamente por meio de múltiplas relações subjetivas e objetivas construídas em sociedade.

Uma das primazias dessa construção está no fato de que uma sociedade fundamentada por um *ethos* visa uma ordenação de sua

realidade social, ou seja, a primeira preocupação é manter uma ordem para que o convívio seja harmonioso. Para isso, é necessária a vivência de alguns valores, o que repercute em uma *eudemonia*. Segundo Aristóteles (1996, p.130), *eudemonia* “[...] é uma atividade da alma conforme à excelência”.

Tais valores, quando assimilados pelo indivíduo numa perspectiva *a priori* – conceito que advém antes da experiência do meio –, proporcionam um direcionamento da ação por uma matriz – conceito que determina a importância primária, ou seja, num exemplo industrial, poderíamos verificar que há matrizes que são como moldes para a produção de determinada mercadoria. Desse modo a cópia é confeccionada a partir de uma matriz. Esta é, por sua vez, a referência a ser seguida. No caso particular dos valores de um *ethos*, podem ser interpretados como secundários a valores matriciais. Assim, a ação é secundária à intenção, que está nesses mesmos valores previamente determinados. Assim, o vir a ser do *ethos* é predeterminado por valores já estabelecidos e enrijecidos pela sociedade.

Se o “movente” é algo que ultrapassa o humano no sentido de ser-lhe exterior, ocorrem dois desdobramentos, a saber: o primeiro é aquele em que o humano está preso ao condicionamento de sua ação, ou seja, se ele agir de uma forma contrária à estabelecida, será culpado pelo ato praticado; essa culpa pode ser apenas moral ou ser jurídico-institucional, daí a necessidade de reparação; o segundo é que, se sua ação está condicionada a seguir meandros determinados, nota-se que tal condicionamento resulta de o humano aos poucos perder sua capacidade crítica e criativa, fator essencial para uma reflexão sobre sua ação. Enfim, ele se exime de sua dimensão ética.

Quando os valores são arraigados a ponto de serem inflexíveis, a ação humana se torna engessada. Essa maneira de ser revela um *ethos* da perfectibilidade; este, por sua vez, limita-se ao campo da norma. O arcabouço legalista acerca do que se deve ou não fazer em função de uma pseudo-harmonia da sociedade repercute na dicotomia do sujeito e da própria norma.

A separação no humano da regra necessária a uma ação excelente produz no humano uma dependência daquilo que lhe é externo,

de modo que sua ação também fica condicionada à exterioridade da própria norma, o que provoca uma não consciência crítica no sujeito que sempre é levado a agir de determinada maneira.

Como toda regra é elaborada em vista de ser cumprida, essa obediência leva o humano a se despir daquilo que possivelmente o eleva a ser o construtor dessa mesma regra: o fazer-se como ser socialmente consciente. Na medida em que perde essa dimensão, ele também ganha outra, que é a de afirmar essa mesma regra como algo que transcende sua individualidade e tende à proposta universal. Assim, a norma deixa de ser uma orientação particular, mas tendenciosamente ganha seu *status* universal.

Está justamente na universalização condicionada que a regra proporciona, a dicotomia do humano com a própria norma. O humano tem consciência crítica quando não perde o seu ser de criação, porém, na medida em que isso lhe é retirado, devido ao condicionamento que só reproduz a matriz (como norma), sua ação também se mostra reprodutora da realidade já estabelecida.

A contradição existente entre a norma (universal) e o humano (singular) pode ser assim entendida, segundo Gerd Bornheim (2007, p.346):

[...] toda norma pretende instituir-se como exigência universal – a universalidade pertence ao próprio estatuto originário da norma; sem a possibilidade de definir-se como universal desvanece o próprio projeto da normatividade. Daí conseguir a norma fixar-se com certa estabilidade, como se o seu reino transcendesse as limitações históricas do espaço e do tempo. Compreende-se, por aí, que até mesmo em suas origens a questão do estabelecimento da norma enrede-se imediatamente não apenas no problema de sua fundamentação, mas, desde logo, também na resposta que se empreste a tal fundamentação – e já no ato inaugural o fundamento reside no elemento divino.

A universalidade da norma supervaloriza a ação objetiva do humano, provocando um distanciamento da sua própria subjeti-



vidade. E qual é o sentido do *ethos*? Não é refletir sobre o modo como o humano age no mundo? Mas pode ele agir sem fazer uso de sua subjetividade? Pode-se até concluir que essas são perguntas obviamente fáceis de serem respondidas. Mas por que são tão fáceis suas respostas e tão difícil verificar uma mudança qualitativa desse modo diferente de se fazer presente naquele agente de suas próprias escolhas?

Quando se apresenta a problematização da dicotomia entre sujeito e norma, ou singularidade e universalidade, estamos, num primeiro momento, refletindo sobre a necessidade da apreensão da categoria *subjetividade*, porque é por meio do humano, consciente de sua *subjetividade*, que se pode vislumbrar a oportunidade de o mesmo fazer de seu agir uma ação refletida. Num segundo momento, deparamos com a categoria *ideologia*. Junto à consciência de ser pensante acerca de sua ação no mundo, ele descobre esse mesmo agir imerso em *ideologias* que sufocam ou até aniquilam sua própria *subjetividade*, possibilitando a presença da terceira categoria, a saber: *alienação*.

Se o humano, ao agir, age de maneira tal que sua ação não possibilite uma reflexão sobre o ato, ele está sendo alienado de sua subjetividade por ideologias que permeiam sua realidade social. Na medida em que ele, em sua consciência subjetiva, age com clareza dos motivos pelos quais age, sua ação está direcionada à sua subjetividade, de maneira que a alienação se ausenta e em seu lugar instala-se a autonomia do próprio sujeito.

A norma analisada pela perspectiva da alienação propicia uma interpretação reducionista do modo de ser no mundo. Assim, essa norma seja ela qual for – uma Constituição Federal ou um Código de Ética, entendido aqui como uma normatização estabelecida por uma empresa, uma profissão ou mesmo pelo setor público com a finalidade de direcionar o modo de ser dos sujeitos envolvidos nas três áreas supracitadas – proporciona uma apreensão disforme do *ethos*. É pertinente ressaltar que os códigos de ética são promulgados por quem não tem o poder de legislar, mas interferem no modo de ser do humano que com ele se relaciona, e não devem ser vivenciados neles mesmos, senão em função das tramas com que depara

o humano na relação de seu modo de ser no mundo com a própria realidade desse mundo.

Por isso é fácil entender por que se vivencia o *ethos* aqui estudado, o da perfectibilidade, como se fosse um código de ética, ou seja, reduzindo o *ethos* do modo de ser no mundo, que é mutável, a um simples modo de ser permanente. Esse entendimento da norma reduz a capacidade humana de se fazer consciência social, portanto crítica, na própria realidade circunscrita do ambiente profissional do assistente social.

A ação voltada simplesmente ao cumprimento de uma norma positivada em um código de ética diz respeito ao *ethos* da perfectibilidade, em que o agir humano fica preso à aparência da lei. Então o humano age, mas com uma ação restritamente voltada para a obediência ao que está no código de ética.

O *ethos* da perfectibilidade também valoriza o aspecto disciplinar das normas explícitas no próprio código de ética. Tal defesa, em torno da disciplina, está distante da concepção do *ethos* em sua essência, de modo que essa deformação do entendimento apresentado pelo *ethos* da perfectibilidade generaliza-se como compreensão daquilo que denominamos agir eticamente.

Na medida em que as orientações acerca do *ethos* são diferentes, distintos são também os modos de ação. Isso ocorre porque os desejos, que movem o humano, são múltiplos. E nenhuma regra abarca essas intenções, ou seja, o código de ética limita-se ao modo de ser do assistente social em sua realidade profissional. Mas o *ethos* da perfectibilidade reafirma que só a obediência às normas explícitas que estão no Código de Ética dá conta de responder à ação daquele profissional. Assim, enfatiza que o modo de fazer profissional está estreitamente relacionado a uma matriz de normas, ou seja, o próprio Código.

O propósito do *ethos* da perfectibilidade retrata, portanto, uma dicotomia entre teoria e prática. Ora, se por um aspecto, o assistente social necessita de um direcionamento para agir e para que sua ação ocorra em conformidade com princípios de sua categoria, então é necessário assimilar um arcabouço de teoria do Código de Ética que repercutirá em uma excelente ação profissional.

No entanto, cai-se no erro dicotômico de separar a teoria da prática. O Código de Ética não é uma “receita” para ser seguida ao “pé da letra”; ele contém valores que possibilitarão reflexões sobre a ação profissional. Logo, não pode ser determinado, pronto, acabado... só precisando ser seguido como se fosse um “manual” de computador, em que as normas efetivam funções corretas.

O assistente social se ausenta de sua humanidade profissional na medida em que se fundamenta em ações externas às suas para dar significado a si mesmo como profissional. E qual é o foco da ação do assistente social? Primeiro, uma realização pessoal por meio de sua ação. Essa comoção individual só será completa no segundo momento, que é a efetivação dos direitos “conquistados” pela sociedade nas legislações a partir da Constituição Federal promulgada em 5 de outubro de 1988.

A dicotomia existente entre teoria e prática pode ser explicada quando não se tem o entendimento do que seja o conceito grego de *práxis*. Esta, por sua vez, tem o significado de ação, ou seja, agir como reflexão teórica e agir como reflexão prática. Assim, o *ethos* deve ser analisado como modo de ser no mundo a partir da *práxis* e não como teoria a ser assimilada e posteriormente praticada na realidade (Abbagnano, 2003).

O *ethos* da perfectibilidade faz da *práxis* uma dicotomia entre a teoria e a prática. Desse modo, o assistente social percebe a norma no Código de Ética como uma receita teórica que valida sua maneira prática de agir profissionalmente. No entanto, se esse profissional, em seu espaço de intervenção, age de maneira tal que sua ação seja refletida, ele estará assimilando a própria *práxis*.

A seguir apresentar-se-ão alguns filósofos que fundamentaram seu pensamento no *ethos* da perfectibilidade. No entanto, esses pensadores não retrataram esse *ethos* da mesma maneira como foram anteriormente analisados. Alguns reforçaram a percepção da consciência crítica, mas permaneceram na busca pelo fim último, próprio desse *ethos*. Outros, no entanto, aparentemente não realizaram a dicotomia entre teoria e prática, mas reafirmaram a defesa do *status quo*, como permanência de ideologias na sociedade que não

visam à transformação social. Outros ainda fundamentaram suas ações numa matriz metafísica ou religiosa e não na própria realidade instituída. Enfim, não serão analisados todos os aspectos do *ethos* da perfectibilidade nas filosofias, mas serão retratados aspectos pertinentes à apreensão desse *ethos*.

Analisando a história do pensamento filosófico do Ocidente dar-se-á ênfase, num primeiro momento, ao mito do Prometeu acorrentado que retrata a fúria de Zeus com a desobediência de Prometeu que, como consequência, determina que o desobediente seja acorrentado eternamente a um rochedo. Segundo Ésquilo ([19--]) – século IV a.C. – em sua tragédia *Prometeu acorrentado*, a desobediência para com os deuses é o fator central no destino de Prometeu. Segundo o mito, Prometeu, cujo nome significa aquele que provê, sabendo que os mortais tinham necessidade do fogo que ainda não conheciam e, portanto, não dominavam, tomou essa realidade, até então exclusiva dos imortais, e entregou-a aos humanos. Esse feito causou a ira no Olimpo, principalmente em Zeus (pai dos deuses), de modo que Zeus aprisionou eternamente Prometeu em uma rocha no Cáucaso.

Ésquilo ([19--], p.14-5), mostra a recompensa que Prometeu recebeu de Zeus pela desobediência:

Tal é a prática frequente da tirania: a ingratidão para com seus amigos... Mas o que tanto quereis saber: a causa do meu suplício, eu vou dizer agora. Logo que se instalou no trono de seu pai, distribuindo por todos os deuses honras e recompensas, ele tratou de fortificar seu império. Quanto aos mortais, porém, não só lhes recusou qualquer de seus dons, mas pensou em aniquilá-los, criando em seu lugar uma raça nova. Ninguém se opôs a tal projeto, exceto eu. Eu, tão somente, impedi que, destruídos pelo raio, eles fossem povoar o Hades. Eis a causa dos rigores que me oprimem, deste suplício doloroso, cuja simples vista causa pavor. Porque me apiedeí dos mortais, ninguém tem pena de mim! No entanto, tratado sem piedade eu sirvo de eterna censura à prepotência de Júpiter.

Esse mito retrata um determinante nas reflexões até aqui apresentadas acerca do *ethos* da perfectibilidade. Júpiter é o nome dado pelos romanos ao Zeus dos gregos, e ambos significam o deus dos deuses. Aqui quisemos ressaltar o aspecto da permanência diante de uma ação, no caso, numa ação defendida por um colegiado (no caso dos deuses), mas que infringia a equidade diante dos humanos.

A preexistência, a partir de um mito, da consciência da perenidade revela um jeito de ser de determinado povo, no caso, os habitantes da Grécia arcaica e clássica. Tal sociedade foi influenciada, em seu modo de ser, também por essa visão de uma realidade perene, estática, determinada, imutável, constante e condicionante, retratada nesse mito particular.

O *ethos* da perfectibilidade revela a mesma intenção fundante no mito de *Prometeu acorrentado*. Mesmo que se possam apreender outros aspectos até mais importantes nesse mito, aqui destacamos apenas a concepção de imutabilidade vivenciada pela sociedade e que a história de Prometeu manifesta.

A ideia de perenidade, de constância, portanto, de não mudança, reforça o entendimento do *ethos* da perfectibilidade como modo de ser no mundo também determinado pelo condicionamento do *status quo* da sociedade. Tal vivência social rejeita qualquer forma de transformação de seu próprio meio. Por isso essa realidade ser tão defendida por aqueles que conquistam ou tomam o poder instituído, seja ele o poder público ou o poder privado – poder como instância de possibilidades ou de faculdades no humano e cujo objetivo não vise, por primeiro, o bem comum, senão o desse indivíduo particular que o alcança.

Dentre os filósofos pré-socráticos (“pré-socrático” se refere aos filósofos que tiveram pensamentos diferentes do de Sócrates). Parmênides de Eleia (século V a. C.) destaca-se como um pensador que buscou respostas ao princípio (*arché*) que dava origem ao *cosmos*. Segundo Parmênides, a *arché* estava no próprio ser. Ser e pensamento são a mesma coisa. E fora do ser nada existe; se nada existe, o que existe é o pensamento, e fora do pensamento inexistente algo. Se a *arché* está no próprio ser e este, por sua vez, não muda,

porque se ocorrer o *devoir* ele deixa de ser o pensamento, a perenidade é atributo primário do próprio ser. Segundo um fragmento de Parmênides (1973, p.148-9):

Só ainda (o) mito de (uma) via resta, que é; e sobre esta indícios existem, bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível, pois é todo inteiro, inabalável e sem fim; nem jamais era nem será, pois é agora todo junto, uno, contínuo; pois que geração procurarias dele? [...], pois não divisível nem pensável é que não é; que necessidade o teria impellido a depois, ou antes, se do nada iniciado, nascer? Assim ou totalmente é necessário ser ou não. Nem jamais do que em certo modo é permitida força de fé nascer algo além dele; por isso nem nascer nem perecer deixou justiça, afrouxando amarras, mas mantém; e a decisão sobre isto está no seguinte: é ou não é; está, portanto decidido, como é necessário, uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira via não é, e sim a outra, de modo a se encontrar e ser real. E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer? Pois se nasceu, não é, nem também se um dia é para ser. Assim geração é extinta e fora de inquérito perecimento. Nem divisível é, pois é todo idêntico; nem algo em uma parte mais, que o impedisse de conter-se, nem também algo menos, mas é todo cheio do que é, por isso é todo contínuo; pois ente a ente adere. Por outro lado, imóvel em limites de grandes liames é sem princípio e sem causa, pois geração e perecimento bem longe afastaram-se, rechaçou-os fé verdadeira. O mesmo é pensar e em vista de que é pensamento. Pois não sem o que é, no qual é revelado em palavra, acharás o pensar; pois nem era o é o será outro fora do que é, pois Moira o encadeou a ser inteiro e imóvel [...].

A discussão que Parmênides propõe gira em torno da verdade, ou seja, qual a causa do princípio (*arché*)? Se a causa do cosmos é o ser, o mundo não pode ser criado do nada porque não existe o não ser... Aquilo que é, é. E o que é, não pode vir a ser, pois já é. Ele é

não pelo não ser, mas por ele mesmo, o próprio ser. Daí o sentido do ser como perenidade, constância, unidade, permanência e imutabilidade. Então, o que é sempre foi e sempre será. Esse ser é o próprio pensamento.

O que existe é apenas o pensamento; fora dele, nada existe, portanto, é nele que tudo existe e faz sentido de existir. Pensar é existir, e existir é ser, pois, sendo, nunca virá a ser porque já existe. Ora, tal pensamento retrata as primeiras indagações, no mundo ocidental, daquilo que hoje entendemos por *metafísica* (do grego, *meta*, que significa “além”; *física*, o próprio cosmos; então “metafísica” seria o pensamento além do mundo concreto da natureza, ou da realidade empírica).

O *ethos* da perfectibilidade se fundamenta no pensamento metafísico, em que as circunstâncias do cotidiano não são importantes tanto quanto a ideia que se tem delas, ou seja, está justamente na perfeição a preocupação com o *ethos*. Mas que perfeição na ação existe no mundo *empírico*? Se o cotidiano é marcado pelo limite, pelo que é corruptível, pelo inacabado, pelo indeterminado, pela inconstância, este lugar não é do ser, portanto, não é um lugar que revela a verdade. Não revelando o que seja verdadeiro, é necessário esquivar-se dessa realidade e aproximar-se do ser, que é imutável e, logo, constante e “verdadeiro”.

Friedrich Nietzsche, assim diz a respeito do ser do pensamento:

[...] se é real o pensamento da razão por conceitos, então a multiplicidade e o movimento também precisam ter realidade, pois o pensamento racional é móvel, é em verdade um movimento entre conceitos, logo entre uma quantidade de realidades. Contra isto não existe nenhum subterfúgio, é completamente impossível qualificar o pensamento como um rígido permanecer, como um eterno e imóvel pensar-se-a-si mesmo da unidade. (Parmênides 1973, p.159)

Contrariamente ao pensamento do ser, em Parmênides, que acreditava estar a verdade inteiramente no mundo da contemplação

das ideias, Nietzsche retira a permanência do ser, ou seja, aquilo que é “perene”, em Parmênides, sofre a influência do cotidiano, portanto, é limitado, é desigual, é inconstante.

Ora, pensar o ser como eterno e imóvel é o mesmo que pensá-lo em não movimento. Como conciliar o *ethos* que necessita vir a ser no mundo com um pensamento que exclui qualquer aspecto de mudança ou transformação? Somente o *ethos* da perfectibilidade é que pode defender tamanha discrepância entre a realidade e a ideia dessa mesma realidade.

O *ethos* da perfectibilidade reconhece no movimento apenas aparência do mesmo. E tal não diz qual é a melhor maneira de agir no mundo, senão, apenas o que está concebido numa realidade de essência, ou seja, no ambiente imutável do próprio ser. Assim se tem uma interpretação idealista do próprio *ethos*. Mas este não diz respeito ao movimento, à transformação, justamente porque é um conceito que necessita do cotidiano para existir?

Sim, no entanto, o *ethos* da perfectibilidade sempre visa um fim específico, como foco de suas ações. Porém, este fim específico e os meios para se chegar a esta finitude são predeterminados, constantes, perenes, rígidos e imutáveis. De modo que essa busca pela finalidade da ação se torna uma busca pela perfeição do próprio modo de agir no mundo.

Nietzsche diz, ainda acerca da contradição entre a aparência do ser e sua essência:

[...] se dos sentidos vem apenas engano e aparência, e se em verdade existe apenas a identidade real entre ser e pensamento, então o que são os próprios sentidos? De qualquer modo, eles certamente também são apenas aparência, pois não coincidem com o pensamento e o seu produto, o mundo dos sentidos, não coincide com o ser. Mas se os próprios sentidos são aparência, para quem eles o são? Como eles podem, como irrealis, ainda iludir? O não ser pode enganar. O problema de onde procede a ilusão e a aparência permanece um enigma, mesmo uma contradição. Nós chamamos estes argumentos *ad hominem*: a objeção



da razão móvel e a objeção da origem da aparência. Do primeiro seguiria a realidade do movimento e da multiplicidade; do segundo, a impossibilidade da aparência parmenídica, supondo que a teoria fundamental de Parmênides, a teoria sobre o ser, seja admitida como fundada. Esta teoria fundamental diz apenas que somente o ser tem um ser e que o não ser não é. Mas, se o movimento é um tal ser, então vale para ele o que vale para o ser em geral e em todos os casos: ele está fora do vir a ser, é eterno, indestrutível, não é suscetível de aumento nem de diminuição. Se a aparência deste mundo é negada com o auxílio daquela pergunta pela origem da aparência, fica ao abrigo da condenação de Parmênides o palco do chamado vir a ser, a mutação, nossa existência incansavelmente multiforme, colorida e rica; então é necessário caracterizar simultaneamente este mundo da alternância e da mutação como uma soma de tais seres verdadeiros, essencialidades existentes em toda a eternidade. (Parmênides 1973, p.159)

Se nega, no *ethos*, a condição de mutabilidade alcançada pelo mundo da aparência, então valoriza a perfeição que se verifica na própria imutabilidade do *ethos*. De modo que esse *ethos* se torna o da perfectibilidade, no qual todo cotidiano é indiferente à ação desempenhada pelo assistente social. O que é verdadeiramente necessário à ação profissional é o aspecto normativo (matriz ideal positivada no Código de Ética) que orienta a própria intervenção.

A crítica de Nietzsche caiu na dicotomia parmenídica entre realidades distintas, a saber: aparência e essência. Ora, quando se desvaloriza a aparência do agir profissional em seu cotidiano e se valoriza, por outro lado, o aspecto motivador de sua ação, no caso as normas inseridas em um Código de Ética, recai-se na fragmentação do humano em ser de razão e ser de fazer. Negando a aparência, nega também o agente movente, fundamento primeiro do próprio Código de Ética.

No bojo da desvalorização do mundo que se movimenta, também se desvaloriza o assistente social que executa o movi-

mento em seu próprio cotidiano, enfocando apenas o aspecto positivo da causa primária dessa realidade aparente que é a própria norma. Tal atitude revela uma contradição entre o mundo real e o mundo ideal.

O *ethos* da perfectibilidade supervaloriza aspectos normativos em detrimento do próprio cotidiano de intervenção do assistente social. De modo que é o profissional que tem de adequar sua ação à norma e não o inverso. Daí a valorização da racionalidade expressa na norma do Código em detrimento da ação do assistente social em seu próprio cotidiano. O *ethos* que visa tal atitude é um *ethos* dado à reprodução e, portanto, um *ethos* inflexível diante das múltiplas facetas da própria *questão social*.

A preocupação de fundamentar o *ethos* da perfectibilidade com base no pensamento de Parmênides teve como propósito ressaltar a importância da imutabilidade desse mesmo *ethos*. Tal aspecto resulta em uma série de fatores que venham contribuir para que o *ethos* da perfectibilidade tenha respaldo filosófico em sua permanência na história humana.

## **Ethos da mobilidade**

A constituição da moral, do vir a ser, é imprescindível no seio da própria sociedade. E tal atributo humano resulta da necessidade, anteriormente relatada, do bom convívio social e da importância que isso tem para a sobrevivência do ser humano.

Diferente do *ethos* da perfectibilidade – que tem sua fundamentação, além de um fim específico, a própria noção de ação perfeita para que a harmonia, em sociedade, seja estabelecida – o *ethos* que ora se vislumbra, a saber, o *ethos* da mobilidade, tem uma primeira direção que não a do fim último como perfeição.

Se o *ethos* da perfectibilidade defende conceitos *a priori* a serem seguidos na própria ação, em que o agente tem seus atributos de agir anteriormente à experiência, o *ethos* da mobilidade usufrui de concepções *a posteriori* à própria ação, ou seja, não existem ideias

inatas do próprio agente que, por si só, determinem sua ação. Ao contrário, está justamente no cotidiano do agir do agente a própria constituição de sua ação.

A inexistência de ideias inatas, ou anteriormente dadas, à ação não condiz com a afirmação de que o agente se abstém de todo valor anteriormente visto. A concepção de um não *a priori* está relacionada ao determinismo que ideias inatas podem incutir na ação singular do próprio agente.

Quando se foge das ideias *a priori* de uma ação, está-se fugindo do determinismo que essas ideias podem colaborativamente incutir na própria ação, de maneira tal que está justamente na ação, nela mesma, a constituição do modo de ser do agente e não em conceitos anteriormente dados e revelados.

Essa reflexão não condiciona pensar na ausência de ideias *a priori* na ação, isso repercutiria em outras ideias predeterminadas que são o foco das críticas apresentadas. Ou seja, na medida em que se determina que ideias *a priori* não são bem-vindas à ação, faz-se da não aceitação de ideias inatas outro *a priori*.

O que se revela nessa reflexão é a importância que o *ethos* da mobilidade tem com as ideias *a posteriori*, ou seja, na medida em que a ação é voltada para a interpretação, nela mesma, e não em ideias de como agir previamente determinadas. Então está justamente contra o determinismo que toda ideia inata goza, e por não aceitar o *a priori*, por ele mesmo.

Isso provoca outra reflexão, a saber: na medida em que o *ethos* da mobilidade valoriza ideias *a posteriori*, também tem prestígio pelos valores presentes como conceitos *a priori*. O que não quer dizer que esse *ethos* comunga com os juízos sintéticos *a priori* de Kant (1974). Para este, a única forma de resolver essa questão epistemológica seria com os juízos sintéticos *a priori*, ou seja, na medida em que os juízos sintéticos são conceitos advindos da experiência e as ideias *a priori*, conceitos anteriormente concebidos, tem-se também uma resposta para a contradição entre racionalistas e empiristas. Então há verdades que advêm do mundo empírico e do mundo racional, porém Kant com seu criticismo deu ênfase ao aspecto racional, em

que só pela razão conseguiria resolver o embate entre racionalistas e empiristas (Chauí, 2001).

A diferença aqui é o motivo pelo qual tais valores são apresentados. Quando enrijecem tais valores no sentido de vê-los como algo determinado, pronto, acabado, tem-se a necessidade de apenas reproduzi-los na própria ação, não importando aquilo que o cotidiano informa.

É justamente no cotidiano que está a possibilidade da reflexão, por parte do agente, sobre seu próprio modo de ser ali expresso. Quando se têm apenas ideias inatas predeterminadas como motor propulsor da ação, o *ethos* da mobilidade não se faz presente, mas o da perfectibilidade sim, pois este defende uma ação alicerçada em valores anteriormente determinados.

Já o *ethos* da mobilidade proporciona à ação um desinteresse tal que o agente tem a possibilidade de construir seus próprios valores ao deparar com o cotidiano singular de sua ação. Por esse motivo o *ethos* é móvel, ou seja, tem movimento, não é estático.

Lógico que o assistente social ao intervir na realidade social por meio de um *ethos* da mobilidade não agirá de forma neutra, isenta de valor. Ao contrário, toda ação humana, seja qual for o *ethos* fundamentado, é uma ação com valores *a priori*.

A questão que se apresenta é: ao intervir na realidade social, o assistente social não deve trazer valores predeterminados que não possam ser reconstruídos. Se isso ocorre, esse mesmo assistente social estaria em um ambiente dogmático, aquele ambiente em que o pensamento construído não pode ser mudado nem transformado, o do próprio *ethos* da perfectibilidade. Ora, o simples motivo de permanência do modo de agir apresentado pelo assistente social serve para desencadear o ato de verificar se sua ação é carregada de dogmatismo, portanto, de determinismo; onde há a perenidade da ação, há também a imutabilidade de maneiras de intervir no mundo. Daí advém uma reprodução e nunca uma construção ou reconstrução do modo de ser no mundo, como espaço profissional.

De fato, o *ethos* da mobilidade não se faz condicionar por algo superior à própria ação. De sua parte, o *ethos* da perfectibilidade só

reproduz o condicionamento de determinada ação. Então para cada ação haverá previamente uma reação. Se o assistente social quer verificar a causa da reação, é só verificar a ação primeira.

O conjunto de condições e circunstâncias em que o fato se realiza provém de uma realidade anterior, como matriz. Como analogia pode-se pensar a ação do assistente social como cópia e valor predeterminado do assistente social, em relação à ação, como a matriz. Ora, se esse valor predeterminado pela matriz é o único motivo para a ação do assistente social, então seu agir pode ser considerado reprodutor dessa mesma matriz. No sentido mais profundo, a cópia sempre será reprodutora de uma matriz. Então, se na realidade do cotidiano do assistente social, este age de modo que sua ação traduza o *ethos* da mobilidade, então sua ação será outra que não reprodutora. Sua ação profissional será, por assim dizer, ela própria, a matriz construída, portanto, geradora de senso crítico.

O *ethos* da mobilidade proporciona ao assistente social uma ação alicerçada na reflexão crítica sobre a realidade profissional na medida em que há possibilidades para uma construção reflexa de valores no próprio espaço concreto de intervenção.

Já o *ethos* da perfectibilidade é somente um modo de se fazer ser por outrem, não por ele mesmo, ou seja, é um modo de ser sem reflexão crítica. Ora, um modo de ser sem reflexão crítica é o mesmo que dizer que a ação é um modo de se deixar fazer e ser por outro ser. Porém, não aquele que está diante de uma realidade que precisa de respostas do profissional, e também não por normas que ditariam para aquele assistente social como agir.

Tanto o *ethos* da perfectibilidade como o *ethos* da mobilidade visam a harmonia em sociedade. No entanto, a harmonia que aquele procura é um ordenamento pelo controle das ações realizadas nessa mesma sociedade. Já para o segundo, a concórdia estaria naquilo que não está previsível, ou seja, no indeterminado.

Ora, a harmonia que depende da previsibilidade de uma ação para que a mesma ocorra está fadada a repetir o *ethos* da perfectibilidade. Porém, a sociedade pode ser harmoniosa na medida em que percebe a pertinência de um agir repleto de consciência crítica e que não se faz

senão sem valores “matriciais” predeterminados, de modo que se alcance uma harmonia pela ausência de “controle”. Onde esse controle é explícito, também é revelado o medo de deixar fluir os novos valores, e se instaura um modo de ser no mundo totalmente mesquinho e, portanto, não revelador de um senso crítico libertário.

O *ethos* da mobilidade, diferente do *ethos* da perfectibilidade, não reproduz a ação mesquinha e medrosa da escravidão defendida pela sociedade do *status quo*. O primeiro é tendenciosamente libertário. Visa à construção da identidade autônoma do sujeito. Em *Ética da libertação*, Enrique Dussel (2007, p.566) diz assim acerca do princípio da libertação:

Libertar não é só quebrar as cadeias (o momento negativo descrito), mas “desenvolver” (libertar no sentido de dar possibilidade positiva) a vida humana ao exigir que as instituições, o sistema, abram novos horizontes que transcendam a mera reprodução como repetição de “o Mesmo” – e, simultaneamente, expressão e exclusão de vítimas. Ou é, diretamente, construir efetivamente a utopia possível, as estruturas ou instituições do sistema onde a vítima possa viver, e “viver bem” (que é a nova “vida boa”); é tornar livre o escravo; é culminar o “processo” da libertação como ação que chega à liberdade efetiva do anteriormente oprimido. É um “libertar para” o *novum*, o êxito alcançado, a utopia realizada.

Ora, essa libertação tão querida por Dussel perpassa pelo modo de ser do *ethos* da mobilidade. Onde há determinismo e dogmatismo na ação profissional não poderá haver a libertação que propõe o senso crítico. É por meio desse senso crítico que a sociedade poderá vislumbrar uma libertação do *status quo*.

Libertar é proporcionar o desenvolvimento do sujeito como cidadão, portanto, autônomo; assim, o *ethos* da mobilidade com sua proposta de constante movimento a partir do real concreto também contribui para a libertação do sujeito diante do *status quo* da sociedade que não permite seu estado livre porque é mais fácil detê-lo como escravo para controle social.

Não se pode imaginar que o *ethos* da mobilidade seja uma maneira normalizadora de reprimir ações numa sociedade. Ao contrário, o agir do assistente social, imerso nesse *ethos*, deixa de ser legalista. A sua ação tem em vista a criação constante daquilo que ainda está por surgir.

A não dependência em relação ao exterior da norma é fruto de um posicionamento de resistência diante do *status quo* da sociedade. Essa realidade é afirmada pela singularidade, ou seja, quanto mais se afirma a universalidade dos valores, mais se restringe a subjetividade do sujeito. Isso provoca o sufocamento da própria singularidade do sujeito. Assim, o respeito por essa experiência única e indivisível da ação repercute no próprio senso crítico e criativo dos sujeitos envolvidos pelo *ethos* da mobilidade, sejam eles o assistente social ou o próprio cidadão, sujeito de direitos.

Vale dizer que, em determinado período histórico, a categoria do Serviço Social denominava o sujeito a ser atendido de “cliente”. A partir da década de 1980 e, particularmente, desde o Projeto Ético-Político a terminologia mudou para “usuário”. Defendemos a denominação “cidadão” por nos parecer que melhor responde aos desafios contemporâneos da profissão.

A norma tem como fim último a universalização, ou seja, pretende que todos possam ser guiados pela regra, pela lei etc. E essa obediência se dá por todos os humanos influenciados por ela. No entanto, a norma desvaloriza a existência singular de cada envolvido.

Imersas na realidade da cisão entre a norma e sua universalização, e o sujeito e sua subjetividade, estão ideologias que permeiam a própria sociedade que, de alguma maneira, reflete sobre a ação interventiva do assistente social na *questão social*. Se as ideologias não forem esclarecidas no processo interventivo ocorrerá, de fato, uma ação alienante, em que o sujeito interventivo, o assistente social, reproduzirá ideologias que tendem a manter o *status quo* da sociedade; e um reforço alienante no sujeito sedento por direitos, o cidadão.

A dicotomia entre a universalidade da norma e a singularidade do sujeito não está presente no assistente social que vivencia o *ethos* da mobilidade, pois esse *ethos* responde às necessidades cotidianas do as-

sistente social, em que sua ação se realiza por meio de seu ato de pensar crítico, com base em sua única e exclusiva experiência de intervenção.

Não há, portanto, na ação do assistente social, um distanciamento das multifaces da *questão social* e muito menos um afastamento do cidadão de direitos. Assim, a subjetividade deste é enriquecida pela presença do profissional interventor de políticas sociais, que não está condicionado simplesmente a seguir uma norma esquecendo-se do motivo principal de sua ação, qual seja, o cidadão sedento pela efetivação de seus direitos.

Na aplicação do *ethos* da mobilidade, vivencia-se também uma ação engajada pela transformação social, mesmo que essa mudança ocorra apenas no espaço circunscrito de atividade profissional do assistente social. Não importa. O que precisa ser ressaltado é que naquele momento e naquele espaço ocorreu uma ação movida pelo *ethos* da mobilidade, um *ethos* comprometido com a inversão dos valores tradicionais. Essa inversão de valores aqui citada tem o sentido explícito de ressaltar a necessidade de um *ethos* da mobilidade, ou seja, uma maneira de agir do assistente social com base na realidade de seu cidadão em busca de seus direitos, e não o contrário. Assim, se concretiza a inversão de valores, ou seja, não agir conforme o *ethos* da perfectibilidade, que só reproduz o *status quo* da sociedade; agir, sim, de modo a transformar, no espaço profissional do assistente social, o seu *ethos* de modo que ocorra a inversão de valores por meio da própria ação.

Utiliza-se, nesse momento, a fundamentação teórica do pré-socrático Heráclito de Éfeso (c. 540-470 a. C.). A necessidade de alicerçar o desenvolvimento, até aqui problematizado, é justamente a de enfatizar o caráter do devir, termo original grego que tem o significado de transformação, mudança, mutabilidade etc. Assim, o *ethos* da mobilidade tem um caráter de mudança constante perante a noção de permanência determinada pelo *ethos* da perfectibilidade, o que repercute na ação do assistente social positivamente como efetivação de direitos.

A intenção de citar Heráclito (1973) não diz respeito à sua história de vida, mas a seu pensamento, que se ocupa da necessidade



de apreender o sentido daquilo que vem a ser o *ethos* da mobilidade. A compreensão desse *ethos* perpassa a vivência existencial em sua plenitude porque vislumbra com vigor o ser, diante da pluralidade e da mutabilidade das coisas singulares. O ser no sentido ontológico tem o significado de dizer a coisa assim como ela é. Por isso, em Parmênides, ser e pensamento se dizem na mesma coisa. Em Heráclito, ser se diz no devir, ou seja, a ontologia heraclitiana perpassa a discussão da mutabilidade do mundo. De modo que há a possibilidade de se fazer uma passagem dessa ontologia para a ontologia do ser social que, mais à frente, será expressa no Projeto Ético-Político do Serviço Social.

Nietzsche assim se refere ao ser, em Heráclito:

[...] Heráclito deduziu duas negações conexas. [...] Primeiro, negou a dualidade de mundos inteiramente diversos [...] não separava mais um mundo físico de um metafísico, um reino das qualidades determinadas de um reino da indeterminação indefinível. Agora, depois desse primeiro passo, já não podia ser impedido de uma ousadia muito maior da negação: negou, em geral o ser. Pois esse mundo único, que lhe restou – cercado e protegido por eternas leis não escritas, fluindo e refluindo em brônzeas batidas de ritmo –, não mostra, em parte nenhuma, uma permanência, uma indestrutibilidade, um baluarte na correnteza. (Parmênides 1973, p.109)

Percebe-se, em Heráclito, que a dicotomia de realidades não se fazia presente, ou seja, o cosmos e o pensar eram realidades não separadas; por isso, negar o ser metafísico do pensamento idealista. Na medida em que não defende, ao contrário, refuta o pensamento imutável do próprio ser, também não reconhece as leis predeterminadas e, por conseguinte, não compartilha da tendência ao *ethos* da perfectibilidade. É necessário ressaltar que o pensamento de Heráclito não se debruçou sobre esse *ethos*.

Sobre a célebre frase de Heráclito (1973, p.90) – “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” –, Nietzsche

(Parmênides, 1973, p.109) reflete acerca da visão de indeterminismo e de não dicotomia no pensamento heraclítico:

Mais alto do que Anaximandro, Heráclito proclamou: “Não vejo nada além do vir a ser. Não vos deixeis enganar! É vossa curta vista, não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme onde quer que seja no mar do vir a ser e perecer. Usais nomes das coisas, como se estas tivessem uma duração fixa: mas mesmo o rio, em que entraís pela segunda vez, não é o mesmo da primeira vez”.

A verdade defendida por Heráclito é a do “vir a ser”. Ora, se não existe, ela está por vir; então não há determinismo que possa guiar o pensador, senão a certeza de que a verdade se revela na própria dinâmica do “vir a ser”. Assim, o *ethos* da mobilidade responde, em sua essência, a esse dinamismo.

O *ethos* da perfectibilidade responde inversamente ao “vir a ser”, isso porque ele é. O *ethos* do assistente social movido pela perfeição sempre buscará refúgio nesse ser idealista, que está determinado. Ocorre com o modo de ser do profissional uma busca pelo estático. Se o que o move é algo determinista, também sua ação será nessa mesma direção porque suas convicções estão entranhadas em seu ser e determinam suas ações.

O princípio do mundo está no elemento “fogo”. Nietzsche (*ibidem*, p.112), também observa em Heráclito o princípio do cosmos:

[...] ele próprio exclama, uma vez mais: “O um é o múltiplo”. As muitas qualidades perceptíveis não são nem entidades eternas nem fantasmas de nossos sentidos (daquele modo as pensará, mais tarde, Anaxágoras, e deste, Parmênides), não são nem ser fixo e autônomo, nem aparência fugitiva vagueando em cabeças humanas. A terceira possibilidade, a única que resta para Heráclito, ninguém poderá adivinhar com faro dialético e como que por cálculo: pois o que ele descobriu aqui é uma raridade, mesmo no reino das incredibilidades místicas e das metáforas cósmicas inesperadas. – O mundo é o jogo de Zeus, ou, expri-

mindando fisicamente, do fogo consigo mesmo; somente nesse sentido o um é ao mesmo tempo o múltiplo.

Assim como Nietzsche interpreta Heráclito, pode-se citar Homero (2002, p.16), em sua *Odisseia*, revelando por meio de um diálogo dos deuses no Olimpo a origem do mal: “Ah!, de que maneira os mortais censuram os deuses! A dar-lhes ouvidos, de nós provêm todos os males, quando afinal, por sua insensatez, e contra a vontade do destino, são eles os autores de suas desgraças”. Essa afirmação de Zeus prenuncia que os juízos de valor acerca do *ethos* não estão fundamentados em conceitos metafísicos ou mesmo míticos e religiosos, senão na própria construção humana, ou seja, no mundo *empírico social*.

A única realidade aparentemente vista pelo assistente social é permeada por outras realidades que, em si, formam uma unidade de contrários. Estaria justamente nessa contradição de realidades em uma só a resposta para o modo de ser no mundo, qual seja, analisar que no espaço de intervenção profissional do assistente social há inúmeras expressões de uma só questão social. E somente o *ethos* da mobilidade tem a possibilidade de proporcionar uma transformação constante, resultando numa construção ininterrupta.

