UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

JOSÉ REGINALDO INÁCIO

ÉTICA E TRABALHO:
concepção de uma antítese social

FRANCA
2013

JOSÉ REGINALDO INÁCIO

ÉTICA E TRABALHO:
concepção de uma antítese social

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", como pré-requisito para obtenção do Título de Doutor em Serviço Social. Área de Concentração: Serviço Social: Trabalho e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. José Walter Canôas

FRANCA

2013

Inácio, José Reginaldo
Ética e trabalho : concepção de uma antítese social / José Reginaldo Inácio. –Franca : [s.n.], 2013
324 f.

Tese (Doutorado em Serviço Social). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.
Orientador: José Walter Canôas

1. Etica e trabalho. 2. Etica social. 3. Etica profissional. 4. Serviço Social. 5. Satisfação no trabalho. I. Título.

CDD – 362.85

JOSÉ REGINALDO INÁCIO

ÉTICA E TRABALHO:

concepção de uma antítese social

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", como pré-requisito para obtenção do Título de Doutor em Serviço Social. Área de Concentração: Serviço Social: Trabalho e Sociedade.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____

Prof. Dr. José Walter Canôas – FCHS/UNESP

1ª Examinadora:_____

Profª. Dra. Vera Navarro – USP/Ribeirão Preto-SP

2º Examinador:_____

Prof. Dr. Celso Amorim Salim – Fundação Jorge Duprat Figueiredo de Segurança e Medicina do Trabalho – FUNDACENTRO

3º Examinador:_____

Prof. Dr. Ricardo Lara – Univ. Fed. de Santa Catarina – UFSC.

4ª Examinadora:_____

Profª. Dra. Edvânia Ângela de Souza Lourenço – FCHS/UNESP

Franca, _____ de _____ de 2013.

Sérgio Miranda? Presente!

Daniel de Abreu? Presente!

Quando chegamos a essa hora, percebemos quão significantes são as pessoas que, mais que nós, muitas vezes se ocuparam dessa obrigação. São pessoas especiais, sempre melhores que nós. Daquelas cuja ação, diferente da nossa, nessa passagem, é voluntária. A obrigação nós nos impusemos pelo compromisso, quando tomamos a iniciativa pela busca de um conhecimento em que o saber era o limite e um devir condicionante que no outro ou noutros espaços podemos encontrar, mas essas pessoas…

Onde estão **Rúbia** e os filhos? **Lucas** e **Letícia**? E agora o neto, **Matteo**? Por vezes fugidios aos pensamentos, descolados da interioridade que, focada numa infinitude, fazia-nos perder o referente do ideal daqueles que buscam no irreal a condição para explicar ou convencer de algo que só em discurso ou em teoria é realizável. Assim, os argumentos são muitos e fragilizados. A realidade se torna uma encruzilhada onde a imaginação só passa se puder ser materializada antes mesmo de sua afirmação enquanto desejo a realizar. E, mesmo assim, estiveram comigo e presentes, amados e amando…

José (in memoriam) e **Maria**, pai e mãe, honrados e dignos, sempre. **Marcos**, **Roselene** e **Marcelo**, irmãos, sempre orgulho e sempre simplicidade... Vó Ana, tia Rita e Jesumina, confiança...

Ah, e o **Tico**. Como esquecer? Companheiro de noitadas em tese... Só quem o conhece sabe o quanto esteve envolvido. Sentimento de chegada e de partida nas horas sempre necessárias.

AGRADECIMENTOS

Ao amigo, camarada e Professor **Dr. José Walter Canôas**, orientador, grande mestre que sempre confiou nas possibilidades muito mais que nos limites que sempre estavam postos como reais e, teimosamente, fez dessa tese uma busca maior que as fronteiras circulares irrompidas muitas vezes.

Aos(às) **trabalhadores(as)**, de modo muito especial àqueles que voluntariamente estiveram conosco como os **sujeitos significativos** naquilo que realizam e se tornaram especiais para essa pesquisa.

A **Ricardo Oliveira**, amigo, bem mais que "um tal de cunhado", mentor das horas iniciadas e derradeiras, suspiro compartilhado, mais que nós, uma dedicação do concreto, do irmão, do camarada, do companheiro, daqueles que conosco come do mesmo pão da caminhada…

A **Diretoria da CNTI**, em especial ao companheiro e amigo **José Calixto Ramos** que, mesmo sabendo das implicações para minhas atribuições e da Confederação, sempre acreditou e apoiou os propósitos a ele apresentados, na confiança de que as classes trabalhadoras por nós representadas estariam presentes em cada reflexão aqui enunciada.

Aos amigos(as) e companheiros(as) de trabalho da CNTI, especialmente à **Luciana das Minas Gerais**, Raimundo e ao saudoso conselheiro e guru Dr. **Ubiraci**.

A **Francis**, pessoa especial, companheira de "trabalhos". Com seu altruísmo desmedido fez com que diversos limites do aqui inscrito e pensado pudesse hoje ser objeto de realização como parte dessa tese.

Aos amigos de **Diretoria do Sindsul e companheiros(as) de trabalho**, **eletricitários** que comigo fizeram dessa caminhada uma trilha realizável, principalmente ao amigo de todas as horas, **Everson**, que, nas últimas pegadas nos seguiu até aqui na chegada e prosseguirá, é claro.

Aos **amigos sindicalistas**, de sindicatos, federações, confederações e centrais, especialmente das Minas Gerais, nominá-los seria desmedido e injusto com todos e com cada um; diversos pelo valor do que representam tanto aos trabalhadores quanto nós, a lealdade não permite que a razão os omita.

Aos amigos(as) e professores(as) **Ricardo Lara, Edvânia Ângela, Celso Amorim Salim, Marta de Freitas e Carlos Roberto da Silveira**, presentes nos momentos decisivos em que o folego era pouco e já comprometia a razão.

Ao saudoso Professor Doutor **Pe. Mario José Filho** pelas pertinentes interferências e sugestões incorporadas desde suas disciplinas e, sabiamente, reiteradas no exame de qualificação, portanto decisivas nessa realização.

Aos membros do Comitê de Ética em Pesquisa da Unesp-Franca, em especial ao professor Dr. **Ubaldo Silveira**, por seu olhar cuja sinteticidade conferiu maior rigor ético na execução da pesquisa, além das valiosas orientações a ajustes importantes à tese.

Aos incansáveis trabalhadores da Secretaria do Programa de Pós-graduação da Unesp-Franca: em especial à **Luzinete**, mentora vigilante dos passos sem os quais nossas ações como doutorando seriam infrutíferas.

A toda equipe em atividade na Fundacentro-MG coordenada pelo sempre companheiro e amigo **Celso Salim** – dentre técnicos, demógrafo, estatístico, sociólogo, técnico em processamento de dados e estagiários ligados a essas áreas profissionais: DIOGO TAURINHO PRADO, LUIZ FERNANDO PINHEIRO RAMOS, PATRÍCIA CRISTINA BATISTA FRANCA, VICTOR JOSÉ ALVES FERNANDES, VICTÓRIA MARIA QUIRINO GOMES GONÇALVES, em especial à **ALINE RIQUETTI EMÍDIO**, PESSOAS ESPECIAIS E DECISIVAS NA ANÁLISE E TRATAMENTOS DOS DADOS ESTATÍSTICOS DA PESQUISA, SEM OS QUAIS NÃO TERÍAMOS CUMPRIDO A JORNADA.

Aos discentes da pós que, em mesma jornada, seguimos durante boa parte desse percurso, especialmente **Miranda e** (**Leo**)nildo.

Aos familiares que surgem na caminhada e nos acolhem e acolhemos. São filhos, pais, irmãs, enfim, **Alex, Paulinho, Joana, Guiomar e Rubinho**, juntos sempre.

Muitos a agradecer, principalmente aos(às) amigos(as), companheiros e camaradas, pela vida afora: **Miranda, Cláudio, Sônia, Reinaldo, Jairo, Eloisa, Rosanio, Clodesmidt Riane, Sávio, João Paulo,** …

Enfim, às **memórias** que nos acompanham, cuja luz, só um **SER MAIOR** pode irradiar…

Os mais velhos dos velhos de nossos povos nos falaram palavras que vinham de muito longe, de quando nossas vidas não eram, de quando nossa voz era calada. E caminhava a verdade nas palavras dos mais velhos dos velhos de nosso povo. E aprendemos em suas palavras que a longa noite de dor de nossa gente vinha das mãos e palavras dos poderosos,

que nossa miséria era riqueza para uns quantos,

que sobre os ossos e o pó de nossos antepassados e de nossos filhos se construiu uma casa para os poderosos,

e que nessa casa não podia entrar nosso passo,

e que a abundância de sua mesa se enchia com o vazio de nossos estômagos,

e que seus luxos eram paridos por nossa pobreza,

e que a força de seus tetos e paredes se levantava sobre a fragilidade de nossos corpos,

e que a saúde que enchia seus espaços vinha da morte nossa,

e que a sabedoria que ali vivia de nossa ignorância se nutria,

que a paz que a cobria era guerra para nossa gente...

(DUSSEL, 2007b, 313-314)

INÁCIO, José Reginaldo. **Ética e trabalho:** concepção de uma antítese social. 2013. 324 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2013.

RESUMO

Ética e trabalho – essências indissociáveis do gênero humano. Sintetizam ontologicamente a integridade do homem como elemento que possibilita observá-lo em suas realizações ou produções. Nesta tese, consideramos uma base teórica marxiana. Textos do próprio Marx e Engels; de outros autores, principalmente, Sánchez Vázquez e Lukács; além de Dussel, Barroco, Iasi, Heller, Carcova, para situarmos a ética aqui defendida que, se confirmada, rompe com as divisas impostas pelo capitalismo. Tendo como objetivo geral demonstrar se as condições sociais e de subsistência dos trabalhadores, empregados ou desempregados, influenciam a concepção ética e os valores morais de uma sociedade, a tese foi dividida em seis capítulos, dos quais a introdução é primeiro. No segundo, **Conceituação como fundamento *em tese***, buscamos os aspectos fundamentais da tese, sua conceituação a partir do objeto da pesquisa em si (ética, trabalho, concepção, antítese e social). Destacamos alguns pensadores como Aristóteles e Kant, que estão nas bases dessa conceituação e sublinham também elementos importantes dos demais capítulos, como ética e suas relações com o poder e a lei. No terceiro, **Perspectivas e limites metodológicos da pesquisa**, apresentamos a metodologia (dialética) pela qual foi conduzida a pesquisa. Também nesse capítulo apresentamos uma análise crítica da pesquisa em Ciências Sociais e sua prática, além de alguns limites, contradições e implicações a certas exigências, como o caso do ineditismo. No quarto, **Ética e sociedade**, destacamos a ética como fundamento social, os principais ambientes onde ela é percebida e é determinante para as concepções até hoje adotadas. As condições ou circunstâncias que influenciam a ética, como atributos (virtudes), comportamento e necessidades, também são partes importantes desse capítulo, que discute ainda as estruturas de poder, a relação entre lei e ética e as implicações da ausência ética no ambiente de trabalho. No quinto, **Percepções éticas do mundo do trabalho: considerações estatísticas**, apresentamos dados estatísticos de uma amostra intencional colhida na pesquisa de campo, parte importante da tese, objetivando os elementos da subjetividade que pode ser correlacionada, assim como anulada, demonstrando contradições a partir de pessoas reais, ou seja, bases para uma fundamentação teórica e que, se expostas, podem facilitar o entendimento daquilo que é concreto quando se buscam na teoria, como é o caso da Filosofia, por exemplo, interpretações sem a compreensão do presente. Concluindo, no sexto capítulo, destacamos as considerações às concepções de uma antítese social.

Palavras-chave: ética e trabalho. concepção – percepção. contradição – antítese. gênero humano. condição social – subsistência.

INÁCIO, José Reginaldo. **Ethics and work:** conception of social antithesis. 2013. 324 p. (Doctor's Degree in Social Service) – Faculty of Humanities and Social Sciences, Universidade Estadual Paulista "Julio de Mesquita Filho", Franca, 2013.

ABSTRACT

Ethics and work are inseparable essence of mankind. They ontologically synthesize the integrity of man as an element that allows to observe it in their accomplishments or productions. In this thesis, we consider a Marxist theoretical basis. Texts of Marx and Engels themselves, other authors mainly Sánchez Vázquez and Lukács, besides Dussel, Barroco, Iasi, Heller, Carcova to situate ethics advocated here that, if confirmed, breaks the boundaries imposed by capitalism. Aiming to demonstrate if social and livelihoods conditions of workers, employed or unemployed influence the ethic conception and moral values of a society, the thesis was divided into six chapters, of which the introduction is the first. In the second, **Conceptualization as a foundation in theory**, we seek the fundamental aspects of the thesis, its conceptualization from the research object itself (ethics, work, conception, antithesis, and social). We highlight some thinkers like Aristotle and Kant, which are the bases of this concept and also highlight important elements of the other chapters, such as ethics and its relationship with the power and the law. In the third, **Perspectives and methodological limitations of the research**, we present the methodology (dialectics) by which the research was conducted. Also in this chapter, we present a critical analysis of research in Social Sciences and its practice, besides certain limits, contradictions and implications to certain requirements, such as the case of originality. In the fourth, **Ethics and Society**, we emphasize ethics as a social foundation, the main environments in which it is perceived and is essential to the concepts adopted until now. Conditions or circumstances that influence ethics, as attributes (virtues), behavior and needs, are also important parts of this chapter, which also discusses the power structures, the relationship between law and ethics and the implications of the ethical absence in the workplace. In the fifth, **Ethical perceptions of the world of work**: **statistical considerations**, we present statistical data from a purposive sample collected in the field research, major part of the thesis, aiming the elements of subjectivity that can be correlated as well as canceled, demonstrating contradictions from real people, in other words, basis for a theoretical grounding and that, if exposed, may facilitate understanding of what is concrete when searching in theory, as is the case of Philosophy, for instance, interpretations without understanding the present. In conclusion, in the sixth chapter, we highlight the considerations about the concepts of a social antithesis.

Keywords: ethics and work. conception - perception. contradiction - antithesis. mankind. social and livelihood condition.

INÁCIO, José Reginaldo. **Ethik und arbeit:** konzeption einer sozialen antithese. 2013. 324 p. Thesis (Doktor-Abschluss in Sozialer Dienst) – Fakultät für Geistes-und Sozialwissenschaften, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2013.