Só o *ethos* da mobilidade responde à inquietude do cotidiano do próprio assistente social. Está justamente no cotidiano da intervenção profissional a mutabilidade das realidades. São ideologias, alienações, necessidades, reflexões, sentimentos, angústias, injustiças etc. que permeiam a *questão social*, centro de reflexão do assistente social. Sem uma orientação alicerçada no *ethos* da mobilidade, branda e frágil será a ação do profissional diante de tantas influências que apenas reforçam a reprodução do *status quo* da sociedade. Adentraremos a discussão filosófica do pensamento racionalista e idealista de Kant e Hegel e, posteriormente, apresentaremos o pensamento crítico de Lukács acerca das ideias conservadoras dessas duas filosofias. No quarto subitem, nosso trabalho se volta para o conceito de *ideologia*, quando abordaremos a *hegemonia* do *ethos* do assistente social imerso no processo histórico, no último capítulo.

## 2

# O ETHOS DO PENSAMENTO IDEALISTA E A SUPERAÇÃO LUKACSIANA

### Liberdade e dever no *ethos* kantiano

Antes de aprofundarmos o conceito de *liberdade* e de *dever* em Kant, faz-se necessário expressar uma categoria mediadora do modo de ser do profissional com os supracitados conceitos de Kant. A categoria *ideologia* é a mediadora entre o *ethos* do assistente social e os conceitos de *liberdade* e de *dever* (em Kant) e de *idealismo absoluto* (em Hegel), a serem apresentados.

A *ideologia* faz a mediação entre o modo de ser do assistente social e as influências racionalistas e idealistas porque consegue abarcar melhor a totalidade do *ethos* profissional. Por isso optamos pelos conceitos kantianos de *liberdade* e *dever* porque retratam melhor o *ethos* da perfectibilidade. Podemos afirmar que esse modo de ser é mais bem apreendido na medida em que se desmembra nos conceitos de *liberdade* e *dever* apresentado pelo racionalismo kantiano.

O conceito *ideologia* advém do período final da filosofia moderna e do início da filosofia contemporânea, ou seja, o início do século XIX. Ora, os filósofos desse período que mais influenciaram o início do, para não falar todo o século XIX foram Immanuel Kant e Georg Hegel.

De Kant (1724-1804), por ora, abordar-se-ão apenas duas realidades positivas para o entendimento do *ethos*: os conceitos de *liberdade* e de *dever*. Mas, antes disso, é necessário contextualizar seu pensamento para que se possa dar seguimento à linha de argumentação ante o *ethos* da perfectibilidade e, posteriormente, o *ethos* da mobilidade.

Kant, como os grandes pensadores, foi um divisor de águas no pensamento ocidental porque retratou alguns princípios fundantes no trato do pensamento, a saber, a razão, a moral e a epistemologia. Diz-se “razão” porque viveu imbricado na sistematização dessa dimensão humana, assim como na da moral, para as quais desenvolveu obras clássicas como a *Crítica da razão teórica* e a *Crítica da razão prática* e, por fim, na epistemologia porque tentou resolver, em parte, o embate na teoria do conhecimento entre as correntes de pensamento moderno, como o racionalismo (corrente filosófica que abre o período moderno, e para a qual o pensamento se baseava em ideias inatas) e o empirismo (oposta à corrente racionalista afirmando que as ideias surgiam *a posteriori*).

A existência desse filósofo no século XVIII até a virada para o século XIX levou-o a vivenciar o Iluminismo. A motivação maior, por parte dos iluministas – ou *esclarecidos* – era que se podia melhorar este mundo por meio do exercício racional, das capacidades humanas e do engajamento social e político. Em 1783, Kant escreveu um artigo intitulado *O que é esclarecimento?*, no qual diz (2011, p. 63-4):

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*].

Ora, o iluminismo ou esclarecimento proclama a autossuficiência humana que, partindo do uso irrestrito da razão e sendo guiado por esta, não dependa de instruções de nenhum outro para progredir e ser autônomo, na mais pura liberdade.

Segundo Kant, a causa do homem que ainda está na menoridade (entendida aqui como nivelamento inferior porque não faz o uso “correto” da razão) é devida à preguiça e à covardia dele mesmo porque o humano dispõe do atributo racional que depende somente dele. Quando não consegue sair da menoridade é porque não quis adentrar sua racionalidade.

Partindo dessa menoridade kantiana, podemos relacionar ao discurso ideológico reacionário que o cidadão medíocre é aquele que não tem motivação para prosseguir e “vencer na vida” por meio do crescimento, seja ele intelectual ou financeiro, por causa de sua preguiça no trabalho. Portanto, o *ethos* da perfectibilidade reafirma o processo reacionário na sociedade, em que a reprodução do *status quo* é defendida como prioridade. O analfabetismo, o desemprego e a pobreza são devidos ao não esforço e à ausência de dedicação por parte do indivíduo. Dessa maneira, os detentores do poder (seja ele financeiro, por meio da burguesia, seja ele político, por meio do Estado, seja ele moral por parte da Igreja) deslocam os problemas visíveis da *questão social* para culpar o indivíduo, que neste caso é apenas vítima.

O assistente social depara com esse discurso em suas intervenções profissionais; no entanto, os cidadãos (para não dizer “usuários”) a serem atendidos não estão em condição de vulnerabilidade social porque querem, mas sim porque foram violados em seus direitos civis, sociais e políticos. Por isso, entender as ideologias apresentadas no embate interventivo desse profissional proporciona a apreensão de seu próprio *ethos* diante de tais circunstâncias do cotidiano profissional.

O estado da menoridade assumido pelo homem também indica a tutela por ele dada a outrem. O outro humano auxilia... há uma dependência entre o que está na menoridade e aquele que cumpre o papel de tutor, já que este o socorre em todos os momentos. Esse

apadrinhamento revela que o *ethos* da perfectibilidade defende a dominação e a submissão nas relações sociais. Se há um tutor que protege e auxilia o outro, há também uma dependência entre o submisso e o dominador, entre o miserável e o rico, entre o escravo e o senhor, entre o não alfabetizado e o alfabetizado, entre o que realiza o serviço braçal e aquele que realiza a tarefa intelectual etc.

Enfim, com o discurso da menoridade em Kant, há um arcabouço de ideologias que apenas conservam e enriquecem a sociedade com intenção de supervalorizar a razão, a intelectualidade e, portanto, os poucos privilegiados diante da imensa maioria que não consegue ocupar seus espaços porque ainda não existem. Dessa forma instala-se a sociedade dos espaços ocupados por aqueles que aí se perpetuam devido ao caráter vitalício que seus privilégios adquiriram.

Kant aborda uma questão crucial para o desenvolvimento do *ethos*, qual seja, a *liberdade* humana. Para o kantismo, não há ser livre naquele que se compraz com a menoridade. Para explicar a *liberdade*, Kant expõe duas problemáticas: a primeira é a distinção entre a razão pura teórica e a razão pura prática; a segunda é a distinção entre a ação necessária e a ação por finalidade.

A razão teórica ou especulativa tem no mundo exterior sua fundamentação, ou seja, independentemente da ação humana, a exterioridade se processa por meio da lei física de causa e efeito. O humano não pode interferir nessa realidade. Se afirmamos que sua condição econômica e social é causada por sua menoridade, então se reafirma que a culpa é só dele. Mas e quando afirmamos que a condição exterior a ele lhe causou sua condição econômica e social? Essa causalção só é entendida se retomarmos o entendimento da relação preguiça-esforço, covardia-coragem. A causa da pobreza está na preguiça e na covardia; o contrário, a riqueza, estaria no esforço e na coragem. A causa de ser pobre está no sujeito e não no aparato ideológico que o constitui. Porém, a *ideologia reacionária* de incutir no indivíduo sua própria culpa pelo estado econômico e social advém do exterior, imposto pela sociedade.

Já a razão prática é uma realidade intrínseca ao humano; ela independe da causalidade externa. Enquanto a razão teórica

exige uma necessidade causal, a razão prática reclama para si a *liberdade* (entendida como finalidade, ou seja, não depende da causalidade externa, mas, em si, desenvolve sua própria realidade). Tanto a razão teórica como a razão prática são universais (Chauí, 2001).

Ao distinguir a razão teórica da razão prática e adentrar a questão da *liberdade*, Kant o fez pelo “desinteresse”, buscando uma pseudoneutralidade da vontade. Que motivação levaria Kant a desenvolver sua sistematização moral? Simplesmente o *dever* pelo *dever*. Kant retira todo e qualquer resquício metafísico da moral, mas ainda permanece com a defesa intransigente da razão guiando a ação moral, buscando a finalidade.

Segundo Chauí (2001, p.345, grifo nosso), o *dever*, em Kant, é fruto da razão prática que cria normas e também as impõe a si:

A razão prática é a liberdade como instauração de normas e fins éticos. Se a razão prática tem o poder para criar normas e fins morais, tem também o poder para impô-los a si mesma. *Essa imposição que a razão prática faz a si mesma daquilo que ela própria criou é o dever*. Este, portanto, longe de ser uma imposição externa feita à nossa vontade e nossa consciência, é a expressão da lei moral em nós, manifestação mais alta da humanidade em nós. Obedecê-lo é obedecer a si mesmo. Por dever, damos a nós mesmos os valores, os fins e as leis de nossa ação moral e por isso somos autônomos. Resta, porém, uma questão: se somos racionais e livres, por que valores, fins e leis morais não são espontâneos em nós, mas precisam assumir a forma de dever? Responde Kant: porque não somos seres morais apenas. Também somos seres naturais, submetidos à causalidade necessária da Natureza.

O desejo de Kant para o ser humano, em princípio, é que este seja livre. A *liberdade* é a virtude que revelaria a maioria porque só se consegue ser livre quando se faz uso correto da razão. O sujeito que se conhece se constituiu, por si mesmo, como sujeito autônomo, portanto, erigiu em si a própria *liberdade*.



É como se cada ser humano viesse ao mundo com uma dimensão universal, a lei moral detentora do *dever*. Este, por sua vez, é intrínseco como lei moral no homem. De modo que não é uma força externa, senão interna a motivação para o modo de ser no mundo. Por isso, o humano é considerado um ser autônomo, lógico, quando sai da menoridade e faz uso correto do seu senso racional como dito acima.

No entanto, a *liberdade* kantiana parte da concepção individual, singular, para a universalidade do humano que, porém, não condiz com a categorial universal porque fica presa ao próprio indivíduo. O universal é um conceito que Kant generaliza para todos os humanos, mas que na verdade engloba apenas o seu entendimento do humano. Kant não consegue realizar a passagem dialética para o universal porque permanece preso ao indivíduo particular de uma história só, aquele indivíduo singular de sua realidade, o indivíduo de Königsberg (cidade onde Kant nasceu e viveu toda a vida).

Os erros de ordem moral não são esquecidos por Kant; ao contrário, tais vivências só podem trazer dor e sofrimento ao humano. O esclarecimento advindo da razão fundamenta a superação do sujeito nessa realidade e o enobrece. Mas tal realidade não se dá individualmente; todos os atributos advindos do senso racional são de teor universal.

Kant não credita ao humano a *liberdade* espontânea porque sabe que o homem não é constituído somente de racionalidade correta. Há nuances humanas que oculta, no próprio homem, a lei moral; por isso, ele se atrela a vícios e erros. Ademais, o *dever* defendido por Kant é para que o humano consiga, mesmo imerso em vícios e erros, ter a vontade de seguir a lei moral universal que habita seu próprio ser. Sua prisão revela sua menoridade como incompetência para superar seus vícios e erros. Ora, defender a razão como atributo único para superar as mazelas vivenciadas pelo indivíduo é reforçar o *status quo*, quando o indivíduo assume a culpa por sua própria realidade existencial.

Está na forma da lei a garantia da presença da ação moral. Kant defende a razão prática como realidade formal. Já a razão teórica é influenciada pela exterioridade, daí a necessidade do conteúdo.

Se esse conteúdo fosse o fundamento da moral, esta estaria fadada ao arbítrio de cada um, fugindo assim do conceito universal. Mas será que o ser universal do *ethos* do profissional assistente social é formado por ele mesmo, como realidade formal? Não, seu *ethos* profissional é dado pelas circunstâncias históricas de sua própria categoria profissional. Ora, pensar a história dessa categoria profissional requer para si experiências comuns de antagonismos e disputas políticas, porém com um desfecho hegemônico conquistado por essa mesma profissão. E essa realidade de *ethos* nunca pode ser fundamentada por uma lei respaldada numa realidade formal e estanque da história de seu próprio modo de ser no mundo.

A lei moral kantiana tem caráter universal, ou seja, todos os humanos carregam, em si, potências (proposição que tem, em si, possibilidades do vir a ser) dessa lei. Por isso, ela é “forma” e não conteúdo. A lei moral seria, segundo Kant (1984, p.42), um *dever*: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. Aqui, Kant não percebe o distanciamento que tem o debate político de determinado grupo, partido, entidade ou categoria profissional, e o desfecho que resulta na conquista política. Ora, universalizar o *ethos*, como modo de ser, sem o embate político da história que se vive é o mesmo que dizer a outrem que se pode agir de uma única maneira diante de todas as realidades que se apresentam porque não se vislumbrou a existência concreta do humano, por meio de sua história social viva. O mundo kantiano está fixado no determinismo de uma esfera circunscrita em si mesma, repetindo um círculo vicioso de supervalorização do indivíduo em detrimento de sua condição social.

Ora, Kant retira a moral de seu próprio *habitat*, o meio social. Quando a insere no mundo interno do humano, também a generaliza em um conceito universal e com validade lógica. Assim, a lei moral não sofreria as intempéries da realidade exterior, provocando o determinismo no próprio *ethos*.

Quando se tem uma lei universal guiando o modo de ser no mundo, também se tem uma perenidade no próprio agir huma-

no. O *ethos* da perfectibilidade é resultante dessa lei moral kantiana. Na medida em que se busca um fim específico por meio de uma “forma universal” também se aniquila a possibilidade de o *devoir* ocorrer. Ora, se não ocorre a transformação dessa realidade, os detentores do poder têm mais facilmente o controle social. Aqui está o interesse final por parte do *dever* kantiano: uma sociedade harmoniosa, que não reconheça a luta de classes. Entretanto, segundo Marx e Engels (2010, p.40), “ história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo [...].”

Quanto ao aspecto do determinismo *a priori* da lei moral, Kant (1984, p.42-3) diz:

A regra prática é, pois, incondicionada, por conseguinte, apresentada *a priori* como uma proposição categoricamente prática, mediante a qual a vontade é de um modo absoluto e imediato objetivamente determinada (pela própria regra prática, que aqui constitui, pois, uma lei). Com efeito, a razão pura, prática em si, é aqui imediatamente legisladora. A vontade é concebida como independente de condições empíricas, por conseguinte, como vontade pura determinada pela simples forma da lei, e este princípio de determinação é visto como a condição suprema de todas as máximas.

Para Kant, o determinismo da lei é o que garante a supremacia da universalidade do próprio modo de ser no mundo ou, por assim dizer, da própria moral. Se a ação do humano é influenciada por sua vontade, que é previamente determinada, então seu modo de ser no mundo ficará demarcado.

O *ethos* da perfectibilidade sobrevive dessa determinação da vontade. Ora, se se determina a ação, ordena-se o modo de ser no mundo. O assistente social, em sua prática profissional, quando estiver influenciado pelo *ethos* da perfectibilidade conceberá *a priori* a lei moral universal.

A vontade perde sua individualidade e se torna uma vontade universal. Ora, o que guia esse assistente social não é senão uma matriz: o princípio categórico kantiano de agir sempre de acordo com a lei universal. A ação que se realiza no mundo externo é guiada pela “forma” interna e universal do humano, a lei moral.

Kant não tem uma forma indicativa de que seguir a lei moral resultará em um modo de ser correto, senão uma forma imperativa (obrigatória) de ação. Desse modo, conclui-se que o *dever* é um imperativo categórico. Esse *dever* não seria um compêndio dizendo se é devido ou não fazer, mas uma forma válida para toda ação humana. Ora, se a forma é justamente agir sempre como se essa ação fosse de cunho universal, tem-se aí um determinismo “formal e universal” do próprio modo de ser humano.

Assim, se o modo de ser do assistente social já está institucionalizado pela lei universal do imperativo categórico kantiano, sua própria ação profissional lhe é atribuída e não construída. Sendo atribuída, o *ethos* reproduz o *status quo* já vivenciado pela sociedade, não possibilitando sua transformação. Esse é o feito do *ethos* da perfectibilidade: perpetuar e reproduzir a moral instalada na sociedade capitalista.

Quanto ao mundo exterior e interior do humano, Kant (1984, p.183) diz sobre o mistério e a moral:

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais frequentemente e com maior assiduidade delas se ocupa a reflexão: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim. [...] A primeira começa no lugar que eu ocupo no mundo exterior dos sentidos e estende a conexão em que me encontro até ao imensamente grande, com mundos sobre mundos e sistemas de sistemas, nos tempos ilimitados do seu periódico movimento, do seu começo e da sua duração. A segunda começa no meu invisível eu, na minha personalidade, e expõe-me num mundo que tem a verdadeira infinidade, mas que só se revela ao entendimento, e com a qual (e assim também com todos esses mundos visíveis) me reconheço numa conexão,

não simplesmente contingente, como além, mas universal e necessária. O primeiro espetáculo de uma inumerável multidão de mundos aniquila, por assim dizer, a minha importância como criatura animal que deve restituir ao planeta a matéria de que era feita, depois de, por um breve tempo ter sido provida de força vital. O segundo, pelo contrário, eleva infinitamente o meu valor como inteligência por meio da minha personalidade, na qual a lei moral me descobre uma vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensível, pelo menos, tanto quanto se pode inferir da destinação conforme a um fim da minha existência por essa lei, que não se restringe a condições e limites desta vida, mas se estende até ao infinito.

Há uma distinção, em Kant, entre a realidade externa e o mundo interno do humano. Para o filósofo, o mistério ou a infinitude do cosmos o deixa admirado, já o mundo interno ele esclarece por meio da própria personalidade e a lei moral. Esta, por sua vez, não deixa o humano na contingência (contingência no sentido de possibilidade, de não acabado, de dependente de outrem) do seu próprio ser, mas o eleva às categorias universal e necessária (necessário no sentido de ato, acabado, independente de outrem). As duas realidades que Kant distinguiu também se interconectam.

A lei moral universal que tem morada no humano, não sendo contingente, também supervaloriza o homem, pois ele não depende de ninguém, senão de si mesmo para que sua ação moral possa ocorrer. Portanto, seu *ethos* se torna solitário. Ora, a razão pela qual o *ethos* existe depende das relações sociais entre as pessoas. Na medida em que o sujeito, e só ele, determina seu modo de ser no mundo, ele se envolve na “bolha” de seu mundo particular.

Tanto a *liberdade* como o *dever*, em Kant, são analisados por meio de uma razão de esclarecimento, o senso racional que fundamenta a lei moral no humano. Por isso essa lei tem caráter universal e não particular. Ora, na medida em que se defende a universalidade de uma lei moral, também se esvazia a particularidade vivida do indivíduo. Aniquila-se, por assim dizer, o próprio *habitat* con-

tingente de toda ação moral, a saber, a existência humana em seu meio social.

Quando se defende com intransigência o uso da razão em detrimento de outras dimensões humanas, dá-se ao sujeito a possibilidade de não vislumbrar uma interpretação para sua dimensão moral, senão a do próprio *dever* que é, em Kant, um princípio categórico para todo modo de ser no mundo.

Pode-se concluir que o uso dessa *liberdade*, por parte do assistente social, se dará em torno da aceitação da lei moral com seu princípio categórico que o fará agir “[...] de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (Kant, 1984, p.42).

Com a teoria do princípio categórico, Kant aniquila toda e qualquer possibilidade diferente do *ethos* da perfectibilidade. Só há um caminho para que o assistente social possa realizar seu modo de ser profissional: o da perenidade, o da permanência, o do determinismo, o do absolutismo.

O arcabouço do *dever* kantiano reduz-se, por assim dizer, universalizando também experiências de cidadãos que reivindicam direitos no espaço ocupacional do assistente social. Ora, experiências, embates, reivindicações, protestos, conquistas, ações, diálogos, debates, lutas, e outros tantos, são conceitos que estão na realidade concreta do indivíduo, nas próprias relações sociais. A afirmação tendenciosa de definir o *ethos* da perfectibilidade, por meio do imperativo categórico, como meio de conduzir a uma boa ação nega todo *ethos* que por excelência tem origem nas supracitadas relações sociais.

Na medida em que o *ethos* segue um princípio determinado para vir a ser, sua existência nunca será possibilidade, senão ato daquilo que já é. Se é, nunca poderá vir a ser; permanece sendo aquilo que é: pura ação imutável. Ora, como podemos falar de ação imutável? Só quando supervalorizamos a dimensão racional por meio de devaneios suprassensíveis, mas longe da dimensão empírica daqueles que vivem concretamente a existência: o que tem fome, o que tem sede, o que tem carências, o que tem... ou melhor, que não tem tudo que deveria ter, e que as ideologias vivenciadas por outros o impe-

dem de ter. Assim se vive intensamente a ausência do “ter” direitos efetivados.

Ora, a ação vislumbrada pelo assistente social não deve ocorrer em prol de um juízo que está distante da realidade social. O modo de ser desse profissional não se coaduna com este *ethos* da perfectibilidade, em que a lei interior do humano está atrelada ao determinismo do direcionamento da ação. Em Kant, isso é fácil de ser observado, de modo que se pode visualizar a própria *ideologia* de pensamento na construção do *ethos* kantiano acerca da *liberdade* e do *dever*.

A investigação dos conceitos de *liberdade* e de *dever*, em Kant, revelou uma melhor apreensão do *ethos* da perfectibilidade pelo assistente social. Para que a totalidade desse *ethos* se apresente de forma mais contundente, faz-se necessário investigar o conceito de *idealismo absoluto*, em Hegel.

## **Idealismo absoluto no *ethos* hegeliano**

Concomitantemente ao pensamento de Kant, Hegel também contribuiu para reforçar a necessidade do *ethos* da perfectibilidade, mesmo que este nunca tenha sistematizado a esse respeito em seus escritos. Ainda assim, é possível extrair de Hegel alguns aspectos que contribuem para fortalecer o entendimento do *ethos* da perfectibilidade.

Esse pensador construiu suas ideias imersas no idealismo alemão, na passagem do século XVIII para o século XIX. A seguir, aprofundaremos o tema do idealismo alemão, mais especificamente na figura de Hegel, e sua influência na construção do *ethos* da perfectibilidade que tanto repercute no Serviço Social.

Para analisarmos o pensamento contemporâneo e aí situar os indícios do *ethos* da perfectibilidade e do *ethos* da mobilidade, é necessário também contextualizá-lo por meio de alguns fatos pertinentes. O último filósofo que marca o fim da Filosofia moderna, para a academia, é Immanuel Kant, que abordamos anteriormente;

já Georg Hegel é o primeiro filósofo a inaugurar o período que os acadêmicos denominam Filosofia contemporânea .

Entre o fim do período moderno e o início do período contemporâneo, o mundo ocidental presenciou alguns fatos que norteariam profundamente as décadas seguintes, a saber: a Revolução Industrial, ocorrida na Grã-Bretanha em meados do século XVIII; a Revolução de Independência dos Estados Unidos da América do Norte, ocorrida em 1776; a revolução política na França, em 1789; a revolução intelectual ocorrida na Alemanha entre os séculos XVIII e XIX e, por fim, a revolução do proletariado ocorrida em 1848.

Quanto a esta última, são poucas as informações divulgadas ou informadas porque foi a única, das elencadas, em que o estopim foi de trabalhadores associados em sindicatos espalhados pela Europa, subjugados ao crivo da exploração de seus próprios trabalhos. Junto aos proletários, também havia uma parte da sociedade burguesa que queria derrubar a monarquia devido à instabilidade econômica e à autocracia dos governos.

Quanto à revolução intelectual ocorrida na Alemanha, devemos mencionar o idealismo alemão, mas antes de adentrarmos o pensamento de Hegel, vamos nos referir a dois filósofos: Fichte (1762-1814) e Schelling (1775-1854) (Fichte; Schelling, 1973). O primeiro via o princípio originário para se apreender a verdade no próprio “eu”, na intuição intelectual absoluta. Nessa absolutização, Fichte estruturou seu *idealismo* em que o sujeito determina o objeto e não o inverso; assim, a superioridade do “eu” (ideal) diante da realidade histórica e concreta. Seu idealismo era considerado subjetivo. Já o segundo enfatizou na “atividade real” (nada mais do que uma atividade produtora) como aquela que leva ao infinito; por outro lado, também enfatizava a “atividade ideal” como tomada de consciência. Todo o mecanismo do “eu” parte das duas atividades. Para Schelling, a filosofia teórica é o idealismo e a filosofia prática é o realismo, e ele propõe então algo que possa resolver tal dicotomia. Ele vai além da mescla de ambas as filosofias, afirmando que as duas atividades que podem ser chamadas atividade consciente e atividade inconsciente são uma só: a “estética”. Assim, o mundo objetivo



se encontraria na poesia e a filosofia da arte seria o fundamento de seu idealismo, que era considerado objetivo.

Reale e Antiseri (2003b) percebiam a dialética, entendida como atividade da consciência do *espírito absoluto* hegeliano, ou seja, a consciência absoluta em movimento apreende três estágios: a tese (afirmação positiva), a antítese (afirmação negativa) e a síntese (nova afirmação positiva). Esse processo ocorre envolvendo os três pensadores: em Fichte há a “tese” – o idealismo subjetivo; em Schelling, a antítese –, o idealismo objetivo, e em Hegel a síntese: o idealismo absoluto. É justamente esse último que ora aprofundaremos.

Hegel, como dito antes, influenciou todo o século XIX com seu idealismo absoluto. Seu pensamento tendeu ao conhecimento do mundo como ele é. Para isso não era necessário o conhecimento de tudo, mas a ideia de conhecer o real, e não tudo do real. Seu pensamento absoluto advinha de que se cada humano é livre, então, a partir de sua liberdade, ele pode utilizar a razão para julgar a verdade. Obtendo o julgamento por meio da razão, o humano sempre tende à concordância universal entre os humanos.

A explicação do estado do idealismo absoluto (*espírito absoluto*) revela-se quando se analisa a história humana e seus progressos sucessivos. A humanidade sempre evoluiu, portanto, há um movimento constante que traz mudanças significativas no desenvolvimento dessa mesma humanidade.

Hegel (1974, p.16), em *A fenomenologia do espírito* (obra datada de 1806 e central para o entendimento de seu pensamento) diz que o

[...] começo do novo Espírito é o produto de um amplo revolvimento de variadas formas de cultura, o preço de um caminho extremamente intrincado e, igualmente, de muito trabalho e esforço. Esse começo é o todo que retorna a si mesmo a partir da sua sucessão como da sua extensão, e é o conceito simples, que se tornou tal, desse todo. Mas a efetividade desse simples todo consiste no fato de que aquelas figuras, que se tornaram momentos, novamente se desenvolvem, mas no seu novo elemento, e se dão uma figuração de acordo com o sentido que se vinha formando.

Ora, Hegel não exclui o aspecto histórico da humanidade; é a partir dela, e do seu movimento constante, que ele arquiteta todo o pensamento. Porém, essa história é compreendida por ele como a história ideal, e esse movimento que ele observa na história é apenas um movimento que ocorre na ideia. Ele não aprofunda a realidade histórica da humanidade nela mesma, senão a partir da consciência em si mesma. Por isso seu pensamento foi considerado um idealismo.

Tal pensamento exclui a possibilidade de adentrar o mundo concreto. Para o assistente social, que trabalha constantemente com a história concreta de situações únicas advindas da *questão social*, o alicerce da história fundamentada no idealismo não oferece respostas condizentes com sua prática. Isso implica que seu *ethos* profissional não condiz com o anistoricismo.

O espírito absoluto seria o estágio da humanidade em que foi alcançada a plenitude da verdade em toda a sociedade. Podemos observar em Hegel (1974, p.48) “[...] que somente o absoluto é verdadeiro ou somente o verdadeiro é absoluto [...] leva à conclusão de que termos como o absoluto, o conhecimento etc.” Ora, por mais que ele tenha respaldado seu pensamento na história, essa história é absolutizada em si mesma, no espírito absoluto, e não na história da realidade concreta.

Ao propor incessantemente em seu pensamento a busca pelo espírito absoluto que sempre tenderia ao conceito universal, ou seja, uma realidade construída que chegaria a ser vivenciada por todos os humanos, Hegel também aniquila a subjetividade do indivíduo e, portanto, sua singularidade.

Assim como Kant, Hegel tende a aproximar do conceito universal todas as dimensões humanas. O modo de ser no mundo hegeliano também adentra a constituição do espírito absoluto. Ora, se cada dimensão humana é entendida como universal, o indivíduo perde sua singularidade.

Ao submeter a subjetividade ao universal, Hegel foi criticado por alguns pensadores, entre os quais podem-se destacar Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Sören Kierkegaard (1813-1855). O primeiro eleva sua crítica à Hegel no que se refere ao Estado, ou

seja, na medida em que Hegel constrói seu sistema filosófico no Estado ou no espírito absoluto, ele também retira a Filosofia de seu próprio espaço, o cotidiano, o singular.

Já Kierkegaard observa na construção do pensamento de Hegel uma maneira de aniquilamento da subjetividade. Assim, Kierkegaard (1984, p.217) escreve sobre o erro hegeliano:

Sim, estar no erro é aquilo que, ao invés de Sócrates, mais se teme. Fato que ilustram em grande escala extraordinários exemplos. Certo pensador eleva uma construção imensa, um sistema, um sistema universal que abraça toda a existência e história do mundo, etc., – mas se alguém atentar na sua vida privada, descobre com pasmo este enorme ridículo: que ele próprio não habita esse vasto palácio de elevadas abóbadas, mas um barracão lateral, uma pocilga, na melhor das hipóteses o cacifo do porteiro! E zanga-se se alguém ousa uma palavra para lhe fazer notar essa contradição. Pois que lhe importa viver no erro, logo que construa o seu sistema... com a ajuda desse erro.

Hegel erigiu seu sistema filosófico para ter validade universal, e Kierkegaard construiu seu pensamento na Filosofia existencialista, defendendo a subjetividade. Ora, a preocupação de Hegel era com a universalidade de seus pensamentos, por isso defendeu a Lógica dialética do seu espírito absoluto, em que o processo histórico da liberdade universal do humano está de comum acordo com a racionalidade ditada pela sociedade.

O cidadão faz uso de sua liberdade na medida em que opta em viver sob determinadas normas morais previamente aceitas por todos da comunidade. Essa convenção social dada pela necessidade de se normatizar a vida social só é conseguida pelo aporte racional dos próprios cidadãos. Assim, os interesses individuais estão atrelados aos interesses de todos. A escolha do cumprimento do *dever* é uma escolha livre porque racional. Ora, se a escolha é racional e, portanto, livre, livre também é a forma objetiva do universal: o próprio Estado.

A construção do pensamento de Hegel, num primeiro momento, difere da de Kant que retoma a problemática da norma ou lei regendo o próprio humano. Benoît Timmermans (2005, p.29-30) comenta acerca da reflexão em relação à lei estabelecida pela sociedade:

[...] refletir, aqui, não é simplesmente representar, redobrar, reproduzir as coisas particulares segundo uma modalidade de alguma maneira constringida, obrigada por essas mesmas coisas ou pelas leis do entendimento; é ao contrário, negar essas determinações e dar a si mesmo, ao mesmo tempo, a possibilidade de agir sobre elas, uma vez que se descobriu e se trouxe à luz seu princípio motor. Eis o passo decisivo que a Ciência da lógica dá, eis o que distingue fundamentalmente a filosofia de Hegel da de Kant. Este não reconheceu a especificidade da reflexão, ou do para-si, em relação ao em-si. Para ele, a natureza humana obedece, como a natureza em geral, a certas leis, a certos princípios de determinação dos quais não se pode se isentar, se emancipar. Todo o objeto de sua filosofia crítica consiste em descobrir as leis que governam o entendimento, a sensibilidade e a ação. Insistindo na nova forma de negatividade que constitui o para-si, Hegel pretende ao contrário superar o dever-ser, ou seja, superar a obrigação ou o constringimento no qual as leis da razão, ou as do mundo, nos mantêm.

Por mais que Hegel tente superar Kant no que diz respeito a seguir o imperativo categórico, Hegel mesmo afirma outra absolutização, a saber, o próprio espírito absoluto. Nele, Hegel conclui seu pensamento. Diante de todos os processos históricos, o idealismo absoluto hegeliano tem a supremacia.

A tentativa de Hegel superar Kant é pela dialética do processo histórico: primeiro Kant defende o *dever* como imperativo categórico (tese); depois Hegel o nega com sua reflexão racional (antítese); posteriormente, a síntese (nova tese) seria seu idealismo absoluto, e essa nova tese torna-se determinada assim como o imperativo cate-

górico kantiano. De maneira que Hegel não superou o pensamento de Kant e ambos permanecem no *ethos* da perfectibilidade.

Se no cotidiano profissional do assistente social se percebem obstáculos para a efetivação de direitos advindos de preceitos, normas ou leis da instituição ou mesmo da sociedade, seu modo de ser não deve seguir o *dever* kantiano porque sua execução apenas reproduzirá os mesmos preceitos, normas ou leis. A superação hegeliana também deve ser deixada porque está baseada em seu idealismo que, no máximo, proporcionará um reformismo em sua prática profissional, mas não uma transformação. Seguindo o *ethos* da perfectibilidade, o assistente social terá uma prática reacionária porque o insere na realidade condicionada pela sociedade capitalista. Retira de si sua própria subjetividade, criadora de contestação.

Hegel ressaltava a necessidade de um Estado objetivo e universal, diferentemente de Kierkegaard, que defendia a supremacia da subjetividade do indivíduo. A existência era colocada de lado e em seu lugar surgia a objetividade, porém, abstrata. A coerência hegeliana era com o pensamento e não com a realidade concreta. Assim, sua objetividade também era ideal e não concreta.

Kierkegaard, portanto, negava a racionalidade do pensamento hegeliano, pois o racionalismo era universalíssimo e não fazia sentido para as aspirações efetivas do cotidiano. Não era a subjetividade cognoscente que Kierkegaard defendia, senão a subjetividade real e concreta. Assim, o conhecimento só tem possibilidade e não certeza de fato, isso porque não abarca tudo. A verdade pode ser vivenciada na ação do indivíduo e não na universalidade. A história universal é uma ilusão para Kierkegaard, pois só existem histórias individuais que não se universalizam.

Ele apresenta três estágios existenciais do humano. Conforme Machado (2005, p.24):

Segundo Kierkegaard, o indivíduo, entrando em relação com o mundo, consigo mesmo e com Deus, depara-se com três possibilidades fundamentais da existência. A vida coloca o indivíduo diante das possibilidades de escolha. A angústia

representa a relação do indivíduo para com o mundo; o desespero representa o indivíduo relacionando-se consigo mesmo; e o paradoxo demonstra o relacionamento do homem com Deus. Há três estágios da existência, estético, ético e religioso. Eles explicam estes três tipos de relações (com o mundo, com o eu e com Deus). Tais estágios não se excluem uns aos outros e muito menos podem se reunir numa síntese.

O primeiro seria o estágio estético em que o indivíduo está preso no mundo aparente. A motivação é apenas o prazer e a aparência. Nesse estágio, o indivíduo tem a ilusão de ser super-herói. Ele vive simplesmente para o instante, é imediatista, não utiliza a razão, somente a sensação. Pode-se dizer que esse estágio é egocêntrico, e nele o indivíduo só se preocupa consigo.

A angústia é a sensação que se tem de vivenciar esse estágio. É por meio dela que o indivíduo pode escolher ir para o próximo estágio, o ético. Nesse segundo estágio, o indivíduo afirma sua identidade entre a interioridade e exterioridade. O ético tem o reconhecimento para com o outro, não vive mais sobre o jugo do egocentrismo.

Esse estágio pode ser entendido como o imperativo categórico kantiano, pois ele se conforma à lei universal, ao que é comum à sociedade. Há um compromisso com a existência. Ele reconhece seus erros e o cumprimento do *dever* pelo dever e a realização do bem comum não explicam seus erros, assim como os erros dos humanos. Como não consegue vislumbrar respostas para sua realidade, ele se desespera, e no desespero a única saída é o arrependimento.

Com o arrependimento ele adentra o terceiro estágio, o religioso. Se no estágio estético a vivência é pela sensação e no estágio ético a vivência é pela razão, no estágio religioso a vivência é pela fé. Segundo Kierkegaard, a fé é o paradoxo que melhor responde à angústia humana, não a sensação ou a razão. E se a verdade é uma possibilidade, essa possibilidade se encontra na fé.

Kierkegaard (1984, p.214) diz a respeito do estágio religioso:

A salvação é portanto o supremo impossível humano, mas a Deus tudo é possível! Esse é o combate da fé, a qual luta como louca pelo possível. Sem ele, com efeito, não há salvação. Perante um desmaio, grita-se: Água! Água de Colônia! Gotas de Hofmann! Mas perante alguém que desespera, grita-se: possível, possível! Só o possível o pode salvar! Uma possibilidade: e o nosso desesperado recomeça a respirar, revive, porque sem possível, por assim dizer, não se respira. Por vezes basta para arranjá-lo o engenho humano, mas ao cabo, quando se trata de crer, um único remédio existe: a Deus tudo é possível.

Percebe-se que a crítica de Kierkegaard a Hegel é de cunho retórico e gira em torno apenas da racionalidade universal. A defesa de Kierkegaard é em relação ao indivíduo, à existência particular. Assim, a verdade possível seria o indivíduo crente; a razão universal e o Estado não são a verdade possível. Isso porque a existência indivisível é a única realidade. Segundo Marcuse (1978, p.245), “o individualismo de Kierkegaard se converte no mais enfático absolutismo. Só há uma verdade, que é a felicidade eterna em Cristo; e uma só decisão correta, viver uma vida cristã”.

A Europa como um todo vivenciava o apogeu do pensamento liberal, presente na filosofia de Hegel, e tal pensamento defendia a razão universal. O que se pode depreender favoravelmente com a crítica de Kierkegaard ao pensamento de Hegel é a não aceitação do racionalismo porque este aniquilava a existência concreta do indivíduo. Segundo Paulo Netto (1978, p.16-7, tradução nossa),

[...] o existencialismo, em si mesmo, não é mais do que um sinal da crise que penetra o pensamento filosófico; em si mesmo, o existencialismo reflete..., no plano da ideologia, o caos espiritual e moral da inteligência burguesa contemporânea.

Assim, a corrente filosófica do existencialismo contribuiu significativamente contra a supervalorização da razão. Atacar a razão

é rejeitar a validade da razão universalmente aceita, ou seja, o *ethos* não se funda em nenhuma qualidade universal do humano.

O *ethos* da mobilidade expressa a necessidade de humanos concretos, cujas vidas singulares são reguladas por propósitos existenciais. Na medida em que rebaixou a razão burguesa, o existencialismo valorizou não só a singularidade do indivíduo, mas também a particularidade de povos, de grupos, ou seja, de culturas e ideologias diferentes.

O existencialismo não é, como o idealismo hegeliano, uma filosofia sistemática, mas privilegia o concreto, o singular, o vivido. Já o idealismo de Hegel é um sistema de conceitos, de generalidades abstratas. Mas Hegel não defendia o processo histórico? Portanto, não valorizava o concreto, o vivido? O processo histórico de Hegel não está para a vivência da realidade concreta. Viver o cotidiano “nu e cru” é partir dele mesmo, ou seja, do vivido e não de ideias do concreto.

Em Hegel, o pensamento precedia a existência e na Filosofia existencialista é a própria existência que precede o pensamento. Quando ele defende a História, exalta-a como progresso da consciência da *liberdade* porque é o desenvolvimento da realidade ideal.

A *fenomenologia do Espírito* de Hegel retrata como a mente aparece para nós. Hegel está preocupado em captar a realidade e para isso tece uma teia de ideias, por meio da fenomenologia do espírito, para captar a realidade de maneira mais completa, até alcançar o conhecimento absoluto.

Tal realidade só será captada por meio das ideias, mas será que a razão consegue vislumbrar o conhecimento absoluto? Segundo Hegel (1974, p.19):

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que atinge a completude por meio do seu desenvolvimento. Deve-se dizer do Absoluto que ele é essencialmente resultado e que é o que na verdade é, apenas no fim. Nisto consiste justamente sua natureza: ser algo efetivo, sujeito ou devir de si mesmo. Por contraditório que pareça conceber o Absoluto essencialmente como resultado, basta no entanto uma pequena reflexão para reduzir



a nada essa aparência de contradição. O começo, o princípio ou o Absoluto, tal como é enunciado primeira e imediatamente, é somente o universal.

O todo como ideia, assim como o absoluto, só será vislumbrado no fim. E como se conseguirá chegar a esse fim? Também em *A fenomenologia do espírito* (1974, p.20) Hegel responde que:

[...] a razão é o agir de acordo com um fim. [...] assim como Aristóteles mesmo determina a natureza como agir de acordo com um fim, o fim é o imediato, o que está em repouso, o imóvel que é ele próprio motor e, desta sorte, é sujeito. Tomada abstratamente, sua força para mover é o ser para si ou pura negatividade. O resultado é idêntico com o começo somente porque o começo é o fim, tem em si mesmo o Si ou a pura realidade efetiva. O fim atualizado ou o efetivo existente é movimento e devir desenvolvido. Ora, o Si é justamente essa inquietação. E é igual àquela imediatidade e simplicidade do começo porque é o resultado, o que retornou a si. Mas o que retornou a si é justamente o Si e o Si é igualdade e a simplicidade que consigo mesmo se relacionam.

O ‘ser para si’ hegeliano diz respeito à negatividade. Dialeticamente, seria a antítese de ‘ser em si’, a própria afirmação. Ora, ‘ser para si’ seria a autonomia do sujeito como senhor de suas ações. A negação advinda do ‘ser para si’ provoca o determinismo de almejar um fim na própria ação. O *ethos* aqui expresso se fundamenta na finalidade a ser alcançada, portanto, vinculada ao *ethos* da perfectibilidade.

Este agir, conforme se vislumbra um fim, é a reta intenção de acreditar que o modo de ser, expresso no *ethos*, pode ser determinado pela razão idealista. Se se tem um fim específico a seguir, a razão vislumbrará o arremate final. Ao se lançar luz sobre o fim, tem-se consigo aquilo que está em repouso ou estagnado, determinado, porque do contrário não se veria o fim devido à inconstância do próprio mover-se até ele.

O pensamento hegeliano difere muito do pensamento existencialista porque neste último a realidade é assim como se expressa em conceitos, indeterminada, não acabada, mediada, imutável, portanto, sempre em transformação. E se a realidade concreta se transforma, muda-se o sentido do fim. Este não é mais determinado, senão hesitante ou mesmo carente de ordenamento. Por isso nenhum filósofo existencialista defende sistematicamente ideias precisas e fixas.

Já o aporte sistemático de Hegel tem a pretensão de responder ao mundo a partir de ideias abstratas porque parte de si mesmo e não do mundo concreto como as ideias existencialistas. O existencialismo tem como prioridade o “fazer”; já o idealismo absoluto de Hegel prioriza a essência do “fazer”, que não é o mesmo que o “fazer”. Assim, pode-se concluir que o idealismo absoluto de Hegel parte das ideias rumo à realidade, e o existencialismo parte da realidade existente rumo à reflexão; aqui, a existência precede a essência.

## **A crise da filosofia burguesa: uma interpretação lukacsiana**

Lukács (1885-1971), filósofo húngaro que teve seu referencial teórico no pensamento alemão, atravessou os neokantianos, o sistema hegeliano e a corrente existencialista até deparar, no início do século XX, com o materialismo histórico e dialético de Marx e Engels.

Lukács recebeu influência de outros sistemas filosóficos, mas, num primeiro momento, o pensamento hegeliano permeou suas reflexões. E, a partir de Hegel, Lukács conheceu também os contestadores desse sistema filosófico, a saber, a esquerda hegeliana. Foi por meio do conhecimento do materialismo histórico e dialético de Marx e Engels, que proporcionava maior aproximação da realidade, que Lukács construiu suas reflexões acerca do pensamento burguês.

George Lukács escreveu *La crisis de la filosofia burguesa*, em que pontua algumas nuances necessárias para se entender o pensamento que até então era difundido no Ocidente. Mesmo não escrevendo

nada a respeito dos *ethos* da perfectibilidade e da mobilidade, como vemos adiante, Lukács contesta a pseudovalidade de pensamento dos filósofos que creditaram seus esforços intelectuais ao *ethos* da perfectibilidade.

O pensamento burguês, segundo Lukács, é aquele defendido como a única possibilidade de se alcançar a verdade. Princípio certo de uma falsa sociedade harmoniosa. Uma afirmação positiva quanto à dinâmica do modo de produção capitalista. Esse pensamento que permeia as relações sociais está alicerçado em filósofos contemporâneos.

O filósofo que inaugurou o século XIX foi Hegel. Mesmo morrendo em 1830, seu pensamento predominou por todo este século (e mesmo ainda hoje), seja no trabalho de pensadores que o afirmavam ou o negavam, seja com os hegelianos propriamente ditos, seja com os hegelianos de esquerda.

Como já dissemos, o pensamento de Kant, no que se refere à liberdade e ao imperativo categórico, e o de Hegel sobre o idealismo absoluto tinham como fundamento uma visão de mundo restrita, configurando um *ethos* de perfectibilidade. Esse *ethos* não só negava o modo de ser mutável, como também afirmava a permanência e a reprodução do *ethos*.

O iluminismo alemão é o estopim para que Hegel formule seu sistema filosófico. Ele parte da *Crítica da razão prática* de Kant investigando a sociedade e a história dos homens. No entanto, diferencia-se de Kant quando ultrapassa a moralidade individual deste. Em Hegel, a centralidade da moral estaria na história da sociedade.

Lukács (apud Paulo Netto, 1978, p.33), comentando a diferenciação da moral em Kant e em Hegel, diz:

[...] a contraposição entre Kant e Hegel consiste [...] em que Kant deixa sem análise os conteúdos sociais da moral, aceita-os sem crítica histórica e tenta deduzir as exigências morais partindo dos critérios morais do conceito de dever, enquanto que, para Hegel, cada exigência moral constituiu só uma parte, um momento do todo social vivo e em constante movimento. Para

Kant, pois, os diversos mandamentos da moral se erguem isolados e justapostos, como se fossem inapeláveis conseqüências lógicas de um princípio da razão unitário, supra-histórico e suprapessoal; para Hegel, são momentos de um processo dialético que, no seu curso, entram em contradição uns com os outros, se superam reciprocamente pelo jogo vivo destas contradições, se extinguem no curso do desenvolvimento social ou então reaparecem em nova forma e com um conteúdo modificado.

A não observação, em Kant, da complexidade do *ethos* leva-o a determinar o modo de ser do humano como “enquadrado” na razão, que está numa realidade além da história e além das relações sociais. Entretanto, para Hegel, o modo de ser como *ethos* é vivido num processo histórico e dialético, imerso nas relações sociais.

Hegel, ao deparar com esse processo histórico e dialético, precisou refletir sobre a contradição encontrada na história das relações sociais, em especial na categoria *trabalho* como constituinte da trama social. É a partir da concepção do idealismo objetivo que Hegel entende a realidade objetiva.

Esse entendimento está caracterizado pela existência da contradição que se percebe nas relações sociais. O conhecimento da economia, conforme Smith e Ricardo, leva-o a perceber as relações do trabalho e o humanismo, criticando o sistema capitalista. No entanto, Paulo Netto (1978, p.37) afirma que “Hegel é incapaz de alcançar a fonte última real dos problemas com que se defronta” porque não centraliza suas reflexões na luta de classes.

A consciência do antagonismo proporcionado pelo capitalismo em que se verifica o aumento exorbitante do lucro, por parte da burguesia, e de outro lado a expansão, nos mesmos moldes, da miséria operária, não levou Hegel a superar sua visão idealista porque para ele tal contradição era de caráter absoluto, determinado.

Hegel, portanto, aprofunda um pouco mais do que Kant quando consegue enxergar na realidade sócio-histórica a contradição instalada pelo modo de produção capitalista. No entanto, não difere muito do determinismo kantiano porque afirma a não superação

dessa mesma realidade, que o leva a reafirmar uma sociedade imutável, ao menos em seu modo de produção.

Se essa sociedade capitalista é insuperável, o *ethos*, como modo de ser no mundo, também não diferiria, ou seja, os condicionamentos proporcionados por esse sistema levariam a uma ação cujo fim já estaria posto. Ação de contradição e antagonismos entre a classe burguesa e os proletariados.

Mesmo Hegel vislumbrando a moral como conteúdo histórico e social, diferentemente de Kant que via a moral como anistórica e associada, ele não aprofundou no *ethos* da mobilidade porque determinou a ação. Aqui percebemos seu idealismo absoluto.

O que podemos extrair de positivo de Hegel em relação ao *ethos* é o processo dialético. Por meio da dialética, Hegel lança luz sobre o processo histórico do próprio modo de ser. A tese e a antítese refletem esse percurso do pensamento hegeliano, em que uma se contrapõe à outra, e podemos perceber o antagonismo entre a burguesia e o proletariado, até chegar a uma síntese que seria um estágio possível de superação dos dois primeiros. Quando o pensamento hegeliano não supera a contradição posta pela sociedade capitalista, isso nos leva a crer que reafirma o *ethos* da perfectibilidade.

Para Lukács ([19--], p.22, tradução nossa), o primeiro estágio do pensamento burguês clássico vai até 1848:

O primeiro período da filosofia burguesa clássica, que chega até em torno de fins do primeiro terço do século XIX, ou em suma até 1848. Esta época é que dá à luz a expressão mais elevada da concepção do mundo da burguesia, ou seja, a rebelião da burguesia contra a sociedade feudal que declinava. A filosofia desta época codifica os princípios últimos e a concepção geral do mundo, próprias a esse vasto movimento progressivo e libertador que reformou tão profundamente a sociedade. Assistimos nesse momento à transformação revolucionária da lógica, das ciências da natureza e das ciências sociais. A intervenção da filosofia nos grandes problemas concretos das ciências da natureza e sociais se revelou fértil, e a partir daí se eleva então a filosofia

até a região das mais altas abstrações. Deste modo se manifesta seu caráter de universalidade e seu papel de fermento das ciências, que permite descobrir tantas novas perspectivas.

A burguesia vivencia o progresso universal da humanidade, junto com os intelectuais que, por meio das ciências da natureza e sociais, defendem o conhecimento do mundo. Ora, a cognoscibilidade da realidade é, por parte das ciências, uma abstração do próprio conhecimento total, o que levaria a outra defesa que é a universalidade da *verdade científica*.

O *ethos* da perfectibilidade tem seu apogeu no período compreendido até 1848, quando o mundo europeu vivenciou o apogeu do desenvolvimento científico, econômico, industrial e político. Haja vista que as ciências da natureza, nessa época, estavam atreladas ao positivismo, corrente filosófica defendida pelo pensador francês Auguste Comte (1798-1857) que propôs uma nova forma de superação do misticismo, primeira fase do conhecimento, e da metafísica, segunda fase do conhecimento humano. O positivismo seria a terceira e última fase do conhecimento humano. Essa corrente filosófica defendia a hipótese de que a sociedade humana era regida por leis naturais. Assim, tanto as ciências da natureza como as ciências sociais utilizariam um mesmo método para conhecer a realidade.

A burguesia defendia que o conhecimento de ambas as ciências seria objetivo, sem juízos de valor e neutro. Ora, pensar que as ideias construídas pelas ciências da natureza e pelas ciências sociais são ideias sem parcialidade é o mesmo que dizer que o ambiente da academia ou dos intelectuais é imaculado, portanto, plenamente verdadeiro. Seguir esse pensamento burguês é não só aceitar essa realidade como reproduzir o pensamento hegemônico desse período.

O *ethos* da mobilidade não se coaduna com esse modo de perceber as relações sociais com métodos de outras ciências, senão com as das próprias ciências sociais, diferentes em termos de objetividade, funcionalidade e resultados. Se o positivismo reproduzia a objetividade científica, as ciências sociais também incluíam a subjetividade; se o positivismo defendia uma ação sem juízos de valor, perce-

bemos axiologia nas ciências sociais; se o positivismo promulgava a neutralidade científica, as ciências sociais defendem a parcialidade da ciência; se o positivismo aprova as leis naturais como únicas detentoras de conhecimento, as ciências sociais defendem uma multiplicidade de leis para o entendimento das relações sociais, devido à complexidade da própria realidade da pesquisa social.

É pertinente salientar que a Revolução Industrial e a revolução política já ocorreram e nelas ainda repercutiam efervescências da revolução intelectual iniciada justamente na Alemanha, berço do pensamento burguês contemporâneo e do *ethos* da perfectibilidade por meio das filosofias kantiana e hegeliana.

A visão de mundo, pelo progresso científico, permitia a falsa ideia de que o mundo seria conhecido em sua plenitude. O positivismo quis se implantar como um divisor de águas no pensamento ocidental porque voltava a discussão do conhecimento para a realidade científica e econômica. Assim, tentou retirar todas as arestas de uma metafísica. No entanto, sua negação das abstrações do mundo das ideias foi apenas uma afirmação desse mesmo estado porque ignorou que a transformação da realidade não acontece quando a grande massa continua na *falsidade de consciência*.

E o caminho que o positivismo percorreu nesse vislumbra-mento determinista se deu pela gerência da *neutralidade científica*. Nenhum aporte ideológico faria sentido quando o timão do conhecimento estivesse nas mãos da ciência. Como se ausentaria a ideologia da discussão do conhecimento, sendo que ela mesma se fazia presente também no positivismo? O positivismo estava alicerçado não só na neutralidade científica, mas também no determinismo, pois este afirmava que a verdade só seria alcançada por essa filosofia. Tal afirmação espelhava o *ethos* da perfectibilidade que, de forma diferente do da mobilidade, permanecia na mesma metafísica que queria superar.

O segundo momento da evolução do pensamento burguês se dá a partir da *Primavera dos Povos*, a revolução dos proletariados ocorrida em 1848, a revolução mais importante no modo de produção capitalista porque a única, das grandes revoluções, em que os tra-

balhadores assalariados chegaram ao poder, por mais que tenham-no ocupado por pouco tempo. Essa revolução foi conhecida como a *Primavera dos Povos* e proporcionou, ao cenário capitalista, algo ainda não visto: a classe dos trabalhadores conquistando o poder político por meio de lutas e enfrentamento armado.

A Europa, a partir da década de 1860 e até 1890, passou por várias crises cíclicas na economia, as quais intensificaram a *questão social* (Iamamoto; Carvalho, 2005, p.77; Castel, 1998, p.593). O reflexo desse cenário se deu pelo avanço da classe operária e, do lado oposto, pelo retrocesso da burguesia. Segundo Martinelli (2005, p.71):

A ordem social produzida pela burguesia dava sinais de enfraquecimento; a união dos sindicatos nacionais produziu um sentido de coesão tão forte entre os trabalhadores que eles já não se intimidavam mais com ameaças e ações repressivas e punitivas, assim como não se deixavam envolver por discursos líricos e pueris sobre a igualdade e a harmonia entre as classes. A década de 1870 encontrou um operariado combativo, forte, alimentado pelas experiências associativas [...].

A atmosfera social desse período revelou avanços dos trabalhadores assalariados nunca vistos no modo de produção capitalista. Isso se deu por diversos fatores, dentre os quais se destacam as associações internacionais dos operários pela consciência “para si”. A consciência “para si” é um estágio na dialética marxista em que o operariado toma consciência política, portanto histórica, de sua situação diante das relações sociais de produção desses mesmo trabalhadores; e as crises cíclicas do próprio sistema capitalista, ou o enfraquecimento (mesmo que temporário) da burguesia (Martinelli, 2005).

Algumas estratégias foram implantadas por parte da burguesia. Diante de tantas mazelas na sociedade europeia, a burguesia se une com o Estado e a Igreja formando um pacto reacionário. A coibição aos protestos e revoltas dos trabalhadores passou a ser praxe nesse período. Uma forma de lidar com a intensificação da *questão social*



foi a criação de agentes sociais que foram os primeiros agentes executores “formais” das práticas assistenciais, cujo fim não era emancipar os trabalhadores, senão afirmar sua dependência ao modo de produção capitalista.

Por outro lado, o conhecimento filosófico burguês se acentuou na crença do poderio da razão, e o aporte sócio-histórico foi deixado de lado – como sempre ocorreu no pensamento burguês. Outro aspecto pertinente é que as ciências desse período não poderiam negar, senão afirmar o sistema capitalista.

No entanto, a burguesia, que estava atrelada aos intelectuais da época, agora se percebe acuada diante da efervescência das conquistas do proletariado. Portanto, a filosofia desse período reflete o pensamento da realidade social.

Os questionamentos acerca das perguntas últimas do espírito por parte dos metafísicos, ainda arraigados no pensamento burguês, agora tomam outro viés, com a influência do agnosticismo, a corrente que defende o não conhecimento de deuses ou de Deus, ou seja, o humano não conhecerá verdadeiramente a existência ou não de deuses ou de Deus, ou de outros fenômenos sobrenaturais.

A epistemologia da segunda metade do século XIX é influenciada pelo não conhecimento da essência do mundo. Aliás, esse conhecimento não teria nenhuma serventia para a humanidade, e o agnosticismo foi propício para se ter essa ideia.

Se o conhecimento do todo é indiscutivelmente uma realidade não cogitada, a ciência, de modo geral, tende a se especializar cada vez mais em busca do conhecimento restrito. Segundo Lukács ([19--], p.25), o agnosticismo contribuirá para o fortalecimento do pensamento burguês:

[...] o papel da filosofia deve limitar-se a cuidar que nada possa enfraquecer os limites definidos pelas ciências e que não se remova das ciências econômicas e sociais certas conclusões que poderiam desacreditar o regime. O agnosticismo, no mesmo sentido, proíbe exportar as descobertas das ciências da natureza contrárias aos dogmas religiosos. Esta filosofia repudia, por

princípio, todas as investigações que tendem a elaborar uma concepção coerente do mundo, pois, uma visão de conjunto definiria os limites traçados pela ciência, à que considera como a autoridade suprema.

Por mais que as especializações das ciências sejam um fator cada vez mais frequente no percurso histórico do conhecimento, também é pertinente destacar que a burguesia defendia o fortalecimento de sua própria classe por meio do conhecimento científico. Independentemente da fragmentação científica, a centralização ideológica da burguesia se fazia presente.

E o agnosticismo também fortalecia os dogmas no sentido de defender os conhecimentos fragmentados das ciências. A visão de totalidade, principalmente nas ciências sociais, não era bem-vinda por parte do pensamento burguês porque poderia se conseguir o desvendamento das relações sociais. Esse determinismo do pensamento burguês reflete o modo de ser do *ethos* da perfectibilidade adotado pelos intelectuais apologistas desse modo de produção.

Assim, o pesquisador burguês ficou refém da fragmentação do conhecimento em ciências constituídas na segunda metade do século XIX, devido às especializações proporcionadas pela divisão social do trabalho. Essa realidade permitiu ao pensador burguês afirmar que o conhecimento científico estava fundamentado em valores de cunho universal (para todos) e verdadeiros (logicamente válidos).

Esse modelo burguês de conceber a ciência resulta num modo de ser determinado e acabado. Basta seguir o melhor método que já esteja elaborado. Essa metodologia que não permite visualizar outros caminhos, senão o que está previamente sistematizado, se faz pelo *ethos* da perfectibilidade nas ciências da natureza. Porém, não é só nas ciências da natureza que o *ethos* da perfectibilidade se mostra, mas também no nascimento das ciências sociais. Para uma melhor compreensão da concepção das ciências sociais no século XIX, podemos citar o pensador Émile Durkheim (1973, p.461) que fundou o curso de Sociologia na Academia Francesa. Para o pensador francês, a Sociologia

[...] em primeiro lugar, é independente de qualquer filosofia. [...] Tudo quanto pretende que lhe concedam é que o princípio de causalidade se aplique aos fenômenos sociais. [...] Uma vez que a lei da causalidade se verificou nos outros reinos da natureza e que, progressivamente, estendeu o seu império do mundo físico-químico ao mundo biológico, e deste ao mundo psicológico, estamos no direito de admitir que é igualmente válida para o mundo social; e, hoje em dia, é possível acrescentar que as investigações empreendidas com base neste postulado tendem a confirmá-lo.

Quando Dürkheim faz apologia da Sociologia no sentido de ser independente da Filosofia, ele também está reafirmando o que a ciência de modo geral no século XIX vivencia: a fragmentação do conhecimento como um reflexo da divisão social do trabalho, com o desenvolvimento do modo de produção capitalista.

Outra defesa de Dürkheim é que o princípio de causa e efeito muito utilizado nas ciências da natureza seja aplicado nas ciências sociais. Ora, estudar o objeto social como se fosse um fenômeno das ciências da natureza é o mesmo que reduzir esse objeto social às dimensões externas da mensuração. O assistente social que utiliza esse atributo em sua prática profissional está reafirmando o *ethos* da perfectibilidade, reproduzindo a visão fragmentada de sua ação.

O terceiro estágio do modo de produção capitalista é, segundo Paulo Netto (1978, p.18), “[...] aquele que agudiza profundamente as contradições. [...] acrescentado dos componentes indispensáveis para amenizar, ao mesmo tempo, a brutalidade da percepção da chamada crise geral do sistema [...]”. Particularmente nesse terceiro estágio do sistema capitalista é que nos referiremos à obra de George Lukács *La crisis de la filosofía burguesa*, pois problematiza o modo de ser do pensamento burguês.

Para Lukács, o pensamento burguês é de todo utilizado para defender justamente a classe do capital. Portanto, percebem-se, por meio, das correntes filosóficas e das correntes científicas, os posicionamentos reacionários de seus pensadores, provocando uma apologia do modo de produção capitalista.

Se para Marx e Engels (2007) a consciência é um produto social porque parte do cotidiano das relações sociais, Lukács também entenderá que o modo de produção capitalista só pode ser assimilado imerso nele mesmo. Esse pensador também percebe que o sistema capitalista influencia toda a sociedade; assim fica claro que tal sistema se manifesta nas ideias filosóficas. O real motivo de Lukács escrever esse pequeno livro (*La crisis de la filosofía burguesa*) é expor as nuances das artimanhas do capital no reduto filosófico.

Esse terceiro estágio do capitalismo se revela na era imperialista que, por sua vez, reflete a necessidade de ocultar suas próprias crises e abafar possíveis descontentamentos com o próprio sistema. Lukács ([19--], p.15) assim explica as contradições do capital que se procura esconder:

As contradições próprias à sociedade capitalista, que são as que determinam a evolução, a forma e o conteúdo da filosofia burguesa, aparecem no baixo imperialismo uma forma objetiva levada a extremo. Sem restrição, a burguesia tem um interesse vital em não reconhecer esse caráter fundamentalmente contraditório de seu pensamento. Dito com outras palavras: quanto mais profundas e irreconciliáveis são essas contradições, tanto mais aguda é a ruptura – a causa mesma da crise da filosofia – entre o pensamento filosófico burguês e a evolução da realidade social. Porém o problema não consiste somente em uma contradição entre o pensamento burguês e a realidade social do imperialismo, senão que se agrega ainda outra contradição: a que subsiste entre a evolução efetiva e a superfície diretamente perceptível dessa realidade social.

O pensamento burguês não é apreendido na ausência das contradições. Sem as mesmas não se adentra a dinâmica antagônica da luta de classes que retrata a contradição latente do modo de produção capitalista. De um lado estão os capitalistas (donos do capital) que exploram, quando não expropriam, o trabalho da outra classe, sem capital, os trabalhadores (força de trabalho). Portanto, o pensa-

mento burguês se esquivava em afirmar a existência da luta de classes. Quanto maior é a recusa em averiguar, por parte dos pensadores burgueses, as contradições do sistema capitalista, tanto mais intensa é a dicotomia verificada entre essas classes.

A separação entre pensamento abstrato e realidade concreta se acentua na medida em que a fragmentação da totalidade do conhecimento se faz presente. O modo de ser como *ethos* da perfectibilidade retrata a oposição estabelecida pelo pensamento burguês quando este não afirma aquelas contradições.

Já para Lukács, a dificuldade não está somente em afirmar as contradições engendradas no modo de produção capitalista, mas a maneira mais profunda de como se verificarem os próprios antagonismos. Cabe retirar toda a superficialidade e adentrar a realidade concreta onde as contradições são mais bem apreendidas.

Para adentrar as nuances mais específicas da dinâmica do sistema capitalista é preciso explicar alguns conceitos-chave. É necessário introduzir como se engendra a teoria materialista advinda de Marx e Engels. No primeiro momento, o burguês (dono do capital) investe na indústria por meio de tecnologia (maquinário e matéria-prima); posteriormente entra em cena o operário (força de trabalho). A junção de máquina, matéria-prima e operário resulta no fabrico da mercadoria. Esta, por sua vez, é o resultado de todo o esforço empreendido pelo trabalhador.

A mercadoria, o produto construído pelo operário, é o objeto que o capitalista tem para gerar lucro no comércio. No entanto, o valor da mercadoria não é simplesmente afeito pela oferta e a demanda atribuídas pelas relações comerciais, senão constituída no próprio fabrico. Segundo Marx, a mais valia que o dono do capital adquire com a própria mercadoria vendida nada mais é do que o trabalho não pago ao operário. Para Bottomore (2001, p.227, grifo do autor), a categoria da mais valia “[...] é a forma específica que assume a exploração sob o capitalismo, a *diferentia specifica* do modo de produção capitalista, em que o excedente toma a forma de lucro e exploração [...]”.

Ora, se a mais valia é adquirida indevidamente pelo capitalista, isso significa que ela é por direito do trabalhador que produziu

a mercadoria. Mas como essa realidade não é afirmada por aquele que detém a propriedade privada dos meios de produção (o dono do capital), o trabalho não pago ao trabalhador se transforma em mercadoria e esta, sendo vendida, oferece mais lucro ao dono do capital.

O *ethos* da perfectibilidade do pensamento burguês é um modo de ser que explora o trabalhador porque o usurpa, e este não recebe aquilo que lhe é de direito: seu próprio trabalho. Quando o dono do capital se apodera do dinheiro que é do trabalhador, este não só perde dinheiro, mas também sua dignidade como ser humano e, assim, se transforma em mercadoria devido à reificação. Para Bottomore (2001, p.314) a reificação é “[...] o ato de transformação das propriedades, relações e ações humanas em propriedades, relações de coisas produzidas pelo homem, que se tornaram independentes [...] do homem”. Esse processo leva o humano a se alienar de sua própria humanidade.

No modo de produção capitalista, o humano perde seu referencial e se desumaniza; mas em que se transforma? Ora, numa coisa, ou no que a teoria marxista vai propor: o humano se coisifica, se transforma em mercadoria que, para o capitalista, não tem nenhum valor a não ser como peça essencial para ele adquirir mais valia.

Por que adentrar a teoria da economia política de Marx para explicar a crítica ao pensamento burguês? Ora, porque segundo Lukács ([19--], p.16):

Na sociedade capitalista o fetichismo é inerente a todas as manifestações ideológicas. Isto quer dizer, sumariamente, que as relações humanas, que na maior parte dos casos se mantêm por intermédio de objetos, aparecem como se fossem coisas para estes observadores enganados pela ótica superficial da realidade social; as relações entre os seres humanos aparecem então inferior ao aspecto de uma coisa, de um fetiche. [...] a sociedade capitalista disfarça essas relações humanas e as torna indecifráveis: dissimula cada vez mais o direcionamento de que o caráter da mercadoria do produto do trabalho humano não é mais que a expressão de certas relações entre homens.

O fetichismo da mercadoria, tão bem esboçado por Marx (1983) e igualmente por Lukács, não seria outra coisa que a separação entre as relações sociais de produção, em que a mercadoria é fabricada, e as relações entre indivíduos anistóricos consumistas. Ou seja, a mercadoria que é comprada pelo mercado consumista não é apreendida em sua caracterização como fabricada por relações sociais de produção. A mercadoria tende a ser visualizada longe do seu criador, o próprio trabalhador.

Quando isso ocorre, temos presente o fetichismo da mercadoria. O consumidor individual compra a mercadoria, mas não tem visão de totalidade; ele percebe apenas o seu valor de utilidade, não quem a constituiu objeto útil. Com isso, a sociedade vive enganada pela aparência do produto a ser consumido. Como não vislumbram o contexto maior das relações sociais engendradas pela produção da mercadoria, os indivíduos vivem socialmente como se a produção social não lhes dissesse respeito. A indiferença como desvalor humano é acentuada até perceber o indivíduo também como uma coisa.

O *ethos* da perfectibilidade do assistente social, quando comunga desse fetichismo da mercadoria, também repercute como uma ação profissional “reificante”, na qual o cidadão (usuário) se transforma em coisa, em objeto, que se deve “atender” tal e qual o mercado faz de maneira geral.

No entanto, no mercado, o indivíduo é visto como potencialmente consumidor, como aquele que tem dividendos para adquirir objetos de valor. Como, então, relacionar o cidadão (usuário) e as políticas sociais com o indivíduo consumidor? Ora, na esfera das políticas sociais, o cidadão (usuário), muitas vezes, se torna o consumidor de benefícios sociais, não mais cidadão de direitos por benefícios sociais. Há uma confusão entre realidades que, em conjunto, só generaliza a condição de coisificação do indivíduo em detrimento da humanização do próprio humano.

Essa realidade se intensifica quanto mais o modo de produção capitalista oculta suas artimanhas na sociedade. Para Lukács ([19--], p.17), o pensamento burguês aprofunda o fetichismo nas relações sociais, sendo que a mesma sociedade “[...] apresenta o pensamento

burguês como um amontoado de coisas mortas e de relações entre objetos, em lugar de refletido em como ele é, ou seja, como reprodução ininterrupta e em constante mutação das relações humanas”.

Essas relações sociais engendradas pela produção social do capital têm um efeito não dialético no pensamento. O *ethos* do assistente social se torna enrijecido pelo modo de ser não dialético percebido no pensamento burguês. Quando a reprodução das relações sociais do capital se faz presente no cotidiano desse profissional não se encontra outra realidade senão o estabelecimento da coisificação entre o cidadão, o Estado e o assistente social.

A falta de conhecimento da realidade concreta, onde acontece a usurpação da dignidade do humano, é fator determinante para Lukács esclarecer o motivo pelo qual os intelectuais burgueses reproduzem ideologias do sistema capitalista. Isso porque esses intelectuais burgueses estão longe do processo de trabalho efetivo (onde se determinam profundamente as estruturas do capitalismo). Portanto, os referidos intelectuais têm uma visão fragmentada das relações sociais da sociedade capitalista por desconhcerem “os bastidores” das relações humanas.

O *ethos* da perfectibilidade não permite ao assistente social perceber a realidade em si, somente fragmentos não dialéticos dela. Ora, pensar o cotidiano de sua prática profissional sem a interpretação dialética da realidade é o mesmo que defender esse *ethos* em detrimento do *ethos* da mobilidade para o qual a dialética se torna fundante.

Assim como Lukács, Kosik (2002, p.28) também defende a vivência do mundo concreto por meio da dialética, como determinante para nos distanciar do pensamento não dialético burguês:

A dialética da atividade e da passividade do conhecimento humano manifesta-se, sobretudo, no fato de que o homem, para conhecer as coisas em si, deve primeiro transformá-las em coisas para si; para conhecer as coisas como são independentemente de si, tem primeiro de submetê-las à própria práxis: para poder constatar como são elas quando não estão em contacto consigo, tem primeiro de entrar em contacto com elas. O conhecimento



não é contemplação. A contemplação do mundo se baseia nos resultados da práxis humana. O homem só conhece a realidade na medida em que ele cria a realidade humana e se compartilha antes de tudo como ser prático.

Ora, o desconhecimento da realidade concreta, por parte dos teóricos do pensamento burguês, não permite a apreensão do modo de ser histórico. O apoderar-se da História ocorre na própria História. A transformação da realidade anistórica para a existência concreta como modo de ser do assistente social permite a vivência do *ethos* da mobilidade.

Esse profissional transforma a realidade “em si” na vivência da realidade “para si”. Na medida em que o assistente social permite submeter seu cotidiano à práxis, ele também licencia seu modo de ser para se contatar com o submundo da *questão social*.

Um problema pode ser direcionado aos conceitos de teoria e prática expressos no Serviço Social. Parte dessa categoria profissional não comunga da ideia de que certos intelectuais ministrem aulas em disciplinas específicas do curso de Serviço Social sem terem exercido a profissão como assistentes sociais.

Um dos intelectuais ainda criticados é o Prof. José Paulo Netto. A justificativa que apresentam é que, como não tem a prática profissional do assistente social, mas apenas a formação acadêmica, não poderia perceber a realidade “para si”. Ora, criticar Paulo Netto dessa maneira é o mesmo que falar de sua atuação como reificante e que seu modo de ser seria enrijecido como o pensamento burguês de outrora.

Essa afirmação não procede porque rodeia o núcleo do problema. Quando não se tem a mínima noção do que seja práxis também não se tem a percepção do que venha a ser um modo de ser vinculado ao *ethos* da mobilidade. A própria práxis, em grego, significa ato, ou seja, é o agir humano em determinada circunstância. Assim, esse ato não tem somente a ver com o ato prático, mas também com o ato teórico.

Aproximando a práxis da discussão do *ethos*, poderíamos afirmar que práxis não é senão o ato que construímos, seja ele teórico

ou prático. O primeiro é a reflexão que se constrói pelo modo de ser no mundo e o segundo é a execução dessa reflexão do modo de ser no mundo.

Ora, não estaríamos dicotomizando a teoria e a prática presentes na práxis? Não, se entendermos o que causa a relação entre teoria e prática, a saber, a própria *questão social*. Se a reflexão que se tem do modo de ser no mundo estiver alicerçado na *questão social*, o ato, por mais que esteja na academia e não no cotidiano profissional, será um ato vinculado à práxis profissional porque adentra a *questão social*, categoria fundante da relação entre teoria e prática.

E quanto ao assistente social imbricado em seu cotidiano profissional por meio de intervenções? Ele não estaria apenas realizando a prática de sua profissão? Não, se ele tiver consciência da *questão social* como categoria a ser investigada, estudada, apreendida no cotidiano histórico de sua própria intervenção.

Então, pode-se dizer que tanto o profissional que está imbricado na academia com o “quádruplo pé” – ensino, pesquisa, extensão e gestão – como o assistente social envolvido com suas intervenções no espaço profissional podem exercer a práxis? Sim, se para ambos a categoria *questão social* for o ponto central de sua profissão.

Portanto, ao se pensar a *questão social*, se constrói a práxis do modo de ser no mundo, e ao se executar o pensamento sobre a e na *questão social* se constrói também o modo de ser no mundo. Essa é uma realidade em que o *ethos* não está fragmentado em realidades distantes, mas somente em espaços diferentes, em tempo igual, como tempo de transformação da realidade.

O pensamento burguês não apreende a *questão social* e por isso defende o racionalismo que, para Lukács ([19--]), se torna um irracionalismo, assim demonstrado nas ideias kantianas. Mesmo Hegel fazendo apologia à dialética e ao processo histórico, também não se desvincula do pensamento burguês porque fica atrelado ao idealismo abstrato. Não se aprofunda no cotidiano das relações sociais reprodutoras do sistema capitalista. Para Lukács ([19--], p.76), “apenas o materialismo dialético é encorajador para a vida real dos problemas do novo mundo e os integra organicamente em sua ideologia”.

Se nesse subitem a proposta foi entender a crítica do pensamento burguês e reacionário por meio das ideias de Lukács, no último subitem deste capítulo investigaremos a categoria *ideologia* porque ela revelará de maneira mais contundente o *ethos* profissional. Para tanto, partiremos da concepção de ideologia como *falsa consciência* até chegarmos a Gramsci, finalizando a categoria *ideologia* com outros conceitos, a saber, o senso comum, os intelectuais orgânicos e a hegemonia.

## **Categoria *ideologia***

As formas de interpretação do *ethos* explícitas no primeiro no segundo capítulos só foram estruturadas porque houve a apreensão do próprio modo de ser do humano alicerçado no processo histórico. Esse modo de ser é construído na história particular da sociedade e da singularidade do sujeito imerso nesta historicidade, portanto, vivencia-se aqui a necessidade de aprofundar uma categoria que possa, de fato, explicar a rede de intercomunicações existentes no modo de ser influenciado pela sociedade onde vive o humano. Essa categoria é ideologia.

É imprescindível, portanto, a investigação da categoria *ideologia* para se visualizar o *ethos* expresso no próprio pensamento filosófico. No terceiro capítulo situaremos o modo de ser do assistente social por meio da análise dos quatro primeiros Códigos de Ética da profissão; e finalizaremos, no último capítulo, verificando a possibilidade de hegemonia do *ethos* da mobilidade no Serviço Social.

A necessidade de relacionar a crítica lukasciana do pensamento burguês ao modo de ser do profissional de Serviço Social se dá porque o teórico que fundamenta o atual Projeto Ético-Político do Serviço Social brasileiro é justamente George Lukács, um filósofo húngaro que nasceu no final do século XIX e sofreu influência da filosofia idealista dos novos hegelianos e, posteriormente, da corrente existencialista. Porém, foi o marxismo que determinou seu pensamento ontológico crítico. A categoria *ideologia*, a ser analisa-

da, permeia tanto as ideias do *ethos* da perfectibilidade como o *ethos* da mobilidade, como modos de ser do assistente social.

Para tanto, fazem-se necessários alguns esclarecimentos. Primeiro, que essa categoria não será abordada no início deste subitem como um conjunto de ideias. Segundo, a *ideologia* analisada neste momento é alicerçada no processo histórico, econômico, social e político que impede a mudança e assegura o *status quo* da própria sociedade (Chauí, 2006). No entanto, não temos a pretensão de esgotar tais alicerces, senão explicar que a categoria *ideologia* não é entendida em uma só dimensão do ser social. A necessidade de comentar acerca desses aportes se faz pelo viés único e exclusivo de que os processos econômico, histórico, político e social constituem a própria noção de *ideologia* entendida neste trabalho.

Partindo do princípio de que o *ethos* é o modo de ser em sociedade, e que esse modo de ser é influenciado por essa mesma sociedade, e tendo uma categoria que consiga apreender de forma mais detalhada as próprias multifaces desse *ethos*, fica evidente a importância de se aprofundar a investigação do que vem a ser *ideologia* para o esclarecimento do próprio *ethos*.

Com isso, tanto o *ethos* da perfectibilidade como o da mobilidade são analisados com fundamento nas correntes ideológicas, porque o modo de ser, em si, não está em uma redoma de tal maneira que nos leve a crer que não seja influenciado. Assim, a influência de ideologias no *ethos* é um fato concreto desta pesquisa, como verificado até o momento.

Pode-se dizer que somente investigando as ideologias que moldam o modo de ser do assistente social é que se verificará um *ethos* mais profundo. O contrário também é verdadeiro: se as ideologias são apreendidas superficialmente, menos profundo se verifica o próprio *ethos*. Isso quer dizer que o assistente social necessita de uma cosmovisão do *ethos* com base nas ideologias nele constituídas.

Esta análise de conjuntura (Souza, 2009) por parte do assistente social não subentende que ele esteja ciente do *ethos* em si, como resultado de uma interpretação histórica que a própria categoria profissional rejeita que é a identidade messiânica, ou seja, quando

se tem a visão total de como o *ethos* é constituído, conhecem-se todas as influências que esse *ethos* assimilou e então também têm-se respostas para revelar todas as ideologias nele constituídas. Ora, pensar de maneira parecida é reafirmar essa identidade messiânica de querer transformar a realidade social porque o profissional tem conhecimentos maiores diante da *questão social*.

Essa interpretação do *ethos* é ao mesmo tempo equivocada e infantil. Sabe-se que a complexidade de análise do modo de ser no mundo, pelo assistente social, caminha no respeito pela consciência histórica da sociedade onde está inserido. É sabido também que essa realidade social tem influências múltiplas, principalmente com o advento da globalização das culturas mundiais. Assim, fica nítido que a identidade messiânica não é bem-vinda na apropriação do próprio *ethos*.

Ora, se a apreensão do modo de ser do assistente social atualmente é complexa, será que, de fato, será possível uma apreensão desse *ethos*? Essa pergunta pode ser erroneamente respondida pela identidade resignada do assistente social, a saber, à medida que a apreensão do *ethos* é difícil de acontecer dada a imensidão de ideologias na sociedade, mais fácil, portanto, é não se preocupar em apreendê-las porque o assistente social nunca vislumbrará em si mesmo seu modo de ser.

Esse pensamento é permeado por uma interpretação da realidade com base no *ethos* da perfectibilidade, ou seja, o propósito desse assistente social é conseguir uma visão completa de seu próprio *ethos*. Como isso é impossível diante do mundo em plena transformação, esse profissional se acomoda e se expressa numa fala resignada, dizendo que a apreensão de sua realidade é impossível; se não impossível, então, inviável; se não inviável, é uma realidade amorfa, estagnada, perene, imutável etc.

O *ethos* da perfectibilidade também retrata uma maneira resignada de interpretar a realidade. O modo de ser do assistente social, baseado nesse *ethos*, imprime uma ação que só fortifica o *status quo* da sociedade, ou seja, só repercute uma visão reprodutora e desencadeadora da desigualdade social.

A fundamentação teórica que embasa esse *ethos* parte do pensamento idealista – corrente filosófica que teve seu nascedouro, no Ocidente, dentre os filósofos pré-socráticos, percorreu, posteriormente, toda história do pensamento ocidental, mas teve seu apogeu no final da Época Moderna com o *Idealismo Transcendental* de Kant e início do Período Contemporâneo, principalmente com a sistematização do *Idealismo Absoluto* de Hegel.

Quando se fala em ideologia, é necessário o aprofundamento histórico da palavra. Diz Jacob Gorender (Marx; Engels, 2007, p.38) que fez a introdução à obra *A ideologia alemã*:

A palavra “ideologia” remonta à corrente sensualista do pensamento francês. De Destutt de Tracy, uma das figuras destacadas desta corrente, é o livro *Elementos de ideologia*, publicado em 1804. A ideologia seria o estudo da origem e da formação das ideias, constituindo-se numa ciência propedêutica das demais. Para Marx e Engels, a questão dos ideais se colocava no quadro do sistema de Hegel. Aí, a ideia é o sujeito, cujo predicado consistia em suas objetivações (a natureza e as formas históricas da realidade social).

A corrente sensualista advém do pensamento idealista e a categoria *ideologia* expressa a interpretação que se faz das próprias ideias. O surgimento do conceito não condiz com as interpretações que posteriormente determinaram o conceito de *ideologia*.

Esse conceito em Hegel é o sujeito; já o predicado é a objetivação das formas históricas, diferentemente de Feuerbach, para quem o humano é o sujeito e o predicado é a objetivação dos ideais do homem. Um exemplo disso pode ser percebido na ideia de *Deus*. Ora, é o homem, segundo Feuerbach, que objetiva o conceito *Deus* e não o inverso, quer dizer, *Deus*, como sujeito, objetivando o homem.