ABSTRACT

Ethik und Arbeit sind untrennbare Essenzen des Menschens. Sie synthetisieren ontologisch die Integrität des Menschen als Element das es ermöglicht, ihn in seinen Leistungen oder Produktionen zu beobachten. In dieser Arbeit verwenden wir eine marxologische theoretische Betrachtung, anhand von Texten sowohl von Marx und Engels als auch von anderen Autoren, vor allem Sánchez Vázquez und Lukács, neben Dussel, Barock, Iasi, Heller, Carcova. Die Ethik die somit dargestellt wird, falls es so bestätigt werden kann, bricht die auferlegte Grenzen des Kapitalismus. Mit dem Ziel nachzugehen, ob die Sozial- und Lebensunterhaltsbedingungen der Arbeitnehmer, Arbeitender oder Arbeitslose, die Konzeption der Ethik und moralische Werte einer Gesellschaft beeinflussen, die These ist in sechs Kapitel unterteilt, von denen das erste Kapitel die Einführung ist. Im zweiten Kapitel, "**Begriffe als Grundlage in der Thesis**", untersuchen wir die grundlegenden Aspekte der Theorie und die Konzeption des Forschungs-Objekt an sich (Ethik, Arbeit, Konzeption, Antithese und Soziales). Wir heben einige Denker wie Aristoteles und Kant hervor, die die Grundlagen dieses Konzepts darstellen und darüber hinaus wichtige Elemente der anderen Kapitel, wie Ethik und seine Beziehung zur Macht und zum Gesetz, unterstreichen. Im dritten Kapitel, "**Perspektiven und methodische Grenzen der Forschung**", stellen wir die Methodik (Dialektik) mit der die Forschung durchgeführt wurde. In diesem Kapitel präsentieren wir außerdem eine kritische Analyse der Forschung in den Sozialwissenschaften und ihrer Praxis, neben ihren Grenzen, Widersprüchen und Auswirkungen auf bestimmte Anforderungen, wie zum Beispiel an die Originalität. Im vierten Kapitel, "**Ethik und Gesellschaft**", präsentieren wir Ethik als soziale Basis und die wichtigsten Kontexte in denen sie wahrgenommen wird und wo ihre Bedeutung entscheidend ist für noch aktuell geltende Konzepte. Bedingungen oder Umstände, die die Ethik beeinflussen, als Attribute (Tugenden), Verhalten und Bedürfnisse, sind auch wichtige Bestandteile dieses Kapitels. Außerdem werden Machtstrukturen, Beziehung zwischen Gesetz und Ethik, ethische Implikationen der Abwesenheit der Ethik am Arbeitsplatz fokussiert. Im fünften Kapitel, "**Ethische Vorstellungen in der Arbeitswelt: statistische Überlegungen**" präsentieren wir einen wichtigen Teil der Arbeit: Statistische Daten einer zielgerichteten Probe aus der Feldforschung. Die Elemente der Subjektivität, welche korreliert sowie annulliert werden kann, sind objektiviert und zeigen Widersprüche von realen Menschen die zu einer theoretischen Grundlage beitragen können. Diese, wenn dargestellt, können zum Verständnis vom Konkreten dienen, wenn einer in der Theorie, wie zum Beispiel in der Philosophie, nach Interpretationen sucht, ohne das Verständnis für den Gegenwart zu vernachlässigen. Anschließend, im sechsten Kapitel stellen wir Überlegungen über die Konzeption einer sozialen Antithese dar.

Deskriptoren: ethik und arbeit. konzeption - wahrnehmung. widerspruch - antithese. menschliche gattung. sozial- und lebensunterhaltsbedingungen.

INÁCIO, José Reginaldo. **Éthique et travail:** la conception d'un antithèse sociale. 2013. 324 p. (Niveau Docteur en Service Social) – Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2013.

RÉSUMÉ

L'éthique et le travail sont inséparables essences de l'humanité. Synthétisent ontologiquement l'intégrité de l'homme comme un élément qui lui permet d'observer dans ses réalisations et productions. Dans cette thèse, nous considérons le marxisme théorique. Les textes de Marx et d'Engels, et d'autres auteurs, principalement Sánchez Vázquez et Lukács, et aussi Dussel, Baroque, Iasi, Heller, Carcova afin de situer l'éthique préconisée ici qui, si elle est confirmée, brise les limites imposées par le capitalisme. Visant à démontrer que les conditions générales sociaux et les moyens de subsistance des travailleurs, chômeurs ou non, ont une influence sur la conception de l'éthique et des valeurs morales d'une société, la thèse a été divisé en six chapitres, et l'introduction est le premier. Dans le second, **Le concept comme un fondement dans la théorie**, nous cherchons les aspects fondamentaux de la théorie, de sa conceptualisation de l'objet même de la recherche (l'éthique, le travail, la conception, l'antithèse et le social). Nous mettons en évidence certains penseurs comme Aristote et Kant, qui sont les bases de ce concept et mettons également en évidence des éléments importants des autres chapitres, tels que l'éthique et sa relation avec le pouvoir et la loi. Dans le troisième, **Les perspectives et les limites méthodologiques de la recherche**, nous présentons la méthodologie (dialectique) par laquelle la recherche a été menée. Toujours dans ce chapitre, nous présentons une analyse critique de la recherche en Sciences Sociales et ses pratiques, au-delà de certaines limites, les contradictions et les implications de certaines exigences, comme dans le cas de l'originalité. Dans le quatrième, **Éthique et société**, nous soulignons l'éthique sociale comme fondement, les principaux milieux dans lesquels elle est perçue et est essentielle pour les concepts adoptés jusqu'à présent. Conditions ou circonstances qui influent sur l'éthique, comme des attributs (vertus), le comportement et les besoins, sont également des éléments importants de ce chapitre, qui traite également les structures de pouvoir, les relations entre le droit et l'éthique et les implications éthiques de l'absence dans l'environnement la main-d'œuvre. Dans le cinquième, **Perceptions éthiques du monde du travail : considérations statistiques**, nous présentons les données statistiques recueillies auprès d'un échantillon raisonné dans la recherche sur le terrain, une partie très importante de cette thèse, ils sont les éléments objectifs de la subjectivité qui peut être corrélée ainsi annulées, ce qui démontre les contradictions de vraies personnes. Ce sont des fondements théoriques qui, si sont exposées, peuvent faciliter la compréhension de ce qui est concret lors de la recherche en théorie, comme c'est le cas de la Philosophie, par exemple, des interprétations sans comprendre le présent. En conclusion, dans le sixième chapitre, nous mettons en évidence les aspects des concepts d'une antithèse sociale.

Mots-clés: éthique et travail. conception - perception. contradiction - antithèse. humanité. statut social et subsistance.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Distribuição das respostas dos entrevistados sobre o que eles pensam sobre ética 85
Gráfico 2 – Distribuição das respostas sobre a percepção da ética nos diferentes ambientes.....86
Gráfico 3 – Média das notas da percepção ética em cada ambiente 89
Gráfico 4 – Distribuição das respostas sobre o que pode influenciar a ética 96
Gráfico 5 – Distribuição das respostas segundo a opinião da verdade 102
Gráfico 6 – Distribuição das respostas segundo a confiança no entrevistado por parte das pessoas de seu convívio 104
Gráfico 7 – Distribuição das respostas segundo a confiança que os entrevistados sentem nas pessoas 104
Gráfico 8 – Distribuição das respostas sobre o interesse no assunto ética 105
Gráfico 9 – Distribuição das opiniões a respeito de pessoas pautadas em condutas e valores éticos 107
Gráfico 10 – Distribuição das respostas sobre em quais situações o modo de agir demonstra a presença de ética 109
Gráfico 11 – Distribuição das respostas sobre a opinião das pessoas que convivem com os entrevistados 113
Gráfico 12 – Distribuição das respostas da frequência que os entrevistados julgaram pela aparência 115
Gráfico 13 – Frequência das respostas dos entrevistados segundo serem julgados pela aparência 115
Gráfico 14 – Distribuição das respostas sobre em quais situações julgar pela aparência pode ser prejudicial à relação 116
Gráfico 15 – Distribuição das respostas sobre a opinião a respeito da ética entre os líderes 124
Gráfico 16 – Distribuição das respostas sobre a opinião do que motiva a candidatura a cargo político 124
Gráfico 17 – Distribuição das respostas sobre a opinião de que tipo pessoa devem ser mais admiráveis 128
Gráfico 18 – Distribuição das respostas segundo a opinião de abrir mão de agir corretamente por vantagem ou benefício 129
Gráfico 19 – Distribuição das respostas segundo a opinião sobre abrir mão de um direito.....135
Gráfico 20 – Distribuição das respostas sobre a quem são devidos os direitos humanos.....142
Gráfico 21 – Distribuição das respostas sobre a relação entre cumprir as leis e a ética.....147

Gráfico 22 – Distribuição das respostas sobre a opinião a respeito da profissão que exerce.....151
Gráfico 23 – Distribuição das respostas sobre a tolerância a atitudes e ações incorretas.....174
Gráfico 24 – Distribuição das respostas sobre a manifestação em caso de discordância das decisões ou ações dos superiores 174
Gráfico 25 – Distribuição das respostas sobre a importância dada a ética no trabalho.....175
Gráfico 26 – Distribuição das respostas segundo os benefícios ou prejuízos de se trabalhar eticamente 175
Gráfico 27 – Distribuição das respostas segundo tolerância à corrupção na relação de negócio 176
Gráfico 28 – Distribuição das respostas sobre como reagiria a uma entrevista para promoção 177
Gráfico 29 – Distribuição das respostas sobre aceitação do furto de alimentos em caso de desemprego e necessidade da família.....177
Gráfico 30 – Distribuição das respostas sobre aceitação de um acordo em caso de endividamento.....178
Gráfico 31 – Distribuição das respostas sobre aceitação de uma proposta de emprego que contradiz os valores éticos 178
Gráfico 32 – Agrupamento para o bloco relativo à relação com a ética 307
Gráfico 33 – Agrupamento para o bloco relativo ao conceito de ética 307
Gráfico 34 – Agrupamento para o bloco relativo à ética entre os líderes 308
Gráfico 35 – Agrupamento para o bloco relativo à confiança e verdade 308
Gráfico 36 – Agrupamento para o bloco relativo à valorização da ética 308
Gráfico 37 – Agrupamento para o bloco relativo à ética no trabalho 309
Gráfico 38 – Agrupamento para o bloco relativo à percepção de ética 309
Gráfico 39 – Agrupamento para o bloco relativo à lei e direito 310
Gráfico 40 – Agrupamento para o bloco relativo aos conflitos éticos 310

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Número de acidentes, doenças e óbitos relacionados ao trabalho no Brasil, de 2000 a 2008 158
Tabela 2 – Cruzamento perguntas de número 10 e de número 6 281
Tabela 3 – Cruzamento perguntas de número 10 e de número 9 282
Tabela 4 – Cruzamento perguntas de número 11 e de número 9 283
Tabela 5 – Cruzamento pergunta de número 15 e a pergunta “Você se sente valorizado na profissão”.....284
Tabela 6 – Cruzamento perguntas de número 12 e de número 21 285
Tabela 7 – Cruzamento perguntas de número 25 e de número 24 286
Tabela 8 – Cruzamento perguntas de número 25 e de número 23 286
Tabela 9 – Cruzamento perguntas de número 26 e de número 1 287
Tabela 10 – Cruzamento perguntas de número 11 e de número 27.....287
Tabela 11 – Cruzamento perguntas de número 11 e de número 29 288
Tabela 12 – Cruzamento perguntas de número 26 e de número 28 289
Tabela 13 – Cruzamento perguntas de número 30 e de número 1 290
Tabela 14 – Cruzamento situação de emprego e pergunta de número 1 290
Tabela 15 – Cruzamento pergunta de número 1 e se já ficou desempregado 291
Tabela 16 – Cruzamento pergunta de número 15 e se já foi demitido 291
Tabela 17 – Cruzamento pergunta de número 12 e se já usou benefícios sociais 292
Tabela 18 – Cruzamento pergunta de número 13 e se já usou benefícios sociais 292
Tabela 19 – Cruzamento pergunta de número 26 e se já usou benefícios sociais 293
Tabela 20 – Cruzamento pergunta de número 29 e se já usou benefícios sociais 293
Tabela 21 – Cruzamento pergunta de número 17 e a de número 11 294
Tabela 22 – Cruzamento pergunta de número 21 e se já usou benefícios sociais 294
Tabela 23 – Cruzamento pergunta de número 29 e Q11: “A Verdade”.....295
Tabela 24 – Cruzamento pergunta de número 10 e a de número 11 – “A Verdade”.....296
Tabela 25 – Cruzamento pergunta de número 12 e a de número 1 297
Tabela 26 – Cruzamento pergunta de número 21 e a de número 1 297
Tabela 27 – Cruzamento pergunta de número 12 e a de número 26 298
Tabela 28 – Cruzamento pergunta de número 21 e a de número 26 299

Tabela 29 – “Como você percebe a ética no ambiente de trabalho” por Categoria Profissional 301
Tabela 30 – A importância dada à ética onde você trabalha (ou trabalhava) é (era)” por Categoria Profissional 301
Tabela 31 – “Na empresa ou instituição em que você trabalha (ou trabalhava) a corrupção na relação de negócios com setores público ou privado” por Categoria Profissional 302
Tabela 32 – Renda por “Se estivesse concorrendo a uma promoção contra um colega mais bem preparado, você seria”.....302
Tabela 33 – Renda por “Se estivesse desempregado e sua família passando necessidade, furtaria alimentos”.....303
Tabela 34 – Renda por “Se estivesse endividado, e pudesse fazer um acordo para ser demitido e receber o seguro desemprego, você:”.....303
Tabela 35 – Renda por “Se estivesse desempregado aceitaria um emprego que contradiz seus valores?”.....303
Tabela 36 – Já ficou desempregado por “Se estivesse endividado, e pudesse fazer um acordo para ser demitido e receber o seguro desemprego, você:”.....303
Tabela 37 – Escolaridade por “Se estivesse concorrendo a uma promoção contra um colega mais bem preparado, você seria:”.....304
Tabela 38 – Escolaridade por “Se estivesse desempregado e sua família passando necessidade, furtaria alimentos”.....304
Tabela 39 – Escolaridade por “Se estivesse endividado, e pudesse fazer um acordo para ser demitido e receber o seguro desemprego, você:”.....304
Tabela 40 – Escolaridade por “Se estivesse desempregado aceitaria um emprego que contradiz seus valores?”.....305
Tabela 41 – Conflitos éticos por categoria Profissional 305
Tabela 42 – Comparação de proporções por sexo 306