A busca de Hegel é pela ideia absoluta cujo fim último é a contemplação de seu sistema idealista. Tal pensamento final pressupõe a ideia de Deus como fim último de nossas ações. Para Hegel, lute-

rano, mas não ortodoxo, Deus responderia a essa ideia do todo no espírito absoluto. Segundo Singer (2003, p.111), para Hegel

Deus é mais que o universo porque ele é o todo, e o todo é maior que a soma de todas as suas partes. Assim como uma pessoa é mais que todas as células que fazem parte de seu corpo – embora a pessoa não seja nada separada do corpo – nesta concepção Deus é mais que todas as partes do universo, mas não separado dele. [...] Se Deus é a ideia absoluta, a realidade última do universo, o conjunto total de suas partes, podemos compreender por que a ideia absoluta tem de se manifestar no mundo e nele progredir até a autocompreensão.

Foi pela ideia do absolutismo, em Hegel, que o mundo superaria a dicotomia entre indivíduo e sociedade. Por meio de uma realidade organizada é que jovens hegelianos (Bottomore, 2001, p.202) radicais conduziram suas reflexões. Porém, o grupo de jovens hegelianos de esquerda, como foi chamado, não tinha uma visão utópica do pensamento de Hegel. Para esses jovens, era possível a conquista de uma nova sociedade igualitária. Eles não aceitavam a afirmação da ideia de Deus no pensamento de Hegel. Strauss e Feuerbach escreveram dois livros, *Vida de Jesus* e *A essência do cristianismo*, respectivamente, e contestaram a dependência do humano em relação àquilo que ele mesmo criou, a saber, a ideia de Deus (Singer, 2003).

Até aqui aprofundamos alguns aspectos do *ethos* da perfectibilidade no pensamento filosófico de Kant e Hegel e a crítica do pensamento burguês em Lukács. Agora vamos adentrar a realidade do *ethos* da mobilidade e verificar sua relação com o modo de ser do assistente social. Para tanto, retomaremos o posicionamento dos jovens hegelianos – aqueles que num primeiro momento foram influenciados por Hegel, mas que posteriormente o criticaram – e nos deteremos no pensamento de Engels, Marx e Lukács, pensadores afeitos ao modo de ser da realidade concreta.

Para Engels e Marx, tanto o pensamento de Hegel que primava pela ideia como sujeito do ser social, quanto Feuerbach com seu

humanismo histórico estavam equivocados quanto à realidade histórica. Para aqueles, as ideias formadoras da categoria *ideologia* não eram entidades substanciais, mas predicados da própria história concreta dos humanos.

Ora, se a categoria *ideologia* é formada por ideias, estas são apenas predicados e não sujeito. Onde estaria, então, o sujeito? Na própria realidade concreta do ser social, constituindo a ideologia. Logo, a ideologia nada mais é do que a expressão de ideais que movem e determinam o modo de ser do humano. No caso desta pesquisa, o modo de ser do assistente social.

Em sua obra *A ideologia alemã* (1842-1844), Marx e Engels (2007) retratam o pensamento alemão contra a monarquia absolutista. Ela se divide em três partes, com o estudo dos pensamentos de Feuerbach, Bauer e Stirner, respectivamente. Nossa atenção se voltará para a primeira parte em que Engels e Marx criticam o pensamento humanista de Feuerbach. Essa foi a primeira obra em que os citados autores discorrem acerca do materialismo histórico. Os escritos fazem uma crítica ao pensamento antropológico de Feuerbach e também trazem onze teses contra esse filósofo.

A explicação terminológica de *ideologia* nessa obra é constituída pela *falsidade de consciência*. A consciência falsa da realidade ocorre na própria sociedade; no entanto, não é resultado metódico e calculista, senão o modo de refletir de determinada classe que influencia o modo de ser das pessoas que vivem nessa sociedade.

A *falsidade de consciência* não se restringe a um ideário qualquer, mas a um conjunto de ideias constituídas historicamente, portanto, influenciadas pela economia, pela política e pela sociedade de modo geral. Tal aglomerado de concepções oculta essa mesma realidade. Quando há o velamento da realidade, há também a manutenção e a reprodução da própria *questão social* – categoria importante para nós porque faz a passagem do pensamento à realidade e desta àquela. Em outras palavras, podemos dizer que, sem a concepção do que é a *questão social* – para nós um conjunto de mazelas inerentes ao modo de produção capitalista porque este engendra a desigualdade social, a exploração econômica, a dominação política etc. que são



faces de uma só *questão social* –, não podemos perceber o *ethos* como modo de ser do assistente social.

A ideologia alemã é o retrato crítico do pensamento dos jovens hegelianos e aqui, particularmente, de Feuerbach, e que, por ideias falsas, acreditavam estar próximos da realidade transformadora. Marx e Engels desmascaram, por assim dizer, o pensamento burguês alemão retratado por Feuerbach, pois esse pensador não esclarece a realidade alemã, mas volta a reafirmar ideologicamente a antropologia humanista como superação do idealismo.

Todo o arcabouço filosófico burguês é reflexo do pensamento idealista hegeliano. A primeira crítica a esse sistema filosófico parte da concepção de religião. Não estaria no sistema religioso a verdade da realidade, senão na própria abordagem humanista. Não estaria na ideia de Deus a verdade, mas no próprio humano. Daí Feuerbach defender a antropologia humanista em que o humano é que dá significado ao conceito de divino.

Para Marx e Engels (2007), há uma relação muito próxima entre o idealismo alemão e a ideologia de toda sociedade que vive o modo de produção capitalista. A realidade é determinada pelas ideias e o mundo material só é constituído porque foi pensado por ideias *a priori*.

Os jovens hegelianos são conscientes dessa crítica. Eles também não aprovam que a realidade seja constituída de ideias *a priori* e por isso criticam o pensamento idealista. No entanto, ao fazerem essa crítica do pensamento idealista eles também reafirmam, por meio da defesa do humanismo, a ideologia do pensamento burguês; portanto, reproduzem o idealismo alemão.

A ideologia expressa por Marx e Engels (2007) é a história do homem alienando o próprio homem por meio dos mecanismos não estratégicos que permeiam a vida social. O engendramento ideológico de certas ideias repercute na sociedade de maneira a criar uma apologia da reprodução social do capital (Iamamoto; Carvalho, 2005, p.53-5).

Segundo Marx e Engels (2007, p.10), Feuerbach não “[...] teve a ideia de se perguntar qual era a ligação entre a filosofia alemã e

a realidade alemã, a ligação entre sua crítica e o seu próprio meio material”. Ora, pensar que a crítica se faz pelo pensamento abstrato é o mesmo que não criticar. Assim que nos debruçamos sobre a realidade concreta dos homens, em suas relações sociais, é que realizamos uma crítica mais contundente do pensamento burguês.

Está no modo de produção a diferenciação entre o humano e o animal. Ao produzir a vida material, ele também determina sua qualidade de vida existencial. O humano é aquilo que ele realiza no meio social. Sua ação determina seu ser. Segundo Marx e Engels (2007, p.18-9):

A produção das ideias, das representações e da consciência está a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real. [...] São os homens que produzem suas representações, suas ideias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente; e o ser dos homens é o seu processo de vida real.

As relações sociais advêm da produção social que, por sua vez, perpassa pela produção das ideias, das representações humanas. A vida real e concreta é o princípio da produção de ideias. Estas não surgem da consciência, mas do mundo humano concreto. São os homens que produzem as circunstâncias existenciais e a produção ocorre no seu próprio cotidiano. Não há produção de ideias só na consciência. São os homens condicionados pelas relações sociais advindas do modo de produção capitalista que determinam suas vidas e suas ações.

O processo de construção das relações sociais depende do processo da vida real do humano. O ser consciente do homem é a realidade circunscrita em sua materialidade. Marx e Engels (2007, p.19-20) dizem sobre a ideologia:

[...] em toda a ideologia, os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como em uma câmara escura, esse fenômeno decorre de seu processo de vida histórico, exatamente como a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico. Ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui é da terra que se sobe ao céu. [...] Assim, a moral, a religião, a metafísica e todo o restante da ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, perdem logo toda a aparência de autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento; ao contrário, são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência.

A *ideologia* se apresenta sempre como um modo de ser inquestionável, determinada a ser assim e não de outro jeito. Essa realidade ideológica é imposta verticalmente pelas classes políticas e economicamente privilegiadas pelas dinâmicas da vida social, mesmo que sem intenção estratégica calculista.

O pensamento burguês defende intransigentemente a ideia contra a realidade dos homens. Por isso esse pensamento parte da consciência e se dirige ao mundo concreto. Já o pensamento materialista parte da vida existencial do humano para a determinação da consciência do homem. Assim, o pensamento do materialismo histórico e dialético nunca parte da consciência para o mundo concreto e sim do inverso, parte da vida real para o mundo das ideias. A história dos homens é que determina a consciência dos humanos. As relações sociais do mundo concreto é que determinam a constituição do modo de ser como *ethos*.

O modo de ser do assistente social reflete as relações sociais em que seu *ethos* está inserido. Não é a obediência a um Código de Ética profissional que determinará a ação especificamente boa do profissional. Está em sua formação histórica como ser social a determinação de sua ação como modo de ser no mundo profissional. O

Código de Ética propicia apenas princípios normativos para a ação profissional, não constitui o *ethos*.

O *ethos* da perfectibilidade é aquele modo de ser que defende uma forma padronizada pela consciência de agir no mundo concreto do humano. Por isso sempre necessita de normas, decretos, códigos e leis para nortear as condutas humanas. Por outro lado, o *ethos* da mobilidade não parte de uma forma (ideal), mas da realidade concreta dos homens. Mas esse *ethos* não necessita de leis e códigos para nortear a ação humana? Sim, no entanto, tais leis e códigos não são enrijecidos como no modo de ser da perfectibilidade, mas passíveis de mudanças, de transformações (o que ficou evidente na reformulação da nomenclatura do atual Código de Ética do Assistente Social).

A consciência do *ethos* da mobilidade não é uma consciência individual como modo de ser singular, mas uma consciência social em que o modo de ser é construído socialmente por meio das relações sociais. Porém, nessa mesma consciência social existe uma contradição de pensamento.

A contradição ocorre na divisão social do trabalho, pois a existência do trabalho intelectual e do trabalho material causa a perpetuação da própria contradição nas relações sociais. A contradição do *ethos* como modo de ser é acentuada quando “[...] essa divisão do trabalho encerra ao mesmo tempo a repartição do trabalho e de seus produtos, distribuição desigual, na verdade, tanto em quantidade quanto em qualidade” (Marx; Engels, 2007, p.27).

Outra fase da contradição entre o trabalho intelectual e o trabalho material é o êxodo rural, em que a sociedade deixa de ser predominantemente rural e passa a ser urbana devido à industrialização das cidades. Nesse momento histórico, o aparato ideológico do modo de produção capitalista é superior a qualquer forma rudimentar de produção.

Está na desigualdade social dos meios de produção a contradição latente e manifesta no modo de ser do próprio homem. A divisão social do trabalho, em intelectual e material, assim como a propriedade privada são frutos e causas de um ciclo que repro-

duz desigualdades sociais. O *ethos*, como modo de ser vivido em sociedade, também sofre influência dessa contradição expressa nas relações sociais.

As desigualdades sociais são reflexos da exploração do trabalho assalariado por parte do capitalista, extraindo a mais valia que é o trabalho não pago ao trabalhador. A desigualdade social revela as classes antagônicas que constituem a sociedade que vive do modo de produção capitalista, a saber, a classe dominante e a classe dominada.

Marx e Engels (2007, p.48) desenvolvem em claras palavras a diferenciação entre as supracitadas classes sociais, partindo do pensamento:

Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder material dominante numa determinada sociedade é também o poder espiritual dominante. A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe também dos meios da produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante. Os pensamentos dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes; eles são essas relações materiais dominantes consideradas sob a forma de ideias, portanto a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante; em outras palavras, são as ideias de sua dominação.

O *ethos* manifesta a ideologia presente nas relações sociais. Se a sociedade do modo de produção capitalista repercute o antagonismo das classes sociais, também perpetua o pensamento da classe dominante sobre a classe dominada. A realidade material é atrelada ao poder da classe dominante. Tal poder não permite transformações na realidade de classes. Por isso, no modo de produção capitalista a classe dominante sempre perpetuará o poder sobre a classe dominada.

A classe dominante, representada pela burguesia e hoje pela elite, detém também os meios intelectuais da própria dominação.

O pensamento da classe opressora é o desdobramento do *ethos* da perfectibilidade como modo de ser na sociedade. O assistente social que tem em sua ação traços desse *ethos* não consegue ter uma ação emancipadora com seus cidadãos (usuários). Se estiver no pensamento dominante o modo de ser de uma sociedade, então pertence à ideia o domínio sobre a realidade concreta dos homens. Portanto, são as ideologias que dominam a história humana. Por isso, a categoria *ideologia* é pertinente no desdobramento do discurso do *ethos* porque ela abrange todo o conjunto de intenções, poderes, ambições e vivências da vida social. A ideologia também parte do discurso intelectual burguês.

Segundo Marilena Chauí (2006, p. 85), a ideologia significa que:

[...] embora a sociedade esteja dividida em classes e cada qual devesse ter suas próprias ideias, a dominação de uma classe sobre as outras faz com que só sejam consideradas válidas, verdadeiras e racionais as ideias da classe dominante; para que isso ocorra, é preciso que os membros da sociedade não se percebam divididos em classes, mas se vejam como tendo certas características humanas comuns a todos e que tornam as diferenças sociais algo derivado ou de menor importância; para que todos os membros da sociedade se identifiquem com essas características supostamente comuns a todos, é preciso que elas sejam convertidas em ideias comuns a todos. Para que isso ocorra, é preciso que a classe dominante, além de produzir suas próprias ideias, também possa distribuí-las, o que é feito, por exemplo, através da educação, da religião, dos costumes, dos meios de comunicação disponíveis; [...].

Além de a classe dominante produzir as ideias ela também tem de inseri-las na sociedade. Há estratégias que garantem a sobrevivência da ideologia no seio da sociedade. Para Chauí (2006), a educação e a religião são ambientes propícios para que ocorra a perpetuação da ideologia dominante, por meio da moral e dos costumes da sociedade. Podemos dizer que o *ethos*, como modo reprodutor de ser, é encontrado na ideologia da classe dominante.

A seguir, esboçaremos algumas teses contra o pensamento de Feuerbach. Começamos pela segunda tese de Marx e Engels (2007, p.100, grifo do autor):

A questão de atribuir ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas sim uma questão prática. É na práxis que o homem precisa provar a verdade, isto é, a realidade e a força, a terrenalidade do seu pensamento. A discussão sobre a realidade ou a irrealidade do pensamento – isolado da práxis – é puramente *escolástica*.

Marx e Engels tecem a práxis como forma de objetivar o pensamento humano. Abbagnano (2003, p.768) concebe a práxis como o “[...] conjunto de relações de produção e trabalho que constituem a estrutura social, e a ação transformadora que a revolução deve exercer sobre tais relações”. Ela é uma ação que deve nortear o humano em sua realidade concreta. Quando se tem a preocupação de refletir sobre a práxis fora da vida social, ela se torna um discurso morto e vazio porque adentra o terreno da metafísica.

O que determina a práxis não é a ideia de que o discurso do pensamento real é mais importante que a realidade em si. Ao contrário, a práxis perpassa a vida social em sua concretude e é justamente nesse espaço que a práxis deveria se dirigir como pensamento. A reflexão acerca das ideias deve ter o percurso inverso ao pensamento de Feuerbach, deve interagir com a realidade concreta dos homens.

A terceira tese contra Feuerbach diz respeito ao materialismo e às circunstâncias para a transformação da realidade. Segundo Marx e Engels (2007, p.100):

A doutrina materialista que pretende que os homens sejam produtos das circunstâncias e da educação, e que, conseqüentemente, homens transformados sejam produtos de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias

e que o próprio educador precisa ser educado. É por isso que ela tende inevitavelmente a dividir a sociedade em duas partes, uma das quais está acima da sociedade (por exemplo, em Robert Owen). A coincidência da mudança das circunstâncias e da atividade humana ou automudança só pode ser considerada e compreendida racionalmente como práxis revolucionária.

O materialismo não defende que o homem seja refém das circunstâncias como se fosse produto da ideologia do modo de produção capitalista. O humano é que transforma as circunstâncias da vida concreta e ele mesmo precisa ser transformado.

Ora, a labuta para que ocorra a transformação da realidade deve partir do homem como partícipe da vida social. Lógico que Marx e Engels estão preocupados com a revolução do proletariado em escala mundial porque, segundo a teoria marxista, somente os operários unidos poderão conquistar o poder e reverter o modo de produção. No entanto, como não é objetivo de nosso trabalho nos aprofundar na conquista do poder socialista, nos deteremos na transformação do modo de ser do profissional.

É interessante observar que a luta pela transformação parte dos próprios homens subjugados pelo crivo do capital, e que só alcançarão a transformação se também reconhecerem a mudança processual que ocorrer em suas próprias vidas por meio da educação.

O *ethos* da mobilidade prima pela transformação da realidade, como na explicação da citação acima em que os homens transformam as circunstâncias e eles próprios precisam ser educados; o modo de ser do assistente social também deve almejar pela inconsistência, diante da realidade. Isso quer dizer que o modo de ser desde profissional também é mutável, ou seja, não se contenta com a ação determinista, absoluta e acabada.

As últimas teses defendidas aqui contra Feuerbach são a oitava e a décima primeira. Segundo Marx e Engels (2007, p.102-3):

Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que conduzem ao misticismo encontram sua solução racio-



nal na práxis humana e na compreensão dessa práxis. [...] Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo.

O *ethos* da mobilidade é, como modo de ser, práxis, pois sua reflexão e sua prática revelam sempre uma ação voltada à vida social. As relações sociais existentes no modo de produção capitalista constituem o *ethos* determinista, porém o *ethos* voltado à práxis é aquele que se transforma a cada experiência vivida pelo humano.

A práxis marxista é tendenciosamente voltada ao movimento do modo de ser no mundo, portanto, seu *ethos* é essencialmente prático. O pensamento burguês idealista – e aqui podemos inserir Kant e Hegel – somente teve a intenção de refletir acerca do mundo e nada conduziu à transformação desse mesmo mundo.

O ponto central da teoria marxista diz respeito à transformação da realidade, pois a única solução para a superação do modo de produção capitalista é o socialismo e, posteriormente, o comunismo. Como nossa proposta não é aprofundar a questão do sistema marxista, ficaremos apenas no aporte do devir que fundamenta o *ethos* da mobilidade.

A intervenção do assistente social tem a preocupação de transformar a realidade social condicionada pelo *status quo* da sociedade. Para tanto, há necessidade de um encontro entre a vida prática desse profissional e a teoria marxista. No entanto, abordaremos somente alguns conceitos pertinentes à transformação social, tais como, a dialética, a práxis, a luta de classes, a questão do trabalho, a *questão social*, a mais valia etc., mas o socialismo e o comunismo não serão abordados porque não respondem aos anseios específicos do assistente social como ator do cenário social, mas envolvem toda sociedade. Nosso objetivo é defender um modo de ser que permita esse desenvolvimento, e seu *ethos* não é senão o da mobilidade até aqui explicitado.

O modo de ser do assistente social é influenciado por ideologias presentes no seio da sociedade. Essas influências podem ser determinantes para uma ação que reproduza o *status quo* dessa sociedade ou como crítica a esse *status quo*. Marilena Chauí (2006,

p.92) revela as principais determinações que constituem a categoria *ideologia*:

A ideologia é resultado da divisão social do trabalho e, em particular, da separação entre trabalho material/manual e trabalho espiritual/intelectual; essa separação dos trabalhos estabelece a aparente autonomia do trabalho intelectual face ao trabalho material; essa autonomia aparente do trabalho intelectual aparece como autonomia dos produtores desse trabalho, isto é, dos pensadores; essa autonomia dos produtores do trabalho intelectual aparece como autonomia dos produtos desse trabalho, isto é, das ideias; essas ideias que aparecem como autônomas são as ideias da classe dominante de uma época, e tal autonomia é produzida no momento em que se faz uma separação entre os indivíduos que dominam e as ideias que dominam de tal modo que a dominação de homens sobre homens não seja percebida porque aparece como dominação das ideias sobre todos os homens; [...].

Para a autora, a ideologia advém da dicotomia criada pelo modo de produção capitalista entre o trabalho material exercido pelo labor manual e pelo trabalho espiritual exercido pelo labor intelectual. Tal divisão provoca também a cisão entre aqueles que possuem e aqueles que não possuem os meios de produção.

A divisão do trabalho provoca a sensação de que o trabalho intelectual é independente do trabalho manual. A autonomia do trabalho intelectual proporciona a independência do intelectual diante do trabalhador manual. Essa autonomia cria a falsa consciência de que as ideias, como produto da ação dos intelectuais, também sejam independentes do trabalho manual.

E são justamente estas ideias autônomas, as ideias da classe dominante, que são lançadas à sociedade como ideias norteadoras do modo de ser dos sujeitos. A autonomia das ideias se faz presente no mesmo momento em que há a separação do intelectual que cria a ideia dominante e a criação das próprias ideias a serem seguidas pelos indivíduos que as recebem na sociedade.

O controle da classe dominante pela classe dominada se faz pela separação entre as ideias dominantes e aqueles que criam essas ideias dominantes, os próprios formadores de opinião da classe dominante. Essa separação produz um distanciamento entre a classe dominante e as ideias dominantes, pois assim fica mais fácil receber e obedecer às ideias dominantes porque elas são apresentadas como ideias universais e independentes da classe opressora.

No entanto, há uma falácia nessa argumentação porque o que existe é uma dependência do intelectual em relação ao trabalhador manual; da classe dominante em relação à classe dominada; do modo de ser dominante em relação ao modo de ser dominado; do explorador em relação ao explorado; do dono do capital em relação ao trabalhador assalariado; do rico em relação ao pobre etc. Enfim, a ideia dominante não é estanque, nem separada da classe dominante; aliás, a própria classe é que produz as ideologias dominantes.

Para Marilena Chauí (2006, p.92) a ideologia é um instrumental utilizado pela classe dominante e sua existência está direcionada à divisão da sociedade em classes, a saber:

[...] a divisão da sociedade em classes realiza-se como separação entre proprietários e não proprietários [...] Esta não deve ser entendida apenas como os momentos de confronto armado entre as classes, mas como o conjunto de procedimentos institucionais, jurídicos, políticos, policiais, pedagógicos, morais, psicológicos, culturais, religiosos, artísticos, usados pela classe dominante para manter a dominação; [...] o papel específico da ideologia como instrumento da luta de classes é impedir que a dominação e a exploração sejam percebidas em sua realidade concreta; [...] por ser o instrumento encarregado de ocultar as divisões sociais, a ideologia deve transformar as ideias particulares da classe dominante em ideias universais, válidas igualmente para toda a sociedade.

A ideologia como divisão da sociedade em classes não é só verificada na expressão da luta armada entre a classe dominante e classe

dominada como demonstra a teoria marxista. As áreas profissionais da sociedade que representam as instituições ideológicas da sociedade, tais como os advogados, os médicos, os professores, os policiais, os religiosos, os artistas e outros profissionais liberais reproduzem o *status quo* da classe dominante na sociedade.

A finalidade da ideologia é, então, ocultar a exploração da classe dominada pela dominante e são esses profissionais e os aparatos institucionais que respaldam na sociedade o ocultamento dessa realidade. A não percepção das ideologias representa a visão disforme com que esta categoria experimenta a vida social. As ideologias são recebidas na sociedade como ideias universais separadas das intenções da classe dominante, como não se viessem dessa classe social.

O *ethos* também é dificilmente observado na sociedade porque é vinculado às ideologias dominantes. O modo de ser de uma sociedade é vinculado às ideologias dominantes dessa mesma sociedade. Por isso é difícil observar as nuances reacionárias do *ethos* na sociedade porque ele também é oculto, assim como as ideologias, e também apreendido universalmente por todos os sujeitos na sociedade. No entanto, tanto a ideologia como o *ethos* são constituídos no particular.

O *ethos*, assim como a ideologia, por mais que seja apresentado como realidade social universal, existe apenas nas ideias particulares de cada classe. Ambos também são considerados abstrações enquanto constroem um imaginário particular de valores e ideias. Porém, essa abstração tem uma fundamentação real e concreta nas relações sociais (Chauí, 2006).

A ideologia marxista é considerada ilusão por Chauí (2006, p.93-4):

[...] a ideologia é uma ilusão, necessária à dominação de classe. Por ilusão não devemos entender “ficção”, “fantasia”, “invenção gratuita e arbitrária”, “erro”, “falsidade”, pois com isto suporíamos que há ideologias falsas ou erradas e outras que seriam verdadeiras e corretas. Por ilusão devemos entender: abstração e inversão. Abstração é o conhecimento de uma realidade

de tal como se oferece à nossa experiência imediata, como algo dado, feito e acabado, que apenas classificamos, ordenamos e sistematizamos, sem nunca indagarmos como tal realidade foi concretamente produzida. [...] Inversão é tomar o resultado de um processo como se fosse seu começo, tomar os efeitos pelas causa, as consequências pelas premissas, o determinado pelo determinante. [...] porque a ideologia é ilusão, isto é, abstração e inversão da realidade, ela permanece sempre no plano imediato do aparecer social.

O “aparecer social” é constitutivo da ideologia dominante, pois esta não reflete outra coisa senão um modo de ser no mundo. Portanto, a ideologia se torna uma abstração porque é determinada e ausente de toda reflexão acerca daquilo que aparece nas experiências imediatas; é inversão porque está no aparecer a própria causa percebida e não a consequência de outra causa mais complexa.

Podemos dizer que a ideologia conservadora se conecta ao *ethos* da perfectibilidade, pois esse é um modo de aparecer social como se fosse a própria realidade social, devido à ideologia imbricada em seu seio. No entanto, aquilo que apresenta nada mais é que uma ilusão. Por sua vez, essa ilusão é compreendida como modo de ser equivocado que se constitui na *ideologia* presente no *ethos* da perfectibilidade. A ilusão ideológica é a substituição do mundo real, como ele é, por uma interpretação imaginável desse mundo como ele não é. O afastamento da realidade concreta se reproduz em um modo de ser alienado e esquivo diante da realidade.

O ocultamento da realidade dificulta a reprodução do modo de ser do *ethos* da mobilidade. Este, por sua vez, exige uma consciência da realidade social como ela é em si, para apreender as dinâmicas das relações sociais. Claro está que o modo de ser do assistente social, como mobilidade, não se coaduna com a interpretação superficial da realidade como expressa na ideologia do *ethos* da perfectibilidade.

Michael Löwy (2006, p.104-5), em *Ideologias e Ciência Social*, diz que, para Marx, quem cria as ideologias são as classes sociais:

[...] o processo de produção da ideologia não se faz ao nível dos indivíduos, mas das classes sociais. Os criadores das visões de mundo, das superestruturas, são as classes sociais, mas quem as sistematiza, desenvolve, dá-lhes forma de teoria, de doutrina, de pensamento elaborado, são os representantes políticos ou literários da classe: os escritores, os líderes políticos etc., são eles que formulam sistematicamente essa visão de mundo, ou ideologia, em função dos interesses da classe.

Se o desenvolvimento da ideologia não se faz, segundo o autor, por meio do indivíduo solitário, mas nas classes sociais da própria sociedade, também podemos concluir que não existe uma ideologia só, como demonstramos até aqui pela teoria marxista em *A ideologia alemã*. Ora, se não existe uma ideologia só, então podemos afirmar que assim como a classe dominante pode elaborar sua ideologia, a classe oprimida também pode construir sua ideologia.

Conclui-se que não existe uma ideologia só nas relações sociais e, sim, ideologias. Ora, pensar em ideologias é evoluir, não no sentido de que o pensamento anterior é inferior ao pensamento posterior, mas no sentido de que assim como Marx e Engels escreveram para o seu tempo, hoje o conceito de ideologia como pensamento unilateral de uma classe não responde mais ao pensamento de Marx e Engels (principalmente em *A ideologia alemã*), pois, agora, a defesa de um só pensamento ideológico influenciando as relações sociais é superficial e retrógrado.

O *ethos* do assistente social também é atingido pelos modos de ser existentes na sociedade, por meio das ideologias. Podemos concluir que o *ethos* da perfectibilidade e o *ethos* da mobilidade são modos de ser antagônicos diretamente interligados e interferindo na intervenção profissional porque trazem em seu bojo ideologias de ambas as classes sociais. No entanto, também não podemos nos esquecer de que tais *ethos* não têm homogeneidade permanente como pensamento, já que em cada um deles dão-se embates de visões de mundo, configurando uma complexidade maior para determinar a influência que permeia a ação do profissional de Serviço Social.

Como há, portanto, ideologias (da classe dominante e da classe oprimida) e que essas são frutos de visões de mundo, pode-se concluir que tais tendências são arquitetadas e sistematizadas por profissionais liberais, políticos engajados na sociedade e, atualmente, pelas mídias (Sales; Ruiz, 2009).

Ora, estes dois blocos antagônicos de ideologias demonstram que também em cada um deles existem outras ideologias, ou seja, não há uma visão única em cada bloco ideológico. Assim, podemos detectar a ausência de uma visão homogênea da ideologia da classe dominante, assim como da classe oprimida.

Os embates pelo poder em ambos os blocos refletem as lutas políticas travadas para a construção ideológica a ser vivenciada por parte da sociedade. Neste momento, não podemos deixar de ressaltar o trabalho do pensador Antonio Gramsci, pois ele elabora, em seus *Cadernos do cárcere*, conceito-chave para explicar a ideologia – entendendo que Gramsci não escreve sobre ideologia, mas por meio de conceitos pertinentes ele explica, indiretamente, relações complexas dessa mesma categoria.

O primeiro conceito a ser exposto é o de *senso comum*. Gramsci (1978a) defende a ideia de que todos os homens são filósofos, ou pelo menos filósofos em potência (podendo vir a ser filósofos em ato). O desenvolvimento da linguagem é a primeira etapa necessária ao filósofo; posteriormente o senso comum, o senso vivido no cotidiano das relações sociais, entretanto, sem consciência crítica; por isso ser *senso comum*: todos vivenciam, pois é comum a todos.

É a concepção de mundo que determina o senso comum vivido pelos humanos em sociedade. Portanto, essa concepção retrata as ideologias inerentes ao próprio senso comum. Sua imposição às pessoas, pela realidade exterior, revela o aporte mecânico da própria *ideologia*.

Está na concepção de mundo a fundamentação que o humano, no senso comum, necessita para saltar em direção à criticidade. Essa passagem do *senso comum* (potência de consciência) para o *bom senso* (ato de consciência) gramsciano revela a elaboração da própria visão de mundo pelo sujeito e não pela imposição externa a ele.

A ideologia em Gramsci não está determinada na exterioridade do sujeito, mas é só na vivência que o conceito se torna válido, ou seja, a ideologia não é um conceito metafísico, mas algo concreto na realidade das pessoas, já que Gramsci não separa as ações das pessoas das ideias expressas por essas ações. Em Gramsci (1978a, p.11), também não ocorre a cisão entre pensamento e realidade concreta, por isso

não se pode separar a filosofia da história da filosofia, nem a cultura da história da cultura. No sentido mais imediato, não se pode ser filósofo, isto é, não se pode ter uma concepção do Mundo criticamente coerente sem a consciência da sua historicidade, da fase de desenvolvimento que representa e do fato de estar em contradição com outras concepções ou com elementos de outras concepções. A própria concepção do mundo corresponde a determinados problemas postos pela realidade, bem determinados e originais na sua atualidade. Como se pode pensar o presente, e um presente bem determinado, com um pensamento elaborado por questões de um passado quase sempre remoto e superado?

A pertinência desse pensador para nosso trabalho é esclarecer que a ideologia não pode ser vista única e exclusivamente distante da vida concreta do humano. E se é assim, falamos da ideologia expressada aqui como concepção de mundo não somente como a – apresentada anteriormente – *falsa consciência* do mundo, advinda da classe dominante.

*A ideologia alemã*, de Marx e Engels (2007), e a obra de Marilena Chauí (2006), *O que é ideologia*, retratam a ideologia numa mesma perspectiva, com uma só face: a face da *falsa consciência* expressada e imposta pela classe dominante. Para Gramsci, não existe somente um polo, mas a ideologia é retratada como ideário concreto do vivido. E para viver o humano constrói ideias, portanto, ideias conscientes, ou age determinado por ideias de outros, e essas ideias podem ser conservadoras e ligadas às classes dominantes.



A consciência da historicidade do vivido, por parte do sujeito, e das concepções de mundo existentes nessa mesma realidade move o sujeito a refletir, debater, discutir, batalhar e transpor *as ideologias* da classe dominante. A realidade vivenciada é repleta de contradições por parte de classes sociais antagônicas.

As vivências ocorrem sempre no espaço e no tempo determinados, por isso as interpretações de tais vivências devem valorizar o contexto das ideologias de seu tempo e espaço específicos. Gramsci não teve um desvio da teoria marxista como ideologia, mas procurou defender uma interpretação salutar da própria teoria marxista, para o seu tempo e circunstâncias. Não há a superação da dominação, até então, mas existem outras novas formas de dominação desenvolvidas a partir de novas concepções de ideologia. Fica esclarecida a defesa da teoria gramsciana de vivência da realidade nela mesma, ou seja, a interpretação do que é ideologia se faz pela mesma teoria advinda de Marx e Engels, no entanto, não atribuindo à ideologia apenas a falsa consciência.

A apologia das lutas de classes – como existência da classe dominante e da classe oprimida, e a defesa da falsa consciência como ideologia da classe dominante – cria a necessidade da visão dualista das relações sociais. A dicotomia de classes fortalece a visão unilateral do que é ideologia. No entanto, Gramsci não pensava assim, pois a classe subalterna também cria sua ideologia, aliás, ideologias porque imersas na própria classe oprimida existem muitas ideologias, assim como na classe dominante.

Em seus escritos, Gramsci não sistematizou o conceito *ideologia*, mas podemos destacar um trecho da *Introdução à filosofia da práxis* em que ele (1978a, p.17) discorre acerca da *ideologia*:

[...] coloca-se o problema fundamental de toda uma concepção do Mundo, de toda a filosofia convertida em movimento cultural, em “religião”, e “fé”, quer dizer, que tenham produzido uma atividade prática implícita (uma “ideologia”, poderia dizer-se, se damos ao termo ideologia o significado mais alto de uma concepção do Mundo que se manifesta implicitamente na

arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações da vida individuais e coletivas): referimo-nos ao problema de conservar a unidade ideológica de todo o bloco social, cimentado e unificado, precisamente por esta determinada ideologia.

A visão de mundo é alcançada por meio das vivências em sociedade, ou seja, a concepção de mundo é transformada em manifestação das ideologias que permeiam a existência social. Este traslado se faz de ideário, por um lado, e, por outro, de atividade vivida pelas pessoas em sociedade.

Justamente as instituições (do primeiro, do segundo e do terceiro setores) e os formadores de opinião (profissionais liberais, artistas, professores, políticos etc.) é que são protagonistas da transição do ideário ideológico às relações sociais. Portanto, é sabida a complexidade dessa passagem porque os antagonismos são verificados também tanto na classe opressora como na classe dominada, e ambas são influenciadas e influenciam (mesmo que na classe oprimida isso ocorra muito menos) as instituições e os formadores de opinião.

Mesmo Gramsci não tendo aprofundado sistematicamente a categoria *ideologia*, ele, nesse texto, a interpreta como uma concepção de mundo que se evidencia nas relações sociais por meio das instituições e dos formadores de opinião, como já dissemos. A imanência do aporte ideológico atinge o indivíduo em sua singularidade e também a sociedade em sua universalidade.

Outro conceito-chave no pensamento gramsciano para que possamos entender a ideologia é justamente o *intelectual orgânico* (Gramsci, 2006, v.2), que nada mais é do que aquele formador de opinião que interfere tanto positivamente, no que se refere às ideias progressistas, como negativamente no que se refere às ideias conservadoras.

Os profissionais supracitados estão presentes concomitantemente nas instituições dos três setores antes elencados. São eles que realizam a transposição do aporte ideológico às massas. Portanto, podem reproduzir ideologias conservadoras na sociedade, como podem também construir novas alternativas ao sistema do *status quo* vigente na

sociedade conservadora; assim, esses intelectuais orgânicos proporcionam ideologias progressistas.

O Serviço Social, como curso acadêmico de uma categoria profissional, deve ser pensado como um ambiente de formação não só teórico-operacional, mas também ético-política, assim como enfatiza o atual Projeto Ético-Político (Teixeira; Braz, 2009). Portanto, sua função ético-política se assemelha à atribuição partidária em Gramsci (2006, v.2, p.25): “[...] importa a função, que é diretiva e organizativa, isto é, educativa, isto é intelectual”. Mas, para Gramsci (2006, v.2), o intelectual não é aquele que estaciona em devaneios metafísicos, senão aquele que consegue ter uma visão de totalidade da realidade social, portanto, sabe apreender das relações sociais as ideologias que a classe dominante impõe ou quer impor à sociedade de modo geral.

Está justamente nesse intelectual orgânico progressista a função do assistente social, pois em seu espaço profissional ele tem oportunidade de perceber o antagonismo criado pelo modo de produção capitalista que desenvolve a ideologia fundante de todas as demais pela classe dominante. E, percebendo tal ideologia, tem condições de intervir criticamente.

Se o *ethos* da mobilidade se faz presente no intelectual orgânico progressista, logo também no assistente social que orienta sua ação para o fim da superação do conservadorismo. No entanto, sabemos que tal façanha não é conquistada diretamente ou em escala rápida, pois são muitas as forças que impedem esse modo de ser do assistente social. Para aprofundarmos um pouco mais e tentarmos criar alternativas possíveis para o vislumbramento do *ethos* da mobilidade, esclareceremos um último conceito de Gramsci neste trabalho, a saber, o de *hegemonia*, que pode ser entendido tanto como domínio quanto como consentimento. Segundo Bottomore (2001, p.177):

Nas condições modernas, argumenta Gramsci, uma classe mantém seu domínio não simplesmente através de uma organização específica da força, mas por ser capaz de ir além de seus interesses corporativos estreitos, exercendo uma liderança mo-

ral e intelectual e fazendo concessões, dentro de certos limites, a uma variedade de aliados unificados num bloco social de forças que Gramsci chama de bloco histórico (Portelli, 1978). Este bloco representa uma base de consentimento para uma certa ordem social, na qual a hegemonia de uma classe dominante é criada e recriada numa teia de instituições, relações sociais e ideias. Essa “textura de hegemonia” é tecida pelos intelectuais que, segundo Gramsci, são todos aqueles que têm um papel organizativo na sociedade (Piotte, 1970 e Risset, 1967). Desse modo, Gramsci supera a definição de Marx e Engels e Lenin de Estado como instrumento de uma classe.

Portanto, a categoria *hegemonia*, em Gramsci, não pode ser reduzida a ideologia, embora esta se faça presente naquela. Isto quer dizer que, segundo Hall, Lumley e McLennan (1983, p.64),

[...] a dominação e a subordinação ideológicas não são compreendidas isoladamente, mas sempre como um aspecto, embora crucialmente importante, das relações das classes e das frações de classes em todos os níveis: econômico e político, bem como ideológico/cultural. O conceito de hegemonia é elaborado por Gramsci para analisar essas relações dentro das classes e entre as classes. [...] Gramsci reconhece em Lênin a origem do conceito de hegemonia, mas a ideia que este último fazia de hegemonia é muito mais restrita ao nível político. [...] Gramsci sustenta esta utilização [...] mas ampliou seu alcance porque para ele a hegemonia tinha que ser disputada no terreno da sociedade civil.

Em Gramsci, não há uma cisão entre dominação e subordinação; tanto uma quanto a outra se dão nas relações sociais e devem ser compreendidas em conexão. As divisões das classes ocorrem em todos os ambientes, não só no econômico, mas também no ideológico, no cultural, no artístico, no político etc.

A categoria *hegemonia* ocorre imersa nas classes e entre as classes, por isso é difícil definir *hegemonia* apenas como dominação de

uma classe sobre outra. É preciso ampliar a nossa compreensão de hegemonia para além da dominação manifesta na intenção de Lênin ao vê-la simplesmente na figura estatal, portanto, política.

Ocorrem as mobilizações, por parte dos intelectuais orgânicos da classe dominante, tanto ligadas ao Estado como à sociedade civil. Gramsci não defendia a ideia de que a hegemonia por parte da classe dominante era coercitiva e violenta (como defendiam os marxistas ortodoxos). Gramsci percebeu que a forma de coerção não advinha simplesmente do aparelhamento do Estado restrito (Gramsci, 2007, v.3), mas, sobretudo por meio da formação das pessoas em sociedade; aqui o aspecto ampliado de hegemonia, por meio da cultura do povo.

Gramsci não defendia só a estrutura (economia) social como fundamento para a tomada do poder, como defendiam os marxistas ortodoxos, ou seja, a transformação, para esses, viria apenas pela tomada do poder econômico e político com o uso das armas. A teoria gramsciana não supervaloriza a estrutura em detrimento da superestrutura (cultura, ideários, educação, artes etc.), mas, dialeticamente Gramsci percebeu a necessidade de integrar a estrutura com a superestrutura. Essa nova forma de visualizar a transformação possibilita a Gramsci estender a noção de Estado, agora não só econômico-político, mas também ampliado como superestrutura.

Diferentemente de Marx e Engels em *A ideologia alemã*, Gramsci não entende a ideologia como mecanicista e dicotômica no sentido de defender a falsa consciência, ou seja, como se a ideologia fosse apenas falsa e constituída pela classe dominante. Ao contrário, a ideologia em Gramsci é ampliada por meio da superação da dualidade.