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....20

2 CONCEITUAÇÃO COMO FUNDAMENTO EM TESE 32
2.1 Ética 36
2.2 Trabalho 38
2.3 Concepção 40
2.4 Antítese 42
2.5 Social 43

3 PERSPECTIVAS E LIMITES METODOLÓGICOS DA PESQUISA 46
3.1 Considerações preliminares à base teórica e método: 47
3.2 Uma alternativa metodológica (dialética) à subjetividade na prática de pesquisa social 51
3.3 Fundamentos críticos à originalidade em pesquisa social 60
3.2 Limites e contradições: considerações à prática de pesquisa em Ciência Social.....69

4 ÉTICA E SOCIEDADE 77
4.1 A ética como fundamento social: 78
4.2 Família, escola e trabalho como ambientes fundantes da ética: 89
4.3 Ética: influências, atributos elementares e comportamento:.....95
4.4 Estruturas e relações de poder: ação e contradição ética 119
4.5 Lei e ética: possibilidades dessa relação 129
4.6 Ética, reificação humana e trabalho: 149
4.6.1 Banalização ou reificação de uma realidade? 154
4.6.2 Ética – breves recortes evolutivos dos ciclos (des)construtores do valor humano no mundo do trabalho: 158
4.6.3 Da *(des)consciência* (alienação) à coisa (reificação) – a neutralidade do mal à classe trabalhadora: 162

5 PERCEPÇÕES ÉTICAS DO MUNDO DO TRABALHO: CONSIDERAÇÕES ESTATÍSTICAS 173
5.1 Relação e percepção ética no ambiente de trabalho: 174
5.2 Conflitos éticos: hipóteses no mundo do trabalho 176

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS 179

REFERÊNCIAS 187

GLOSSÁRIO 195

APÊNDICES
APÊNDICE A 272
1. Questionário 273
2. Conflitos éticos 278
APÊNDICE B 280
1. Análise dos dados referentes à relação ética, trabalho e antíteses 281
1.1 Tabelas de referência cruzada 281
1.2 Comparação de proporções 301
1.3 Análise de agrupamentos: grupos de profissões (categorias profissionais) 307
APÊNDICE C 311
1. Análise dos dados referentes à pesquisa: o Estudo 312
2. Análise univariada 314
2.1 Análise Perguntas Cabeçalho 314
3. Embasamento teórico específico às análises estatísticas.....322
3.1 Teste para proporção 322
3.2 Teste Exato de Fisher para Tabelas de Contingência 322
3.3 Análise de agrupamentos 323
4. Referências específicas às análises estatísticas 324

1 INTRODUÇÃO

> *Quando Engels, em seu discurso fúnebre a Marx, fala do "fato elementar [...] de que os homens precisam em primeiro lugar comer, beber, ter um teto e vestir-se, antes de ocupar-se de política, de ciência, de arte, de religião etc.", ele está falando exclusivamente dessa relação de prioridade ontológica* (LUKÁCS, 2012, p. 307-308, grifo nosso).

A relação capital-trabalho, nos anos 1990 – fato ainda inalterado, oferecia uma série de contingências pouco debatidas, em diversos casos até ignoradas, tanto pelas lideranças sindicais como empresariais.

De 1999 em diante, acentuaram-se as dificuldades. Ao iniciarmos as atividades no sindicalismo, diversos dos conceitos, ou pré-conceitos, inauguraram uma série de novas dúvidas. Uma delas devia-se à posição frágil em que se posta e se encontra o trabalhador na relação capital-trabalho com a extinção dos postos de trabalho mediante o avanço tecnológico e os processos de reestruturação produtiva que estavam em ascendente ocorrência na Companhia Energética de Minas Gerais (CEMIG)[1], recebendo reflexo direto da política privatista iniciada efetivamente na década de 1990 com o governo Fernando Collor de Mello e intensificada nos anos de Fernando Henrique Cardoso, com processos recorrentes de privatização de diversas concessionárias de energia elétrica e telecomunicações, dentre outros setores produtivos e de serviço público. Essa posição deteriorava e deteriora a ação representativa do líder sindical diante do líder empresarial. A relatividade nas conduções sindicais, tendo em vista aquele cenário, admitia comportamentos variáveis e até reprováveis, se considerada a ação desenvolvida no cotidiano, obedecendo a padrões morais consolidados na sociedade. Sentimos enorme fragilidade na condução de nossas atividades como sindicalista no cenário em que qualquer atitude impensada colocaria em maior risco um número significativo de companheiros de trabalho e suas famílias, a coletividade, pessoas em relações de sociedade.

O processo de centralização das atividades da empresa para os departamentos regionais nas cidades polo e, posteriormente, para a capital do estado, aliado à terceirização de diversos postos de trabalho, acentuava ainda mais a desmobilização e a *desconsciência*[2] *de*

---

[1] Empresa em que ainda mantemos vínculo formal de trabalho.

[2] Por desconsciência, primeiramente, consideramos o desvio ou a renúncia, consciente ou não, de tudo aquilo acumulado, individual ou coletivamente, no decurso histórico e evolutivo do gênero humano. Atributos e traços de valores (espirituais ou materiais) fundamentais e constitutivos da razão – tanto por conhecimento quanto por vigor da dignidade – designativos da evolução da espécie humana, são deixados de lado. Como se houvesse uma espécie de amnésia, um esvaziamento da consciência, anulando a razão e vivêssemos em momentos ainda não superados da *exploração* extrema *do homem pelo homem*. A ignorância desse estado se torna elemento fundante das deliberações e ações, admitindo, inclusive, resquícios da bestialidade, comportamentos regidos por impulsos e reações irracionais. A desconsciência condiz com o imemorial, revela-se na negação da razão, ou seja, inadmitindo sentidos e registros na consciência de todo o sofrimento, o mal e adversidades pelos quais passou o homem. A negação de suas conquistas por meio do trabalho, da produção, da transformação da natureza, da sociedade e, sobretudo de *si próprio*, revelando, assim, extratos contraditórios

classe[3]. Consequentemente, as negociações que contassem com a mobilização ficariam comprometidas. O "salve-se quem puder" tomaria um espaço significativo do sentimento de *pertença* necessário às ações coletivas. Foi uma fase dura e de difícil compreensão. Ao mesmo tempo em que os trabalhadores cobravam postura mais combativa de nós sindicalistas, se decidíamos avançar com as mobilizações para além das manifestações e discussões que afetassem equipes específicas, simultaneamente surgiriam as comunicações, parciais e desmedidas, dizendo que, se misturássemos as situações, não conseguiríamos resolver os casos de ninguém.

Num cenário estranhado à compreensão e, ao mesmo tempo, claro e nítido, pela visão ampliada com as lentes das intenções primárias da subsistência humana, sentimos que precisaríamos ir adiante na busca de respostas ou de novos questionamentos. Foi o que ocorreu bem no início do ano 2000, quando tivemos a oportunidade de participar do processo seletivo e conseguir efetivar nossa participação no Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica (PUC) Campinas, na área de concentração em Ética.

Na Filosofia, buscamos amenizar o desequilíbrio promovido no antagonismo das teorias éticas que até então havíamos lido. Algumas tinham e têm nos "princípios moral e universal" sua validade e outras buscam nos "resultados" as possibilidades de ver no bem comum, ou coletivo, suas referências, independentemente do meio ou conduta adotada. Mas isso não era suficiente, teríamos que oferecer filosoficamente uma alternativa teórica à ação sindical.

---

que configurem conscientemente a superação, temporal e espacial, de uma realidade ou de um estado pelo qual o trabalhador passou e só se sujeita se acéfalo mediante a uma obrigação indutora estritamente funcional e/ou utilitarista que exaure sua condição racional a ponto de anular-se enquanto ser vivo ou humano.

[3] Quando nos referimos à *desconsciência de classe* consideramos o sentido aqui colocado como um referencial para identificar o momento em que o trabalhador perde sua identidade com a classe a que pertence, seja por imposição, por negá-la, ou até mesmo por desconhecer sua condição de pertencimento. A desestruturação social do trabalho projeta a fragmentação continuada das formas de produção e serviço, da qual a terceirização é subproduto, fazendo com que determinadas categorias profissionais sejam divididas e degradadas em grau tão elevado que provoca uma ruptura drástica de pertencimento, levando a desintegração das (e entre) as classes trabalhadoras. Há, em diversas situações, o isolamento de contingentes de trabalhadores para uma espécie de inclusão em espaços onde a intensificação da desigualdade e da injustiça é tão explícita que, em sã consciência, não se admite como realidade, tanto por quem cria como por quem neles *sub*sistem. A formalização legal de postos de trabalhos em (e com) condições precárias, tanto em direitos quanto em ambiente, consentida pelo Estado com a subserviência de parte do sindicalismo, são desestruturantes, levam à desumanização do trabalhador e são negados como existentes, sinalizando a consciência de um estado presente que significa retrocesso. No entanto, de fato, dizem respeito a um estado intensamente real e existente, do qual quem está nele é ignorado e quem a ele se refere e pertence diz não pertencer, ainda que as atribuições, serviços e produtos sejam semelhantes e oferecidos em quantidade e qualidade ao uso ou consumo numa mesma sociedade. Se o fim a que são objetivamente instados para a produção ou serviço está definido e se ao que se destinam existe, pressupondo-se uma forma de consciência, podemos então dizer que não se trata da consciência do trabalhador. Afinal, não é ele que faz as escolhas, tampouco decide acerca das suas produções e serviços. Podemos até afirmar que, mediante essa situação, a sua capacidade mental, sua autonomia cognitiva, sua razão, sua consciência *em* e *de si* está comprometida, tornando-se sem sentido suas ações enquanto ser racional.

O campo das ideias, bem peculiar à Filosofia, dá sustentação teórica às práticas vivenciadas e já acontecidas no mundo do trabalho, porém se fragiliza na efetividade da práxis. Nesse sentido, tentando afastar e ao mesmo tempo compreender, dessa realidade, buscamos alternativas para a "ação e conduta" e não apenas para o campo ideológico e teórico do sindicalismo ou do mundo do trabalho, por meio das teorias de Maquiavel, procurando focar a pesquisa de mestrado na relação *meio* e *fim.* Pesquisa que se tornou o objeto central de minha dissertação: **Os fins justificam os meios? Uma abordagem ética do sindicalismo**, defendida em 2004 e que se tornaria o pano de fundo do primeiro livro que publicamos, isso em 2005: **Ética, sindicalismo e poder: os fins justificam os meios?** Livro que nos rendeu muitas censuras e discussões com sindicalistas e intelectuais, pela crítica nele produzida, que passamos, há um bom tempo, inclusive a acentuar em debates tratar-se, na realidade, também de uma autocrítica. Afinal, permanecemos trabalhador e líder sindical e acreditamos que uma ação desatrelada das amarras da ordem estabelecida pela égide capitalista faz do sindicalismo o principal polo de resistência das classes trabalhadoras na defesa da liberdade e contra a opressão social.

Na busca de alternativas e entendimentos das ações que movem as estruturas populares e sociais, às quais estão vinculados os sujeitos que se relacionam no mundo do trabalho, procuramos construir novos questionamentos e algumas respostas às imposições impelidas às classes trabalhadoras, inclusive, infelizmente, a partir de teorias defendidas em pesquisas acadêmicas. Quando buscamos, na Pedagogia e na Psicopedagogia, melhorar as relações junto aos trabalhadores, colhemos bons frutos. Foi da possibilidade de entender um pouco das variáveis que incorporavam certas atividades e comportamentos que pudemos ajustar alguns procedimentos e métodos nos ambientes laborais em que tivemos a oportunidade de liderar equipes de trabalhadores e, posteriormente, representá-los como líder sindical.

Como, desde 1999, tínhamos nossa atividade, fundamentalmente, inserida nas ações sociais e populares de todas as naturezas, em virtude da militância no sindicalismo, o que se acentuou mais ainda de 2004 em diante, depois de eleito Secretário Regional da 3ª Secretaria da Região Sudeste da Confederação Nacional de Trabalhadores na Indústria (CNTI), em Minas Gerais. Tornou-se mais evidente, afinal já aprofundáramos, em parte, esta discussão no mestrado, que as ações dos sujeitos da relação capital-trabalho – trabalhador, patrão, sindicalista e político – ao referendar apenas o resultado, comprometiam a conduta de boa parte dos cidadãos e dos valores morais da sociedade. Foi aí que, em 2006, e depois, no primeiro semestre de 2008, decidimos buscar no Doutorado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), por meio

de disciplinas isoladas, outros fundamentos teóricos e a oportunidade de ampliar a compreensão e o entendimento do comportamento humano na relação capital-trabalho, ao tratarem de questões relativas à ação e conduta no campo social, político e na ética à luz da teoria de diversos filósofos não estudados na graduação ou no mestrado.

Uma decisão que implicaria em intensificar as buscas. A percepção de que a Filosofia dava e dá certa sustentação teórica às práticas vivenciadas e já acontecidas no mundo do trabalho se fortaleceria com o breve retorno à sala de aula. Em igual medida, também a percepção de que se fragiliza na efetividade da práxis. A consciência de que a Filosofia necessariamente, em tese, não precisa ser validada *a posteriori*, faz com que suas reflexões suscitem a imersão de suas ideias a incorreções na realidade social. As contradições sempre presentes na questão social, por vezes, dão lugar à diversidade de interpretações que se bastam para a compreensão teórica já estabelecida. Quase um flagrante antagonismo à própria racionalidade. A realidade presente não é *a priori*. O que se pensa da realidade pode até ser. A pessoa que pensa e idealiza sua reflexão acerca do outro em realidade distinta da sua não vivencia aquela realidade. Aqui se apresentava e se apresenta maior a inquietação. Por mais que a compreensão se ampliasse com o pensamento filosófico, percebemos as limitações com a realidade social maiores. Compreender a influência de certos pensamentos na realidade desmerecendo a materialidade daquilo presente no ato das pessoas e achar que o contexto vivido se limita a isto também nos era frustrante.