Não existe só a ideologia da classe dominante: existe também a ideologia da classe oprimida e, se é assim, essa ideologia não pode ser falsa porque Gramsci quer a conquista pelo poder por meio da classe oprimida. Podemos notar que a ideologia gramsciana é ampliada além do posicionamento da ideologia restrita como concepção ortodoxa do próprio marxismo. Assim as ideologias não são analisadas segundo crivos de falsa ou verdadeira, “[...] mas segundo sua função

e eficiência em aglutinar classes e frações de classe em posições de domínio e subordinação” (Hall; Lumley; McLennan, 1983, p.63). Mas se Gramsci não defende a ideia da falsa consciência na categoria *ideologia*, como ele interpreta as ideologias no sentido axiológico do termo? Segundo Hall, Lumley e McLennan (1983, p.64) “[...] a verdade de uma ideologia para Gramsci está em sua capacidade de mobilização política e, finalmente, em sua realização histórica”.

Portanto, Gramsci rompe com a visão fatalista e dual da existência de uma ideologia negativa por parte da classe dominante, e de uma ideologia positiva por parte da classe oprimida. Gramsci não cai no julgamento valorativo da categoria *ideologia*, porque sua preocupação é com a dinâmica das relações sociais presentes na sociedade civil e no Estado. Assim, a pertinência da novidade de sua proposta está em esclarecer a função que exerce a própria *ideologia*. Ela é eficiente para mobilizar a classe ou redutos inseridos na classe?

O fim último de Gramsci, assim como todo comunista vivendo no modo de produção capitalista, é a tomada de poder (nossa intenção não é adentrar a concepção de comunismo em Gramsci; portanto, a tomada de poder, mas pegar emprestado os conceitos de *sensu comum*, *intelectuais orgânicos* e *hegemonia* para fundamentar a categoria *ideologia*); no entanto, ele não utiliza as estratégias dos marxistas ortodoxos que viam somente a mudança econômica e a tomada pelo poder. Gramsci revela a necessidade de todo marxista de se ater também à sociedade civil, pois é pelas relações sociais – e nas ideologias aí reveladas – que a conquista pelo poder se torna mais convincente.

O antagonismo manifesto nas relações sociais é fruto de embates ideológicos entre a classe dominante e a classe dominada. Ambas as classes se situam em ambientes conflituosos devido à busca permanente da conquista do poder institucional, econômico, cultural, étnico, político etc.

Essas contradições revelam modos de ser também antagonísticos que por si reproduzem o *ethos* do assistente social. Este não se torna neutro ou vazio de significados, senão repleto de ideologias, às ve-

zes antagônicas entre si, repercutindo em confusão (falta de discernimento) em sua própria ação.

A prática do assistente social pode isentar sua ação de confusão quanto ao modo de ser diante da intervenção porque a prática social como inserção ativa na realidade concreta dos cidadãos (usuários) revela imediatamente o caminho a seguir, já que o objeto de intervenção se mostra ao assistente social numa relação clara e determinada.

O *ethos* da mobilidade responde claramente às vicissitudes do cotidiano profissional do assistente social porque provoca nele a necessidade de entendimento das relações sociais. A realização da análise de conjuntura por parte do assistente social lhe proporciona reflexões acerca dos fundamentos da *questão social*. Lógico que tais reflexões surgem com base em uma consciência crítica, alicerçada em sua trajetória profissional em perpétua formação.

Portanto, podemos dizer que o modo de ser do assistente social está estreitamente relacionado ao *ethos* da mobilidade, se ele vivenciar em si a dimensão social como realidade potencialmente determinada à transformação, diferentemente do assistente social enrijecido pelo modo de ser do *ethos* da perfectibilidade que só defende a permanência do *status quo* da sociedade. O assistente social que adotar uma intervenção profissional de cunho transformadora estará reproduzindo o *ethos* da mobilidade e também o modo de ser do novo intelectual orgânico de Gramsci (2006, v.2, p.53), a saber:

O modo de ser do novo intelectual orgânico não pode mais consistir na eloquência, motor exterior e momentâneo dos afetos e das paixões, mas numa inserção ativa na vida prática, como construtor, organizador, “persuasor permanentemente”, já que não apenas orador puro – mas superior ao espírito matemático abstrato; da técnica-trabalho, chega à técnica-ciência e à concepção humanista histórica, sem a qual permanece “especialista” e não se torna “dirigente” (especialista + político).

O distanciamento entre a realidade social e o assistente social não proporciona intervenções condizentes com as demandas. Por

isso é necessário um modo de ser que ofereça condições de responder às necessidades dos próprios cidadãos (usuários) que precisam da Assistência Social. O modo de ser do assistente social está, como mobilidade, diretamente comprometido com a demanda social. Parafraseando Gramsci, podemos dizer que o novo intelectual do Serviço Social é aquele que se dispõe a superar a ação do intelectual abstrato e idealista, para se tornar um intelectual cujas dimensões teórico-metodológicas, técnico-operativas não estão desvinculadas da dimensão ético-política (Iamamoto, 2009).

A necessidade de esclarecer a categoria *ideologia* neste subitem se faz pertinente porque ela aproxima o *ethos* (modo de ser) do assistente social da realidade concreta do trabalho desse profissional, que é a *questão social*. A ideologia inter-relaciona a ação do assistente social com o objeto de sua ação que se revela na *questão social*.

Por isso é de extrema importância entender a categoria *ideologia* para aprofundarmos as reflexões acerca do *ethos*. Os aportes ideológicos presentes nas relações sociais configuram modos de ser na sociedade, e tais aportes, portanto, interferem nas ações profissionais.

No próximo capítulo examinaremos as ideologias que permearam a construção dos cinco Códigos de Ética do Assistente Social. E, fundamentado nessas ideologias, esclareceremos o significado dos *ethos*, como modos de ser, presentes nesses Códigos. Por fim apresentar-se-á uma reflexão sobre a possibilidade de hegemonia do modo de ser do assistente social no Projeto Ético-Político da categoria.





### 3

## ○ ETHOS HEGEMÔNICO DO SERVIÇO SOCIAL E SUAS IMPLICAÇÕES

### Códigos de Ética do Serviço Social: da falsidade de consciência à consciência da falsidade

A compreensão do *ethos* como modo de ser do profissional não só revela a necessidade de conhecer a categoria *ideologia* como também a imprescindibilidade de adentrar o aporte sócio-histórico da própria profissão de Serviço Social para apreender com maior rigor o modo de ser do assistente social dado a conhecer na constituição dos Códigos de Ética, no processo de desenvolvimento e amadurecimento da categoria profissional.

Ora, a categoria *ideologia* revela-se mais profundamente inserida no processo histórico-social, em nosso caso, os aspectos sociais e históricos do Serviço Social, e não somente como conceitos e reflexões realizados por nós no capítulo anterior. Com isso, nos ocuparemos agora do desenvolvimento do percurso histórico e sociopolítico dos três primeiros Códigos de Ética do Serviço Social para, posteriormente, analisarmos os dois últimos Códigos de Ética, detendo-nos no Projeto Ético-Político da profissão.

Por consequência, antes de chegarmos aos últimos Códigos de Ética do Serviço Social devemos contextualizar a construção histórica da própria normatização do modo de ser do assistente

social, pois, esse modo de ser está expresso no da própria sociedade. Pertinente, então, é buscar historicamente as influências (ideopolíticas e ideoteóricas) que cada Código de Ética sofreu. Trata-se de estudar os dois primeiros Códigos de Ética da profissão, a saber, o de 1947 (Brasil, 1947, *online*) e, depois, o de 1965 (Brasil, 1965, *online*) e o 1975 (Brasil, 1975, *online*) com suas vertentes ideológicas. Posteriormente, trataremos do quarto Código de Ética do Assistente Social, de 1986 (Brasil, 1986, *online*), este já com influência marxista. Somente depois de análises dos quatro primeiros Códigos de Ética da profissão, estudaremos o último Código de Ética do Assistente Social, sancionado em 13 de março de 1993 (Brasil, 2011, *online*), Resolução nº 273 (Brasil, 2008), do CFESS.<sup>1</sup>

O surgimento do curso de Serviço Social, em 1936, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) demonstrou a necessidade, por parte da sociedade representada pelo Estado, pelos empresários e pela Igreja Católica Apostólica Romana, de um profissional que pudesse propor resoluções para as mazelas em que se encontrava o Brasil na pós-recessão de 1929 – recessão econômica ocorrida com a queda da Bolsa de Valores dos Estados Unidos.

O Serviço Social brasileiro foi iniciado em São Paulo devido à criação anterior do Centro de Estudos e Ação Social (CEAS) ligado à Igreja Católica, em 1932. O primeiro curso ministrado para ação social no Brasil foi ministrado pelas monjas católicas vindas de Bruxelas. Segundo Martinelli (2005, p.123), “[...] o primeiro curso de preparo para o exercício da ação social [...] foi ministrado pela [...] belga Adèle de Loneux, da Escola Católica de Serviço Social de Bruxelas”.

O Serviço Social se instalou em solo brasileiro após a recessão econômica de 1929. Saliente-se que o Brasil sofreu com o desequilíbrio da balança externa depois da queda da Bolsa de Valores norte-americana. Ora, o café era o único produto brasileiro com venda externa assegurada. A produção de café cresceu e começaram a estocar as safras

---

1 Conselho Federal de Serviço Social (CFESS).

em silos comerciais. Com a grande depressão de 1929, o preço do café despencou e a exportação do produto também diminuiu.

Não só o setor cafeeiro foi prejudicado com o colapso da bolha econômica norte-americana, como outros produtores que trabalhavam com açúcar, borracha, cacau e outras agriculturas também sentiram os efeitos da macroeconomia. No entanto, como o número de exportações de café estava em torno de 70% de todo o montante das exportações brasileiras, essa área da agricultura foi a mais atingida, repercutindo na economia interna do país. Com a forte recessão, os empresários brasileiros reduziram os investimentos internos, mingando a produtividade, deixando de gerar riquezas. Logo, a inadimplência assentou-se, assim como as baixas exportações de café (base de nossa economia).

A necessidade de se constituir um novo profissional para “ajudar” nas mazelas crescentes também teve seu viés político e cultural, não só econômico. Ora, nas décadas de 1920 e 1930, além do abalo econômico, a sociedade brasileira também presenciava contestações culturais e políticas, retratando a necessidade de novos paradigmas para o Brasil.

A década de 1920 foi um marco para o Brasil porque as mudanças políticas, artísticas e econômicas que ocorriam no exterior também atingiram nosso país, além das transformações internas. Foi com a Semana da Arte Moderna que o modernismo superou o vanguardismo europeu.

A repercussão da Semana da Arte Moderna não foi simbólica, mas real. Em fevereiro de 1922, alguns artistas e educadores organizaram em São Paulo o que foi denominado Semana da Arte Moderna. Tal evento teve como foco a identidade nacional. Buscava-se compreender as culturas do país. Ocorreram apresentações, conferências e exposições. Outro viés de grande destaque entre os participantes foi a discussão da reformulação da Constituição brasileira de 1891. Depois da Proclamação da República, em 1889, a oligarquia nacional instituiu a nova Constituição brasileira, sobrepondo-se à do Império (1824). Uma das mudanças foi a instituição do Estado laico (Estado separado da

Igreja) e as províncias se transformando em estados, viabilizando maior autonomia.

Outra realidade que deixou os políticos desse período preocupados foi a fundação do Partido Comunista Brasileiro, em março de 1922. Esse foi o primeiro partido a se contrapor à ordem vigente. Até então, não existia nenhum partido político contestando o *status quo* da sociedade. No entanto, o Partido Comunista Brasileiro permaneceu na clandestinidade.

Não bastasse a Semana da Arte Moderna, os tenentes, ligados à força do Exército, entraram em protestos contra o governo de Washington Luís, reivindicando melhores salários. Conhecido por suas revoltas, o Tenentismo foi um movimento que partiu das bases de média e baixa patentes do Exército brasileiro, insatisfeitos com o governo oligárquico da República Velha.

Depois da Proclamação da República em 1889 e até 1930, o Brasil viveu um período político conhecido como “café com leite”, e essa situação gerou o domínio político de duas instâncias: por um lado, o estado de São Paulo e seu forte poder econômico advindo do café; de outro lado, o estado de Minas Gerais e sua pecuária leiteira.

Nesse período, no Brasil não havia formação de partidos políticos, somente blocos disputando o poder político. Como uma balança, o poder ora ficava nas mãos de Minas Gerais, ora nas bases paulistas. Só se alternavam no poder pelas fraudes ocorridas em eleições. O próprio pleito eleitoral não era para todos os brasileiros (não existia o sufrágio universal) e o “voto de cabresto” (voto forçado devido à dependência e à submissão do eleitor ao candidato) se fazia presente em todos os momentos de eleição na Primeira República (de 1889 até 1930).

A configuração de todas as instâncias de protestos e contestações ocorridos na década de 1920 provocou o movimento revolucionário que destituiu o último presidente da República Velha, Washington Luís. Os militares tomaram o poder e o entregaram a Getúlio Vargas, pois os generais e os tenentes fundamentaram as bases do Governo Provisório. Segundo Silva e Carneiro (1998a, p.31):

O movimento de outubro de 1930 marcou a transformação das estruturas político-sociais do Brasil. Com a deposição, pela primeira vez, de um presidente da República, encerrou-se todo um largo período de nossa história. As tentativas do exercício do regime anunciado na propaganda haviam falhado na deformação republicana, na política dos governadores, na oficialização da fraude eleitoral, no endividamento externo. A política dos gabinetes, dirigida pelos homens de uma época em que se impunham ideais e hábitos exóticos, perdeu a sua razão de ser, à falta de conexão e ligamento com a vastidão da terra e a imensidade de seu povo.

A partir dos anos 1930, o Brasil não só se transformou em relação à cultura, à economia e à *questão social*, mas principalmente no âmbito da política. Rompeu-se com a oligarquia política do “café com leite”. As crises externas também eclodiram no movimento revolucionário de destituição do presidente Washington Luís e na implementação do Governo Provisório.

A força opressora que a oligarquia da República Velha expressou, desde a Proclamação da República em 1889, nas relações sociais, dá passagem para dois sujeitos que ascendem na cena social e são, de um lado, os militares com seu poderio em armas e, de outro, os operários, que se fortalecem por meio dos sindicatos e de protestos da categoria (Iamamoto; Carvalho, 2005, p.130-1).

A influência que a classe operária teve neste período foi anarcossindicalista, pois, antes da instituição do Partido Comunista Brasileiro, os embates entre a classe trabalhadora e a classe elitizada, representada pela oligarquia política, se deram por meio de ideologias defendidas dos anarquistas (Passetti, 2003, p.300-1).

Mesmo com as reivindicações dos anarquistas, o cenário político pouco mudou para a classe trabalhadora, que se via perpetuamente explorada pela ideologia do capital manifesta não só entre a elite dos empresários, mas também defendida pelo Estado. Ora, era explícita a união dos burgueses (daquela época) com o Estado.

Por um lado, os donos do capital roubavam a mão de obra coletiva dos trabalhadores e, por outro lado, o Estado geria as forças sociais.

A Igreja Católica tem um papel decisivo para entendermos, em pormenores, as ideologias existentes nas décadas de 1920 e 1930. Enfraquecida com a instituição do Estado laico advindo da Proclamação da República, a Igreja reivindicou participação na vida política da nação brasileira.

Para perpetuamente conquistar sua força política de outrora, a Igreja criou a Liga Eleitoral Católica, para participar da ocasião histórica da política brasileira. A apologia da doutrina cristã feita na Liga Eleitoral Católica nos remete à preocupação que a Igreja já despertava no século XIX, mas principalmente no final desse mesmo século com a promulgação da Encíclica *Rerum Novarum* do Pontífice Leão XIII (Iamamoto; Carvalho, 2005)

A *Rerum Novarum* foi promulgada pelo Papa Leão XIII em 1881. Tal encíclica reúne posicionamentos da Igreja de então sobre o sistema capitalista e sobre o proletariado. De um lado, a Igreja se posicionava a favor da propriedade privada, mas dizia aos burgueses que deveriam observar seus limites no acúmulo de bens (mas será que o modo de produção capitalista proporciona ao dono do capital limitar seus ganhos?); por outro lado, embora a Igreja reconhecesse a necessidade da existência dos sindicatos, declarou que os trabalhadores não deveriam ser filiados a sindicatos comunistas. Está claro que a Igreja apenas reforçava seu posicionamento em defesa da classe burguesa em detrimento da classe trabalhadora.

O Papa Leão XIII também proporcionou para a Igreja a reatualização do pensamento de Tomás de Aquino por meio da encíclica *Aeterni Patris*, de 1879 (Costa, 2003). A corrente filosófica conhecida como neotomismo influenciou teórica e metodologicamente o Serviço Social europeu e, por conseguinte, o brasileiro.

A *Rerum Novarum* (Leão XIII, 1999, p.20) manifesta a defesa da concórdia entre as classes:

O primeiro princípio a pôr em evidência, é que o homem deve aceitar com paciência a sua condição: é impossível que na

sociedade civil todos sejam elevados ao mesmo nível. É, sem dúvida, isto o que desejam os socialistas; mas contra a natureza todos os esforços são vãos. Foi ela, realmente, que estabeleceu entre os homens diferenças tão múltiplas como profundas; diferenças de inteligência, de talento, de habilidade, de saúde, de força; diferenças necessárias, de onde nasce espontaneamente a desigualdade das condições.

A harmonia social defendida pela Igreja nessa encíclica reforça seu posicionamento contra as reivindicações do proletariado no século XIX, principalmente após a grande depressão econômica, na segunda metade daquele século. Ora, a Igreja fazia apologia da condição natural em que o homem se encontra. O pobre deve aceitar sua realidade de pobreza porque é uma condição natural. Segundo a Igreja, na sociedade é impossível que todos tenham a mesma igualdade de condições.

Se não existem as mesmas condições de igualdade, os pobres também não devem se rebelar com a condição de pobreza em que se encontram porque é algo natural. A Igreja até reconhece que os socialistas querem igualdade de condições; no entanto, aquela Instituição não aceita igualdade de condições contra a própria natureza.

Como os socialistas não aceitam a explicação da pobreza por vias naturais, a Igreja nessa citação reforça a intenção da *Rerum Novarum*, a saber, contrapor-se ao pensamento do Partido Comunista (sem comentar sobre o ateísmo dos comunistas) e defender o modo de produção capitalista.

A Igreja demonstrou por meio dessa encíclica seu posicionamento diante da efervescência política do proletariado. Leão XIII retratou a desigualdade social como condição de diferença. E a história do Serviço Social esteve marcada por essa ideologia conservadora no seio da sociedade.

A desigualdade social não tem nada a ver com as diferenças existentes em cada indivíduo particular. É lógico que o indivíduo tem condições diferenciadas que caracterizam sua individualidade. No



entanto, a pobreza não pode ser explicada como consequência natural e espontânea do surgimento das mazelas sociais.

Em 1931, essa encíclica foi comemorada com outra, a *Quadragesimo Anno*, do Papa Pio XI. Após quarenta anos da primeira edição da *Rerum Novarum*, Pio XI lança, em 15 de maio de 1931, a *Quadragesimo Anno* (Pio XI, 2004, p.34-5) que confirma o seguinte sobre capital e trabalho:

Muito diversa é a condição do trabalho, que vendido a outrem se exerce em coisa alheia. A ele particularmente visava Leão XIII, quando escrevia “poder-se afirmar sem perigo de erro, que o trabalho é a fonte única da riqueza nacional” [...] “de nada vale o capital sem o trabalho, nem o trabalho sem o capital”. Por conseguinte é inteiramente falso atribuir ou só ao capital ou só ao trabalho o produto do concurso de ambos; e é injustíssimo que um deles, negando a eficácia do outro, se arrogue a si todos os frutos.

O Serviço Social brasileiro foi instituído na mesma década em que foi promulgada a *Quadragesimo Anno*, e percebemos a Igreja, que contribuiu para que o curso se fizesse realidade no Brasil, defendendo, após quarenta anos, a *Rerum Novarum*. Ressaltamos que a Igreja fundamentou sua doutrina social nessa encíclica. Na citação, vemos a preocupação da Igreja para com os socialistas quando Pio XI acentua a não conformidade com o roubo do trabalhador por parte do capitalista. Ora, se o trabalho cria a riqueza nacional, por que existem pobres? É claro que está implícita a ideologia burguesa da concentração do capital, em detrimento da socialização do capital. O que se socializa é o trabalho, todos devem trabalhar, mas, na hora de repartir o produto do trabalho, o que vemos é a retenção do capital por parte de alguns, os capitalistas. Mas a dinâmica do trabalho é outra. Veja os artesãos de outrora: a labuta para elaboração do produto era outra. O trabalhador tinha plena consciência de onde vinha a mão de obra, os instrumentos, e ele mesmo era quem elaborava, do início ao fim, o próprio produto.

Com a industrialização do capital, o trabalhador ficou refém do capitalista que lhe retirou a essência, a *aura criativa*. Ele já não percebe os passos da produção, não conhece a origem da matéria-prima, não sabe como construíram o maquinário no qual trabalha e muito menos para quem é vendido o produto criado por suas mãos. Essa dependência não ocorria no processo de produção artesanal, mas é constitutiva da própria maneira capitalista de se impor nas relações sociais.

O que pretendia Pio XI era defender o capital porque a crítica marxista sobre a mercadoria defendia a superação da dependência do trabalho para com o capital, uma vez que a fonte para gerar mais capital era e é o próprio trabalho. Marx (1983) em *Para a crítica da economia política*, define claramente que a sujeição do trabalhador ao capital ocorreu e ocorre devido à alienação, como forma ideológica do pensamento burguês, e à fetichização da mercadoria.

Em sua origem, o Serviço Social brasileiro viu-se marcado pelo conservadorismo em sua intervenção profissional. O assistente social era influenciado pelo aporte dogmático da Igreja Católica, conforme lembra Martinelli (2005, p.117): na “[...] Sociedade de Organização da Caridade, que convivia com uma prática assistencial que tinha origens no século XVII, com S. Vicente de Paula”.

O modo de ser do profissional de Serviço Social resultava de uma identidade que não estava em sua luta histórica, portanto, não era uma identidade profissional construída pela categoria, senão atribuída pela classe dominante. Segundo Martinelli (2005, p.118),

todo o esforço da classe dominante dirigia-se a um objetivo por ela considerado crucial: bloquear o desenvolvimento da consciência de classe do proletariado e sua organização política. Os serviços assistenciais e beneficentes estrategicamente criados pela burguesia procuravam atuar como sérios obstáculos, trazendo para o movimento operário a falsa representação de um Estado paternal, bom e protetor. [...] sua prática era uma expressão do poder hegemônico da classe dominante, sua identidade era aquela atribuída pela sociedade burguesa constituída:

uma estratégia de controle social e de difusão do modo capitalista de pensar.

A sociedade – representada pela classe dominante em três instâncias, a saber, o Estado, a Igreja e a burguesia – demarcou, no espaço e no tempo, seu território ideológico. A preocupação também era deter o avanço do Partido Comunista Brasileiro e suas ideias revolucionárias, assim como as manifestações dos operários em prol de melhores condições de vida.

O *ethos* do assistente social estava voltado para a permanência, para a imutabilidade social, portanto, ele era um técnico em assuntos sociais cujas ações somente reproduziam a lógica da classe dominante, a saber, estender o *status quo* na sociedade de maneira geral.

Política ou tecnicamente, o assistente social era apenas um “fantoche” cuja corda de manipulação era a ideologia incutida pela sociedade e, portanto, presente nele. A diferença estava em sua função como um agente da realidade social. No entanto, suas atribuições eram pré-incorporadas, haja vista conter ainda muita influência das benesses ou da caridade endossada pela moral religiosa arraigada no seio da sociedade. Assim, o Estado foi tido como uma instituição protetora e cuidadosa para com “os necessitados”.

Sua intervenção manifestava o poderio hegemônico da classe dominante e sua identidade, longe de ser construída coletiva e historicamente pelos pares, era atribuída pela mesma classe dominadora. Os donos do capital, a Igreja e o Estado, viram nos primeiros assistentes sociais uma estratégia de permanência do *status quo* da sociedade na medida em que agiam em prol dos pobres.

Tal estratégia, por parte da classe dominante, permitiu que o assistente social tivesse uma identidade atribuída, útil para a classe opressora. A identidade atribuída era, segundo Martinelli (2005, p.124), “[...] uma síntese de funções econômicas e ideológicas [...] indispensável suporte para que se criasse a ilusão necessária de que a hegemonia do capital era um ideal a ser buscado [...]”, ainda que fossem justamente as ideologias expressas pelo modo de produção capitalista as causas da *questão social*.

O Estado juntamente com a Igreja, assim como os empresários, se unem para manter a coesão e a centralização do controle social das mais diversas faces da *questão social*. Muitos foram os fatores que fortaleceram esse tripé entre Estado, Igreja e empresários (essa união ocorreu de forma diferente da constituição do Serviço Social europeu): o desejo de harmonia social; a punição e o bloqueio a pensamentos diferentes dos do *status quo*, principalmente contra anarquistas e comunistas; perseguição e repressão aos sindicalistas por meio da Lei de Segurança Nacional (Aguiar, 1982).

O *ethos* da perfectibilidade nascente do assistente social surge a partir da Ação Católica inerente aos interesses do Governo Provisório, do Estado Novo e dos empresários. O assistente social tinha uma “missão” doutrinária a cumprir. E tal modo de ser profissional está vinculado às ideologias implícitas da própria Igreja. Tais ideologias não só focam o espaço perdido pela Igreja, no período da oligarquia da República Velha, mas também combatem as ideologias socialistas.

A formação profissional do assistente social estava voltada para aspectos biológicos, sociológicos, moralistas e doutrinários. Esse *ethos* profissional se preocupava com os desajustamentos dos indivíduos ou grupos. Segundo Iamamoto e Carvalho (2005, p.221):

O assistente social deveria ser uma pessoa da mais íntegra formação moral, que a um sólido preparo técnico alie o desinteresse pessoal, uma grande capacidade de devotamento e sentimento de amor ao próximo [...]. Deve ser dotado de outras tantas qualidades inatas, cuja enumeração é bastante longa: devotamento, critério, senso prático, desprendimento, modéstia, simplicidade, comunicatividade, bom humor, calma, sociabilidade, trato fácil e espontâneo, saber conquistar a simpatia, saber influenciar e convencer etc.

O *ethos* profissional estava direcionado a uma prática alicerçada pelos costumes morais advindos da Igreja e da sociedade conservadora. Portanto, o perfil do assistente social pertencia a um modo de ser imutável, perene, perfeito e não contraditório. O modo de

ser do assistente social do início do Serviço Social brasileiro estava alicerçado no *ethos* da perfectibilidade, pois o mesmo não tinha a inquietação da transformação social.

A adesão do assistente social ao projeto hegemônico da classe dominante proporcionou ao próprio profissional uma identidade atribuída e não construída pela categoria. A visão de mundo é naturalizada pela classe dominante e o assistente social a incorpora em sua prática diante da realidade social. O primeiro Código de Ética do Assistente Social foi promulgado em 1947. Até esta data, a realidade social brasileira se manteve a mesma, diferente da política.

O Estado Novo (período político brasileiro que vai de 1937 até 1945) foi consequência do Governo Provisório. Vargas toma o poder antes de ocorrerem as eleições de 1938. Apoiado pela classe média brasileira e pelos militares, Vargas intensifica a repressão. O poder da política varguista ganha hegemonia devido a várias medidas de controle social, principalmente o domínio da imprensa e as manifestações sociais contrárias ao Estado Novo. Assim como o regime totalitário nazista foi destituído com o final da Segunda Guerra Mundial, Vargas com seu governo autoritário também foi deposto e em seu lugar assumiu o governo do general Eurico Gaspar Dutra.

É justamente no governo de Dutra que o Serviço Social promulga seu primeiro Código de Ética, chamado também deontologia que, segundo Abbagnano (2003, p.240) é caracterizado como as ciências “[...] normativas, ou seja, as que indagam como deve ser o ente para ser perfeito”. Tal Código foi promulgado em 29 de setembro de 1947 pela Assembleia Geral da Associação Brasileira de Assistentes Sociais (ABAS).

O primeiro Código de Ética do Assistente Social não se aproxima do modo de ser por nós trabalhado aqui, tendo constituído um aparato normativo de conduta profissional. Investigando o *ethos* profissional, não vislumbramos nenhuma preocupação na constituição do primeiro Código de Ética que estivesse voltada para o modo de ser como ação transformadora. Elencava apenas normas de condutas a serem seguidas e cumpridas pelo profissional.

Quando o *ethos* é entendido como código de normas a serem seguidas pelo profissional, o percebemos como *ethos* da perfectibilidade, pois esse é norteado pelas regras a serem seguidas para uma determinada ação. O *ethos* do assistente social que percebe no Código de Ética a própria normatização de seu agir não vislumbra a *questão social*, pois está justamente nessa categoria a mediação necessária para se fazer a passagem dos princípios éticos dispostos no Código de Ética para o modo de ser (*ethos*) exigido na intervenção profissional diante da *questão social*.

Seguir o Código de Ética não quer dizer o mesmo que estar agindo de modo eticamente correto porque *ethos* não é Código de Ética. O *ethos* é o modo de ser no mundo (entendido como mundo do trabalho) e não simplesmente o ato de seguir a lei. Quando o *ethos* se transforma em anuência ao que está enunciado nas normatizações de um código, ele tende a ser vinculado ao modo de ser da perfectibilidade porque está atrelado àquilo que é exterior ao sujeito. Os códigos profissionais, de maneira geral, utilizam as normas para impor aos profissionais condutas sociais. O *ethos* da mobilidade não se coaduna com a normatização aparente da ação, senão com o modo de ser afeito a transformações advindas das reflexões sobre o agir, realidade não encontrada no *ethos* da perfectibilidade.

Os Códigos de Ética do Assistente Social foram constituídos da mesma maneira que outros códigos profissionais, pois tinham por princípio normas que pudessem nortear as ações profissionais e para que os inúmeros modos de agir não fossem diferentes do padrão ético (que podemos chamar de padrão moral) daquela profissão.

O cumprimento das ações expressas no Código de Ética de 1947, por parte do assistente social, pode lhe dizer se ele cumpriu com o dever ético, ou seja, se agiu de modo eticamente correto. Ora, pensar dessa maneira é não entender que o Código de Ética difere do modo de ser no *ethos* da mobilidade. Pois não é seguindo as disposições elencadas no Código de Ética que teremos um agir eticamente correto.

O assistente social, então, não conseguirá um modo de ser móbil? Se entendermos que, no percurso histórico da categoria do

Serviço Social, houve a preocupação com a superação do conservadorismo (o *ethos* da perfectibilidade) nos contextos da ação profissional, então também entenderemos mais adiante que é possível ter ações direcionadas a um *ethos* da mobilidade. No entanto, ressaltamos que o profissional ingressa na categoria já tendo sua formação histórica; portanto, suas intenções junto à categoria profissional são múltiplas, podendo haver impedimentos para que ele apreenda o *ethos* da mobilidade.

O primeiro Código de Ética do Assistente Social brasileiro deve ser analisado em termos da influência que nele foi exercida pela moral religiosa e a política do Estado. A primeira fundamentou a reflexão sobre a ação e a segunda determinou a prática que realizou a ação. O referencial teórico que embasou o Código de Ética de 1947 foi aristotélico-tomista porque a Doutrina Social da Igreja se fundamentava em Tomás de Aquino, que, por sua vez, alicerçava seu pensamento no Estagirita. A moral estava arraigada na estrutura normativa do próprio Código. Yasbek (1977, p.40) relata a proposta no âmbito da educação da primeira Escola de Serviço Social, sistematizada pela Igreja Católica:

[...] formar personalidade das assistentes sociais, não só técnica, mas moralmente, tendo em vista a missão que lhes está reservada. Dar-lhes uma sólida formação ética e nelas desenvolver as qualidades naturais que requer a carreira social tais como o amor ao próximo, o ideal de fazer o bem, a capacidade de dedicação, o desinteresse pessoal, o critério e o senso prático na ação.

O primeiro Código de Ética teve o objetivo de formar moralmente os primeiros assistentes sociais, como se estes tivessem uma missão transcendental a ser cumprida na sociedade. A preocupação da Igreja também fica patente na difusão de sua doutrina e de seus valores, tais como, o amor ao próximo, fazer o bem, dedicação (compaixão), amor *ágape* (desinteresse) etc. Ora, difundir tais valores era o mesmo que “harmonizar” a sociedade, contrapondo-se ao pensamento defendido pelos comunistas.

Os valores cristãos vivenciados pelos assistentes sociais reproduziam a ordem vigente. O Código de Ética também foi um fator de defesa do *status quo* da sociedade. O conservadorismo estava manifesto na ação profissional assim como as contradições existentes entre operários e donos do capital não foram avaliadas ou percebidas, haja vista a identidade atribuída que a profissão teve no seu início.

O conservadorismo encontrado nas primeiras práticas dos assistentes sociais não só estava presente devido ao aporte teórico-metodológico (tomismo – positivismo) que eles reproduziam em suas práticas, mas também na sociedade como um todo. Barroco (2005, p. 75) diz acerca do conservadorismo instalado na sociedade brasileira:

[...] essa forma de entender a realidade explicita valores morais e pressupostos teóricos-políticos encontrados tanto no positivismo quanto no neotomismo, bases da formação profissional, em sua origem. Mas principalmente, em termos éticos-morais e ídeo-políticos, expressa o conservadorismo moral contido em projetos sociais e na cultura brasileira. Dessa forma não é dada, como possibilidade, apenas na formação profissional, mas também na socialização primária, em que ocorre a internalização de valores, normas de conduta e deveres, ou seja, na formação moral dos indivíduos sociais.

Tanto o neotomismo como o positivismo como correntes de pensamento influenciaram o Serviço Social em seu nascedouro. Portanto, o Código de Ética de 1947 também sofreu interferências em sua constituição das correntes supracitadas. Barroco (2005) afirma que a realidade e suas circunstâncias e valores são incutidos nos sujeitos, ocorrendo a internalização de normas, deveres etc. Ora, não só a formação profissional determina a ação, mas também a formação histórica do sujeito que age, portanto, entender a sociedade do Código de Ética é entender melhor o que está disposto no próprio Código de Ética.



Já na introdução ao primeiro Código de Ética de 1947 (Brasil, 1947, *on-line*) percebe-se a dicotomia entre o bem e o mal, quando lemos que a “[...] Moral ou Ética pode ser conceituada como ciência dos princípios e das normas que se devem seguir para fazer o bem e evitar o mal” (numa interpretação maniqueísta – separação entre o bem e o mal – da ação profissional, advinda também da Igreja Católica). Em primeiro lugar, o Código não diferencia moral de ética; em segundo, introduz uma dicotomia entre bem e mal.

No terceiro item da Introdução percebemos um claro ultraconservadorismo nas seguintes palavras: “A importância da Deontologia do Serviço Social [...] não se limita à remoção do mal físico [...] trata com pessoas humanas desajustadas ou empenhadas no desenvolvimento da própria personalidade”. A resposta à *questão social* está no indivíduo e não na estrutura e ou superestrutura da sociedade, ou seja, a preocupação é ajustar o indivíduo à sociedade. O *ethos* refletido nessa norma é o modo de ser da perfectibilidade. É mais fácil culpabilizar o cidadão porque a pobreza, a reivindicação, a fome, a doença etc. sempre são visíveis nele e não na estrutura e na superestrutura, que são mais complexas.

O último item da Introdução revela que o assistente social só seguirá as normas contidas no Código se sua formação estiver fundamentada na própria moral. Que moral? A vivida na sociedade e advinda da Igreja Católica. O primeiro dever do assistente social deve ser respeitar a Lei de Deus. Deve cumprir com os compromissos sempre respeitando a Deus, o bem comum e os dispositivos da lei. Ora, a lei não visa o bem comum e sim a propriedade privada; portanto, a norma também é contraditória, além de ser confessional.

O quinto dever está direcionado à conduta honesta, correta, aos valores inseridos no cristianismo, que “aperfeiçoariam a personalidade” do assistente social. O profissional também deve manter a postura habitual de costume na sociedade. O primeiro Código está extremamente afeito ao caráter moral e não ético de um Código de Ética. Está muito mais atrelado à concepção do *ethos* da perfectibilidade do que ao *ethos* da mobilidade.

No dever para com o cidadão (usuário), a terminologia utilizada é “beneficiário”. Ainda que hoje utilizemos em nossas práticas o termo “beneficiário” por causa dos programas sociais que repercutem em benefícios (como exemplo, podemos ver hoje o Benefício de Prestação Continuada), essa terminologia remete ao conservadorismo porque não há beneficiário ou benefício, mas o cidadão que vivencia a efetivação de seus direitos. Diz o primeiro Código que devemos respeitar o “beneficiário” com a “caridade cristã”. Ora, ao agir assim, o assistente social estaria reproduzindo não só a Doutrina Social da Igreja como o *status quo* da sociedade.

O dever do assistente social para com seus pares deveria ser regido pela cortesia evitando comentários que não aqueles para a edificação da classe (aporte moral arraigado no primeiro Código). Na organização em que trabalha, o assistente social tem o dever de ser submisso à hierarquia instituída, por meio do respeito ao superior. Essa submissão revela um aspecto importante da manutenção da ordem social. Entretanto, não menosprezamos a importância da autoridade na instituição, e sim o autoritarismo, às vezes advindo da imposição da submissão.

O *ethos* profissional manifesto no primeiro Código de Ética do Assistente Social revela apenas um modo de ser reprodutor do *status quo* da sociedade. Nesse sentido, podemos reafirmar que o *ethos* da perfectibilidade se coaduna com as diretrizes instituídas nesse Código. Barroco (2005, p.95), diz acerca do *ethos* do início da profissão:

As configurações do *ethos* profissional, em sua origem, condicionam a imagem e a autorrepresentação do Serviço Social tradicional: uma profissão mediada por valores humanistas, com forte apelo ético-moral. Disto, porém, não decorre um debate ético crítico permanente, nem tampouco uma produção teórica sistemática; com isso, a elaboração teórica da ética profissional fica basicamente restrita aos Códigos de Ética.

O modo de ser do assistente social está atrelado ao Serviço Social tradicional, uma profissão influenciada por valores advindos da

Doutrina Social da Igreja. Portanto, o *ethos* que se pretende crítico e profundo em nossas reflexões (o *ethos* da mobilidade) não é percebido, senão o modo de ser vinculado ao *status quo* da sociedade tradicional. Portanto, o *ethos*, como modo de ser, consiste em ser direcionado para o Código de Ética, como se fosse atributo desse Código responder acerca do *ethos*. Reafirmamos o que defendemos no início e ao longo do trabalho: o *ethos* não pode ser vinculado ao Código de Ética sem as mediações necessárias para que se vislumbre um projeto maior.

Para entendermos os modos de ser expressos no segundo e no terceiro Códigos de Ética do Assistente Social, temos de retomar a história da sociedade brasileira como política e ideologia, presentes no curso de Serviço Social. Posteriormente ao governo de Dutra, Vargas volta ao poder cerceando a liberdade sindical e perseguindo o Partido Comunista do Brasil. O mundo presenciava a Guerra Fria, que foi a luta pela sobrevivência das ideologias, de um lado, dos Estados Unidos e seu capitalismo, e de outro, da União Soviética com seu socialismo.

O opção do Brasil foi apoiar a ideologia norte-americana por meio de um tratado de reciprocidade segundo o qual o Brasil permitia a intervenção dos EUA em território brasileiro quando a nação estivesse em perigo. Com o *slogan* “O Petróleo é Nosso”, Vargas criou a Petrobras e a Eletrobras; no entanto, boa parte do financiamento adveio do Banco Mundial, desagradando os setores nacionalistas. Após meados da década de 1940, o Serviço Social brasileiro passou a ter influência direta do Serviço Social norte-americano e sua teoria funcionalista (teoria que ajusta o indivíduo à sociedade e não o contrário), afastando-se aos poucos da influência do Serviço Social europeu. É pertinente relatar que a ideologia católica conviveu pacificamente com as novas técnicas advindas do Serviço Social norte-americano.

O Serviço Social se aproxima do Estado com a preocupação de agir tecnicamente sobre a *questão social*. No entanto, a desigualdade social se perpetuou, haja vista que a ideologia fundante apenas mascarava a intervenção em busca da transformação social.

A organização institucional da profissão junto ao Estado proporcionou ao Serviço Social o desenvolvimento da teoria e da prática interventiva do assistente social. Foi justamente no primeiro Congresso Brasileiro de Serviço Social, realizado pelo Centro de Estudos e Ação Social (CEAS) em 1947, que, segundo Yamamoto e Carvalho (2005, p.328), se aglutinaram “[...] representantes das principais entidades particulares e governamentais ligadas ao Serviço Social e à Assistência, [...] inclusive no que se refere à afirmação da influência norte-americana”.

Concomitantemente à influência norte-americana no Serviço Social brasileiro ocorreu também o empenho pelo desenvolvimento defendido pelo governo de Juscelino Kubitschek no *slogan* “Cinquenta anos em cinco”. O “Programa de Metas” de Kubitschek favoreceu a entrada de capitais estrangeiros, principalmente da indústria automobilística.

Segundo Fausto (2007, p.317):

O Plano de Metas e o Capital Monopolista – Não há dúvida de que a adoção dessa política corresponde também a outra determinação, externa, a da nova etapa de expansão do grande capital monopolista em direção ao investimento industrial direto nos países subdesenvolvidos, configurando a nova fase do imperialismo.

O Estado brasileiro continuava defendendo o monopólio dos grandes capitais e se endividando junto ao Fundo Monetário Internacional. Portanto, a *questão social* não era preocupação para os governos que ora se sucediam no poder presidencial. Ainda em Fausto (2007, p.321) vemos que “[...] os êxitos do período estiveram associados ao aumento das disparidades regionais, das desigualdades de renda, de focos de tensão bolsões de miséria [...]”.

O desenvolvimento econômico que proporcionaria prosperidade, riqueza e soberania ao povo brasileiro não ocorrera, porém, as ideologias do desenvolvimentismo só endividaram o país devido à dependência econômica e ao aumento da desigualdade social, intensificando a *questão social*.