Um sindicalista sem saída para as suas próprias indagações. Talvez fruto ou resquício do momento recente por que passa o sindicalismo. O governo de um ex-sindicalista, de que participamos e apoiamos em todas as candidaturas, do qual fomos correligionário, ao introduzir a livre concorrência na atividade sindical, até mesmo para as entidades de base, como tem acontecido desde que Luiz Inácio Lula da Silva assumiu a presidência da República (com folêgo recuperado no governo da presidente Dilma Vana Rousseff), acabaria por fomentar o divisionismo, negar e rejeitar a origem do sindicalismo. Karl Marx, Wladimir Lênin, Leon Trotski, Rosa Luxemburgo, Antônio Gramsci e tantos outros críticos do capitalismo e nutrientes teóricos do sindicalismo serão e são deixados de lado. Juntos ou isoladamente seriam e são óbices ao *neossindicalismo*. As utopias de ontem, que eram a esperança que venceria o medo em 2002, retomariam os seus lugares, pois precisavam se reinstalar, caso contrário, a governabilidade nacional encontrar-se-ia ameaçada. Triste condição para uma saída que nela se perde ao se encontrar alternativas.

Sentirmos na pele e na sociedade miserável e empobrecida os antídotos neutralizadores dos efeitos de uma reestruturação social fictícia, que traria à tona diretrizes

empresariais que apontam o rumo da rua aos trabalhadores no momento em que mais precisam do valor e do uso de sua força de trabalho. Compensações com programas sociais em que só quem está à margem se torna elegível formariam o espaço da inclusão dos excluídos. Isso, muitas vezes, já havíamos observado em planos e programas de demissão nos quais a melhor opção para se perder um direito era se sujeitar ao "ato voluntário" de "aceitar" um último direito artificial. A agonia daquilo que se percebe como morte da dignidade se transfigura naquilo em que ser ético e justo seria sustentar sua própria condição de "servidão voluntária".

Ética e trabalho era o mínimo a se esperar. Retrocedemos a junho de 2004. Derradeiro momento de confiança na estrutura política partidária vigente. Lembramo-nos como se fosse hoje. Quem votasse contra a Lei 10.887 (BRASIL, 2004), que passaria a regulamentar os cálculos das aposentadorias, sem assegurar a integralidade para as aposentadorias por doença e acidente do trabalho pela a última remuneração, como seria e é justo e legitimo ao trabalhador adoecido ou lesionado, poderia ser punido em alguns partidos da base aliada. Dessa forma, o Partido Comunista do Brasil (PCdoB) discutira punições para um dos principais parlamentares de sua história por votar contra as orientações do partido, as mesmas do governo Lula. Para nós, seria a gota d'água. Nesse ano, nos afastamos do partido (Partido dos Trabalhadores – PT), depois de anos de filiação, por coerência histórica e solidariedade ao então deputado federal Sérgio Miranda, do PCdoB de Minas Gerais. Essas são as formas que os governos adotam para garantir seus arremedos de dignidade às camadas mais miseráveis da sociedade. Garantir receita explorando exatamente quem se sujeitou e impôs sua força de trabalho e vida às condições deletérias de trabalho ou sua integralidade nos espaços de produção ou serviço.

No primeiro semestre de 2008, participando do VI Seminário do Trabalho: Trabalho, Economia e Educação no Século XXI, na UNESP-Marília; tivemos a oportunidade de participar e de presenciar debates acerca de nossas inquietações por alunos e professores do Serviço Social de algumas universidades, inclusive da UNESP-Franca, que também participavam do evento. Dessa forma, tomamos conhecimento de certas linhas de pesquisa do Programa de Pós-graduação em Serviço Social da UNESP-Franca.

Naquela ocasião, pudemos conhecer um pouco de outras ações e vertentes dessa área do conhecimento das Ciências Sociais, até então bastante limitada aos trabalhos de poucos assistentes sociais que conhecíamos na CEMIG e em outras empresas, quase sempre em momentos de vulnerabilidade dos trabalhadores. Situações em que se apresentavam, não raras vezes, atuando na implantação de programas sociais e de benefícios preestabelecidos por diretrizes empresariais, como instrumento para neutralizar a resistência dos trabalhadores às

imposições gerenciais ou administrativas, na tentativa de anular a realidade do mal ou do prejuízo provocado por programas de demissão em massa ou processos de reestruturação produtiva, por exemplo.

Ainda em 2008, no 2º semestre, nos matriculamos como aluno especial no Programa de Pós-graduação em Serviço Social da UNESP-Franca, na disciplina Política Social, com o professor José Walter Canoas.

Em 2009, ao passar pelo processo seletivo, tivemos a oportunidade de colocar em xeque algumas reflexões teóricas e filosóficas. Depois de diversos anos estudando, questionando, criticando e debatendo ética e trabalho em assembleias, encontros, seminários, congressos, salas de aulas, dentre outros espaços, com sindicalistas, trabalhadores, estudantes, professores, políticos e familiares, teríamos, enfim, a oportunidade de ir às bases daquilo que consideramos uma antítese social e não uma tese. Decidimos fortalecer as reflexões e pesquisas acerca da ética e do trabalho sustentado agora em bases marxianas e junto às classes trabalhadoras. Dessa forma, procuramos estruturar o projeto de pesquisa: **Ética e Trabalho: concepção de uma antítese social**.

Em princípio, lançamo-nos a alguns objetivos que foram estruturados, mais detidamente, como acabamos de dizer, sobre as bases teóricas marxistas e junto às classes trabalhadoras.

No entanto, pelo menos outras duas considerações preliminares precisam ser apresentadas, antes de nos determos no projeto de pesquisa e a sua estruturação. A primeira delas deve-se ao fato da contribuição dessa Tese à base teórica "ética" no Serviço Social, já que conforme Barroco e Terra (2012, p. 49, nota 6) disse:

> Até os anos 1990, com exceção dos Códigos de Ética, praticamente inexistiu uma literatura específica sobre a ética profissional do Serviço Social. Até então, nos cursos de Serviço Social eram utilizados os livros de Kisnerman (1970) e Sánchez Vázquez (1999): referências para uma discussão da ética produzida pelo Movimento de Reconceituação Latino-Americano e para a compreensão dos fundamentos de uma ética marxista. Nos anos 1990, recorre-se às fontes de Marx e a outros autores da tradição marxista que abordam a ética a partir dos pressupostos ontológicos da teoria social de Marx, especialmente George Lukács, Agnes Heller e Istvan Mészáros.

Aqui estaremos trazendo alguns referenciais da ética já conhecidos pelo Serviço Social, dentre os quais a própria Barroco e, praticamente, todos os autores mencionados na citação, além de outros mais evidenciados no tema. Por conseguinte, torna-se relevante esse

olhar crítico ampliado com novas visões como uma referência para o Programa de Serviço Social da Unesp – Câmpus de Franca.

Como segunda consideração, pensamos na passagem da corrente teórica iniciada no mestrado (maquiavelina) e que é aqui incorporada, sobretudo nas reflexões pessoais, como elemento que dá significado a nossos propósitos. Dessa consideração, tendo como base o que ocupa a ética nos princípios e na integridade do gênero humano, valemo-nos das observações de Lukács (2012, p. 298):

> Temos também, no Renascimento, a primeira grande tentativa científica de compreender em todos os aspectos o ser social enquanto ser, bem como de extirpar os princípios sistematizadores que obstaculizavam essa compreensão; referimo-nos à tentativa de Maquiavel.[4]

Todavia, ressaltamos, assim como Lukács (2012, p. 298), que, "[...] tão somente na ontologia de Marx é que essas tendências alcançam uma forma filosoficamente madura e plenamente consciente."

Do ponto de vista teórico, consideramos, além dos textos do próprio Marx e Engels, outros autores cujas ações de resistência e visões transformadoras, como as que nessa tese estão enunciadas, podem ser vistas por suas presenças vigorosas na práxis como valor real para a ética na história. Sentido em que destacamos alguns deles: Sánchez Vázquez, Lukács, Dussel, Barroco, Iasi, Heller, Carcova, principalmente os dois primeiros, para situar a ética aqui defendida, que, se confirmada enquanto práxis, rompe com as divisas delimitadas pelo capitalismo, pois vislumbra a retomada da consciência de classe – visão incorporada à interpretação marxiana ao destacar e distinguir a *emancipação*[5] *política* e a *humana* – a partir dos sujeitos que se relacionam na sociedade.

Retomando aos objetivos da pesquisa que foram assim estruturados originariamente:

Do objetivo geral:

⇒ Demonstrar se as condições sociais e de subsistência dos trabalhadores, empregados ou desempregados, influenciam a concepção ética e os valores morais de uma sociedade.

---

[4] Diz Lukács (2012, p. 298): "Devo a Agnes Heller a indicação quanto a esse aspecto da teoria de Maquiavel."

[5] A compreensão da emancipação com a qual nos orientamos, sobretudo ao se tratar da *emancipação humana*, atem-se a Marx (2010, p. 54, grifo do autor) com especial destaque quando diz que: "*Toda* emancipação é *redução* do mundo humano e suas relações ao *próprio homem*. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real estiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas '*forces propes*' [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*."

Dos objetivos específicos:

⇒ Identificar se as condições sociais e de subsistência interferem na percepção ética dos trabalhadores, empregados ou desempregados, a fim de relacionar sua implicação na formação dos valores morais de uma sociedade;

⇒ Identificar se a condição de subsistência dos trabalhadores, empregados ou desempregados, é usada como instrumento de alienação e tem reflexo (ético) para a garantia da manutenção do *status quo* no contexto de poder*;*

⇒ Analisar se as políticas sociais contribuem para a emancipação política e humana dos trabalhadores, empregados ou desempregados, a fim de demonstrar sua influência na concepção ética da sociedade.

Para que pudéssemos tentar atingir nossos objetivos, estruturamos a pesquisa em algumas etapas. Primeiramente, ter em mente o acúmulo tanto teórico como prático do objeto da pesquisa (Ética e Trabalho). Segundo, o embasamento teórico em um nível que pudesse contrabalançar esse primeira etapa. Terceiro, hipoteticamente, pensar uma prática de pesquisa que desse conta metodologicamente da proposta. Quarto, referendar essa última etapa convalidando a prática de pesquisa como a realidade social concreta, considerando-se para a análise do objeto central da pesquisa, as classes trabalhadoras, ou seja, a *percepção ética* daqueles que são os sujeitos da pesquisa em suas próprias e reais condições de trabalho. Quinta, retomar as bases empíricas como reflexão ao já teorizado sobre o objeto. Por fim, demonstrar as antíteses, de modo objetivo, a partir dos dados recolhidos pelas bases, conferindo valor aos resultados esperados pela pesquisa.

A escolha dos sujeitos da pesquisa se deu a partir das categorias profissionais que atuam no mercado de trabalho produzindo bens e serviços (moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte, justiça, segurança, comunicação e previdência social) previstos constitucionalmente no "Título II – Dos Direitos e Garantias Fundamentais", consignados nos artigos 5º, 6º e 7º da Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 5 de outubro de 1988 (BRASIL, 2007).

A subjetividade do tema demandaria um aprofundamento mais qualitativo que quantitativo, sendo a opção pela busca por *sujeitos significativos* ou *excepcionais* (GOLDMANN, 1967, p. 21) para o tema mais relevante que a diversidade e quantidade de pesquisados. Considerando também a exiguidade de tempo para realização do estudo, além da dificuldade para a interpretação dos dados coletados e o cruzamento das informações empíricas com esses dados mais a fundamentação teórica, foi considerada para entrevistas individualizadas três trabalhadores de cada categoria profissional. Nessa amostra,

priorizamos a questão da variação de renda dos trabalhadores considerando as faixas de rendimento que pudessem caracterizar as (ditas) classes sociais/econômicas reconhecidas na sociedade, possibilitando atender em parte o *objetivo geral da pesquisa*, ou seja: *demonstrar se as condições sociais e de subsistência dos trabalhadores, empregados ou desempregados, influencia a concepção ética e os valores morais de uma sociedade*.

Em princípio, uma amostra simbólica de 36 trabalhadores que contivesse uma amplitude representativa de (praticamente) todos os segmentos das classes trabalhadoras. Outra questão importante na escolha dos sujeitos da pesquisa se deu na busca das profissões. Daquelas que seriam significativas para o estudo, seja pela sua consumação histórica e social, como também pelo que representaria a escolha dos sujeitos a serem considerados como *significativos* ou *excepcionais*. Nesse sentido, algumas profissões são marcantes pelos elementos que as constituem como valor para alguns setores da sociedade. No entanto, há outras que contemplam tanto em amplitude quanto em profundidade todas as camadas sociais. Nelas é possível que se perceba com menos dificuldade alguns valores (moral ou ético) preservados ou não na sociedade, pois os trabalhadores que exercem tais profissões, de uma forma ou de outra, são sujeitos sem os quais as relações sociais perderiam o elã que as compõem enquanto comunidade onde o viver significa mais que atender apenas as condições de subsistência. São profissões que deixam explicitas as limitações inerentes às aptidões e as oportunidades oferecidas na sociedade desigual, onde o exercício profissional, reconhecido ou não pela ordem estabelecida, deixa evidente que a capacidade humana detém em si atributos e constituições (físicas e mentais) que impõem elementos naturais de dependência entre os homens, que os fazem notar (mesmo que não sejam admitidos explicitamente) seus limites e, ao mesmo tempo, a existência do outro com sua importância (absoluta ou relativa, dizem alguns dependendo momento e da circunstância) em seu meio. Durante o processo de aplicação do questionário, foi possível identificar alguns profissionais com atribuições significativas para a caracterização dos objetivos da tese que não estavam sendo contemplados dentre os participantes já escolhidos e, com isso, atingimos 45 trabalhadores de 42 profissões distintas[6] (Apêndice C, Quadro 1).

Considerando as etapas antepostas, a tese está dividida em seis capítulos, dos quais consideramos a introdução o primeiro.

[6] Antecipando algumas dessas profissões citamos da pesquisa: catador de lixo, juiz do trabalho, flanelinha/lavador de carro, médico, cozinheira, engraxate, turismóloga, costureira, publicitário, vitrinista, pedreiro, engenheiro civil, professor, estagiário etc.

No segundo capítulo: **Conceituação como fundamento em tese**, buscamos atentar para um dos aspectos fundamentais da tese, ou seja, sua conceituação. Nela trouxemos definições e conceitos do objeto da pesquisa em si (ética, trabalho, concepção, antítese e social) e suas bases teóricas fundamentais ao tema, expostas de modo elementar, lançando mão de obras de referência e pensadores da filosofia. Destacamos que alguns pensadores como Aristóteles e Kant, estão nessas bases e retornam para fundamentar elementos importantes dos demais capítulos, sobretudo ao tratarmos da ética e suas relações com o poder e a lei. Ressaltamos, ainda, consoante os conceitos, que tratamos dos termos e palavras mais recorrentes, bem como das categorias empíricas no glossário, parte relevante dessa tese que pode contribuir para esclarecer ou colocar em dúvida a reflexão aqui defendida.