Jânio Quadros, sucessor de Kubitschek, traçou novos rumos para a política externa e reorganizou as políticas internas. Com a aproximação de Jânio em relação à Revolução Cubana, ocorreram desconfiânças por parte dos “parceiros políticos”, os norte-americanos. Segundo Yamamoto e Carvalho (2005, p.346):

A preocupação central do que poderia ser caracterizado como projeto desenvolvimentista janista estaria na formação de uma nação forte, com um povo forte e uma economia globalmente forte. Desse eixo central decorre uma atenção especial ao social; a meta prioritária é o homem e não o crescimento econômico em si mesmo.

Jânio não cumpriu a agenda conservadora proposta pelos aliados políticos; assim, os mesmos fizeram oposição ao seu governo que tinha a preocupação de resolver os problemas que a *questão social* apresentava. Percebendo rumores de um possível golpe militar e não angariando aliados para se manter no poder, Jânio renunciou em 1961, ficando apenas sete meses no poder executivo da União.

Em 1961 também foi realizado o II Congresso Brasileiro de Serviço Social. Podemos citar Yamamoto e Carvalho (2005, p.350-1) que discorreram sobre a realidade do desenvolvimentismo e o Serviço Social:

O desejo de desenvolvimento nacional que a todos nos anima constitui, menos que um investimento econômico, uma genuína revolução para incorporar à nação a massa dos brasileiros atados ao atraso. E o Serviço Social está entre as técnicas mais aptas a provocar esse progresso [...]. Vemos hoje que os poderosos, por muitos anos surdos a problemas sentidos por Assistentes Sociais, voltam-se atentos para sua solução. [...] este pode ser o grande momento do Serviço Social: fazer dele uma hora de triunfo de nossos ideais de justiça social e de caridade, é a menagem alta e pura deste Congresso [...].

Nesse Congresso, o Serviço Social se coloca como a profissão mais apta ao progresso. Para os assistentes sociais, o desenvolvimentismo proposto pelo Governo ia ao encontro da proposta metodológica que a própria categoria estava desenvolvendo a partir da influência norte-americana. Fazia-se necessária a reorganização dos programas já existentes no âmbito da Assistência Social.

O Serviço Social necessitaria de uma prática condizente com o progresso, que era a meta do governo. Para isso, em sua prática profissional, o desenvolvimento de comunidade (método importado dos EUA) foi o mais propício, pois trabalhava com núcleos da sociedade em todas as áreas de preocupação governamental: saúde, educação, previdência, lazer, assistência social etc. Essa metodologia advinha da década anterior pelo estudo de caso, de grupo e de comunidade.

Esta tríade proporcionou ao Serviço Social a integração do indivíduo ao meio social. A centralidade da preocupação estava na *questão social*; no entanto, ela se mostrava mais intensificada nos pobres e nos excluídos, portanto, o *ethos* profissional do assistente social centrava-se no indivíduo, no grupo e/ou na comunidade que estavam “desajustados” para que pudessem ser reinseridos na sociedade. Com isso, o problema social estava sempre na vítima, nos excluídos.

O assistente social contribuiria em sua intervenção como técnico, em torno das misérias sociais expressas pela *questão social*. Segundo Yamamoto (2005, p.341), “a ideologia desenvolvimentista se define, assim, por meio da busca da expansão econômica, no sentido de prosperidade, riqueza, grandeza material, soberania [...]”.

Segundo Aguiar (1982, p.76) “[...] é nesse período que o Serviço Social, através da Lei nº 1.889, tem seu ensino regulamentado e as prerrogativas dos portadores de diplomas de assistentes sociais são explicitadas”. Portanto, esse evento é verificado junto com o desenvolvimentismo governamental, e o profissional recebe a herança das ideologias dominantes da sociedade.

A industrialização é inserida na sociedade brasileira como um milagre para o povo. Segundo Yamamoto e Carvalho (2005, p.356):

[...] na ideologia desenvolvimentista o crescimento econômico passa a constituir solução para os problemas da nação, interessando a todos e a todos beneficiando com seus frutos. É nesse aspecto que se podem analisar as inversões presentes na ideologia, situando-a no plano da dominação. Fica assim definida a dimensão de progressismo a que adere o Serviço Social. No limite, perdura a perspectiva de modernização, de facilitar o movimento do capital e a permanência das relações sociais capitalistas.

O modo de ser do assistente social nesse período é o *ethos* da perfectibilidade porque a categoria, com a *falsidade de consciência*, acreditou que o desenvolvimentismo realmente resolveria as mazelas sociais. No entanto, ao assimilar as ideologias do progresso industrial, o Serviço Social continuou reproduzindo em suas ações as intenções do modo de produção econômico.

As técnicas do assistente social voltavam-se ao desenvolvimento e à organização da comunidade trazidas dos EUA. Segundo Wanderley (1998, p.27), “[...] o I Seminário para Professores de Desenvolvimento de Comunidade, promovido pela ABESS (1963), propôs o estudo da disciplina Desenvolvimento de Comunidade (DC), pautando-a nas peculiaridades conjunturais [...]”.

As ideologias do desenvolvimentismo não atingiram apenas o Brasil, mas também alguns outros Estados latino-americanos. Com isso, o Serviço Social (latino-americano) se reuniu em diversos seminários, congressos etc. para discutir a melhor prática profissional para contribuir com tal desenvolvimento. Foi dessa forma que tais encontros ficaram conhecidos como Movimento de Reconceitualização (Iamamoto, 2009. p.21-2), que tinha a pretensão de repensar a prática do assistente social, assim como o compromisso ético e também os fundamentos teóricos mais próximos da nossa realidade, não advindos do exterior. Esse movimento foi um momento ímpar na história do Serviço Social latino-americano porque trouxe a possibilidade da mudança do *ethos* profissional, pois houve assistentes sociais que propuseram uma intervenção ligada ao *ethos* da mobilidade, que de-

nominamos aqui *vertente de intenção de ruptura* (Paulo Netto, 2005, p.247) com o conservadorismo.

Nesse período em que ocorria o Movimento de Reconceituação no Serviço Social latino-americano, ocorreram no Brasil o golpe militar e a imposição da ditadura militar. A classe conservadora da sociedade brasileira aprovou o regime ditatorial dos militares. Para Fausto (2007, p.596) o Golpe de 1964 teve por objetivo impedir a ascensão dos comunistas:

[...] a fração da classe média predominante nas manifestações golpistas de 1964 – se caracteriza, desde logo, como antipopular e anticomunista. Mas o tema do comunismo é tratado sob diferentes aspectos, segundo o setor organizado. De um lado, a classe dominante tenta criar um vasto e intenso “movimento feminino”, capaz de exprimir, através de campanhas cívicas e manifestações públicas, uma oposição “maciça” à ascensão popular. Nesse nível, o anticomunismo se caracteriza, sobretudo, como a defesa das instituições sociais fundamentais: a família, a religião, a propriedade.

O modo de ser do assistente social proporcionava a defesa de instituições sociais como a família, a religião e a propriedade. No entanto, com o advento do Movimento de Reconceituação, o Serviço Social inicia uma nova etapa, agora com a possibilidade de aprofundar a reflexão de sua prática profissional. Podemos afirmar que é com esse Movimento que a profissão começa a vislumbrar, mesmo que superficialmente, a *consciência da falsidade* ideológica que nela estava imbricada.

Entretanto, ainda temos de percorrer um longo caminho para que realmente a *falsidade de consciência* seja de fato entendida como *consciência da falsidade* ideológica (isto só ocorrerá a partir de 1979, no III Congresso Brasileiro dos Assistentes Sociais).

Um ano após o golpe militar, portanto, em 1965, o Serviço Social institui o seu segundo Código de Ética da profissão. O *ethos* profissional do assistente social nesse período ainda está estreita-



mente ligado ao tradicionalismo da sociedade conservadora. Suas práticas não produziam avanços na efetivação de direitos, senão na ação pautada pela técnica de estudos de caso, grupo e comunidade.

Nesse íterim podemos dizer, com Machado (2008, p.46), que:

Com o Estado conservador e a sociedade submissa ao mesmo, a reprodução da desigualdade social e a falta de transformação em relação à “questão social” perpetuou. Imbricada na ideologia “desenvolvimentista”, a sequele social (desigualdade social) adquiriu uma acentuada e progressiva camuflagem, onde os recursos oriundos do Fundo Monetário Internacional (FMI) e também do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) foram aplicados diretamente à máquina Estatal (aparelho do Estado) e às elites brasileiras. Não houve desenvolvimento social, senão particular e restrito a uma minoria.

A consciência de que a *questão social* se intensificava na mesma proporção em que o Estado e a elite se enriqueciam não estavam consignada nos documentos do Serviço Social da época. Ao contrário, o que se percebe no Código de Ética de 1965 é um posicionamento a favor do *status quo* da sociedade brasileira. Em 1962 surgiu um livro que, como Barroco (2005) explica na obra *Ética e Serviço Social: fundamentos ontológicos*, influenciou os assistentes sociais desse período, pois seu objetivo era formar moralmente o profissional. Essa obra veio da Europa e tratava da influência da ideologia da Igreja.

Assim, segundo Heyler (1962, p.21-4; 30-3 apud Barroco, 2005, p.123), o assistente social deveria ser:

Um modelo de polidez e cortesia por seu espírito serviçal espontâneo, seu bom humor e amabilidade, sua linguagem correta e simples, seu trajar alinhado, rejeitando todo o apuro, seus modos e atitudes distintas, livres de toda afetação [...] defenderá sempre a noção exata da família [...] opor-se-á a todas as leis, regulamentos, organizações ou serviços que preconizem

uma falsa noção de família, [...] será inimigo de toda prática contrária ao respeito à família e à vida conjugal: o amor livre, o concubinato, o adultério, a limitação ilícita dos nascimentos, a inseminação artificial propriamente dita, aborto direto, mesmo os que se dizem terapêuticos, o divórcio etc. [...].

Este livro (Barroco, 2005) revela um moralismo ultraconservador para a prática profissional do assistente social que vai influenciar a instituição dos dois próximos Códigos de Ética do Assistente Social, o de 1965 e o de 1975, respectivamente. Portanto, podemos dizer que o *ethos* profissional estava estreitamente ligado ao modo de ser conservador da sociedade brasileira. Ao defender a família como a instituição primeira, defendia-se a família de tipo nuclear (pai, mãe e filho). O divórcio era repudiado, assim como o amor livre. Assim, o conservadorismo da ação moralista foi, por parte do assistente social, uma realidade que reproduziu o *ethos* da perfectibilidade.

Já na introdução do Código de Ética de 1965 (Brasil, 1965, *on-line*) percebe-se um aporte de influências religiosas: “Só à luz de uma concepção de vida, baseada na natureza e no destino do homem, poderá de fato o Serviço Social desempenhar a tarefa que lhe cabe na complexidade do mundo moderno”, ou seja, a ação do assistente social está estreitamente ligada ao aporte religioso (concepção da vida) porque todo humano tem um propósito neste mundo, daí o destino do homem.

No II Capítulo (dos direitos fundamentais) em seu art. 6º, “[...] o assistente social deve zelar pela família, grupo natural para o desenvolvimento da pessoa humana e base essencial da sociedade [...]”. Ao defender a família, novamente o modo de ser do assistente social defendia a família nuclear. Tal artigo reafirma que a família nuclear é a célula da sociedade.

No próximo artigo (art. 7º), fica clara a intenção do assistente social de estar voltado para a integração do indivíduo à sociedade e não o inverso. De maneira que o profissional, por meio do estudo e da capacitação do indivíduo, do grupo e da comunidade estaria favorecendo a inclusão ou a reintegração social.

O art. 9º revela o *ethos* da perfectibilidade: “[...] o assistente social estimulará a participação individual, grupal e comunitária no processo de desenvolvimento, propugnando pelos desníveis sociais”. Ora, a técnica de estudo de caso, grupo e comunidade expressa o conservadorismo porque tem a intenção de reajustar o que está “desnivelado” socialmente.

O art. 16 está estreitamente relacionado à conduta profissional. Diz o artigo que o assistente social deve “[...] guardar discrição [...] sobretudo à intimidade das vidas particulares, dos lares e das instituições onde trabalhe”. Atitude moralista era praxe também nesse Código de Ética.

O art. 22 (Brasil, 1965, *on-line*) preceitua da seguinte maneira:

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.

É revelador que o *ethos* do assistente social, contido nesse artigo, seja inteiramente ultraconservador. A ação do profissional, seguida pela técnica de estudo de caso, grupo e comunidade, defenderia o desenvolvimento solidário no sentido de focar a harmonia da sociedade brasileira. O *ethos* do profissional estava coadunado com a proposta desenvolvimentista do Brasil, portanto, era o *ethos* da perfectibilidade.

No art. 33, vemos o aporte metodológico de influência funcionalista cuja neutralidade é vista também no seu modo de ser, a saber (Brasil, 1965, *on-line*): “O assistente social deve exercer as suas funções na equipe com imparcialidade, independentemente de sua posição hierárquica”.

O art. 36 (Brasil, 1965, *on-line*), como reflexo da ideologia da Igreja repercutida na ação do assistente social, assim preceitua:

Além do respeito às disposições legais, a responsabilidade moral deve ser o alicerce em que se assentará pelo trabalho do

assistente social, pois na consciência reta estará a maior garantia do respeito e exercício dos direitos individuais e sociais.

Em verdade, é a moral, senão o moralismo, o alicerce da prática profissional do assistente social, não a ética. O aporte doutrinal da Igreja que regia a sociedade era, como moral, o mesmo que influenciava o modo de ser do assistente social. Assim, o *ethos* da perfectibilidade estava presente no Código de Ética de 8 de maio de 1965.

O Serviço Social e a sociedade brasileira, de modo geral, vivendo sob o início do autoritarismo ditatorial, se veem diante de forte repressão e perseguição. Segundo Fausto (2007, p.596), o comunismo:

[...] é tratado sob diferentes aspectos, segundo o setor organizado. De um lado, a classe dominante tenta criar um vasto e intenso “movimento feminino”, capaz de exprimir, através de campanhas cívicas e manifestações públicas, uma oposição, “maciça” à ascensão popular. Nesse nível, o anticomunismo se caracteriza, sobretudo, como a defesa das instituições sociais fundamentais: a família, a religião, a propriedade.

Movimentos contra o comunismo são deflagrados para a defesa e a reprodução do *status quo* da sociedade: da família, da religião e da propriedade. Ora, o receio do governo, da Igreja e da elite brasileira era perder poder em seus próprios espaços, a saber: a Igreja, com a perda de fiéis para o ateísmo proposto pelos comunistas; o governo, com a “desestruturação familiar”, afirmando que a família nuclear é a primeira estrutura social; e por fim, a Igreja, o governo e as elites e suas preocupações com bens e propriedades. O comunismo não defendia o conceito de família, religião e propriedade.

O governo dos militares manteve-se no poder por meio de Atos Institucionais, ou seja, decretos não democráticos. Por meio desses AIs, o Executivo cassava mandatos e suprimia direitos políticos, decretava e aprovava emendas constitucionais (Machado, 2008).

O Ato Institucional nº 5 (AI-5), de 1968, foi o mais autoritário e sangrento da ditadura militar, e durou até 1979. Esse Ato Institu-

cional provocou protestos e revoltas na sociedade porque, além da repressão e da censura, torturas e mortes eram realidades corriqueiras do governo ditatorial.

Inserido no período ditatorial, o Serviço Social também viveu seu Movimento de Reconceituação, caracterizado pelo processo em que a categoria profissional pensou novas práticas de atuação. No entanto, esse Movimento favoreceu a permanência do conservadorismo. Paulo Netto (2005, p.154; 157; 159) afirma três vertentes que repercutiram no Movimento de Reconceituação:

A primeira direção conforma uma perspectiva modernizadora para as concepções profissionais [...] o núcleo central desta perspectiva é a tematização do Serviço Social como interveniente, dinamizador e integrador, no processo de desenvolvimento. [...] a direção que condensa a renovação compatível com o segmento do Serviço Social mais impermeável às mudanças pode designar-se como a perspectiva de reatualização do conservadorismo. [...] a terceira direção identificada no processo de renovação do Serviço Social no Brasil é a perspectiva que se propõe como intenção de ruptura com o Serviço Social tradicional.

Podemos dizer que o modo de ser do assistente social, nesse período, também tinha três realidades. A primeira era o modo de ser direcionado pela perspectiva modernizadora; a segunda era o *ethos* profissional voltado para a reatualização do conservadorismo; por último, havia o modo de ser com intenção de ruptura em relação às práticas tradicionais e conservadoras.

No entanto, essas três realidades estão consubstanciadas nos dois *ethos* profissionais que aqui trabalhamos: o *ethos* da perfectibilidade e o *ethos* da mobilidade. Tanto a perspectiva modernizadora como a reatualização do conservadorismo refletem o modo de ser expresso no *ethos* da perfectibilidade, pois são vertentes e modos de ser reprodutores do *status quo* da sociedade. Já a vertente de intenção de ruptura está direcionada para o *ethos* da mobilidade, pois é a única que não pactuou com o modo de ser conservador e demons-

trou a necessidade de a categoria romper com o conservadorismo na profissão.

As três vertentes delineadas por Paulo Netto (2005) permearam os dois primeiros seminários do Movimento de Reconceituação no Brasil, a saber: o de Araxá, em março de 1967 e o de Teresópolis, em janeiro de 1970. Podemos dizer que o Seminário de Araxá tinha um viés teórico funcionalista, assim como expressa o próprio Documento de Araxá (CBCISS, 1986, p.24): “Como prática institucionalizada, o Serviço Social se caracteriza pela atuação junto a indivíduos com desajustamentos familiares e sociais”.

Os assistentes sociais reunidos em Araxá, em 1967, tiveram debates tanto sobre o posicionamento tradicional do Serviço Social como sobre a perspectiva de modernização da prática profissional. Houve também a necessidade de rever os estudos de caso, grupo e comunidade. No entanto, para Paulo Netto (2005) não ocorreu a passagem do Serviço Social “tradicional” para o “moderno”. A individualização, a aceitação, a autodeterminação, o pré-julgamento foram ações que nortearam o modo de ser do assistente social nesse documento (Machado, 2008).

O Documento de Teresópolis diferenciou-se do Documento de Araxá no sentido de se constituir como texto de características diversas e, sobretudo, estudar a metodologia do Serviço Social. Para Paulo Netto (2005, p.178), no Documento de Teresópolis,

[...] o “moderno” triunfa completamente sobre o “tradicional”, cristalizando-se operativa e instrumentalmente e deixando na mais secundária zona de penumbra a tensão de fundo que subjazia no texto produzido em Araxá. No Documento de Teresópolis, o dado relevante é que a perspectiva modernizadora se afirma não apenas como concepção profissional geral, mas, sobretudo como pauta interventiva.

A vertente modernizadora é o elemento central do Documento de Teresópolis. Os textos de Teresópolis voltaram-se para a revisão da intervenção técnica do profissional. O assistente social deveria reduzir

sua prática à execução, mas sem atribuições terminais, e a intervenção do profissional se dava de forma “vertical” (Paulo Netto, 2005).

Podemos dizer que o modo de ser do assistente social, expresso no Documento de Teresópolis, é de um *ethos* profissional ainda preso ao conservadorismo profissional porque sua prática estava estreitamente vinculada à valorização da ação imediatista.

Em meio ao Movimento de Reconceituação, Natalio Kisnerman (1983), pelo Instituto Superior de Serviço Social Dom Bosco, na Argentina, lança um livro intitulado *Ética para o Serviço Social*. Kisnerman propõe um agir ético estritamente moral para o assistente social, e tal realidade advém de uma fundamentação do personalismo (Mounier, 2004) e também da fenomenologia (Husserl, 2001).

Kisnerman (1983, p.76), muito próximo do humanismo do Serviço Social de outrora, diz acerca da maneira de proceder do assistente social:

Não nos cansaremos de dizer que o serviço social é entrega, é sentir-se pessoa em outras pessoas; é ter o interesse de estar cada dia mais preparado para ajudar-se a si mesmo e aos outros; é participar da vida do lar, do trabalho, da organização sindical ou profissional, na comunidade, trabalhando com as pessoas, sentido-as como criaturas humanas, iguais a nós, inseridos em uma realidade, ansiosos por alcançar esse mundo solidário, sem fronteiras, sem diferenças de credos, raças, idiomas, na qual todos podemos chamar-nos irmãos.

A influência das correntes filosóficas do personalismo e da fenomenologia é explícita na obra de Kisnerman, assim como também no Movimento de Reconceituação brasileiro na década de 1970. Substantivos como “pessoa”, “lar”, e “irmãos”; e verbos como “ajudar” e “participar” remetem ao modo de ser do assistente social como *ethos* da perfectibilidade, pois só visam a reprodução e não a transformação da realidade social. Podemos dizer que, de maneira geral, o pensamento do personalismo estava presente na constituição do Código de Ética de 1975.

O Código de Ética de 1975 (Brasil, 1975, *on-line*), diferentemente do Código de 1965, não expressou a defesa ao pluralismo e à democracia, reafirmando a concepção conservadora da sociedade. Em sua própria introdução, o Código de Ética de 1975 (Brasil, 1975, *on-line*), diz sobre o valor e a centralidade do Serviço Social: “O valor central que serve de fundamento ao Serviço Social é a pessoa humana. Reveste-se de essencial importância uma concepção personalista que permita ver a pessoa humana como o centro, objeto e fim da vida social” (Barroco, 2005).

Segundo Barroco (2005, p.129), há uma diferença entre o Código de 1975 e os dois primeiros, a saber:

A indicação anterior de que a participação profissional nos órgãos públicos subordina-se aos “princípios democráticos”, na perspectiva “de luta pelo estabelecimento de uma ordem social justa” (idem, 1965: 7) foi eliminada do Código de 1975. Da mesma forma, foi suprimido o dever de “respeitar as posições filosóficas, políticas e religiosas daqueles a quem se destina sua atividade” (idem, *ibidem*), o que implica uma atitude claramente negadora do respeito à diversidade, ou seja, do pluralismo. Ao mesmo tempo, em 1975 se reafirma a posição acrítica em face da “ação disciplinadora do Estado... que em nome do bem comum tem o direito de dispor sobre as atividades profissionais”.

Tanto os princípios democráticos como a defesa do pluralismo de ideias não são inseridos no Código de 1975. A falta de zelo pelos princípios democráticos e desrespeito às ideologias diferentes revelam no assistente social, seguidor do Código de Ética de 1975, o *ethos* da perfectibilidade, reproduzidor do *status quo* da sociedade.

O pensamento personalista, de se centrar na pessoa como objetivo do Serviço Social, revela um humanismo de cunho cristão que não se coaduna com o modo de ser da mobilidade. A centralidade não está na efetivação de direitos, mas no valor humano que a pessoa possui. Ora, lógico que todo indivíduo possui seu valor como humano que é; no entanto, sua valorização passa pelo crivo



do respeito aos seus direitos. Quando a defesa recai apenas no valor da pessoa, o assistencialismo, a caridade etc. revelam formas mascaradas de perpetuar tal valor. Agora, quando o foco está na defesa dos direitos humanos, a busca, diferente de ser assistencialismo ou caridade, está no âmbito de efetivação de seus próprios valores, como direitos.

O assistente social seguindo o Código de Ética de 1975 tem em sua prática profissional um modo de ser direcionado não só para a ordem intelectual, mas também para a moral da sociedade. Em relação ao modo de ser desse profissional, podemos afirmar que ele não está inserido na perspectiva modernizadora porque, segundo Paulo Netto (2005, p.156), “[...] a perspectiva modernizadora, num plano ideal, terá sua hegemonia posta em questão a partir de meados dos anos setenta; até então, pode-se dizer que ela imanta indiscutivelmente a reflexão profissional”.

Segundo Barroco (2005, p. 129-30), o Código de Ética de 1975

não só reafirma o conservadorismo tradicional, mas o faz na direção de uma adequação às demandas da ditadura, consolidada a partir de 1968. [...] Neste sentido, podemos considerar que o código de 1975 já aponta para a tendência tratada por Netto com a reatualização do conservadorismo [...].

O Código de Ética de 1975 revela um modo de ser do assistente social que reatualiza o conservadorismo na profissão. Portanto, o profissional expressa o *ethos* da perfectibilidade em detrimento do *ethos* da mobilidade. O primeiro reproduz o que a profissão havia recebido desde o princípio: a identidade atribuída pela classe dominante.

O *ethos* profissional começa a se mover e ter outra tendência nessa realidade. Paulo Netto (2005) vai mencionar a intenção de ruptura como modo de ser da profissão por meio do Método de Belo Horizonte. Tal Método foi uma proposta executada pela Escola de Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais entre os anos de 1972 e 1974, cuja preocupação era investigar a prática profissional do Serviço Social de vertente tradicional e elaborar

outras possíveis metodologias, que tenderam à vertente de ruptura com o conservadorismo.

Segundo Paulo Netto (2005),

[...] o método que ali se elaborou foi além da crítica ideológica, da denúncia epistemológica e metodológica e da recusa das práticas próprias do tradicionalismo; envolvendo todos estes passos, ele corou a sua ultrapassagem no desenho de um inteiro projeto profissional, abrangente, oferecendo uma pauta paradigmática dedicada a dar conta inclusive do conjunto de suportes acadêmicos para a formação dos quadros técnicos e para a intervenção do Serviço Social.

Conhecido também como Método BH, não ficou apenas no aporte crítico das ideologias, das reflexões em busca da verdade (como teoria do conhecimento) e também não se restringiu à metodologia; por fim, também não se ateu às práticas conservadoras do Serviço Social. Indo além, o Método BH estruturou um projeto diferenciado até então no Serviço Social, pelo aporte acadêmico e formativo para a intervenção do assistente social.

O Método de BH inicia pelo rompimento com o tradicionalismo profissional, e dá sentido histórico ao objeto de intervenção profissional. Abre um caminho diferente do da neutralidade científica, pois se posiciona no embate contraditório das relações sociais. Decifra o real com mais profundidade porque se debruça na contradição da luta de classes.

Paulo Netto (2005) deixa claro que o Método BH foi o estopim da vertente de intenção de ruptura com o conservadorismo. No entanto, teve suas dificuldades, principalmente em sua meta de transformação. Para Netto (2005, p.280) “[...] a problemática estende-se ao [...] atribuir, *in totum* e sem mais, ‘a transformação da sociedade e do homem’ a uma profissão, situando-a como objetivo profissional [...]”.

Ainda em Paulo Netto (2005), percebemos que o projeto dos formuladores tinha por fundamento a corrente de pensamento

marxista, no entanto, de uma tradição marxista dogmática (marxismo-stalinismo). Por isso, Paulo Netto (2005, p.287) diz acerca do problema do fundamento:

Sem perder de vista a importância teórica e ideológica desta incorporação, realizada em condições nada favoráveis [...], o fato é que na inspiração marxista de que se socorrem os formuladores belo-horizontinos se encontram os nós problemáticos que rebatem comprometedoramente na sua contribuição renovadora. [...] integrou ao marco teórico-metodológico da construção de Belo Horizonte toda a contaminação positivista que vinha no leito da Segunda Internacional [...].

Mesmo sabendo da importância que o Método BH teve para a vertente de intenção de ruptura do Serviço Social, Paulo Netto (2005) também critica o fundamento teórico que os formuladores tiveram, pois eles se valeram do pensamento marxista da Segunda Internacional, baseado no pensamento de Stalin, e que era uma interpretação do marxismo um tanto distorcida e caótica; daí Paulo Netto (2005) destacar a contaminação positivista.

Entretanto, mesmo que o projeto construído pelos formuladores do Método de BH esteja fundamentado em um marxismo retrógrado, podemos afirmar que no bojo do Método BH está o alvorecer da vertente de intenção de ruptura; assim, aos poucos, o Serviço Social vai deixando para trás o ranço do modo de ser profissional ultraconservador.

Como modo de ser, o *ethos* do assistente social depara em sua história, como algo que pertence a uma categoria profissional, com a vertente de intenção de ruptura. Conclui-se que há o vislumbra-mento do *ethos* da mobilidade a partir da formulação do Método BH, pois com ele e principalmente a partir do III Congresso dos Assistentes Sociais é que o Serviço Social inicia a trajetória profissional rumo a aprofundamentos e debates sobre a teoria marxista.

A *falsidade de consciência* começa a ceder o seu lugar, no seio da categoria profissional, à *consciência da falsidade*. O modo de ser do

assistente social que, até então, estava voltado estreita e exclusivamente para a tradição conservadora, agora se põe a caminho de um novo horizonte. Mas por ser horizonte, ele se revela aos poucos e a distância. Portanto, continuemos a aprofundar esse caminho que, para nós, é o eixo deste trabalho: o modo de ser do profissional assistente social.

## O *ethos* da mobilidade constitui hegemonia no Serviço Social?

O *ethos* do assistente social conquistou outra realidade que não aquela do *ethos* da perfectibilidade – tradicional e conservador –, e a partir do Método de BH, a categoria começou a vislumbrar a *consciência da falsidade* expressa no modo de ser do assistente social. No entanto, essa percepção não impediu o conservadorismo de influenciar o modo de ser desse profissional.

Não trabalharemos com a ingenuidade de afirmar que, desse momento em diante, a categoria se fortalecerá só no *ethos* da mobilidade. Acreditamos que o processo histórico vivenciado pelo Serviço Social é contraditório e, sendo assim, a luta pela conquista da *hegemonia* do *ethos* da mobilidade se faz pelo viés de antagonismos que transcendem as relações sociais da sociedade, interferindo no seio da própria profissão.

Portanto, constituir o *ethos* da mobilidade como hegemonia é um desafio que permite à categoria profissional enveredar por caminhos de lutas em prol do fortalecimento do modo de ser voltado para a ontologia do ser social (Lukács, 1979). Logo, não foi fácil parte da categoria profissional vislumbrar e defender a vertente de intenção de ruptura com o conservadorismo.

A *falsidade de consciência* começa a ceder lugar para a *consciência da falsidade* na medida em que ideologias do marxismo permeiam o Serviço Social. O Método BH trouxe para o Serviço Social a teoria marxista, no entanto, um marxismo ortodoxo e influenciado por ideias do positivismo, de maneira que os assistentes sociais eram

afeitos à militância contra o aparelhamento do Estado. O período político da década de 1970 ainda é marcado pela repressão militar.

Quanto mais repressão e censura por parte dos militares, mais descrédito e desmoralização por parte da sociedade. Pressionado pela comunidade brasileira e internacional, Geisel revogou o Ato Institucional nº 5. Silva e Carneiro (1998p, p.198) escreveram sobre o governo de Geisel:

[...] o problema social, o problema educacional, continuam difíceis, continuam cada vez mais preocupantes. A terra não foi tocada, o latifúndio continua impune, o minifúndio agravando a situação da produção no Brasil com os dados que já demonstramos. A situação do ensino é caótica, e a situação do salário é muito difícil, principalmente a partir de agora, quando com a abertura democrática as reivindicações trabalhistas se acentuam cada vez mais.

A reforma agrária não ocorreu, o latifúndio continuava sendo defendido e protegido pelos militares. A educação ainda era para poucos brasileiros, senão para aqueles que tinham “privilégio”. O salário do trabalhador servia apenas para as necessidades básicas e a *questão social* se intensificava cada vez mais. É importante salientar que no final da década de 1970 foi estruturado pela Inglaterra e pelos EUA o neoliberalismo (o novo liberalismo foi a outra fórmula dos economistas para sistematizar modos para o mercado angariar mais dividendos na medida em que o Estado deixasse livre o próprio mercado).

O Serviço Social depois dos Documentos de Araxá (1967), de Teresópolis (1970) e do Método de BH (1974) contou com a organização (CBCISS) dos colóquios de estudos realizados no Centro de Estudos do Sumaré (Rio de Janeiro), em 1978; e, em 1984, o Seminário do Alto da Boa Vista. No entanto, para Paulo Netto (2005), esses colóquios reproduziram o conservadorismo da profissão.

Com o Seminário de Sumaré, o Serviço Social vai aprofundar suas reflexões sobre a teoria marxista. Tal documento ficou marca-

do pela cientificidade do Serviço Social porque foram trabalhados três fundamentos teóricos. Assim consta no CBCISS (1986, p.108):

Questionamento I – o Serviço Social numa perspectiva do método científico de construção e aplicação do Serviço Social;

Questionamento II – o Serviço Social a partir de uma abordagem de compreensão, ou seja, interpretação fenomenológica do estudo científico do Serviço Social;

Questionamento III – O Serviço Social a partir de uma abordagem dialética, ou seja, teoria de interpretação com base no método dialético, entendido em sentido metodológico: a relação entre o objeto construído por uma ciência, o método empregado e o objeto real visado por essa ciência.

Três foram as vertentes de investigação: a primeira preocupada com o método científico – tendência ao funcionalismo (Durkheim, 1973); a segunda, com a vertente centrada na fenomenologia (Husserl, 2001); e, por último, a vertente dialética, fundamentada na teoria crítica marxista (Marx, 1983).

A cientificidade que o Documento de Sumaré trabalhou foi pelo “[...] consenso intersubjetivo sobre um campo delimitado de análise sobre o qual se estruturam conhecimentos [...] originados das ciências humanas [...]” (CBCISS, 1986, p.126). No entanto, Paulo Netto (2005) tece críticas acerca da influência que essa cientificidade sofreu da corrente do funcionalismo.

Já a segunda vertente, a fenomenológica, influenciou o Documento de Sumaré com “[...] a descoberta – da consciência em si e de sua estrutura-valor; a formação – da consciência crítica e de sua articulação [...]” (CBCISS, 1986, p.192). Paulo Netto (2005, p. 211-4) apresenta suas críticas acerca de tal vertente:

Em primeiro lugar, [...] é discutível, no mínimo, uma elaboração fenomenológica que não assuma frontalmente a interlocução direta com Husserl, Heidegger, Scheler, Hartmann ou Schutz [...] Em segundo lugar, [...] o método fenomenológico

aparece como algo sem contestação, como matriz teórico-metodológica situada para além de críticas e reservas. [...] Em terceiro lugar, o que nas fontes originais é complexo, multívoco, às vezes ambíguo, evanescente, obscuro, matizado, aparece nos textos de Serviço Social com uma clareza suspeita.

O *ethos* do assistente social foi influenciado por interpretações relativamente simplistas da corrente fenomenológica. Para Paulo Netto (2005), na discussão que se teve nos debates e no próprio texto de Sumaré, a fenomenologia não foi aprofundada. Referenciais teóricos como os de Husserl, Heidegger, Scheler, Hartmann e Schutz não foram utilizados, senão fontes secundárias. Além disso, a fenomenologia foi aceita sem contestações. A vertente da fenomenologia é muito complexa; no entanto, foi trabalhada de forma superficial.

Na fenomenologia trabalhada no Documento de Sumaré, segundo Paulo Netto (2005, p.216), “[...] não entram em conta as mediações, extremamente complexas, entre a articulação sistemática de categorias na elaboração de uma compreensão filosófica da realidade [...] construída pelo sujeito sócio-humano [...]”.

A última vertente que o Documento de Sumaré trabalhou foi justamente a dialética. No entanto, a dialética aqui desenvolvida teve um caráter ultrapassado da discussão marxista. Paulo Netto (2005) tece críticas dizendo que a dialética vista no Documento de Sumaré, e também lá debatida pelos assistentes sociais, foi uma dialética que deformava o pensamento marxista, portanto, insustentável.

Um autor expoente do marxismo e que influenciou o Serviço Social nesse período foi Althusser. A leitura que os assistentes sociais fizeram desse pensador em suas práticas foi negar o próprio Estado, haja vista que, segundo Sposati, Bonetti, Yasbek e Falcão (2008, p.51) “[...] a busca da transformação social nessa vertente é considerada incompatível com a prática institucional. Esta é negada a favor de práticas alternativas pautadas na militância política”.

Essa influência permitiu que os assistentes sociais não acreditassem que práticas advindas do Estado pudessem transformar a sociedade. Com base nessa colocação deformada do marxismo, os

assistentes sociais intensificaram sua militância como única estratégia possível para superar a instituição do Estado, pois este apenas reproduziria o conservadorismo.

A supervalorização teórica, como verificamos anteriormente, permite um distanciamento da visão hegemônica do positivismo, o que proporcionou o vislumbamento das vertentes da fenomenologia e do marxismo. No entanto, essas vertentes também não conseguiram romper com o *status quo*. Assim, para Paulo Netto (2005), a superação do conservadorismo não ocorreu, por mais que se tivesse a intenção de ruptura, já que a fenomenologia e o marxismo ultrapassado também reforçavam o conservadorismo, não propondo uma crítica contundente (Machado, 2008).

No *ethos* do assistente social nesse ínterim, por mais que tenha dado os primeiros passos rumo à *consciência da falsidade*, não foi possível aprofundar a crítica e obter o pleno rompimento devido aos inúmeros ranços conservadores que permeavam a própria categoria, tanto pela influência do pensamento funcionalista, fenomenológico, como pela vertente marxista ultrapassada.

O estopim da mudança de direção do Serviço Social, como proposta teórico-metodológica se deu por meio do III Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais. Segundo Sposati, Bonetti, Yasbek e Falcão (2008, p.52)

[...] os congressistas repudiam a Comissão de Honra do congresso, substituindo-a pelo trabalhador espoliado. A presença de lideranças sindicais no encerramento é o divisor de águas com os poderes instituídos. [...] Há que se ter presente que o tema desse congresso realizado em São Paulo eram as políticas sociais e que os movimentos populares (luta contra a carestia, movimentos de saúde, movimentos habitacionais) vinham denunciando a miserabilidade da população, em detrimento do discurso distributivista das políticas sociais governamentais no pós-75.

A Comissão de Honra do Congresso – conhecido como Congresso da Virada – comungava com os militares, e sua substituição



pelo trabalhador social foi um marco não só simbólico como também resultou em um fortalecimento da própria categoria profissional. Os líderes de sindicatos, que estavam subjugados e a esmo no período ditatorial, robusteceram a categoria nesse evento.

As políticas sociais vinham sendo duramente criticadas por vários movimentos devido ao aumento da miserabilidade do cidadão brasileiro. O governo Geisel havia lançado outro Plano de Desenvolvimento, no entanto a realidade distributivista do Brasil só ficou no discurso. O governo militar reproduziu sua prática da política concentracionista, muito distante do discurso de socialização da riqueza. Por isso, a tomada reivindicatória expressa no III Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais.

O governo de João Figueiredo, em seu primeiro ano – 1979 – sancionou, sob pressão da sociedade brasileira e da comunidade internacional, a Lei nº 6.683/1979 – Lei da Anistia (Brasil, 1979, *on-line*), por meio da qual vários anistiados, entre eles intelectuais, professores, artistas, profissionais liberais etc. tiveram direito ao livre retorno ao Brasil. No entanto, essa lei também favoreceu os torturadores, pois os mesmos não foram penalizados pelas torturas, pelas censuras, pelas mortes etc.

A política brasileira até então estava dividida entre dois partidos, o da Arena (Aliança Renovadora Nacional), representando o governo militar, e o do MDB (Movimento Democrático Brasileiro), com minoria parlamentar – partido este que reivindicava a redemocratização do Brasil; no último governo do regime ditatorial, Figueiredo extinguiu esses dois para organizar novos partidos. Segundo Carneiro (1999a, p.65):

O MDB transformou-se em PMDB sob a presidência de Ulysses Guimarães. O senador Tancredo Neves, que pertencia ao MDB, se juntou a alguns dissidentes e criaram o PP – Partido Popular. Lula criou o PT. A ex-Arena, partido do governo, também se modificou. Uniu-se a alguns dissidentes do MDB e passou a denominar-se PDS (Partido Democrático Social), presidido pelo senador Sarney. [...] Brizola, então criou o PDT.

João Figueiredo adentra a década de 1980 com endividamentos que governos anteriores deixaram e que ele mesmo aumentou; isso repercutiu na intensificação da *questão social* brasileira. No entanto, com a criação de novos partidos, a sociedade foi percebendo que as mobilizações realizadas em todo o período ditatorial começavam a fazer efeito e que a redemocratização do Brasil já vinha sendo conquistada por lutas, questionamentos, protestos, sofrimentos, mortes etc.

O Serviço Social vivenciou a intenção de ruptura nesse período fértil de conquistas democráticas da sociedade brasileira. Como a categoria profissional não mais compatilhava o *ethos* da perfectibilidade, propôs ruptura com o mesmo. Paulo Netto (2005) comenta que o Serviço Social brasileiro começa a aprofundar a ruptura com o conservadorismo com os textos de Yamamoto.

Nesse borbulhar de histórias vividas profundamente pelo Serviço Social, a formação profissional começa a delinear outro caminho que até então não se tinha percorrido. Yamamoto teve a clareza da intelectual que apreendeu o sentido ontológico do ser social, pois situava e relacionava a história com a teoria, a metodologia e a operacionalidade interventiva do assistente social. Para Paulo Netto (2005, p.301), esse “situar” estava no âmbito da “[...] profissionalidade que se constrói nos espaços da divisão sociotécnica do trabalho, tensionados imediatamente pelo rebatimento das lutas de classes”.

A grande contribuição de Yamamoto foi, nesse período, trazer para a discussão ética e política da profissão o significado do exercício profissional e sua analogia com as relações sociais, como trabalho reprodutor de ideologias presentes no modo de produção capitalista.

A obra que Yamamoto escreveu com Carvalho (*Relações sociais e Serviço Social no Brasil – esboço de uma interpretação histórico-metodológico*) revela a preocupação da autora em aprofundar o exame da teoria e da metodologia marxistas (Yamamoto; Carvalho, 2005). Na primeira parte que lhe coube, Yamamoto apresenta uma interpretação histórico-metodológica do sistema capitalista. No primeiro capítulo, elaborou uma concepção teórica da reprodução das

relações sociais, e aprofunda as categorias que foram trabalhadas por Marx: trabalho concreto, trabalho abstrato, valor de uso, valor de troca, mais valia absoluta, mais valia relativa, capital constante, capital variável etc.