No terceiro capítulo: **Perspectivas e limites metodológicos da pesquisa**, procuramos apresentar a metodologia (dialética) pela qual foi conduzida a pesquisa. Capítulo em que aproveitamos para elaborar uma análise crítica do processo de pesquisa em Ciências Sociais e de sua prática, demonstrando teoricamente alguns limites, contradições e implicações a certas exigências, como a do ineditismo no doutorado.

No quarto capítulo: **Ética e sociedade**, iniciamos a análise de questões importantes para a fundamentação da tese com base na percepção dos sujeitos da pesquisa, destacando a ética como fundamento social, passando pelos principais ambientes onde ela é mais bem percebida e é determinante para as concepções até hoje adotadas. As condições ou circunstâncias que influenciam a ética, como atributos (virtudes), comportamento e necessidades, também serão tidas como parte importante desse capítulo, que discute ainda as estruturas de poder, a relação entre lei e ética e, finalmente, as implicações da ausência da ética no ambiente de trabalho com impacto direto nas condições e na vida dos trabalhadores.

O quinto capítulo: **Percepções éticas do mundo do trabalho: considerações estatísticas**, apresenta os dados estatísticos que são reflexos de uma amostra intencional, em que se demonstram, de modo objetivo, elementos da subjetividade que pode ser correlacionada, assim como pode ser anulada, apresentando contradições a partir de pessoas reais como bases para a fundamentação teórica e que, se expostas, podem facilitar o entendimento daquilo que é concreto quando se busca na teoria, como é o caso da Filosofia, por exemplo, interpretações sem a compreensão do presente.

É importante também citar que incluímos, nos Apêndices B e C, particularidades da análise estatística da pesquisa, como a **ANÁLISE DOS DADOS REFERENTES À relação ética, trabalho e antíteses** e o seu estudo em si, ou seja, a **Análise univariada das questões**

atinentes às perguntas do cabeçalho que qualificam os sujeitos da pesquisa, bem como o embasamento teórico específico das análises estatísticas.

Por fim, no sexto capítulo, apresentaremos nossas considerações finais, que por óbvio, podem ser observadas como inconclusas.

Disso que apresentamos, cabe dizer ainda que:

> Vimos que, no empirismo, está por vezes contido um ontologismo ingênuo, isto é, uma valorização instintiva da realidade imediatamente dada, das coisas singulares e das relações de fácil percepção. Ora, dado que essa atitude diante da realidade, embora autêntica, é apenas periférica, o empirista pode facilmente envolver-se nas mais fantasiosas aventuras intelectuais, bastando que ouse ir só um pouco além do que lhe é familiar. (LUKÁCS, 2012, p. 296-297).

Isso pode ser também o que fizemos até aqui. Ousamos, trabalhador e sindicalista, uma “realização transformadora” que se concretiza muito mais na prática que na teoria. Não há tempo para ilações contemplativas e ações sequenciadas a partir delas. Não temos dois tempos para essa transição, portanto, é importante considerar, também corremos esse risco.

2 CONCEITUAÇÃO COMO FUNDAMENTO EM TESE

> *Todas as relações podem se expressar na linguagem dos conceitos. E que esses conceitos e generalidades se façam valer como potências misteriosas, é consequência necessária da substantivação das relações reais e efetivas de que são a expressão. Além dessa vigência na consciência usual, as ditas generalidades adquirem vigência e desenvolvimento especiais por obra dos políticos e dos juristas, a quem a divisão do trabalho encomenda a missão de praticar o culto desses conceitos, vendo neles, e não nas condições de produção, o verdadeiro fundamento de todas as relações reais da propriedade.* (MARX apud SODRÉ, 1968, p. 15-16, grifo nosso).

Foi na tentativa de antever uma compreensão que permitisse um ir e vir entre a *teoria* e a *prática* como fundamento (dialético) para a busca do conhecimento no qual a *práxis* desse a direção que buscamos com a *conceituação*, um aporte argumentativo em que os arranjos teóricos e definidores das etapas da pesquisa não ficassem limitados ou perdessem seu limite. Embora tivéssemos a compreensão dos limites que esse arranjo conceitual poderiam impor na composição da *tese*, mesmo assim, concluímos por sua elaboração. Outra questão também considerada foi que a possibilidade real de divergir conceitualmente esteve e está como um dos elementos estruturantes fundamentadores da *antítese* idealizada como objeto dessa pesquisa.

Na *conceituação*, torna-se possível antever a imagem *sensitiva* do objeto por meio de palavras que podem expressar ou negar sua presença àqueles em diálogo ou em interpretação de algo – objetivo ou subjetivo, material ou imaterial, tangível ou intangível, corporal ou espiritual.

A representação, ou aquilo que define cada elemento linguístico como parte de um conceito, podemos até dizer que é nele estruturada e busca dar sentido a elementos cuja imanência preceitua deflexão na interpretação do fenômeno ou da situação investigada. **Ética e trabalho: concepção de uma antítese social.** O que isso pode significar? Afinal não se trata de um significado único. Com essa preocupação, buscamos recorrer ao que chamamos nesta tese de instrumento de finalidade limitada, mas que pode facilitar a compreensão daquilo que, por vezes, tenha faltado, falte ou venha a faltar (de acordo com o nível de conhecimento, compreensão ou maturidade no tema) nos argumentos, seja por impropriedade ou imperícia, carência ou excesso, e que seja fundamental ao esclarecimento.

Kant suscita, de modo esclarecedor, a preocupação a ser observada ao tratarmos de termos linguísticos e conceituais. Devemos considerar o valor atribuído por Kant à *conceituação* e definição das palavras que carecem sempre de esclarecimento para não se perder do sentido a elas atribuído em textos e reflexões, sobretudo, quando nossas incursões se derem no terreno das *virtudes* e da *ética*. Por exemplo: Kant (2001) chama de *pura* ou *puras*, ao se referir conceitualmente, num sentido estético transcendental, a "[...] todas as representações em que nada se encontra que pertença à sensação." Já por sensação,

(anteriormente) considerou que: “O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados, é a sensação.” (KANT, 2001, p. 61-62).

A etimologia pressupõe um saber erudito que distingue os sujeitos da sociedade em dois círculos distintos. O dos intelectuais e o dos não intelectuais. Por mais paradoxal que seja, os primeiros tendem a fazer dos segundos, que são a esmagadora maioria na sociedade, sujeitos passivos na relação social. Nos tratados, nas teorias e nas leis são incorporados textos e linguagem cuja incompreensão das palavras tende a oferecer como *liberdade, igualdade* e *fraternidade* valores cuja *opacidade dos direitos* (CARCOVA, 1998) só permite a declaração expressa e inteligível exatamente daquilo que fortalece a manutenção do *status quo*. Nesse sentido, ou melhor, desviando desse sentido, procuramos contextualizar nossos textos com uma linguagem que permita a inclusão de palavras que objetivem a coerência entre os conceitos existentes – já elaborados em contextos particulares ou universais (científico ou ideológico), mas que estiveram, ao longo da história, presentes nos diversos campos do conhecimento e fazem parte, tanto do dia a dia da academia, quanto do círculo normal de convívio social – com a linguagem presente na realidade do ambiente e do tempo em que a pesquisa foi realizada.

Sabemos que se trata, nesse caso, *grosso modo*, muito mais de intenção que de possibilidade real em termos linguísticos, afinal, a *intencionalidade* da qual permeiam, em grande medida, as pesquisas e as elaborações teóricas – em tese, também não fugimos dessa regra – acabam por condicionar, em boa medida, primeiro a orientação dada e expressa na prática metodológica que confere valor aos argumentos junto ao universo pesquisado e, depois, os fundamentos à linguagem que compõem a *tese* em definitivo. Mas, valendo-nos da “visão em paralaxe” de Žižek (2008), temos outro ponto importante a considerar. Žižek (2008, p. 14) discorre acerca da relação existente no vínculo que chama de *surpreendente* “[...] entre *high culture* (belas-artes e teoria) e a política vil e violenta (assassinato e tortura).” São visões incorporadas e presenciadas em dimensão e em níveis diferentes. São fenômenos que ocorrem na sociedade que, dependendo do ponto de vista e do local em que se encontra o observador e quem é observado, a realidade ou fato *em si*, independentemente de serem os mesmos, as traduções do que representam serão diferentes e até mesmo intraduzíveis:

> […] a ilusão de poder usar a mesma linguagem para fenômenos mutuamente intraduzíveis e que só podem ser compreendidos a partir de espécie de visão em paralaxe, de um ponto de vista sempre mutável entre dois pontos entre os quais não há síntese nem mediação possível. (ŽIŽEK, 2008, p. 14).

Ademais, é fundamental também observarmos aquilo que Cassirer (2001, p. 39) diz ao referir-se ao conjunto (contexto) social em que podem estar relacionadas *função* e *substância* como elementos correlacionados na formação dos conceitos e da linguagem. Trata-se de um *contexto* no qual a "[...] oposição conceptual do 'subjetivo' e do 'objetivo'" é aplicada e realizada, e pode ser a expressão da realidade (presente nesse contexto) sem, contudo, ser a solução dos problemas nele existente. Nessa consideração de Cassirer, é possível que observemos também as considerações da "visão em paralaxe" de Žižek (2008), ou seja:

> Assim como são diversos os meios dos quais se serve cada função, assim como são diferentes os padrões e critérios pressupostos e aplicados por cada uma delas, são igualmente diferentes os resultados. O conceito de verdade e de realidade da ciência é diferente daquele da religião ou da arte – assim como existe uma relação básica, especial e incomparável, que nelas é criada, muito mais do que designada, entre o "interior" e o "exterior", entre o ser do Eu e o do mundo. (CASSIRER, 2001, p. 39).

As contradições que estão demonstradas nas citações, tanto em Žižek quanto em Cassirer, denotam o quanto a tradução da realidade pode ser a significação literal da antítese. Nessa intraduzibilidade, em sua incorporação como conceito válido, surge a insistência por nossa intenção. A intencionalidade passa a estar presente como condicionante ao sentido conceitual empregado. Em nosso caso, a diversidade de categorias profissionais dos diversos segmentos de produção e de serviço, das quais demonstramos noutros capítulos, tende a nos induzir à leitura de realidade também distinta, porém a partir dos trabalhadores. Situação que nos leva a adoção de parâmetros conceituais com os quais possamos nos orientar sem interferir diretamente na percepção que cada um tem do objeto da pesquisa, em si e para além de si. Não é sem sentido que, ao demonstrar, adiante, a conceituação dos termos (palavras) na composição do objeto (além de outros termos recorrentes cujo conceito também dá sentido à composição textual da tese e estão destacados em notas de rodapé, seja neste capítulo ou noutros e, mais detidamente, no glossário específico de conceitos) tentamos não perder o referente daquilo que está posto como linguagem nas ciências humanas e sociais, fundamentalmente na filosofia. A esse respeito, Cassirer (2001, p. 348) destaca que:

> A reflexão realmente "pura", afastada de qualquer linguagem, não conceberia a oposição de verdadeiro e falso, que se origina apenas no e através do falar. Assim, à questão do valor e da origem do conceito tem de repostar-se aqui necessariamente à questão da origem da palavra: a verificação da gênese dos significados e das classes de palavras vem a constituir o único meio a tornar compreensível para nós o sentido imanente dos conceitos e sua função no desenvolvimento gradual do conhecimento.

Dessa forma, buscamos transcrever *ipsis litteris* a ideia central de tais conceitos de obras de referência reconhecidas por seu rigor na sistematização filológica para com os textos de origem, assim como a dimensão crítica e literal que ocupam no contexto de sua área de conhecimento.

Na tentativa de estabelecer certo limite a nossas considerações à *conceituação* como parte composta de significados para a totalidade da *tese*, recorremos à advertência de Lukács quando indica suas "questões metodológicas preliminares", aos "princípios ontológicos fundamentais de Marx" (LUKÁCS, 2012, p. 281), pois nela destaca o risco que corremos nessa reflexão marxiana:

> Quem procura resumir teoricamente a ontologia marxiana encontra-se diante de uma situação um tanto paradoxal. Por um lado, nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas. Por outro lado, não há nele nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas no pensamento, em defini-los com relação à teoria do conhecimento, à lógica etc. de modo sistemático ou sistematizante.

Aparentemente, há certo alívio a quem conduz enunciados ou tenta estabelecê-los depois desse aparte lukacsiano. Por outro lado, também nos esclarece acerca da dimensão daquilo que devemos nos ocupar a partir dessa etapa, caso não tenhamos em mente o tamanho de nossas pretensões. A expectativa de *conceituação* estabelece a base teórica *intencional* em sua substância, mas, em nosso caso, foi o referencial ditado pela realidade vivida, sentida, refletida e traduzida por Marx em seus conceitos e reflexões acerca do mundo do trabalho, que potencializou nossos sentidos nesta direção. Acolhermos a advertência de Lukács já nos dá a visão de uma das fronteiras que, só com muito esforço, conseguiremos romper; entretanto, ao não vislumbrá-la, empacaríamos numa realidade que só pioraria sem essa tentativa.

2.1 Ética

Primeiro uma *percepção*, depois uma *concepção*, em seguida conceitos, assim se elaboram teorias que formam ou elevam o conhecimento em dimensões variadas. Para identificarmos melhor a *concepção ética* aqui adotada, como *percepção* das ações dos trabalhadores, elaboramos, de modo primeiro, no imaginário, mesmo que por vezes utopicamente, ética como o *ideal*, *fim* e *meio* pelo qual a conduta humana é orientada desde a sua raiz. Cabe ressaltar que a imaginação e a realidade são distinções subjetivas ou objetivas, singulares ou plurais, presentes nas relações

humanas e para elas; entretanto, quase sempre dissociadas umas da outras, seja pela circunstância ou pela necessidade. No entanto, quando defrontamos cotidianamente com o sentido material (concreto) da ética, ela quase, ou até mesmo, só é percebida admitindo-se como real aquilo que de fato *movimenta* o comportamento das pessoas. *Motivos, causas,* as *forças* propulsoras do primeiro impulso acentuadas na realidade do comportamento humano, em especial nas contradições vivenciadas continuadamente no mundo do trabalho.

Reflexão que passa a nos orientar para a composição conceitual do objeto desta tese. As definições e conceitos de *ética* tendem a expressar sentidos tanto *strictu* quanto *lato*, sem, entretanto, perder o referente das concepções incorporadas no senso comum. Dessa forma fazem com que as condições ou situações que, paradoxalmente, revelam e sedimentam a base *ética* na sociedade sejam constituídas a partir da expectativa (realizável ou frustrada) das pessoas, em nosso caso, dos trabalhadores, empregados e desempregados, e da possibilidade de subversão das adversidades por entre as classes sociais adstritas do capitalismo. Nesse caso, são condições e situações mais bem identificadas com e nos conflitos sociais, haja vista que, raramente aquilo pensado acerca da "paz social" – uma pacificação (passividade) social condizente com uma espécie de letargia coletiva, poderia suster essa possibilidade, além do que, se assim admitirmos, estaríamos contrariando e negando a realidade fática na relação capital-trabalho. Ademais, recorrendo a Sánchez Vázquez (1993, p. 17), quando distingue *ética* e *filosofia*, temos argumentos (marxianos) que definem e acentuam nossa predileção à conceituação ética[7] (*do móvel*):

> O comportamento moral é próprio do homem como ser histórico, social e prático, isto é, como um ser que transforma conscientemente o mundo que o rodeia; que faz da natureza externa um mundo à sua medida humana, e que desta maneira, transforma a sua própria natureza. Por conseguinte, o comportamento moral não é a manifestação de uma natureza humana eterna e imutável, dada de uma vez para sempre, mas de uma natureza que está sempre

[7] **ÉTICA** (gr. τάήθικά); lat. Ethica; in. Ethics; fr. Éthique; al. Ethik; it. Etica). Ética em geral, ciência da conduta. Existem duas concepções fundamentais dessa ciência: 1ª, a que a considere como ciência do fim para o qual a conduta dos homens deve ser orientada e dos meios para atingir tal fim, deduzindo tanto o fim quanto o meio da natureza do homem; 2ª a que a considera como a ciência do móvel da conduta humana e procura determina 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 natureza e, por conseguinte, "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. […] De fato, é característica da concepção 1ª a noção de bem como realidade perfeita ou perfeição real ao passo que na concepção 2ª encontra-se a noção de bem como objeto de apetite. Por isso, quando se afirma que o "bem é a felicidade", a palavra "bem" tem um significado completamente diferente daquela que se encontra na afirmação "o bem é o prazer". A primeira asserção (no sentido em que é feita, p. ex., por Aristóteles e por Tomás de Aquino), significa: "a felicidade é o fim da conduta humana, dedutível da natureza racional do homem", ao passo que a segunda asserção significa "o prazer é o móvel habitual e constante da conduta humana". Como o significado e o alcance das suas asserções são, portanto, completamente diferentes, sempre se deve ter em mente a distinção entre ética do fim e ética do móvel, nas discussões sobre ética. (ABBAGNANO, 2007, p. 442-443).

> sujeita ao processo de transformação que constitui precisamente a história da humanidade.

Daqui destacamos a *concepção* que pode mais claramente expressar a conceituação ética (*ciência do <u>móvel</u> da conduta humana*) adotada como base desta tese.

Deduções conceituais (BOTTOMORE, 2001) acerca da ética mediante de uma visão marxista possibilitam, em parte, a visão daquilo que admitimos como *ética*. Além do quê, nos permite, de forma elementar, em princípio, mas, em seguida, contundente aos se explorar elementos fundantes da *contradição* e da *reificação* como definidores das causas que são demarcadores subscritos no processo discricionário capitalista quando fundamenta sua moral e traz nela referentes éticos doutrinadores fortemente disseminados por toda a sociedade, sobretudo nos espaços do conhecimento e da formação humana.

Assim, uma vez incorporadas enquanto deduções conceituais da *ética* se somam a uma totalidade e/ou a um recorte, ao mesmo tempo, do tema e podemos reafirmar a importância de termos no *movimento histórico*, no *móvel*, os fundamentos da *moral* e da conduta humana de forma real, portanto, uma conceituação coerente com as que são observadas nas relações históricas e sociais, que, inclusive, as utilizamos e propomos nesta elaboração desde o projeto.

2.2 Trabalho

Em recorte da *concepção* marxiana de trabalho, iniciamos a compreensão das ideias aqui postas e defendidas. Compreender *ética e trabalho*, sem compreendê-los como a possibilidade real de que o trabalho, para o homem, é a "própria realização ou produção de sua vida, é um modo de vida determinado", faria que desconectássemos a *ação* do *sentido* humano em suas diversas relações com a vida, condicionando-o à *reificação* como forma única e definitiva para que a razão, como sanidade, no Estado capitalista, seja condição efetiva à subsistência da espécie humana, sobretudo no mundo do trabalho[8].

[8] Nesse sentido, primeiramente, buscamos partilhar de Abbagnano um breve recorte que anuncia, ainda que limitadamente, a concepção marxiana de trabalho para, em seguida (no glossário), sequenciar outros conceitos também bastante reconhecidos pela filosofia e pelas ciências sociais: […] Os homens começaram a distinguir-se dos animais, segundo Marx, quando "começaram a *produzir* seus meios de subsistência, progresso este que é condicionado por sua organização física. Produzindo os seus meios de subsistência os homens produzem indiretamente sua própria vida material" (*A ideologia alemã*, I, A; trad. It., p. 17). O T. não é portanto apenas o meio com que os homens garantem a subsistência: é a própria realização ou produção de sua vida, é um modo de vida determinado. A produção e o T. não são portanto uma condenação para o homem: são o homem mesmo, o seu modo específico de ser e de fazer-se homem. Através do T. a natureza torna-se "o corpo inorgânico do homem", e o homem pode elevar-se à consciência de si mesmo, não tanto como indivíduo, mas como espécie de natureza universal" (*Manoscritti econômico-polítici del* 1844, I, trad. it., pp. 230 ss.). O T. também faz do homem um ente social porque, além de pô-lo em relação com a natureza, o põe em relação com os outros indivíduos: desse modo as

A “essência humana” se manifesta nas realizações e produções transformadoras da natureza e é imanente no processo histórico e na evolução a partir do homem e de seu trabalho. É no trabalho que se possibilita e preceitua essa condição. Sánchez Vázquez elabora um paralelo dessa condição e nos possibilita incorporá-lo como fundamento conceitual do trabalho para a compreensão do tema em debate.

> Fala-se algumas vezes da essência do homem ou “essência humana”. Estão ali também as expressões “realidade *humana*” e “verdadeira realidade humana”, que têm o mesmo conteúdo conceitual que o de “essência” ou “natureza” do homem. Quando tentamos apreender seu conteúdo e saber em que consiste propriamente a essência, natureza ou verdadeira realidade humana, vemos que Marx a encontra no trabalho. O trabalho é, para ele, a essência do homem, sua realidade essencial. Mas quando Marx se volta para a realidade histórica social, só vê essa essência – diferentemente de Hegel – por seu lado negativo. O trabalho que ele encontra na existência real, concreta, do homem, é justamente o trabalho alienado.
>
> Vemos, portanto, que: a) o homem tem uma essência; b) sua essência é o trabalho; c) essa essência só se realiza em sua existência como essência alienada; e d) portanto, a essência do homem está divorciada de sua existência. Poder-se-ia pensar que essa situação – a negação real, efetiva, da essência humana – corresponderia exclusivamente a uma determinada etapa histórica ou sociedade. Certamente, Marx estuda essa situação em um tipo determinado de sociedade: a sociedade burguesa. O homem ao qual se refere quando fala de negação, de sua essência é o operário, e o trabalho que analisa é seu trabalho alienado nas condições peculiares da produção capitalista. Acrescentar mais uma: e) a essência do homem nunca se deu efetiva, real ou historicamente.
>
> Daí resulta que se a essência humana é concebida como trabalho, mas como trabalho oposto ao trabalho alienado, isto é, como trabalho criador que implica no homem reconhecer-se em seus produtos, em sua própria atividade e nas relações que contrai com os demais, essa essência humana que é negada realmente, efetivamente, nunca se realizou ou na existência do homem, razão pela qual aparece, ao longo da história, divorciada de sua existência. (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 401-402).

Ética e trabalho enquanto conceitos e, *em si*, como complementares à “essência humana” trazem uma relação antagônica aos seus significados, daí deduzirmos que a interpretação real das condições de trabalho, ao que vemos, não promove realizações e produções transformadoras da natureza por iniciativa do trabalhador. A admissibilidade da exploração do homem pelo homem como meio (moral) e aporte à propriedade privada, à manutenção dos meios de produção, à acumulação e concentração de riqueza e à ascendência da desigualdade e da injustiça, faz com que o trabalho se desconstitua de sua *essência*.

---

relações de T. e de produção constituem a trama ou a estrutura autêntica da história, da qual são reflexo as várias formas da consciência. Isso ocorre, porém, no T. *não alienado*, ou seja, que não se tornou *mercadoria*, como ocorre na sociedade capitalista, visto que neste caso surge o conflito entre a personalidade do proletário como indivíduo e o T. como condição de vida que lhe é imposta pelas relações das quais participa como objeto, e não mais como sujeito (*A ideologia alemã*, I, C; trad. it., p. 75). (ABBAGNANO, 2007, p. 1149).

Ao ser compreendido (o trabalho), mais ainda com o advento do capitalismo, como uma ação provedora do lucro, da riqueza ("da nação"), destitui qualquer possibilidade de uma realização coletiva ou compartilhada como valor (moral) real para uma comunidade onde são consagradas dignamente as individualidades por seu trabalho. Ao trabalhador, o que de fato ocorre, é a imposição de uma disputa, uma competição em que o ganhador (o patrão) é quem tem seu valor social amparado pelo Estado e consagrado em suas leis. A manutenção do *status quo* à custa da degradação e da superexploração do trabalhador, antagoniza a interpretação conceitual do trabalho como expressão da "essência humana". Se permance como *imanente ao processo histórico e à evolução da espécie humana* a partir do trabalhador, e assim a evolução histórica tem demonstrado, o trabalho *em si*, como realidade fundante das produções e transformações da natureza, enquanto realidade e prática admitidas e impostas por quem explora e domina as classes trabalhadoras, negam a quem o realiza pressupostos fundamentais à emancipação humana: racionalidade, dignidade e liberdade.

2.3 Concepção

Sobre *concepção*, é fundamental, preliminarmente, distingui-la da palavra *percepção* [9] [10].

A *concepção* surge como resultante de uma reação captada como *percepção* e é imanente aos sentidos, mas transcende a eles na formulação racional dada à compreensão, seja como uma ideia ou um conceito concebido ou interpretado. Assim, podemos dizer que é a maneira como são tratados tanto os pressupostos lógicos quanto os hermenêuticos. Entretanto, no sentido com o qual elaboramos as ideias como fundamento de uma *concepção* que aponta

[9] A *percepção* pode ser definida por diversas acepções, mas nos limitaremos a três delas, pois são as que consideramos mais inteligíveis aos sentidos aqui abordados: 1) "Conhecimento que o eu possui dos seus estados e dos seus atos através da consciência (*percepção interna*). 2) "Ato pelo qual um indivíduo, organizando imediatamente suas sensações presentes, interpretando-as e complementando-as com imagens e lembranças, afastando tanto quanto possível o seu caráter afetivo e emotivo, opõe a si um objeto que julga espontaneamente distinto dele, real e por ele conhecido atualmente (*percepção exterior*)". (LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 804). 3) "PERCEPÇÃO INTELECTIVA (it. *Percezione intelellettiva*). Foi assim que Rosmini chamou o ato fundamental do conhecimento, enquanto síntese entre ideia do ser em geral e a ideia empírica que deriva da sensação (das coisas externas) ou do sentimento (que o eu tem de si) (*Nuovo saggio sull'origine delle idee,* 1830, §§ 492, 537 etc.)." (ABBAGNANO, 2007, p. 880).

[10] "[...] a percepção sensível é ou uma potência como a visão ou uma atividade como o ato de ver; mas algo pode aparecer para nós mesmo quando nenhuma delas subsiste – como, por exemplo, as coisas em sonhos. Além disso, a percepção sensível está sempre presente, mas não a imaginação. E se ela fosse o mesmo que a percepção sensível em atividade, então seria possível subsistir imaginação em todas as feras; mas não parece ser assim, por exemplo, nas formigas, abelhas e vermes. Depois, as percepções sensíveis são sempre verdadeiras e a maioria das imaginações é falsa. Além disso, quando estamos em atividade acurada no que concerne a um objeto perceptível, não dizemos que ele aparenta ser um homem, mas antes quando não o percebemos claramente. É neste caso que a percepção seria verdadeira ou falsa. E, como já dissemos, imagens aparecem para nós mesmos de olhos fechados." (ARISTÓTELES, 2006, p. 111).

nas contradições os elementos definidores à dialética, a *percepção* ganha relevo para a nossa análise. Se identificada a subjetividade intrínseca dos sujeitos mediante os cenários de desigualdade e injustiça enquanto dados concretos, reais, podemos a partir daí observar como são internalizados e externalizados como uma referência *perceptiva* que influencia as diversas formas de relação com o social estabelecido e que têm papel decisivo na compreensão e na linguagem, e, consequentemente, na *concepção*.