Essas categorias revelam o método dialético utilizado por Marx quando, ao aprofundar na dinâmica do capital, faz uso da abstração (Paulo Netto, 2009) para, a partir do concreto empírico (objeto ainda desconhecido) chegar ao concreto pensado (objeto conhecido). É finalidade dessa abstração elaborar, construir novos conceitos ou categorias, e foi aí que Marx subdividiu a categoria trabalho em concreto e abstrato; a categoria valor em de uso e de troca, e assim por diante.

Iamamoto apresentava o Serviço Social com os fundamentos de uma nova teoria e metodologia que marcariam profundamente a categoria profissional. Noções como produção capitalista, capital como relação social, transformação de mercadoria em capital, entre outros, proporcionam à categoria mais profundidade em sua teoria crítica.

O segundo capítulo de Iamamoto, na referida obra, foi uma forma de relacionar a teoria crítica do primeiro capítulo com o Serviço Social. Para tanto se debruçou sobre a intervenção profissional nas relações sociais do capitalismo. Também aprofundou o exame do significado do Serviço Social e das relações sociais. E finalizou com o Serviço Social e a reprodução da força de trabalho e do controle da classe dominante (Iamamoto; Carvalho, 2005).

O debate profissional em relação à formação do assistente social – e daí caracterizar o seu modo de ser como *ethos* profissional – perpassou as discussões da categoria nessa década. Segundo Iamamoto (2006, p.185), foi necessário “[...] direcionar a formação profissional para a criação de um perfil profissional dotado de uma competência teórico-crítica [...]”.

A década de 1980 não foi diferente ao proporcionar à categoria do Serviço Social aprofundamentos em relação ao *ethos* da mobilidade, o modo de ser do assistente social voltado para princípios do exercício pleno da democracia. Para tanto, Iamamoto (2006, p.185) afirma:

Os rumos assumidos pelo amplo debate efetuado na década de 1980 apontaram, ainda, para o privilégio – ainda que a não exclusividade – de uma teoria social crítica, desveladora dos fundamentos da produção e reprodução da “questão social”. [...] Portanto, de um perfil profissional comprometido com valores ético-humanistas: com os valores de liberdade, igualdade e justiça, como pressupostos e condição para a autoconstrução de sujeitos individuais e coletivos, criadores da história.

Com essa citação, Iamamoto possibilita vislumbrar o que se passava na década de 1980, pois o Brasil vivia um período de redemocratização e o Serviço Social vivia essa realidade brasileira. Sem a teoria social crítica advinda do método dialético de Marx, o assistente social não seria capaz de adentrar as multifaces da *questão social* e entendê-las.

Gramsci também foi referência nos debates que a categoria teve ao longo da década de 1980, pois seu pensamento proporcionou ao Serviço Social a reinterpretção da intenção de ruptura. Para Barroco (2005, p.170), fica evidente a influência de Gramsci no “[...] novo Currículo de Serviço Social, em 1982, e na elaboração do Código de Ética de 1986, expressão formal da ruptura ética com o tradicionalismo do Serviço Social”.

O aporte educativo que Gramsci trabalha em seus *Cadernos do cárcere* contribui para o Serviço Social, pois o próprio intelectual orgânico (Gramsci, 1978d) gramsciano foi analogamente relacionado ao assistente social como formador de opinião. É justamente o intelectual orgânico que auxilia na construção da hegemonia política e social. A função intelectual do assistente social numa perspectiva gramsciana, segundo Iamamoto e Carvalho (2005, p.95, grifo nosso),

[...] dependendo de sua *opção política*, pode configurar-se como mediador dos interesses do capital ou do trabalho, ambos presentes, em confronto, nas condições em que se efetiva a prática profissional. Pode tornar-se intelectual orgânico a serviço da burguesia ou das forças populares emergentes; *pode orientar*

*a sua atuação* reforçando a legitimação da situação vigente ou reforçando um projeto alternativo, apoiando e assessorando a organização dos trabalhadores, colocando-se a serviço de suas propostas e objetivos.

Iamamoto fundamenta sua escrita na interpretação gramsciana de intelectual orgânico. As Diretrizes Curriculares de 1982 e o Código de Ética de 1986 são fruto de debates e reflexões acerca do pensamento gramsciano, mesmo que no referido Código não se expresse tal pensamento. A atmosfera dos debates girava em torno dos aprofundamentos em Gramsci.

Entretanto, podemos ressaltar que Iamamoto utiliza o termo “opção política” em relação a uma escolha por parte do assistente social. Dependendo de sua escolha, ele defenderá o *status quo* da sociedade vigente ou os trabalhadores e suas reivindicações. Como análise do *ethos* profissional, não podemos inserir o termo “opção” e sim “orientação” porque o modo de ser do assistente social antecede sua formação profissional. O *ethos* transcende os supostos quatro anos que teve em sua formação acadêmica e penetra toda a sua formação sócio-histórica. Portanto, o modo de ser do assistente social reflete aquilo que ele construiu historicamente como existência ontológica. Logo, não se pode dizer que sua orientação política é determinada por sua formação acadêmica. E as vicissitudes de seu ser histórico? E seus valores morais e éticos? E sua formação neurológica? E sua estrutura psicoemocional? Enfim, e seu processo histórico que ultrapassa os muros da academia?

De forma que o termo mais correto para inserir no aprofundamento do *ethos* profissional é “orientação política” e não “opção política” (Iamamoto comenta, no fim da citação anterior, sobre o orientar-se para uma atuação conservadora ou alternativa), haja vista que o assistente social é um ser histórico e não se resume aos quatro anos acadêmicos de sua formação. O acima exposto pode sugerir a seguinte interrogação: o assistente social não está apto, depois de concluída sua formação acadêmica, a escolher o posicionamento político de sua ação? Claro que sim; no entanto, sua

escolha se direciona e se fundamenta no respeito que tem por sua orientação. Esta, por sua vez, determina com grande intensidade seu posicionamento como modo de ser profissional.

Entende-se o *ethos* profissional como modo de ser que atravessa a formação profissional, pois o assistente social recém-formado é um ser humano com uma trajetória histórica que o constituiu em diversas dimensões que interferem em sua orientação ao longo da vida. Por isso não determinamos que uma “opção” política seja a melhor terminologia porque se refere ao imediatismo da ação, sem mediações. Já “orientação” política reflete o mediato da ação, e esta sim faz uso das mediações necessárias à construção da ação.

O assistente social vivencia as relações sociais no cotidiano profissional e, portanto, no percurso histórico de sua própria formação humana. Está aí a dificuldade de apreendermos sua práxis (Vázquez, 1968) profissional, ou seja, o exame da vida profissional não deve ser desvinculado de sua história pessoal porque está na trajetória de sua formação humano-social o seu próprio modo de ser como profissional.

O impedimento de se adentrar na práxis do assistente social e, portanto, perceber as nuances de sua intervenção está relacionado ao *esquecimento de seu próprio ethos*. O modo de ser não se resume à ação profissional, senão também está em sua ação como humano que é; daí o humano-genérico (Lukács, 1979).

O esquecimento do *ethos* advém também do não entendimento das dimensões humanas que são o próprio homem. Ora, o ser humano não é fragmentado em diversas realidades distintas, mas é constituído das dimensões que o caracterizam, a saber, física, psíquica, espiritual, racional, emocional, biológica, química, laboral, social, demente, sensitiva, moral etc.

Ora, a dimensão laboral é apenas uma entre outras que proporcionam o vislumbamento do que seja o ser humano. Não podemos reduzir o modo de ser à dimensão laboral. O *ethos* é o próprio humano em seu modo de ser. E este, por sua vez, recebe influências de todas as dimensões que constituem o humano. Assim sendo, o *ethos* perpassa a trajetória histórica do assistente social como humano.

Partir da dimensão laboral para entender a intervenção desse profissional é reduzir sua ação ao espaço compartimentado e, portanto, não apreender seu modo de ser profissional. Mas estender a intervenção profissional à sua vida particular como ser humano não é desfocar o objetivo da pesquisa? Não estamos preocupados em ampliar o sujeito, mas em entender o modo de ser desse profissional. E o entendimento do seu *ethos* perpassa sua própria existência. Lógico que não estamos preocupados em investigar sua vida particular, o que pensa, o que fala, o que faz, mas em ter uma visão de totalidade para apreender o modo de ser desse profissional, visão que não se mostra na superficialidade.

Como exemplo disso temos atualmente a dificuldade de trabalhar o Projeto Ético-Político da Categoria Profissional (constituído na década de 1990 e que examinaremos mais adiante) com os próprios estudantes de Serviço Social, ou seja, como amadurecer esse Projeto com os estudantes para que sejam profissionais engajados com as diretrizes da própria profissão? Sabemos que, em quatro anos de formação profissional, o assistente social pode não dar conta de vivenciar tais diretrizes. Mas se entendermos que esse estudante de Serviço Social já tem um modo de ser, advindo de sua própria história existencial, poderemos trabalhar de forma diferenciada o *ethos* profissional, haja vista que nos debates da categoria, que ocorrem na contemporaneidade, o incentivo para a formação permanente é supremo.

Foi de extrema importância entender a categoria *ideologia* para aprofundarmos as reflexões acerca do *ethos*. Os aportes ideológicos presentes nas relações sociais configuram modos de ser na sociedade, e tais aportes, portanto, interferem nas ações profissionais de maneira diferenciada nos assistentes sociais que exercem a docência.

O modo de ser do assistente social não está a esmo, num espaço vazio e distante do cotidiano das relações sociais. Ao contrário, seu *ethos* profissional é inserido na história, e só ela é capaz de autoconstruir o sujeito envolvido no processo; portanto, seu *ethos* é o da mobilidade, é aquele que proporciona a mutabilidade das coisas: transforma os comodismos e a realidade socioeconômica, a trans-

formação de ideologias conservadoras em ideologias progressistas, do analfabetismo em letramento, enfim, da negligência de direitos à sua efetivação. Desse modo, o *ethos* da perfectibilidade começa a se desarticular para dar espaço ao *ethos* da mobilidade, pois, na medida em que se avança no debate acerca da teoria social crítica, progride-se também no aprofundamento da realidade social do sistema capitalista.

O debate da categoria profissional em torno de fundamentos teórico-metodológicos que levassem o assistente social a construir um modo de ser voltado para a conquista de direitos humanos também foi presenciado na sociedade inconformada com a ditadura militar. Portanto, nesse mesmo ínterim, o Brasil viu a redemocratização e a esperança pela nova Constituição Federal, que daria possibilidade não só de conquistar direitos, como também efetivá-los.

A transição do regime ditatorial para o sistema democrático (será que alcançamos a democracia?) ocorreu nos moldes de uma transição conservadora, ou seja, a iniciativa partiu dos próprios militares. Foi uma transição de repercussões internacionais e aqui no Brasil criou-se uma “onda” de esperança em relação às “Diretas Já”, o movimento que culminou na promulgação da Constituição Federal da República.

No âmbito econômico, o Brasil se via mais endividado a cada momento. Não houve redução das desigualdades sociais, mas um agravamento diante das massas desempregadas, pois o desenvolvimento industrial ficou aquém do esperado. O presidente José Sarney, empossado no Poder Executivo depois da morte inesperada de Tancredo Neves, não enfrentou a *questão social*. Seu Plano Cruzado só angariou dividendos para o país, exclusivamente em relação ao descontrole da inflação. A única realidade satisfatória foi que a Constituição Federal, ou como é conhecida a *Carta Cidadã*, foi promulgada em seu governo.

Da mesma forma que a sociedade brasileira conseguiu a redemocratização no ano de 1985, a categoria de Serviço Social promulgou, em 1986, seu quarto Código de Ética (Brasil, 1986, *on-line*). A elaboração desse Código proporcionou a superação dos três últimos



códigos conservadores e reprodutores do *status quo* da sociedade. No entanto, essa superação não acompanhou os debates que a categoria profissional desenvolveu ao longo da década de 1980. Podemos dizer que o Código de Ética de 1986 ainda tem resquícios do marxismo mecanicista que influenciou a categoria como decorrência dos aprofundamentos do Método BH.

Segundo Barroco (2005, p.172):

O Código e a reformulação curricular de 1982 são marcos de um mesmo projeto que pressupõe o compromisso ético-político com as classes subalternas e a explicitação da direção social da formação e da prática profissional. Teoricamente considerados, tais pressupostos não são problematizados eticamente neste momento, o que não impede de considerá-los em sua dimensão axiológica, como orientadores de um *ethos* que expressa a moralidade do projeto de ruptura.

O *ethos* profissional é, na década de 1980, fundamentado pelo marxismo de Gramsci, ou seja, há uma superação teórico-metodológica em relação ao marxismo mecanicista de Althusser. Todavia, esse novo modo de ser do assistente social, afeito ao *ethos* da mobilidade, não se expressou no Código de Ética de 1986 (como já sabido, o *ethos* profissional não é o mesmo que Código de Ética profissional).

O novo currículo de Serviço Social, em 1984, não só está afeito ao *ethos* da mobilidade como também expressa em seu projeto a dimensão educativa gramsciana. Segundo Barroco (2005, p.171), “seus pressupostos reafirmam a função ideopolítica da ação educativa do Serviço Social e a possibilidade de sua contribuição na construção de uma nova hegemonia [...]”.

Na introdução ao Código de Ética de 1986, percebemos que a moral e o modo de ser profissional são, por meio das práticas, modificados em virtude do processo histórico. Este cria novas possibilidades de construção de outras ideologias (Brasil, 1986, *on-line*). Cabe observar que a transformação que o processo his-

tórico reflete é um atributo inovador desse Código de Ética, não percebido nos anteriores.

A defesa de uma nova ética pela categoria é uma expressão salutar de que este Código de Ética continua a se diferenciar dos três primeiros. É explicitada de maneira contundente a vinculação da categoria ao “optar” pela classe trabalhadora. Entretanto, percebemos a crítica que Barroco (2005, p.176) faz ao escrever que “[...] o Código expressa uma concepção ética mecanicista; ao derivar, imediatamente, a moral da produção econômica e dos interesses de classe, não apreende as mediações peculiares e dinâmicas da ética”.

O *ethos* da mobilidade defendida no Código de Ética, agora analisado, fundamenta seu discurso nas classes trabalhadoras. Percebem-se, também, alguns novos conceitos e frases que esse Código de Ética (Brasil, 1986, *on-line*) traz, a saber: “[...] democratização popular [...] usuário [...] autonomia dos movimentos e organizações de classes trabalhadoras [...] participação dos usuários no processo de decisão e gestão institucional [...] luta por efetivação e novas conquistas [...]”.

Outro fato também observado é a superação de valores morais e abstratos presente nos Códigos anteriores, que não favoreciam a consciência de classe. A perspectiva histórica foi inserida, ainda que de uma perspectiva mecanicista segundo Barroco (2005), no lugar do idealismo tradicional e conservador dos Códigos anteriores. Novidade também foi a substituição da nomenclatura “clientes” por “usuários” (cidadão que utiliza os serviços prestados pelo assistente social) (Machado, 2008).

O fortalecimento da classe trabalhadora e dos cidadãos (mesmo que usuários) ficou expresso no Capítulo II das relações com as Instituições (Brasil, 1986, *on-line*), a saber:

Art. 8º – São direitos do Assistente Social: a. Administrar, executar e repassar os serviços sociais, influenciando para o fortalecimento de novas demandas de interesse dos usuários; b. Contribuir para alteração da correlação de forças do interior da

instituição para reformulação de sua natureza, estrutura e programa tendo em vista os interesses da classe trabalhadora.

O fortalecimento das novas demandas de interesse dos usuários torna-se direito do assistente social, assim como o direito de alterar a correlação de forças vivenciadas na instituição de modo a contribuir para os interesses da classe trabalhadora.

A superação de pensamentos conservadores em correntes filosóficas como o neotomismo, o positivismo, o funcionalismo, a fenomenologia ficou consignada em sua constituição. O diferencial central desse Código em relação a todos que o precederam foi o viés político da categoria. Para o autor, a defesa intransigente do compromisso político da categoria e que estava manifesto no Código de Ética de 1986 ocorreria:

[...] porque houve um vínculo mecânico entre os assistentes sociais e a classe trabalhadora; indicando, num segundo momento, que o próprio *ethos* adveio diretamente da produção e da classe trabalhadora. Ora, esse raciocínio não apreende o universal, o particular e o singular que a abordagem de mediação proporcionaria. (Machado, 2008, p.64)

A defesa de um posicionamento marxista mecânico percebido no Código deixa entrever uma forte dificuldade de relacionar com mediações o *ethos* profissional vivenciado pelos assistentes sociais e o aporte legal da profissão. Isso comprova que o *ethos* profissional, muito além de ser um Código, é o modo de ser do assistente social e que este, por sua vez, não é percebido sem as devidas intercessões.

Em relação às deficiências do Código de Ética de 1986, Barroco (2005, p.177) relata o seguinte:

Na medida em que o compromisso e as classes não são tratados em suas mediações em face da ética profissional, o Código não expressa uma apreensão da especificidade da ética; em vez de se comprometer com valores, se compromete com uma classe,

o que é o mesmo que afirmar que tal classe é, a priori, detentora dos valores positivos, o que configura uma visão idealista e desvinculada da questão da alienação. Ao não estabelecer as mediações entre o econômico e a moral, entre a política e a ética, entre a prática política e a dimensão política da prática profissional, o Código reproduz as configurações tradicionais da ética marxista.

As categorias mediadoras, aquelas que conseguem a relação exata para que o “concreto empírico” se transforme em “concreto pensado”, dão o suporte teórico-metodológico para que o *ethos* consiga sair do reduto conservador e ultrapassado do modo de ser profissional.

Resta saber o seguinte: como o *ethos* profissional não condiz com a positivação do Código de Ética de 1986, que é um aparato que se fundamenta na corrente marxista, podemos dizer que o *ethos* aí expresso é um *ethos* da mobilidade? Não é fácil responder a essa pergunta; no entanto, podemos afirmar que o *ethos* da mobilidade não defende uma corrente de pensamento, senão aquela do materialismo histórico e dialético. E o referido Código de Ética demonstrou capacidade de diálogo em seus escritos? Se não ocorreram as mediações possíveis também não ocorreu a dialética que tanto defendemos para o modo de ser profissional; portanto, o Código de Ética de 1986 não trouxe em seus escritos o *ethos* da mobilidade, por mais que estivesse a caminho, o que ocorreu diferentemente na prática profissional.

O modo de ser do assistente social rompeu com o conservadorismo instalado no seio da profissão, mas esse rompimento não contribuiu para que o Código de Ética de 1986 inserisse o mesmo *ethos* da mobilidade. Para Barroco (2005, p.178)

[...] a insuficiência na apreensão ética não equivale à ausência de transformações ético-morais; tendo em vista as determinações que incidem sobre o questionamento de valores e sobre a adoção de novos papéis e princípios éticos, podemos considerar que, embora não sistematizados e refletidos em sua signi-

ficação, o *ethos* tradicional do Serviço Social foi sendo negado na prática, através da vivência cotidiana, nas várias dimensões que rebatem na ação profissional, constituindo uma nova moralidade profissional.

De acordo com Barroco (2005), podemos dizer que, mesmo não aparecendo um modo de ser da mobilidade no Código de Ética de 1986 – isso dependeria de uma assimilação melhor por parte da categoria profissional –, o *ethos* do assistente social já vivenciava a mobilidade como modo de ser interventivo.

O *ethos* profissional do assistente social na década de 1980 estava vivenciando a nova vertente no seio da categoria profissional e ao mesmo tempo vislumbrando a redemocratização do Brasil, depois de vinte anos do regime ditatorial.

Fator histórico importante para ressaltarmos foi a sociedade brasileira ter deparado, em 5 de outubro de 1988, com a promulgação da Constituição Federal da República (como fruto de reivindicações e protestos da sociedade), o que seria de grande interesse para a prática profissional. Os artigos 203 e 204 da Constituição Federal versam sobre a Assistência Social. E foi justamente desse aporte legal que avançamos em nosso aparato de leis até seu desdobramento na Política Nacional da Assistência Social na década de 1990.

Os dados de todos os votos dos deputados que elaboraram a Carta Magna foram apresentados pelo Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP) por meio da obra *Quem foi quem na Constituinte?*. Acerca da categoria *trabalho* que, para o Serviço Social, se torna uma categoria central, citaremos alguns dados do DIAP (1988): a bancada dos deputados do PFL votou, em sua maioria, contra: a estabilidade, as 40 horas de trabalho, o turno de trabalho de 6 horas, o direito à greve, o salário-mínimo real, 1/3 do salário sobre as férias, o piso salarial; já a bancada do Partido dos Trabalhadores votou a favor de todos os itens anteriores (Diap, 1988). Muitos dos parlamentares do PFL vinham do extinto partido dos militares (Arena), unida aos empresários; os deputados do PT vinham da luta sindical, ligada aos trabalhadores.

A Carta Magna de 1988 (Brasil, 2005, p.3) em seu Art. 1º, IV inciso, dos Princípios Fundamentais, reza sobre “[...] os valores sociais do trabalho e da livre-iniciativa [...]”. De modo que são assegurados à categoria “trabalho” seus valores sociais. E estão justamente no capítulo dos Direitos Sociais (Brasil, 2005, p. 4) no Art. 7º os “[...] direitos dos trabalhadores urbanos e rurais, além de outros que visem à melhoria de sua condição social”.

Os debates e as reflexões que a categoria acumulou, ao longo da década de 1980, proporcionaram o amadurecimento da categoria *trabalho*. Marx (1983, p.53), caracteriza trabalho como:

[...] por um lado, dispêndio de força de trabalho do homem no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho humano igual ou trabalho humano abstrato gera o valor da mercadoria. Todo trabalho é, por outro lado, dispêndio de força de trabalho do homem sob forma especificamente adequada a um fim, e nessa qualidade de trabalho concreto útil produz valores de uso.

A categoria *trabalho* é subdividida, por meio do método dialético de Marx, em duas subcategorias: a primeira seria o “trabalho abstrato” ou trabalho não pago pelo dono do capital e que gera, na mercadoria, o “valor de troca”; a segunda é o “trabalho concreto” que dá ao produto seu “valor de uso”.

Está no “trabalho abstrato” a produção voltada para a valorização da mercadoria. E porque o “valor de troca” só é percebido quando o produto é vendido, ou seja, quando está distante dos trabalhadores, é que se cria a ilusão de que a mercadoria conseguiu o valor no processo de venda, gerando uma verdadeira falácia, pois, o valor é um só e é auferido justamente no ato da produção e não no desfecho final da venda. Antes mesmo de sair das mãos que a produziu, a mercadoria já é valor. É por isso que Marx escreveu sobre o fetichismo da mercadoria, ou seja, inverter o processo de produção e retirar do trabalhador o seu próprio trabalho. O “trabalho abstrato” não é pago ao trabalhador pelo dono do capital. Marx (1983, p.71) diz a respeito do fetichismo da mercadoria:

[...] não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias.

O trabalhador se vê alheio àquilo que produziu e o produto, como num passe de mágica, cria valor em si mesmo; a isso Marx chamou de fetichismo da mercadoria. O trabalho não é reconhecido em sua plenitude material e ontológica, senão apenas na criação de capital, no entanto, isso é negado pelo empresariado ao dizer que o produto cria valor no mercado.

O modo de ser do assistente social está diretamente imbricado no antagonismo produzido pelo modo de produção capitalista. Antunes (2010, p.95, grifo do autor) diz que muito “[...] ao contrário das formulações que preconizam o fim das lutas sociais entre as classes, é possível reconhecer a persistência dos antagonismos entre o *capital social total e a totalidade do trabalho* [...].”

O *ethos* profissional vivido no início da década de 1990 proporcionou o amadurecimento da categoria de Serviço Social no sentido de aprofundar e centralizar a categoria *trabalho*. E a *ontologia do ser social*, de Lukács, só é apreendida se entendermos a centralidade do trabalho. Para Lukács (1979, p.87) “[...] o trabalho é antes de mais nada, em termos genéricos, o ponto de partida da humanização do homem, do refinamento das suas faculdades, processo do qual não se deve esquecer o domínio de si mesmo”.

Se o trabalho é o que determina a humanidade do homem então devemos considerar o trabalho a forma ontológica do humano-genérico. O significado ontológico do trabalho é reafirmado, no Serviço Social, por Iamamoto (2004, p.88) quando diz que “[...] o

significado sócio-histórico da prática profissional só é desvendado a partir de sua inserção na sociedade, visto que o Serviço Social se afirma como uma instituição peculiar na e a partir da divisão do trabalho”.

Para Antunes (2010, p.142), “[...] o ato de produção e reprodução da vida humana realiza-se pelo trabalho. É a partir do trabalho, em sua cotidianidade, que o homem torna-se ser social, distinguindo-se de todas as formas não humanas”. O trabalho se encontra no ser social do humano, tornando-se ontológico e teleológico, primeiramente porque há o aprofundamento no ser, não individualizado, mas social; em segundo lugar, porque o trabalho busca um fim específico. Todo trabalho é direcionado ao ser social. Para Lukács (1979, p.17) “[...] com o ato da posição teleológica do trabalho, temos, em si, o ser social. O processo histórico da sua explicitação, contudo, implica a importantíssima transformação desse ser em-si num ser para-si”.

A centralidade da categoria *trabalho* no seio do Serviço Social é afirmada por Barroco (2005, p.182):

A apreensão da centralidade do trabalho no processo de constituição do ser social contribui para a compreensão de questões emergentes no âmbito das transformações que marcam os anos 1990. Por isto, sua atualidade em face do processo por nós sinalizado: a trajetória de apropriação por parte do Serviço Social, das bases de fundação do trabalho profissional e a possibilidade de enfrentamento da discussão ética no marxismo.

A centralidade da categoria *trabalho* é investigada com minúcia pelo Serviço Social na década de 1990. O Serviço Social aprofunda o debate da ética marxista. Nesse período, os assistentes sociais também amadurecem a discussão para a consolidação do Projeto Ético-Político da profissão, que vai se desmembrar num *ethos* diferente profissional. A dimensão crítica e a inovação do Projeto Ético-Político do Serviço Social são constituídas, segundo Yamamoto (2009, p.18)



[...] com fundamentos históricos e teórico-metodológicos hauridos na tradição marxista, apoiado em valores e princípios éticos radicalmente humanistas e nas particularidades da formação histórica do país. Ele adquire materialidade no conjunto das regulamentações profissionais: o Código de Ética do Assistente Social (1993), a Lei da Regulamentação da Profissão (1993) e as Diretrizes Curriculares norteadoras da formação acadêmica (ABESS/CEDEPSS, 1996, 1997a, 1997b, MEC-SESU/CONNESS/Comissão de Especialistas de Ensino em Serviço Social, 1999; MEC-SESU, 2001).

Na década de 1990, é afirmada, pela categoria profissional, a necessidade de os assistentes sociais vislumbrarem o *ethos* da mobilidade. Isso se confirma na constituição do Projeto Ético-Político da profissão. O modo de ser do assistente social é afeito para um posicionamento crítico, político e defensor dos direitos humanos.

Um pouco antes da constituição de tal projeto profissional, o Serviço Social presenciou no governo Collor a abertura total à economia internacional. Foi justamente no início da década de 1990 que o Brasil deparou com as ideias neoliberais. A partir dessa abertura, o país intensificou sua ausência em áreas estratégicas como a educação, a saúde, a infraestrutura, a reforma agrária, a reforma política etc.

O foco do governo de Itamar Franco e, posteriormente, do de Fernando Henrique Cardoso na presidência foi estabilizar a economia. Esse último também agiu para o desmantelamento estatal (visto na Reforma da Previdência ([Boschetti; Salvador, 2006. p.25-57] de 1998 e nas privatizações de empresas estatais). Com o descompromisso com o bem comum, intensificou-se também o chamado terceiro setor, ou seja, não sendo atendida a demanda da sociedade civil, ela mesma entrou em cena para suprir o papel do Estado. O neoliberalismo enfraqueceu o Estado em relação às políticas públicas e sociais. Segundo Borón (2003, p.185),

[...] a herança do neoliberalismo é uma sociedade profundamente desagregada e distorcida, com gravíssimas dificuldades

em se constituir do ponto de vista da integração social e com uma agressão permanente ao conceito e à prática da cidadania.

Contrapondo-se à corrente econômica do neoliberalismo que apenas desmantela o Estado em seus deveres para com os cidadãos, o Serviço Social instituiu em 13 de março de 1993 o quinto e atual Código de Ética do Assistente Social. Esse aparato legal traz em seu bojo onze princípios fundamentais que se contrapõem ao neoliberalismo, a saber: a liberdade como valor central; a defesa dos direitos humanos; a ampliação e a consolidação da cidadania; a defesa da democracia; em favor da equidade e da justiça social; o respeito à diversidade; a garantia do pluralismo; a construção de uma nova ordem societária; a articulação com outras categorias profissionais; o compromisso com a qualidade dos serviços prestados, e foco contrário à discriminação.

No tripé que fundamenta o Projeto Ético-Político da profissão se encontra a Lei nº 8.662/1993 que a regulamenta e que recebeu nova Resolução (nº 594/2011) (Brasil, 2011) em que foi inserida a lei das 30 horas de jornada de trabalho, duramente conquistada pela categoria, por meio do Conjunto CFESS/CRESS<sup>2</sup> e sancionada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva.

As Diretrizes Curriculares aprovadas pela ABEPSS em 1996 romperam com a formação acadêmica engessada pelo formalismo, ocorrendo a integração dos alunos, da comunidade e dos docentes, de maneira que tal currículo garantiu a não fragmentação do ensino, da pesquisa, da extensão e da gestão.

Estas Diretrizes Curriculares só foram formuladas devido ao empenho de inúmeros profissionais que se sensibilizaram e participaram de várias oficinas que ocorreram em todo o Brasil. As Diretrizes Curriculares, a partir de 1996, direcionaram a base comum para o curso de Serviço Social, sendo válidas para todo território nacional. A formação visa a ontologia do ser social e sua relação de totalidade no trabalho profissional sempre tendo como referência

---

2 Conselho Regional de Serviço Social (CRESS).

uma formação teórico-metodológica, ético-política e técnico-operativa, buscando uma formação humana, crítica e social.

O modo de ser do assistente social está voltado, a partir do Projeto Ético-Político do Serviço Social, para o *ethos* da mobilidade. Tal *ethos* é verificado na defesa intransigente da liberdade como valor central, assim como na defesa dos direitos humanos, da cidadania, da equidade, da justiça social, da diversidade, do pluralismo, da universalidade de acesso aos bens e serviços das políticas sociais e da nova ordem societária. Enfim, o modo de ser desse profissional está direcionado contra qualquer forma de preconceito e discriminação. Aqui há, de fato, a *consciência da falsidade, falsidade* essa vida anteriormente no processo histórico da categoria profissional.

Como já dissemos, o Código de Ética de 1993 foi fruto do amadurecimento da categoria profissional. Esse Código superou os limites do Código de Ética de 1986. Alguns acontecimentos marcaram o aprofundamento do atual Código: em 1991 ocorreu o I Seminário Nacional sobre Ética; em 1992 ocorreram o II Seminário Nacional sobre Ética, o VII CBAS, o XII Encontro Nacional de Estudantes de Serviço Social e o XX encontro nacional do Conjunto CFESS e CRESS (Brasil, 2011).

O Código de Ética de 1993 é um instrumento normativo do Serviço Social e tem compromisso ético-político com valores universais que proporcionam a emancipação do cidadão. Ele se fundamenta na ontologia do ser social do marxista Georges Lukács. Para Barroco (2005, p.182),

Na primeira metade dos anos 90, a presença de Lukács se torna mais marcante; nas produções acadêmicas, nos encontros e debates da categoria, o recurso à ontologia social afirma-se como parte da trajetória de amadurecimento da tradição marxista no Serviço Social. Contribui para tal a publicação da tese de doutoramento de Netto, em 1991.

O aprofundamento da corrente marxista tem a intenção de romper com a ideia de um só marxismo. Por isso o Código de Ética

de 1993 expressa, em seu sétimo princípio fundante, o pluralismo intelectual na profissão (Brasil, 2011). Para Barroco (2005, p.184), “[...] o marxismo é organicamente vinculado à prática social e à sua transformação; por isso, não é refratário às questões do seu tempo”.

O Código de Ética de 1993 completou sua maioridade em 2011. Para comemorar os dezoito anos de promulgação desse aparato normativo, o CFESS fez algumas alterações pertinentes por meio das Resoluções nº 290/94, 293/94, 333/96 e 594/11 (Brasil, 2011). A última alteração (Resolução nº 594/11) do Código de Ética do Assistente Social (Brasil, 2011, p.13) diz respeito à adequação da linguagem de gênero:

As correções formais dizem respeito à incorporação das novas regras ortográficas da língua portuguesa, assim como à numeração sequencial dos princípios fundamentais do Código e, ainda, ao reconhecimento da linguagem de gênero, adotando-se em todo o texto a forma masculina e feminina, simultaneamente. Essa última expressa, para além de uma mudança formal, um posicionamento político, tendo em vista contribuir para negação do machismo na linguagem, principalmente por ser a categoria de assistentes sociais formada majoritariamente por mulheres.

As correções, muito salutares, ocorreram em relação às novas regras ortográficas da própria língua, à numeração dos onze princípios fundamentais e ao aporte político da linguagem de gênero, pois adotaram o masculino e feminino para o posicionamento contra o machismo na linguagem.

O Código de Ética também sofreu alterações em algumas terminologias já ultrapassadas. O décimo primeiro princípio fundamental na nova reformulação ficou assim definido (Brasil, 2011, p.24):

Exercício do Serviço Social sem ser discriminado/a, nem discriminar, por questões de inserção de classe social, gênero, etnia, religião, nacionalidade, orientação sexual, identidade de gênero, idade e condição física.

Houve a substituição de “opção sexual” para “orientação sexual” e a inclusão de “identidade de gênero”. As alterações e mudanças ocorridas no Código de Ética de 1993 foram fruto do Conjunto CFESS/CRESS. Tais alterações revelam que a categoria profissional está atenta na luta pela efetivação dos direitos. E tal efetivação ocorre se reafirmarmos os valores e os princípios democráticos em vista da liberdade e da plena emancipação do cidadão.

No entanto, a Resolução nº 594/11 que foi instituída pelo Conjunto CFESS/CRESS não atentou para o termo “opção” do oitavo princípio. Aqui não se trata de discutir “gênero”, mas de aprofundar a visão de uma realidade que a categoria vivencia atualmente, a saber, a hegemonia do Projeto Ético-Político. O oitavo princípio do Código de Ética de 1993 (Brasil, 2011, p.24) diz assim: “Opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, em dominação, exploração de classe, etnia e gênero”, uma defesa explícita ao anticapitalismo e ao antimoralismo.

O oitavo princípio inicia com o termo “opção”, ou seja, o assistente social deve fazer uma opção por um projeto que tem vínculo com a construção de uma nova ordem societária em que não haja dominação, exploração de classe, de etnia e de gênero. Tal princípio, ao incluir o termo “opção”, determina que o assistente social escolha o projeto ali positivado. Entretanto, essa escolha advém do seu processo histórico como ser humano que é. E nem sempre, em apenas quatro anos de formação acadêmica, o profissional está apto a se posicionar politicamente. Portanto, em vez de o Código de Ética mencionar “opção”, ele poderia inserir o termo “orientação”, pois sabemos que o *ethos* profissional transcende a formação acadêmica e penetra no processo histórico do próprio assistente social.

Tal crítica não se faz por não concordarmos com o oitavo princípio; ao contrário, haja vista que é para nós um princípio aceito e defendido, no sentido de o pesquisador querer uma nova ordem societária e, portanto, a superação da ordem vigente. No entanto, o *ethos* do profissional só se transforma no processo histórico e este

se faz presente também na própria escolha. Logo, não é só inviável, mas também ingênuo de nossa parte, acreditar que o profissional recém-formado “opte” a favor de um projeto que defende outra sociedade, sem que isso se relacione com seu próprio modo de ser.

O termo “opção” demonstra uma atitude imediata de escolha diante do que se espera por parte da categoria profissional, enquanto o termo “orientação” (a arte de se orientar) demonstra um percurso mediato de escolhas. Como esperar de um recém-formado uma “opção” imediata (mesmo que para um projeto) se a própria categoria profissional demorou mais de vinte anos para iniciar a estrutura do seu Projeto Ético-Político? Como esperar de um profissional assistente social, que é um formador de opinião, uma atitude imediata diante da complexidade que é o embate entre o modo de produção capitalista e outro mundo possível?

Se entendermos e defendermos o termo “opção” como uma atitude imediata de escolha, teremos o mesmo *ethos* profissional de meados da década de 1970 quando, com o Método BH, o Serviço Social teve uma militância fervorosa de seus profissionais e um repúdio às instituições estatais. Com a fundamentação em Althusser, no entanto, com um referencial teórico marxista-mecanicista, a categoria não via possibilidade de intervir nas instituições porque estas estariam a serviço do “aparelho ideológico” do Estado conservador.

Porém, a categoria percebeu que o *ethos* profissional vivenciado proporcionaria não só o afastamento ideológico dos assistentes sociais das esferas políticas, como, principalmente, uma prática vazia de sentido político, pois a militância deveria sim reconhecer a possibilidade de transformação que as instituições do Estado proporcionavam.

Assim, amadurecendo as reflexões e os debates, os assistentes sociais iniciam a década de 1980 com outra interpretação marxista, agora inspirada em Gramsci. Este, por sua vez, não tinha uma visão mecanicista das relações sociais do capital, mas percebeu que a centralidade não estava apenas no Estado e sim também na sociedade civil. Partindo dessa ideia, os assistentes sociais começaram a entender

que o “aparelho ideológico” do Estado, longe de distanciar os assistentes sociais das práticas transformadoras, era um reduto de grandes possibilidades de transformação social para o profissional.

As ideias marxistas de Gramsci eram ideias particulares da realidade italiana de investigar o capitalismo e propor novas alternativas por meio do socialismo. Para isso, ele não só valorizou o Estado, mas também a sociedade civil em busca da hegemonia. Somente com a hegemonia de ideias concretas (com uma visão de Estado ampliado e não restrito) é que o povo subjugado e explorado chegaria ao poder por intermédio dos intelectuais orgânicos (Gramsci, 1978b; 1978d).

*Ethos* profissional, hegemonia possível? A categoria do Serviço Social conseguiu na década de 1990, já no Estado Democrático de Direito, a hegemonia do Projeto Ético-Político. No entanto, imersos nesse projeto hegemônico, muitos são os debates e enfrentamentos políticos que se voltam para o poder.

A hegemonia do Projeto Ético-Político do Serviço Social deve ser mais bem entendida para também entendermos o *ethos* da mobilidade que se faz presente no seio da profissão. Para Gramsci (2007, v.3) a hegemonia seria a meta a ser alcançada pelo intelectual orgânico (no entanto, Gramsci se distancia do reducionismo político ao conceber o termo “hegemonia”; para ele, os ambientes de hegemonia estariam também na economia, na cultura, na arte etc.), pois, com ela, os formadores de opinião (e aqui se insere o assistente social) aglutinariam o maior número de pessoas em prol do consentimento intelectual e moral das ideias defendidas.

O Serviço Social brasileiro está direcionado para o pensamento gramsciano quando afirma seu Projeto Ético-Político hegemônico porque Gramsci (2006, v.2, p.24) diz que

[...] para alguns grupos sociais, o partido político nada mais é do que o modo próprio de elaborar sua categoria de intelectuais orgânicos, que se formam assim, e não podem deixar de formar-se, dadas as características gerais e as condições de formação de vida e de desenvolvimento do grupo social [...].

Não podemos definir hegemonia como uma classe social sobre outra porque ela ocorre em inúmeros ambientes das relações sociais. Também não podemos concordar que a hegemonia do Projeto Ético-Político exerça dominação sobre os grupos de assistentes sociais que não se identificam com tal projeto. Discutir o *ethos* profissional do assistente social é entender o embate político e ideológico que a categoria vive.

Para entender melhor o conceito de hegemonia presente em nossa categoria profissional devemos explicar outros conceitos: supremacia, direção, dominação e coerção. Podemos afirmar que a hegemonia do Projeto Ético-Político tem supremacia porque conquistou a autoridade advinda dos assistentes sociais; portanto, sua supremacia constitui a hegemonia. Na sequência, a supremacia conquistada historicamente pela categoria profissional lhe dá o direito, por eleição do Conjunto CFESS/CRESS, de exercer a direção, deliberando democraticamente. Assim sendo, a hegemonia do Projeto Ético-Político não pratica uma dominação arbitrária e vertical, portanto, não tem postura coerciva e está estreitamente relacionada à hegemonia gramsciana (mesmo não concordando com algumas práticas políticas que o CFESS tem para a categoria profissional e que seriam ações do Sindicato – que ainda não temos).

Gramsci (2007, v.3) não defendia as ideias fundamentadas na visão do “Estado restrito”, senão do “Estado ampliado”, ou seja, no primeiro, o processo de transformação social se dava pela “revolução explosiva”; já no “Estado ampliado”, a transformação política se dava pela “revolução permanente” (Coutinho, 2008).

O modo de ser do assistente social está diretamente imbricado nessa reflexão que Gramsci (2007, v.3) nos proporciona. Existe na categoria de Serviço Social um modo de ser diverso do *ethos* da mobilidade e que se faz passar por este só por estar direcionado por ideias marxistas. Ora, estar direcionado por ideias materialistas não confirma o *ethos* da mobilidade porque existem correntes marxistas ortodoxas e ultraconservadoras que excedem até o stalinismo. E assim como a vertente que estava fundamentada em Althusser não foi reconhecida por nós com o *ethos* da mobilidade, outras ortodoxias



também não são reconhecidas como tendo um modo de ser voltado para o móbil.