Quando refletimos, inicialmente, acerca do objeto da pesquisa, deparamos com a possibilidade de confundir aquilo que seria fundamental de ser detectado, a *percepção em si*, enquanto imanente às espécies vivas racionais, sobretudo. Uma condição do sentido que possibilita acesso às diversas *variáveis* observáveis no comportamento humano; nessa pesquisa, especialmente a *variável latente*, cuja subjetividade, até mesmo como expressão, é distintiva de cada pessoa, aditiva da sensação e da busca da subsistência, inclusive das espécies vivas irracionais e, nos seres humanos, consubstancia sua capacidade desiderativa, aporta orientações *aperceptíveis* que estabelecem valores e sentido àquilo considerado e percebido por nós ao relacionarmos ao bom, ou ao ruim e ao bem, ou ao mal, por exemplo, na qualidade de designativos das relações em sociedade, por conseguinte, fundamentais à *concepção humana*. Dessa forma, deixamos mais aclaradas nossas distinções firmando que as *percepções* humanas estabelecem a partir de *si* as *concepções*[11] e é dessa forma que

[11]**CONCEPÇÃO: "**D. *Konzeption*, *Begriffsbildung* nos três sentidos, sendo *Begriff* mais amplo em alemão do que conceito em português; E. *Conception*; F. *Conception*; I. *Concezione*. **1º** Enquanto operação: **A**. Todo ato de pensamento que se aplica a um objeto. **B**. Mais especialmente, operação do entendimento oposta às da imaginação quer reprodutora, quer criadora (concepção de uma diferença; concepção do mundo). **C.** Mais especialmente ainda, operação que consiste em apoderar-se de ou formar um conceito. **2º D. E. F.** Resultado respectivo de cada uma destas operações. CRÍTICA: Na linguagem corrente *concepção* e *conceber* dizem-se de toda operação de pensamento que determina um objeto, e PORT-ROYAL entende-o assim: "Chama-se *conceber* a simples visão que temos das coisas que se apresentam ao nosso espírito, como quando nos representamos um sol, uma terra, uma árvore, um círculo, um quadrado, um pensamento, o ser, sem formar nenhum juízo expresso." *Lógica*, Introdução (ed. Charles, p. 38). Ela compreende a imaginação como uma das suas subdivisões (ibid., I, 1). Este sentido tende a restringir-se. TAINNE fala ainda da concepção de um corpo particular, por exemplo, desta árvore, mas porque, na percepção, a imagem é completada por uma operação lógica. "Em que consiste esse fantasma interno (de um corpo percebido)? Entre outros elementos, é manifesto que ele encerra uma *concepção afirmativa*… Concebo e afirmo que a dez passos de mim há um ser dotado de tais propriedades, etc." *De l'intelligence*, II, 76. "Fica ainda por constituir a percepção de um corpo, de início uma sensação atual e um grupo associado de imagens, em seguida a *concepção*, quer dizer, a extração e a notação por intermédio de um signo de uma característica comum a todas as sensações representadas por estas imagens." *Ibid*., II, 121. Neste caso, *concepção* implica já essencialmente a ideia de generalidade. BALDWIN, ainda que reconhecendo a grande extensão do termo inglês *conception*, propõe restringi-lo ao sentido C e defini-lo como "o conhecimento do geral enquanto distinto dos objetos particulares aos quais se aplica. *Enquanto distinto* é uma restrição necessária, pois sem isso todo conhecimento seria uma concepção". Sub Vº, 208 (cf. mais acima o texto de TAINE). W. JAMES entende do mesmo modo por *concepção* o pensamento do idêntico (*Text Book*, cap. XIV: Conception). Sem ir tão longe, seria desejável tomar esta palavra no sentido B e utilizar *conceber* no mesmo sentido. Notar-se-á com efeito que, estando em desuso em francês a palavra *entendre*, no sentido que lhe dão os cartesianos (ver nomeadamente sobre a oposição entre entender e imaginar, BOSSUET, *Connaissance de Dieu*, I, 9) seria útil possuir um termo para a substituir nesta utilização bastante precisa. A *concepção* seria, então, em oposição à memória ou à imaginação, a operação do entendimento; e *conceber* receberia o sentido correspondente. *Rad. int.*: 1º Konceptad (ato); 2º Konceptur (aquilo que é concebido)". (LALANDE, 1996. p. 182-183).

conseguimos, em parte, cumprir com um de nossos objetivos específicos: *identificar se as condições sociais e de subsistência interferem na percepção ética dos trabalhadores, empregados ou desempregados, a fim de relacionar sua implicação na formação dos valores morais da sociedade*.

2.4 Antítese

Quando idealizamos o objeto da pesquisa, tivemos a pretensão de arguir as reflexões não teorizadas a respeito dos sujeitos (trabalhadores), ou por eles, que produzem *em si* sua história e, a partir dela, experimentam (ou sofrem) contradições que não condizem com as transformações oferecidas para a evolução do mundo onde vivem; portanto, os valores sociais concernentes à ética ou a moral, preceituados nos espaços considerados (aqui) por nós como *contexto social totalizante* (educação, trabalho, família, política, economia, direito etc.), de alguma forma, se confirmam na realidade como o consentimento a sua negação. Seu inverso desses valores (ético ou moral).

Compreender a *antítese*[12] conceitualmente é a primeira etapa do que consideramos como fundamento à realidade percebida e observada nessa pesquisa. A negação daquilo estabelecido é e se torna, via de regra, recorrente como sendo uma projeção natural quase interna e personalizada. Ao invés da realidade ser o reflexo condicionado de uma relação mediada e influenciada por instituições e agentes externos mantenedores do sistema dominante capitalista que se reproduz e se impõe na exploração servil continuada do homem pelo homem, na medida em que consegue negar seus ideários e práticas como sendo a alternativa apresentada pelo povo, por meio dos hábitos e costumes, ao Estado para a solução do mal social, consegue, assim, induzí-lo como resposta positiva às necessidades admitidas enquanto verdades reais e, com isso, passam a ser aceitas naturalmente por quem são suas vitimas.

---

[12] **ANTÍTESE:** "(G. Ἀντίθεσις). D. *Antithesis*; E. *Antithesis*; F. *Antithèse*; I. *Antitesi*. **A**. Oposição de sentido entre dois termos ou duas proposições. Esta oposição pode ser a dos contraditórios, ou a dos contrários, mas sobretudo esta última. **B**. Mais geralmente, oposição de duas características, de duas tendências etc. **C**. Mais especialmente, na lógica transcendental de KANT e na dialética de HEGEL, o segundo momento de uma antítese no sentido **A**, que se opõe então à tese. Nas *antinomias* de Kant as antíteses afirmam, cada uma sobre a questão que lhe concerne, que não existe termo absolutamente primeiro (nenhum começo do tempo, nenhum elemento simples, nenhum ato livre, nenhum ser necessário) e que, por conseguinte, a procura dos antecedentes, dos componentes, das causas determinantes ou das existências, dependentes uma da outra, só pode prosseguir indefinidamente. *Rad. int.*: Antitez (LALANDE, 1996, p.72)". Ainda, sobre *antítese*: "1. Contraposição: Aristóteles diz que a contradição é uma A. que não tem termo médio (*An. Post.*, I, 2, 72 a 10). 2. […] Hegel chamou de A. o segundo membro do procedimento dialético, mais precisamente 'momento dialético' ou 'negativo racional'." (ABBAGNANO, 2007, p. 73-4).

O estabelecido na realidade social, sobretudo na relação capital-trabalho, não confirma uma *tese*, mas uma *antítese* prevalecente que faz de um conceito de valor (ético ou moral) uma ordem estabelecida que vige e banaliza a impossibilidade de sua prática como comportamento ou conduta, prevalecendo seu contraditório como regra, limite ou prática reconhecida socialmente. Para melhor reflexão do que aqui tratamos de antítese social, consideramos a *tese*[13] como contraposição fundante da relação delineada no objeto da pesquisa.

2.5 Social

O *contexto social totalizante* ao qual nos referimos já possibilita certa compreensão conceitual do que temos como fundamental a ser considerado: a palavra *social* como expressão conclusiva do tema central desta tese. Não é sem sentido que, ao considerá-la, tenhamos dado maior validade aos termos constitutivos nos conceitos até aqui apresentados como diferenciais que dimensionam as relações humanas no espaço comum ou particular em que o singular e o universal podem ser vistos como complementares ou limitados ao mesmo tempo, dependendo da realidade vivida ou de onde se encontram (presentes) as pessoas como sujeitos que se relacionam e vivem em sociedade.

É importante considerar quando Lukács (2009, p. 73) nos diz que:

> A sociedade burguesa separa o homem público do homem privado, o "cidadão" do "burguês". O desenvolvimento desta sociedade provoca,

[13] "TESE D. These; E. Thesis; F. Thèse; I. Tesi. A. Posição (θέσις) de uma doutrina que nos comprometemos a defender contra as objeções que lhe podem ser feitas. De onde o emprego desta palavra: 1º (com um sentido menos preciso), para designar a doutrina de um filósofo sobre um ponto determinado, as conclusões sustentadas por um advogado num discurso de defesa de uma causa, a ideia defendida por um homem político numa discussão ou num discurso, etc.; cf. as expressões romance de tese, peça de tese; 2º (no uso universitário), para designar as memórias ou as obras compostas em vista da obtenção do grau de doutor; essas "teses", no princípio, apenas consistiam numa simples folha onde eram enunciadas em termos formais as proposições que o candidato se comprometia a defender. B. Por oposição a antítese, em Kant, o primeiro membro das antinomias, que afirma, sobre cada questão, a existência de um termo último, no qual se detém a pesquisa após um número de intermediários finito e que é primeiro na ordem do ser (começo do tempo, elemento simples das coisas, ato livre, ser necessário por si mesmo). C. Por oposição a antítese e a síntese: primeiro termo de um sistema formado por três conceitos, ou três proposições, de que os dois primeiros termos se opõem entre si e de que o último levanta essa oposição por meio do estabelecimento de um ponto de vista superior, de onde decorre que os dois precedentes se veem conciliados (HEGEL). Cf. HAMELIN, Essai…, cap. I. NOTA: A tese, neste último sentido, pode ser considerada como relativa ou como não relativa à sua antítese. HAMELIN, no texto citado, admite o primeiro ponto de vista: "O ser exclui o nada e o nada o ser, mas é impossível encontrar algum sentido a um ou a outro fora dessa função de excluir o seu oposto." IBID., 1. FICHTE, pelo contrário, considera a tese como subsistindo primeiro por si mesma, sem ser comprometida na relação (mas reservando, contudo, numa certa medida, a virtualidade dessa relação): "Fichte dá o nome de tese a essa ação absoluta do Sujeito por si mesmo, em que o Sujeito se põe pura e simplesmente a si mesmo sem relação com o que quer que seja de estranho a ele, deixando vazio o lugar do predicado para a possibilidade de uma determinação ao infinito do Sujeito…… e ele nota que é precisamente a natureza da tese que, ao pôr a unidade absoluta do Espírito, funda a unidade do sistema." Xavier LÉON, La philosophie de Fichte, p. 22, nota." (LALANDE, 1996, p. 1134).

> compulsoriamente, a atrofia da dimensão cidadã do homem (dimensão que, nesta sociedade, é desde o início abstrata e contraditória).

A sociedade ou o *social*, assim considerado, precisa ser compreendido por essa e para além dessa contradição que é admitida e admite uma referência de dominação e subordinação enquanto regra e acaba por ser complementar e totalidade, ao mesmo tempo, da estrutura conceitual e teórica passível de pesquisa. Dessa forma, são vistas como possibilidades e necessidades, oferecidas e impostas, presentes na amplitude social como realidade efetiva para a prática de pesquisa (qualitativa) aonde *ética* e *trabalho* podem ser observados.

> Verificada a necessidade objetiva deste processo, é preciso constatar que a limitação do homem unicamente à dimensão privada da sua personalidade equivale a mutilar o homem inteiro e real, ainda que gradualmente o individualismo burguês, mesmo o mais pessimista, possa sentir-se à vontade no marco dessa mutilação. (LUKÁCS, 2009, p. 73).

O *social*[14], como conceito, só nos dá mais argumentos para seguirmos defendendo nossas posições com a pretensão de vislumbrar *o para além* da mera interpretação – sobretudo daquilo que se contempla na realidade ou na condição social como necessidade premente de

[14] "**SOCIAL** D. Sozial, gesellschaftlich; E. Social; F. Social; I. Sociale. **A.** Que pertence à sociedade, ou diz respeito à sociedade enquanto tal, isto é, aos fenômenos e às relações que a constituem. 'Não existe falta ou mesmo erro que não tenha conseqüências sociais, sobretudo nas nossas sociedades civilizadas e democráticas… em que cada um tem sempre uma função não só na família, mas também no Estado.' FOUILLÉE, A ciência social contemporânea, livro I, cap. III. 'Tudo aquilo que se passa num grupo social é uma manifestação da vida do grupo como tal e por consequência não é social, tanto como tudo o que se passa num organismo não é propriamente biológico.' FAUCONNET e MAUSS, art. Sociologia, Grande Encyclopédie, vol. XXX, p. 166. Cf. DURKHEIM, Regras do mét. Sociol., cap. I: 'O que é um fato social?'. Contrato social. Física social. Estática social, dinâmica social, as duas grandes divisões estabelecidas por Auguste COMTE no estudo das sociedades; elas correspondem respectivamente à teoria da ordem e à do progresso (Curso de filosofia positiva, 50ª lição: 'Considerações preliminares sobre a estática social ou teoria geral da ordem espontânea das sociedades humanas', e 51ª lição: 'Leis fundamentais da dinâmica social, ou teoria geral do progresso natural da humanidade"). Social Statics é também o título de uma das primeiras obras de SPENCER (1848); ele aplica esta expressão ao equilíbrio dos interesses e das pretensões individuais numa sociedade normalmente constituída; a dinâmica social (E. Social dynamics) é para ele o movimento pelo qual se faz a adaptação recíproca dos indivíduos e da sociedade. Ciências sociais (D. Soziale Wissenschaften, Sozialwiss, Gesellschaftswiss; E. Social sciences; F. Sciences sociales; I. Scienze sociali); termo muito amplo que se aplica não só à Sociologia, mas também a todas as ciências relativas à sociedade: a Economia, a História, a Geografia humana, o Direito, a Moral, a Pedagogia, etc. A Ciência social (expressão particularmente usada na escola LE PLAY), a ciência que tem como objeto os fenômenos sociais. **B.** Especificamente (oposto à política): diz respeito às relações entre as classes da sociedade, na medida em que diferem pela natureza e pela importância dos seus rendimento. 'As lutas sociais; as reformas sociais.' Questão social, primitivamente, a questão de saber como deve ser organizada a sociedade. Por consequência, problema que consiste em resolver as dificuldades econômicas e morais que a existência das classes sociais e o fato da miséria levantam. 'A questão social apresenta-se principalmente nos nossos dias sob a forma de um problema de riqueza material.' P. LEROUX, 'Do individualismo e do socialismo', Oeuvres, tomo I, p. 368. Muito usual neste sentido (D. Soziale Frage; E. Social question; F. Question sociale; I. Questione sociale). Economia social. **C.** Num sentido normativo: que é útil ao bem da sociedade (por oposição a anti-social). 'A palavra social engloba um conceito de finalidade e de moralidade, numa palavra, de aperfeiçoamento da sociedade.' HAUSER, 'Dos diversos sentidos do adjetivo social', Revue int. de l'ens., 1902, p. 25. Cf. observações sobre Socialismo. **D.** Que vive em sociedade. 'É nesta perspectiva que precisamos colocar-nos quando queremos apreciar os fatos tão admiráveis que a história dos animais sociais apresenta.' E. PERRIER, Anatomie et physiologie animales, p. 202. Rad. int.: Social". (LALANDE, 1996, p. 1041-1042).

alteração – não deixando entrever como realidade dada e consumada, pelo senso comum, as ideias e os ideais cultuados a partir do “individualismo burguês”. Se for assim, podemos dizer que está dado o sinal para desconstituir a integralidade do homem enquanto sujeito individual e coletivo, desfigurando a condição racional da ação social enquanto atributo fundamental do gênero humano.