É justamente no oitavo princípio (tão importante para a categoria porque revela o nosso ser anticapitalista) fundamental de nosso Código de Ética que alguns profissionais ortodoxos se agarram e impõem, por meio de uma forma grosseira e até alienante, a transformação aos moldes do “Estado restrito”, querendo a todo custo que ocorra uma “revolução explosiva”. Vou mais além: alguns desses profissionais também defendem a “revolução explosiva” armada.

Os profissionais que pensam e agem assim não compreenderam o valor ético central de nosso Projeto Ético-Político que é a liberdade, pois demonstram arbitrariedade e autoritarismo em suas falas e práticas. Tais posicionamentos não consolidam a cidadania, senão a barbárie. Não aprofundam a democracia, mas defendem a autocracia. A gestão democrática não é buscada. O respeito à diversidade é ignorado. Não garante o pluralismo porque não respeitam as correntes profissionais democráticas existentes. A nova ordem societária é buscada pela dominação. A articulação com outros movimentos é deficitária porque são intransigentes (Brasil, 2011). Diferentemente da proposta conquistada na efetivação do Projeto Ético-Político que permite à categoria profissional ter supremacia e direção, esses profissionais preferem a dominação e a coerção, descharacterizando o Projeto Ético-Político.

Ora, pensar em ortodoxia no nosso Projeto Ético-Político é retroceder à tirania e não respeitar o caminho conquistado, historicamente, com muita labuta e sacrifícios por parte daqueles que se doaram para a categoria profissional e por parte dos que hoje labutam em defesa da hegemonia do nosso Projeto Ético-Político. Borón (2003, p.189, 191) diz sobre o conselho de Engels aos marxistas que defendem a “revolução explosiva”:

[...] um dos mais graves erros que podem cometer os revolucionários é confundir sua impaciência pessoal com um argumento teórico. Temos que ter muito cuidado nisto, a impaciência e os fervores revolucionários não podem se constituir em argumen-

tos teóricos [...] Quem realmente recolheu as advertências do velho Engels foi Antonio Gramsci, a quem cabe a honra de haver sido o primeiro grande teórico marxista que pensou uma estratégia política revolucionária de “longa duração” [...].

O conselho de não misturar anseios pessoais com teorias sociais partiu de Engels; no entanto, grupos de profissionais do Serviço Social defendem a mudança já por meio da “revolução explosiva”. Acredito que (alguns) esquecemos de entender mais a fundo os escritos do pensador italiano Gramsci, pois, mergulhado na história de seu tempo e de seu povo, ele percebeu que a transformação social é uma conquista do coletivo e não apenas de anseios individuais que só refletem o individualismo em busca de poder.

O *ethos* da mobilidade não se coaduna com nenhuma forma verticalizada de impor ideias, não se coaduna com a lavagem cerebral para manter a hegemonia, não defende a luta armada em nenhuma hipótese, não faz apologia dicotômica de uma classe sobre a outra (como o marxismo mecanicista faz), não proíbe a manifestação de ideias contrárias (mesmo não concordando com elas), não se corrompe para chegar ao poder, não se omite diante das injustiças presentes no seio da categoria profissional, não exerce coerção em prol de interesses individuais ou de grupos dentro da profissão, recusa o arbítrio e o autoritarismo. E todos os profissionais que afirmam essas negações não se coadunam com o *ethos* da mobilidade, mas com o da perfectibilidade. Nesta categoria profissional, haveria outra forma de entender os ranços do conservadorismo. Acreditamos que essa é a forma mais esdrúxula de expressar o conservadorismo porque passam por “progressistas”.

O *ethos* da mobilidade se alinha com o valor central do Projeto Ético-Político que é a liberdade, além de defender a autonomia, a emancipação e a expansão dos indivíduos sociais; ele defende os direitos humanos; sustenta a ampliação e a consolidação da cidadania; busca a garantia dos direitos civis e sociais; defende a participação política e a democracia, e também a socialização da riqueza produzida; prima pela gestão democrática, pela equidade e pela justiça so-

cial; incentiva o respeito à diversidade eliminando os preconceitos; garante o pluralismo de ideias; tem compromisso com a formação profissional; defende a construção de uma nova ordem societária respeitando o processo histórico; é contra a dominação, a exploração de classe, etnia e gênero; está aberto a articulações com outras categorias profissionais; é contra toda forma de discriminação seja por classe social, gênero, etnia, religião, nacionalidade, orientação sexual, identidade de gênero, idade e condição física (Brasil, 2011).

O modo de ser do assistente social, que na contemporaneidade é constituído como *ethos* da mobilidade, pode perder essa hegemonia devido a núcleos, às vezes não percebidos – por se declararem marxistas, porém são marxistas mecanicistas e ortodoxos –, que com uma linguagem aparente de intenção de ruptura com o conservadorismo reproduzem-no com outra roupagem, imbricando-o no materialismo ortodoxo, portanto autocrático e que não responde às demandas da categoria profissional. O Projeto Ético-Político, assim como o *ethos* da mobilidade do assistente social, tem o risco de perder a hegemonia na contemporaneidade não só por vertentes conhecidas como conservadoras como o neotomismo, o positivismo, o funcionalismo, o personalismo, a fenomenologia e a Teoria dos Sistemas (Capra, 2006), mas justamente dentro do próprio materialismo, com interpretações do marxismo ortodoxo e ultrapassado que, ao invés de aglutinar profissionais, apenas desune e fortalece grupos conservadores no seio da própria categoria.

Barroco (2005, p.204) comenta que o Código de Ética de 1993 ultrapassou as ideias conservadoras da seguinte forma:

Com essa fundamentação, o Código se opõe não apenas ao liberalismo, mas também, ao humanismo cristão tradicional e ao marxismo anti-humanista. Ao humanismo cristão porque não concebe uma ética essencialista [...] ao liberalismo porque não naturaliza os valores universais nem os concebe como possibilidade objetiva universal, na ordem burguesa. Supera o marxismo anti-humanista porque repõe a ética no interior da práxis.

A superação de correntes como o humanismo cristão e o liberalismo já é conhecida e divulgada, mas falar na superação hoje do marxismo anti-humanista é entender como o conservadorismo adentra contemporaneamente a profissão.

O *ethos* da mobilidade se faz presente no Projeto Ético-Político por meio do tripé formado com a Lei nº 8.662/1993 (de regulamentação da profissão), o Código de Ética do Assistente Social (Resolução CFESS 293/1993) (Brasil, 2008) e as Diretrizes Curriculares de 1996 (Brasil, 1996, *on-line*). Essa construção só foi levada a efeito devido ao envolvimento de inúmeros assistentes sociais. Embora as forças antagonicas sempre tivessem vindo à tona, a hegemonia do Projeto Ético-Político prevaleceu. Portanto, foi fruto do debate coletivo, o que confere legitimidade à categoria profissional.

A permanência do Projeto Ético-Político é um dever de todos os profissionais que acreditam na construção coletiva e na gestão democrática. O *ethos* da mobilidade sempre se fará presente de forma hegemônica na categoria profissional do Serviço Social quando os princípios fundamentais do nosso Código de Ética do Assistente Social forem respeitados e vivenciados.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao findar esta pesquisa, preocupamo-nos em relatar as elaborações teóricas, metodológicas e operacionais com que o modo de ser do assistente social depara e que vivencia em seu cotidiano profissional, por meio do percurso sócio-histórico do Serviço Social. Entretanto, não tivemos a pretensão de esgotar o assunto, e inclusive sabemos que qualquer investigação sobre o mesmo não o exaure.

O objeto de estudo ora apresentado teve como foco central a reflexão acerca do *ethos* profissional do assistente social. Este *ethos*, entendido como modo de ser no âmbito profissional, foi fruto das indagações acadêmicas de experiências advindas do ensino (teoria e prática), da extensão, da gestão, da pesquisa propriamente dita, e das ideologias presentes nessas quatro realidades acadêmicas, além do próprio percurso sócio-histórico da profissão.

A preocupação em investigar o *ethos* profissional não nos deu o direito de pesquisar, em suas minúcias, os Códigos de Ética do Assistente Social, uma vez que as propostas de entendimento de ambos são distintas. Enquanto o *ethos* profissional focaliza exclusivamente o modo de ser do assistente social, portanto, amplia o sentido de ação profissional, o Código de Ética restringe sua ação por causa de seu aparato normativo a ser seguido. A partir dessa reflexão, vimos que o Projeto Ético-Político construído histori-

camente pela categoria profissional na década de 1990 ampliou o entendimento do Código de Ética do Assistente Social, pois este também participa do Projeto Ético-Político hegemônico da categoria profissional.

O objetivo do trabalho foi averiguar se o modo de ser do assistente social na contemporaneidade constituía hegemonia dentro da categoria profissional. Para o entendimento do modo de ser como *ethos* buscou-se clarear, num primeiro momento, o entendimento da dimensão moral do humano. Posteriormente, adentramos a explicação da ética e a escolha de trabalhar com o conceito de *ethos*, entendido como modo de ser.

A pesquisa bibliográfica e documental exploratória que se desenvolveu para este trabalho teve como fundamento o método dialético. Tal método proporcionou à pesquisa uma amplitude de desmembramento de conceitos que facilitou a apreensão do objeto. Partimos da constituição da moral e deparamos com a ética e a distinção entre ambas. Posteriormente, o *ethos* foi o conceito principal de aprofundamento investigativo porque revelou ser apropriado à pesquisa como modo de ser do assistente social. E, por fim, desmembramos o *ethos* em dois eixos de pensamento: o *ethos* da perfectibilidade e o *ethos* da mobilidade (Abbagnano, 2003).

O *ethos* da perfectibilidade foi desenvolvido tendo por referência a filosofia do Ocidente e a corrente de pensamento que prima pelo racionalismo e pelo idealismo. Esse modo faz a defesa intransigente de uma valorização da lei em detrimento do sujeito a que a lei se refere. Sua preocupação se volta para a determinação dos valores universais já estabelecidos em sociedade. Tais valores são enrijecidos e perenes, não estão afeitos a mudanças.

O *ethos* da perfectibilidade limita-se à norma estabelecida. Não procura se desvencilhar da norma padronizada e criar outras oportunidades de agir, senão aquelas mesmas preestabelecidas. A universalização da norma diminui a dimensão subjetiva do indivíduo, e está na subjetividade o ensejo de criar uma nova possibilidade de ação. O *ethos* do assistente social se torna perene e permanente na medida em que é confundido com o Código de Ética.

Limitar-se à norma estabelecida significa deixar-se guiar pelo externo e não por aquilo que é interno. É o modo de ser do profissional sempre perpassa sua subjetividade. O mito do *Prometeu Acorrentado*, de Êsquilo ([19--]), cujo significado é a culpa eternizada em Prometeu num mundo imutável e perene, retratou simbolicamente o *ethos* da perfectibilidade. Parmênides (1973) fundamentou profundamente a concepção do *ethos* da perfectibilidade, ao defender o pensamento metafísico de que o modo de ser é imutável, perene, contínuo, portanto, não afeito a transformações.

Já o *ethos* da mobilidade, o segundo desdobramento em Abbagnano (2003), refletiu acerca de outra possibilidade para o assistente social. Na medida em que o *ethos* da perfectibilidade defende o *status quo* e, portanto, o conservadorismo, o modo de ser da mobilidade defende a transformação e a mutabilidade.

Muito diferente do modo de ser da perfectibilidade que defende conceitos *a priori* para direcionar o reto agir, o *ethos* da mobilidade prima por conceitos *a posteriori* para a própria ação. Como o cotidiano profissional do assistente social está em constante transformação, não cabe defender ideias inatas para sua ação, mas sim a possibilidade de construir suas próprias ideias a partir do cotidiano vivido, configurando um *ethos* móbil. Enquanto o *ethos* da perfectibilidade defende o fim último de uma ação, o *ethos* da mobilidade fez a defesa de um não fim. Essa proposta do modo de ser móbil proporcionou ao assistente social uma realidade dada à transformação e não à finalidade de uma ação. A dicotomia entre a universalidade da norma e a singularidade do assistente social não foi defendida pelo *ethos* da mobilidade.

Heráclito (1973) foi o pensador escolhido para fundamentar o *ethos* da mobilidade, assim como Parmênides alicerçou o modo de ser da perfectibilidade. Para Heráclito (1973), a realidade era tida como mutável, inconstante, finita e, portanto, dada à transformação. Ora, o modo de ser passou da estagnação do *ethos* da perfectibilidade para o modo de ser dado às transformações. Por isso é de fundamental importância para o assistente social o *ethos* da mobilidade, porque retratou mais precisamente o cotidiano de sua profissão. Nietzsche



(Parmênides, 1973), também fez a defesa do modo de ser móbil ao não aceitar uma finalidade estática e imutável do modo de ser.

Em sequência, o segundo capítulo continuou o desmembramento do método dialético porque retratou, num primeiro momento, o *ethos* da perfectibilidade nos conceitos de liberdade e dever em Kant, e no conceito de idealismo absoluto em Hegel. Num segundo momento, contrapôs o *ethos* da mobilidade à crítica de Lukács ao pensamento burguês. E, por fim, a categoria *ideologia* foi trabalhada com a finalidade investigativa de fazer a passagem do pensamento crítico da dialética para o percurso sócio-histórico do Serviço Social e o *ethos* presente no assistente social de cada período.

A liberdade em Kant foi demonstrada como pertencente ao modo de ser da perfectibilidade porque retratou como sendo livre apenas aquele que estivesse no patamar da racionalidade – a razão seria o fundamento da liberdade. A falta de liberdade estaria na presença de covardia e de preguiça do indivíduo em sair da menoridade e alçar voos à racionalidade.

O conceito de dever kantiano retratado neste trabalho está estreitamente relacionado com a liberdade. Todo humano nasce com a potência de liberdade e de dever; basta em seu percurso existencial desenvolver ambos os conceitos. O dever, para Kant, é a lei moral presente em todo humano porque é universal. O dever é um imperativo categórico alicerçado pela razão, e não mais em dogma, religião ou metafísica. Por isso o indivíduo é livre na medida em que sua ação é determinada pelo devir universal: pela ação em que a vontade está de acordo com o princípio da legislação universal. Ora, pensar em determinismo da ação por meio de uma vontade universal é o mesmo que estagnar a ação; portanto o *ethos* desenvolvido é o da perfectibilidade, em que a liberdade e o dever universais se sobrepõem ao indivíduo singular.

A discussão do idealismo absoluto de Hegel se fez presente neste trabalho na medida em que revela sua preocupação pela história humana e seu processo de desenvolvimento. No entanto, a história estava apenas na idealização de Hegel e não na realidade concreta do vivido no cotidiano. O idealismo absoluto propunha a univer-

salização da razão, em detrimento da singularidade do cotidiano do indivíduo. Hegel não parte da realidade concreta para explicar o mundo, mas, ao contrário, parte de ideias abstratas para explicar a matéria. Para ele, a essência precede a existência.

Contrapondo o pensamento de Kant e de Hegel, Lukács ([19--]) defende que o ponto de partida aconteça na realidade concreta e rumo para o pensamento e não o inverso. Constrói sua crítica em relação ao pensamento burguês, pois este defendia a busca da verdade. No entanto, para Lukács, a verdade não seria alcançada pelas ideias abstratas, senão pelo mundo concreto.

A grande questão que Hegel não resolveu foi que a história é uma história de luta de classes. Como ele ignorou a contradição entre as classes, também não aprofundou a dialética da realidade concreta. Já Lukács trouxe para a crítica ao pensamento burguês o antagonismo presente no modo de produção capitalista. Foi com base nessa contradição que Lukács teceu sua crítica ao pensamento burguês. Além de criticar o pensamento racionalista e abstrato de Kant, o idealismo absoluto e vazio de Hegel, Lukács se contrapôs às correntes do positivismo, do funcionalismo e do agnosticismo. Com isso, a crítica ao pensamento burguês feita por Lukács colocou em cena o *ethos* da mobilidade.

A passagem do pensamento burguês e da crítica a este se fez pela mediação de outra categoria desmembrada neste trabalho que foi a ideologia. Com o aprofundamento desta, a mediação entre as reflexões acerca das correntes de pensamento e a realidade sócio-histórica do Serviço Social – vista no último capítulo – se fez de forma mais eficiente. A escolha por essa categoria se deu porque ela revelou mais profundamente o modo de ser do assistente social.

Iniciamos a explicação de ideologia em Marx e Engels (2007) com o significado de *falsa consciência*, uma falsa ideia vivenciada por todos na sociedade. Essa ideologia advém da classe dominante. Vimos que Marx e Engels (2007) tecem críticas aos jovens hegelianos, principalmente Feuerbach.

A classe opressora, ao deter os meios intelectuais, detém também a dominação das relações sociais. O pensamento da classe do-

minante reflete o modo de ser da perfectibilidade porque não liberta o cidadão, ao contrário, o tem como uma “marionete” nas mãos por meio da ideologia.

A ideologia é utilizada pela classe dominante como uma estratégia para se manter no poder político, econômico, religioso e social. De modo que a permanência do *status quo* na sociedade contribui para a perpetuação das classes sociais. A finalidade da ideologia é ocultar a perpetuação da dominação.

Em Löwy (2006), percebemos que não existe só a ideologia dominante, mas um emaranhado de ideologias que são construídas pelas classes sociais. Vimos também que Gramsci (1978a) não compreende a ideologia como *falsa consciência*, advinda somente da classe dominante, senão também da classe dominada. Portanto, a defesa da existência de várias ideologias. Em Gramsci (1978a) não existe a ideologia só em uma classe social, mas em todos os setores das relações sociais.

A categoria ideologia não foi compreendida por Gramsci como mecanicista e dicotômica como vimos na interpretação da ideologia como *falsa consciência*. Foram explicados os conceitos de senso comum, intelectual orgânico e hegemonia para melhor compreender a ideologia em Gramsci, pois ele rompeu com a visão fatalista e dicotômica da ideologia.

A ideologia foi a categoria mediadora entre as reflexões acerca da crítica ao pensamento burguês e o modo de ser existente nas relações sociais pelo assistente social. No último capítulo, a ênfase recaiu nas ideologias que permearam as elaborações dos cinco Códigos de Ética da profissão, para melhor apreensão do *ethos* do assistente social.

Algumas influências sócio-históricas da sociedade brasileira, presentes desde o nascedouro do Serviço Social brasileiro até a contemporaneidade, foram analisadas no último capítulo. O primeiro subitem deteve-se nas constituições ideológicas do *ethos* do profissional até meados da década de 1970 quando o assistente social iniciou sua trajetória para a *consciência da falsidade*, entendida *falsidade* como conservadorismo.

Somente no último subitem foi que a *falsidade da consciência*, como conservadorismo, foi deixando de ter hegemonia dentro da categoria profissional. Por meio de reflexões e debates ocorridos no início da década de 1980, o Serviço Social brasileiro tendeu ao aprofundamento da vertente do pensamento marxista em Gramsci.

Na década de 1990, os debates e aprofundamentos teóricos tinham como diretriz o pensador George Lukács. Foi justamente com a fundamentação nesse autor materialista que o Serviço Social alcançou a elaboração de seu Projeto Ético-Político. Tal Projeto refletiu a emancipação teórica e metodológica da categoria no que dizia respeito ao aprofundamento do *ethos* da mobilidade, rompendo assim com todas as artimanhas do conservadorismo vistas no *ethos* da perfectibilidade.

O Projeto Ético-Político da profissão foi constituído pela junção da Lei da Regulamentação da profissão com o Código de Ética do Assistente Social e as Diretrizes Curriculares. Essa construção revelou o rompimento do Código de Ética como apenas aparato normativo da profissão e o inseriu como modo de ser do assistente social. Não sendo apenas um regimento legal, o Código passa a constituir-se, por meio do modo de ser, no Projeto Ético-Político.

A seguir apresentamos um quadro que resume o percurso sócio-histórico do que foi desenvolvido neste trabalho. Com ele pretendemos mostrar as influências sócio-históricas que o Serviço Social teve em sua trajetória. Verifica-se que desde seu nascimento – no final da década de 1930 – até a década de 1970, o Serviço Social teve preponderância do conservadorismo, portanto do *ethos* da perfectibilidade. Já na década de 1980 e principalmente na década de 1990, o Serviço Social rompeu com o conservadorismo hegemônico na profissão por meio da corrente teórica do marxismo, de Gramsci e de Lukács, respectivamente. Entretanto, o Código de Ética do assistente Social de 1986 ainda estava atrelado ao *ethos* da perfectibilidade.

Quadro 1 – Análise sócio-histórica do Serviço Social Brasileiro

Período	Teoria e Metodologia	Ideologia Política	Hegemonia	Código de Ética	Ethos profissional
Década 1940	Neotomismo e Positivismo	Ditatorial	Conservadora	1947	Perfectibilidade
Década 1950	Neotomismo e Positivismo	Desenvolvimento	Conservadora	1947	Perfectibilidade
Década 1960	Positivismo e Funcionalismo	Ditatorial	Conservadora	1965	Perfectibilidade
Década 1970	Positivismo, Marxismo e Fenomenologia	Ditatorial	Conservadora	1975	Perfectibilidade
Década 1980	Marxismo	Ditatorial / Democrático	Progressista	1986	Mobilidade
Década 1990/2000	Marxismo	Democrático	Progressista	1993	Mobilidade

Fonte: Elaboração própria

*Ethos* profissional, hegemonia possível? Sim, a categoria profissional vivencia na contemporaneidade a hegemonia do *ethos* da mobilidade. Essa hegemonia da profissão, particularmente na década de 1990, foi conquistada historicamente por meio de reflexões, debates, seminários, oficinas, plenárias etc. realizadas pelo Conjunto CFESS/CRESS, portanto, de forma ampliada e democrática. No entanto, a categoria profissional depara com muitos aportes conservadores e reprodutores do *status quo* vigente na sociedade e contrários às mudanças de direcionamento teórico-metodológico, ético-político e técnico-operativo que ocorreram na profissão.

O conservadorismo presenciado no *ethos* da perfectibilidade e ainda difundido nas sendas do Serviço Social reflete para a categoria profissional uma vigília constante para que o nosso Projeto Ético-Político seja de fato vivenciado pelos assistentes sociais. A defesa intransigente pela efetivação de direitos dos nossos cidadãos (usuários) perpassa plenamente o nosso Projeto Ético-Político.

A resistência da categoria ao conservadorismo não revela apenas pensamentos alicerçados no racionalismo e no idealismo abstrato.

O *ethos* da perfectibilidade, portanto, o conservadorismo, se encontra também no materialismo mecanicista e ortodoxo, pois o mesmo não se coaduna com a nova ordem societária [oitavo princípio do nosso atual Código de Ética do Assistente Social (Brasil, 2011)], senão pela “revolução explosiva” e “armada”. Ora, em nossa atual conjuntura política e social pensar em “revolução explosiva” e “armada” é o mesmo que não entender ou não respeitar o Projeto Ético-Político de nossa profissão.

Portanto, faz-se necessário resistir ao velho conservadorismo que sempre foi um obstáculo à construção do nosso Projeto Ético-Político. Entretanto, urge revermos a “nova” concepção de conservadorismo em nossa profissão, a saber, o materialismo mecanicista e ortodoxo que, com uma roupagem de cordeiro a nos livrar dos erros e enganos, esconde, de fato, o lobo que quer, da noite para o dia, a presa só para si, desrespeitando o valor central de nosso Projeto Ético-Político que é a liberdade. Pois só com esse princípio é que construiremos no coletivo, mesmo que a duras penas por meio de embates políticos.

A permanência da hegemonia do nosso Projeto Ético-Político perpassa esses embates vivenciados no coletivo. No entanto, sem ressaltar o dualismo, o *ethos* da mobilidade se constitui hegemônico na mesma proporção em que a vigília contra o *ethos* da perfectibilidade estiver presente em nossa categoria profissional. E ainda: que não deixemos o *ethos* da perfectibilidade se passar pelo *ethos* da mobilidade.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- AGUIAR, A. G. de. *Serviço Social e filosofia: das origens a Araxá*. São Paulo: Cortez, 1982.
- ANTUNES, R. *O caracol e sua concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade no mundo do trabalho*. 14.ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- AQUINO, G. H. M. B. de. *De volta ao começo: a dimensão ético-política na formação profissional das assistentes sociais*. 2008. 141f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca.
- ARENDT, H. *A condição humana*. 11.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARISTÓTELES. *Ética*. Tradução Cássio M. Fonseca. São Paulo: Ediouro, [19--].
- \_\_\_\_\_. *A política*. Tradução Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Pensadores).
- ARNSPERGER, C.; PARIJS, P. V. *Ética econômica e social*. São Paulo: Loyola, 2003.
- BARBOSA, L. *O jeitinho brasileiro: a arte de ser mais igual do que os outros*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.



- BARROCO, M. L. S. *Ética e Serviço Social: fundamentos ontológicos*. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Ética: fundamentos sócio-históricos*. São Paulo: Cortez, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentos éticos do Serviço Social*. In: CFESS. ABEPSS. (Org.). *Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais*. Brasília, DF, 2009.
- BATISTA, M. do C. *A ética nos marcos históricos do Serviço Social: repercussão na formação profissional*. 2005. 117f. Tese. (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (*Obras escolhidas*; v.1).
- BIANCHI, A. *O laboratório de Gramsci: filosofia, história e política*. São Paulo: Alameda, 2008.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2000.
- BORNHEIM, G. A. *Dialética: teoria/práxis*. São Paulo: USP, 1977.
- \_\_\_\_\_. *O sujeito e a norma*. In: NOVAES, A. (Org.). *Ética: vários autores*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- BORÓN, A. *O pós-neoliberalismo e uma etapa em construção*. In: SA-  
DER, E.; GENTILI, P. (Org.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- BOSCHETTI, I.; SALVADOR, E. *Orçamento da seguridade social e política econômica: perversa alquimia*. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, ano 27, v.87, p.25-57, set. 2006.
- BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BOTTOMORE, T.; OUTHWAITE, W. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- BOUDON, R. *A ideologia*. São Paulo: Ática, 1989.
- BRASIL 500 anos: 1831-1999. São Paulo: Abril, 1999.
- BRASIL. *Código de Ética Profissional dos Assistentes Sociais*. Aprovado em Assembleia Geral da Associação Brasileira de Assistentes Sociais (ABAS) – Seção São Paulo, em 29-IX-1947. Disponível em: <[http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP\\_1947.pdf](http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_1947.pdf)>. Acesso em: 23 abr. 2011.

- \_\_\_\_\_. *Código de Ética Profissional do Assistente Social*. Aprovado em 8 maio 1965. Rio de Janeiro, 8 maio 1965. Disponível em: <[http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP\\_1965.pdf](http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_1965.pdf)>. Acesso em: 23 abr. 2011.
- \_\_\_\_\_. *Código de Ética Profissional do Assistente Social*. Aprovado em 30 jan. 1975. Rio de Janeiro, 30 jan. 1975. Disponível em: <[http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP\\_1975.pdf](http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_1975.pdf)>. Acesso em: 23 abr. 2011.
- \_\_\_\_\_. Lei nº 6.683, de 28 de agosto de 1979. Concede anistia e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Poder Executivo, Brasília, DF, 28 ago. 1979, Seção 1, p.12265. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l6683.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6683.htm)>. Acesso em: 25 abr. 2011.
- BRASIL. Código de Ética Profissional do Assistente Social. Aprovado em 9 maio de 1986. *Diário Oficial da União*, Poder Executivo, Brasília, DF, n.101, 2 jun. 1986. Seção 1, p.7951-2. Disponível em: <[http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP\\_1986.pdf](http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_1986.pdf)>. Acesso em: 23 abr. 2011.
- \_\_\_\_\_. *Diretrizes gerais para o curso de Serviço Social*. Rio de Janeiro: ABEPSS, 1996. Disponível em: <[http://www.abepss.org.br/briefing/graduacao/Lei\\_de\\_Diretrizes\\_Curriculares\\_1996.pdf](http://www.abepss.org.br/briefing/graduacao/Lei_de_Diretrizes_Curriculares_1996.pdf)>. Acesso em: 26 maio 2011.
- \_\_\_\_\_. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 37.ed. São Paulo: Saraiva, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Legislação brasileira para o Serviço Social: coletânea de Leis, decretos e regulamentos para instrumentação da(o) Assistente Social*. 3.ed. São Paulo: CRESS, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Código de ética do/a assistente social: Lei 8.662/93 de regulamentação da profissão*. 9.ed. rev. e atual. Brasília, DF: CFESS, 2011. Disponível em: <[http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP2011\\_CFESS.pdf](http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP2011_CFESS.pdf)>. Acesso em: 23 abr. 2011.
- BRUM, A. J. *O Brasil no FMI*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- BRUNEAU, T. C. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.
- CAMPOS, B. de. *A questão da constituinte: uma análise marxista*. São Paulo: Alfa Omega, 1985.
- CAPRA, F. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 2006.

- CARNEIRO, M. C. R. *Preâmbulo de uma nova era: 1979-1989*. São Paulo: Três, 1999a. (*História da República brasileira*, v.22).
- \_\_\_\_\_. *O governo Collor: 1990-1994*. São Paulo: Três, 1999b. (*História da República brasileira*).
- \_\_\_\_\_. *O governo Fernando Henrique: 1995-1998*. São Paulo: Três, 1999c. (*História da República Brasileira*).
- CASTEL, R. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CASTRO, M. M. *Historia do Serviço Social na América Latina*. 11.ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- CBCISS. *Teorização do Serviço Social: documentos – Araxá, Teresópolis e Sumaré*. Rio de Janeiro: Agir, 1986.
- CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O que é Ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 2006. (Primeiros passos, 13).
- COMPARATO, F. K. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- CORREA, L. P. de B. *Serviço Social de caso/processo de reconceituação do Serviço Social: estudos de alguns aspectos*. 1981. 131f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- COSTA, J. S. da. *Tomas de Aquino: a razão a serviço da fé*. São Paulo: Moderna, 2003.
- COUTINHO, C. N. *Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- DALBERIO, O. *Os desafios éticos da pesquisa social*. 2008. 145f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca.
- DEBERT, G. G. *Ideologia e populismo*. São Paulo: Quero, 1979.
- DEJOURS, C. *A banalização da injustiça social*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.
- DIAP (Org.). *Quem foi quem na Constituinte: nas questões de interesse dos trabalhadores*. São Paulo: Cortez/Oboré, 1988.
- DURKHEIM, É. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Pensadores).

- DUSSEL, E. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- EAGLETON, T. *Ideologia*. São Paulo: Boitempo, 1997.
- ÊSQUILO. Prometeu acorrentado. In: TEATRO grego. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, [19--].
- FALEIROS, V. de P. *Metodologia e ideologia do trabalho social*. 11.ed. São Paulo: Cortez, 2009.
- FAUSTO, B. *O Brasil Republicano: sociedade e política (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. (*História geral da civilização brasileira*, v.10, t.3).
- FÁVERO, E. T. *Questão social e perda do poder familiar*. São Paulo: Veras, 2007.
- FICHTE, J. G.; SCHELLING, F. v. *Escritos filosóficos*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Pensadores).
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GRAMSCI, A. *Introdução à filosofia da práxis*. Lisboa: Antídoto, 1978a.
- \_\_\_\_\_. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b.
- \_\_\_\_\_. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978c.
- \_\_\_\_\_. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978d.
- \_\_\_\_\_. *Cadernos do Cárcere: os intelectuais: o princípio educativo: jornalismo*. v.2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Cadernos do Cárcere: Maquiavel: notas sobre o Estado e a política*. v.3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- HALL, S.; LUMLEY, B.; MCLENNAN, G.. Política e ideologia: Gramsci. In: CENTER FOR CONTEMPORARY CULTURAL STUDIES DA UNIVERSIDADE DE BIRMINGHAM (Org.) *Da ideologia: Althusser, Gramsci, Lukács e Poulantzas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- HEGEL, G. W. F. *A fenomenologia do espírito*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Pensadores).
- HERÁCLITO. In: PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Pensadores).

- HOMERO. *Odisseia*. Tradução Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 2002.
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.
- IAMAMOTO, M. V. *Renovação e conservadorismo no Serviço Social: ensaios críticos*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O Serviço Social na contemporaneidade: trabalho e formação profissional*. São Paulo: Cortez, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Serviço Social em tempo de capital fetiche: capital financeiro, trabalho e questão social*. São Paulo: Cortez, 2008.
- \_\_\_\_\_. O Serviço Social na cena contemporânea. In: CFESS. ABEPSS. (Org.). *Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais*. Brasília, DF, 2009.
- IAMAMOTO, M. V.; CARVALHO, R. de. *Relações sociais e serviço social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica*. 17. ed. São Paulo: Cortez, 2005.
- INÁCIO, J. R. *Ética, sindicalismo e poder: os fins justificam os meios?* Belo Horizonte: Crisálida, 2005.
- IPEA. INPES. *Perspectivas de longo prazo da economia brasileira*. Rio de Janeiro, 1985.
- JOÃO PAULO II. (Papa). *Centesimus Annus: carta encíclica*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- KANT, I. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KIERKEGAARD, S. A. *O desespero humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Pensadores).
- KISNERMAN, N. *Ética para o Serviço Social*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- KOSIK, K. *Dialética do concreto*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- LEÃO XIII. (Papa). *Rerum Novarum: carta encíclica*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- LEWKOWICZ, I.; GUTIERREZ, H.; FLORENTINO, M. *Trabalho compulsório e trabalho livre na história do Brasil*. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

- LÖWY, M. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 2006.
- LUKÁCS, G. *La crisis de la filosofía burguesa*. Buenos Aires: Siglo Veinte, [19--].
- LUKÁCS, G. A consciência de classe In: BERTELLI, A. R.; PALMEIRA, M. G. S.; VELHO, O.G. C. A. (Org.). *Estrutura de classes e estratificação social*. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- MACHADO, L. A. R. *O indivíduo e o desespero existencial: uma leitura de Kierkegaard*. 2005. 69 f. Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia (Licenciatura em Filosofia) –Centro Universitário Claretiano de Batatais, Batatais.
- \_\_\_\_\_. *Uma interpretação sócio-histórica e ideopolítica dos ethos presentes nos cinco Códigos de Ética do Serviço Social brasileiro*. 2008. 75f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Serviço Social) – Faculdade de História, Direito e serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca.
- MADURO, O. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- MAESTRI, M.; CANDREVA, L. *Antonio Gramsci: vida e obra de um comunista revolucionário*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- MARCUSE, H. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução Marília Barroso. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARTINELLI, M. L. *O ensino de Serviço Social: a busca de um caminho*. 1977. 148f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. *Serviço Social: identidade e alienação*. 9.ed. São Paulo: Cortez, 2005.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. v.1. (Os Economistas).
- \_\_\_\_\_. *Miséria da filosofia: resposta à filosofia da miséria, do Sr. Proudhon*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

- \_\_\_\_\_. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MÉSZÁROS, I. *A educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2005. 77p.
- MINAYO, M. C. de S. *Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social*. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MOTA, A. E. *Cultura da crise e seguridade social: um estudo sobre as tendências da previdência e da assistência social brasileira nos anos 80 e 90*. São Paulo: Cortez, 2008.
- MOUNIER, E. *O personalismo*. Tradução Vinícius Eduardo Alves. São Paulo: Centauro, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Pensadores).
- NOVAES, A. (Org.). *Ética: vários autores*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- ON, M. L. R. (Coord.). *Uma trajetória da docência em Serviço Social: período 1936-1976*. São Paulo: Ed. PUC, 1994.
- PARMÊNIDES de Eleia: c. 530-460 A.C. In: PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- PASSETTI, E. *Anarquismos e sociedade de controle*. São Paulo: Cortez, 2003.
- PAULO NETTO, J. *Luckács e a crítica da filosofia burguesa*. Lisboa: Seara Nova, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Ditadura e Serviço Social: uma análise do Serviço Social no Brasil pós-64*. São Paulo: Cortez, 2005.
- \_\_\_\_\_. Introdução ao método da teoria social. In: CFESS. ABEPSS. (Org.). *Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais*. Brasília, DF, 2009.
- PEREIRA, P. A. P. *Necessidades humanas: subsídios à crítica dos mínimos sociais*. 4.ed. São Paulo: Cortez, 2007.
- PIO XI. (Papa). *Quadragesimo Anno: carta encíclica*. 5.ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- PONTES, R. N. *Mediação e Serviço Social*. São Paulo: Cortez, 2009.
- PORTELLI, H. *Gramsci e o bloco histórico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2002a. (Filosofia, v.1).
- \_\_\_\_\_. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, 2003a. (Filosofia, v.2).
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulus, 2003b. (Filosofia, v.3).
- ROSANVALLON, P. *A nova questão social*. Brasília, DF: Instituto Teotônio Vilela, 1998.
- SÁ, J. L. M. de. *Conhecimento e currículo em Serviço Social*. São Paulo: Cortez, 1995.
- SALES, M. A.; RUIZ, J. L. de S. (Org.). *Mídia, questão social e Serviço Social*. São Paulo: Cortez, 2009.
- SILVA, C. A. da C. *Fundamentos de "ensino social da igreja": Bíblia e tradição*. Roma: Instituto Salesiano, 2003.
- SILVA, H.; CARNEIRO, M. C. R. *O fim da primeira República: 1927-1930*. São Paulo: Três, 1998a. (*História da República brasileira*, v.7).
- \_\_\_\_\_. *A Revolução Paulista: 1931-1933*. São Paulo: Três, 1998b. (*História da República brasileira*, v.8).
- \_\_\_\_\_. *O início da Era Vargas: 1934-1936*. São Paulo: Três, 1998c. (*História da República brasileira*, v.9).
- \_\_\_\_\_. *O Estado Novo: 1937-1938*. São Paulo: Três, 1998d. (*História da República brasileira*, v. 10).
- \_\_\_\_\_. *Alemães atacam navios brasileiros: 1939-1942*. São Paulo: Três, 1998e. (*História da República brasileira*, v.11).
- \_\_\_\_\_. *O Brasil declara guerra ao eixo: 1943-1945*. São Paulo: Três, 1998f. (*História da República brasileira*, v.12).
- \_\_\_\_\_. *Fim da ditadura Vargas: 1946-1950*. São Paulo: Três, 1998g. (*História da República brasileira*, v.13).
- \_\_\_\_\_. *O suicídio de Getúlio Vargas: 1951-1954*. São Paulo: Três, 1998h. (*História da República brasileira*, v.14).
- \_\_\_\_\_. *A novembroada: o governo Café Filho: 1955*. São Paulo: Três, 1998i. (*História da República brasileira*, v.15).
- \_\_\_\_\_. *Desenvolvimento e democracia: 1956-1960*. São Paulo: Três, 1998j. (*História da República brasileira*, v.16).



- \_\_\_\_\_. *A renúncia de Jânio*: 1961. São Paulo: Três, 1998l. (*História da República brasileira*, v.17).
- \_\_\_\_\_. *A fuga de João Goulart*: 1962-1963. São Paulo: Três, 1998m. (*História da República brasileira*, v.18).
- \_\_\_\_\_. *O Golpe de 64*: 1964-1968. São Paulo: Três, 1998n. (*História da República brasileira*, v.19).
- \_\_\_\_\_. *Os governos militares*: 1969-1974. São Paulo: Três, 1998o. (*História da República brasileira*, v.20).
- \_\_\_\_\_. *O governo Geisel*: 1975-1978. São Paulo: Três, 1998p. (*História da República brasileira*, v.21).
- SILVA, M. de G. *Ideologias e Serviço Social*: reconceituação latino-americana. São Paulo: Cortez, 1982.
- SIMÕES, C. *Curso de direito do Serviço Social*. São Paulo: Cortez, 2008.
- SINGER, P. *Hegel*. São Paulo: Loyola, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O dia da lagarta*: democratização e conflito distributivo no Brasil do cruzado. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- SOUZA, H. J. de. *Como se faz análise de conjuntura*. 31.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- SPOSATI, A. O. et al. *Assistência na trajetória das políticas sociais brasileiras*: uma questão de análise. São Paulo: Cortez, 2008.
- TEIXEIRA, F. J. S. *Trabalho e valor*: contribuição para a crítica da razão econômica. São Paulo: Cortez, 2004.
- TEIXEIRA, J. B.; BRAZ, M. O projeto ético-político do Serviço Social. In: CFESS. ABEPSS. (Org.). *Serviço Social*: direitos sociais e competências profissionais. Brasília, DF, 2009.
- TIMMERMANS, Bt. *Hegel*. Tradução Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- UBALDO, S. *Nominata*: códigos, resoluções, diretrizes curriculares e gerais e lei da regulamentação da profissão de assistente social. 2007. (mimeo).
- UNIVERSIDAD DE SALAMANCA. *Diccionario Salamanca de la lengua española*. Barcelona: Santillana, 2002.
- VÁZQUEZ, A. S. *Filosofia da práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Ética*. 17.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- VIEIRA, A. *Sermões*. Rio de Janeiro: Agir, 1980.

- VITA, Á de. *Nossa Constituição*. São Paulo: Ática, 1989.
- WANDERLEY, M. B. *Metamorfose do desenvolvimento de comunidade*. São Paulo: Cortez, 1998.
- YASKEK, M. C. *Estudo da evolução histórica da Escola de Serviço Social de São Paulo no período de 1936 a 1945*. 1977. 104f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. *A assistência social na conformação da identidade subalterna*. 1992. 248f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

SOBRE O LIVRO

*Formato:* 14 x 21 cm

*Mancha:* 23,7 x 42,5 paicas

*Tipologia:* Horley Old Style 10,5/14

*1ª edição:* 2012

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

*Coordenação Geral*

Kalima Editores