3 PERSPECTIVAS E LIMITES METODOLÓGICOS DA PESQUISA

> *A Teoria Social, como amálgama resultante dessa elaboração, emerge como um produto da práxis humana. Facilita a análise o enfoque da constituição do ser social, na tensão da relação concreto-abstrato, pelo emprego da Dialética. Pois somente a Dialética penetra a essência dos elementos do real criado, como um eixo transverso, referenciado, contraditoriamente, tanto para a formação social como categoria abstrata e/ou quanto ao modo de produção como categoria concreta. Ambas as categorias estão intimamente inseridas, inter-relacionadas, interatuantes e problematizadas pela Lógica Dialética, na constrição total, formada pela Teoria Social.* (CANOAS, 2007, p. 12, grifo nosso).

3.1 Considerações preliminares à base teórica e método

"Ao retratar, fielmente, o que chama de meu verdadeiro método, pintando o emprego que a ele dei com cores benévolas, que faz o autor senão caracterizar o método dialético?" (MARX, 2002, p. 28, grifo nosso).

Assim como na maioria das pesquisas acadêmicas, foi na escolha do objeto, na problemática caracterizadora para o projeto, que tivemos a preocupação de não ser mais uma atividade meramente propedêutica, daquelas que mais suscitam limitações ao tema que reflexões que conduzam à ressignificação ou redirecionamento daquilo pensado e realizado a respeito até o momento. Uma pretensão ousada, muitos dirão. Mas, em nosso caso, o motivo principal foi a continuidade do processo em curso desde o mestrado, quando colocamos em xeque a *abordagem ética na ação sindical*. Ocasião em que fomos duramente criticados, no sindicalismo e até mesmo na academia, por buscar a interpretação de Maquiavel, a nosso ver racional e condizente com *os meios e ações* adotados pelo sindicalismo na busca dos *fins* e do *poder* em nome das classes trabalhadoras, ao invés dos referenciais teóricos de Marx. Foi exatamente essa opção que, novamente, nos fez lançar essa aporia – sem a certeza de se *inédita* (ineditismo) ou não, mas com a certeza de que a sua *origem* (originalidade) enquanto implicação às relações humanas no mundo do trabalho é antiga – como elemento desencadeador para essa pesquisa: **Ética e trabalho: concepção de uma antítese social**. Temos uma *tese* ou *uma antítese social* ao tratarmos *ética e trabalho*? Ter os elementos discursivos e ideológicos marxianos nas lutas de classes, mas não transformá-los em estratégia ou método, base ou direção para ação sindical e, até mesmo, acadêmica, faz com que Maquiavel esteja mais presente na relação *meio* e *fim* que Marx (que é *usado* como *meio*), acentuando o distanciamento da *práxis* enquanto elemento definidor do *agir ético*.

Da aporia candente que já nos direciona para a prática e também revela nossa opção metodológica[15] (dialética), cabe-nos, preliminarmente, destacar que tivemos na base teórica marxiana – em especial (diretamente) em obras de Karl Marx (e Engels), mas mais incisivamente (de maneira indireta) nos textos de Adolfo Sánchez Vázquez e György Lukács – os elementos definidores para a estruturação dessa *tese*[16], seja por conta de seu *objeto*, primeiramente, ou por conta de seu *método* de pesquisa, de maneira secundária, porém relevante[17].

Na visão filosófica de Aristóteles na Antiguidade – com os fundamentos desta visão também em Immanuel Kant – e de Karl Marx na Modernidade, tivemos como referência ao objeto central da pesquisa (ética e trabalho) os elementos teóricos que preceituam as contradições ou antíteses sociais, dando-nos as condições para que a validação dos objetivos propostos tivesse na perseguição de seus resultados os elementos que garantissem dialeticamente (na pesquisa de campo) uma expedição em que sua narrativa valesse mais que a necessidade de incursões teóricas aos sujeitos que dela participassem. Foi na preparação, com o apoio teórico marxista contemplado, prioritariamente, nas obras de Sánchez Vázquez e Lukács, que fundamentamos a abordagem ética da pesquisa, direcionando essa fundamentação como elemento da *práxis* e, dessa forma, sua base para interpretar as contradições que se apresentaram entre teoria e prática, como parte do contexto (totalizante) presenciado nas estruturas e espaços onde o trabalho é exercido e a pesquisa (de campo) foi realizada. Contradições transcendentes em si mesmas. Por conseguinte, origem para outras contradições que requerem, por vezes, formas distintas de interpretação e que são sustentadas, em sua maioria, por fatos situados dentro do contexto totalizante (social, político, econômico, jurídico) que, dialeticamente (considerando os limites que possam ser encontrados) trouxemos à tona nessa pesquisa.

---

[15] Antecipamos nossa predileção ao "método dialético", destacamos a visão foi direcionada por um foco marxista que pode ser mais bem compreendida a partir da citação de Minayo (2004a, p. 11-12), uma vez que nela abrange elementos importantes que são considerados em na pesquisa, em especial no momento da prática: "Fazendo uma síntese sobre a questão qualitativa, superior ao positivismo e às abordagens compreensivistas, a dialética marxista abarca não somente o sistema de relações que constrói o modo de conhecimento exterior ao sujeito, mas também as representações sociais que constituem as vivenciadas relações objetivas pelos atores sociais, que lhe atribuem significados. Frente à problemática da quantidade e da qualidade a dialética assume que a qualidade dos fatos e das relações sociais são suas propriedades inerentes, e que quantidade e qualidade são inseparáveis e interdependentes, ensejando-se assim a dissolução das dicotomias quantitativo/qualitativo, macro/micro, interioridade e exterioridade com que se debatem as diversas correntes sociológicas."

[16] Obviamente, não sem antes termos pisado sobre as bases da realidade, na efemeridade de seus valores (éticos) atuais, revelando assim necessidades e provocações que empiricamente também foram determinantes, senão os principais e mais valiosos motivos, e nos moveram até aqui.

[17] Afinal, todos os pensadores supra referenciados fazem da dialética, em medida significativa, fundamentos e reflexões para a busca do conhecimento. Consequentemente, tiveram influência direta na constituição do *método* enquanto projeto dessa pesquisa, mas foi no referencial teórico do *objeto* em si, *Ética* e *Trabalho,* que se deu de modo diferenciado suas presenças.

Na fundamentação teórica está, de certa forma, o implemento a uma *pesquisa básica* (bibliográfica) direcionada a *Ética e Trabalho*. Mas é fundamental que seja também considerada como relevante, nessa pesquisa, a passagem que tivemos na Pedagogia (graduação) e na Filosofia (mestrado); sendo esta última um espaço privilegiado ao debate teórico e interpretativo aqui em evidência, vez que, nesse curso, nossa opção para o desenvolvimento teórico ou de conhecimento foi na área de concentração da Filosofia dedicada à Ética. Na fronteira do conhecimento dessas teorias, também procuramos localizar as divisas que possibilitaram a integração desses saberes. De onde se tornou possível interligar os conhecimentos teórico e empírico, constructos para as bases propulsoras de uma *episteme*[18] consolidada na *práxis* como fundamento do método (dialético) adotado na pesquisa.

É importante destacarmos a preocupação que tivemos com a conceituação do *objeto da pesquisa*, conforme demonstramos anteriormente. "Se a definição, a determinação de um objeto do conhecimento", como diz Cassirer (2001, p. 16) "[...] somente pode realizar-se por intermédio de uma estrutura conceitual lógica peculiar, faz-se necessário concluir que à diversidade desses meios deve corresponder uma diversidade tanto na estrutura do objeto como no significado das relações 'objetivas'", teremos que admitir que isso só seja provável de se realizar aceitando-se a *intencionalidade* como base dessa estrutura.

Também é importante relembrarmos a relação conceitual em que Kant trata da *sensação* com o *empírico*, pois nela deixa claro, de modo até elementar, que aquilo experimentado, sentido por nós, é *sensação*, portanto *objeto empírico*. Nesse sentido, gostaríamos de ressaltar que a *percepção ética*, no sentido de *variável* que depende das condições sociais e de subsistência, pode ser descaracterizada quando, na pesquisa, se busca aquilo que Kant (2001) evidencia como "lógica geral e pura".

Como estivemos tratando de categorias iminentemente subjetivas, acompanhadas de um conjunto variáveis situacionais, algumas caracterizadas em sentidos cultural, social e histórico e outras na individualidade ou na coletividade que afeta a cada sujeito pesquisado, tudo isso afeta o que denominamos aqui de *um conjunto lógico* e não pode ser demonstrado ou investigado por meio de uma "lógica geral e pura". Trata-se, portanto, de situação com reflexo direto na percepção do sujeito *em si*, *de si* e *do outro* em relação ao mundo como ambiente em que vive ou trabalha. Uma conformação relativizada em sintonia que depende

[18] Partilhando das ideias de Foucault, situamos a *episteme* entre "os códigos fundamentais de uma cultura", que são para o homem "[...] as ordens empíricas com as quais terá de lidar […]" e as "[…] teorias científicas ou interpretações de filósofos" que "explicam por que há em geral uma ordem, a que lei geral obedece, que princípio pode justificá-la […]." (FOUCAULT, 1999, p. XVI, prefácio).

ainda das considerações providas, sejam elas do momento, da circunstância ou de onde esse sujeito foi inquirido em relação ao objeto da pesquisa. Feito esses comentários, podemos ampliar a compreensão acerca dos limites da "lógica geral e pura" com Kant (2001, p. 91):

> A lógica geral e pura está para ela ["a lógica aplicada", ou seja, o que Kant denomina para caracterizar as ações e os elementos que só podem ser dados empiricamente numa pesquisa] como a moral pura, que contém apenas as necessárias leis morais de uma vontade livre em geral, está para o que é propriamente a doutrina das virtudes, que examina essas leis em relação aos obstáculos dos sentimentos, inclinações e paixões a que os homens estão mais ou menos sujeitos e nunca pode constituir uma ciência verdadeira e demonstrada, porque, tal como a lógica aplicada, requer princípios empíricos e psicológicos.

A partir dessa consideração kantiana, recorremos a Pedro Demo (2001, p. 91), pois apresenta-nos diversos aspectos limitadores do conhecimento científico que aqui coadunam com o raciocínio ora adotado e foram relevantes para o contato e o relacionamento com diversos trabalhadores durante a pesquisa de campo da qual discorreremos adiante. As situações das quais esse autor destaca, quando menciona sobre a necessidade da busca de outros saberes por parte da ciência, foi bastante evidenciada na aplicação do questionário utilizado como instrumento na pesquisa; contudo, a que mais reflete essa tendência e reforça a correlação argumentativa ora considerada é assim demonstrada pelo autor:

> […] a necessidade de outros saberes advém também de situações dramáticas da vida das pessoas e sociedades, onde transparece a busca de sensibilidade pela complexidade da realidade, que precisa desbordar a sistematização científica; isto também se aplica as marcas humanas muito profundas e nisto dificilmente formalizáveis, como a questão da felicidade, da ética, da esperança, etc..

Pedro Demo nos possibilita entrever a dramaticidade de certos ambientes onde alguns dos sujeitos da pesquisa, trabalhadores *superexplorados,* excluídos, marginalizados, subsumidos a espécies subumanas. No entanto, mesmo assim, de repente, sob condição de indignidade só vista e sentida por nós, são desejosos de contar ou narrar sua história. Sua *percepção* particular e geral da vida valorada na condição propiciada pela possibilidade que alguns deles disseram ter vivenciado na oportunidade de participação na pesquisa. Uma narrativa da qual Minayo (2004b, p. 67) com propriedade diz o seguinte a respeito:

> Em relação à classe operária, desvendo o fato de que ela se constitua com uma cultura própria, em oposição à cultura dominante, embora "domina" como seus próprios atores.

> Parto do princípio de que a posição diferencial das classes dentro da sociedade lhes confere uma forma de agir, pensar e se expressar, também diferenciada. Esse pressuposto que aqui assumo se apoia em outros autores […] […] que consideram a classe trabalhadora como portadora de uma contribuição específica para a sociedade, não só do ponto de vista econômico, mas também cultural. Ela se afirma no ato de transformar a natureza e produzir, na marca que deixa nos objetos construídos, no seu estilo de resistir e se subordinar ao capital, de viver e se reproduzir e nos bens simbólicos que são a expressão de seu modo de pensar o mundo em que vive.

Uma consideração que trazemos como um dos marcos estruturantes da pesquisa. Como consideramos para a pesquisa uma diversidade de profissional distribuída em 12 categorias diferentes, com condições econômica ou social, em alguns casos, bastante distintas, por vezes, algumas delas foram e são observadas, em virtude da hierarquia das relações da sociedade capitalista, em ambientes ou situações dos quais não só possuem as atribuições ou papel do Estado, mas as incorporam na dimensão em que são vistas ou tidas como representações fiéis da classe dominante na relação capital-trabalho. Porém, aqui, dentro da expectativa das contradições da pesquisa, são todos trabalhadores, em seu conjunto classista, como se demonstra.

3.2 Uma alternativa metodológica (dialética) à subjetividade na prática de pesquisa social

> A teoria é necessária e nos ajuda muito, mas por si só não fornece os critérios suficientes para nós estarmos seguros de agir com acerto. Nenhuma teoria pode ser tão boa a ponto de nos evitar erros. A gente depende, em última análise, da prática – especialmente da prática social – para verificar o maior ou menor acerto do nosso trabalho com os conceitos (e com as totalizações). (KONDER, 1983, p. 43).

Foi com o método dialético que buscamos conectar nossa experiência, sindical[19] e acadêmica, à interpretação da realidade, que no Serviço Social, na ação sindical e, sobretudo, nessa pesquisa, não pôde, não pode e não poderá prescindir da observação de princípios que têm na *unidade dos opostos* apresentados – nos ambientes e espaços (social ou de trabalho), as condições, fenômenos e circunstâncias que se apresentam com aspectos contraditórios.

"A perspectiva dialética considera a prática e o evento contraditórios e em luta, com uma relação complexa e variável com as estruturas, as quais manifestam apenas uma fixidez

[19] Destacamos a ação sindical, por estarmos dirigente sindical liberado, especificamente, para representar os trabalhadores eletricitários no Sul de Minas, desde 04/04/1999, pelo Sindicato dos Eletricitários do Sul de Minas (SINDSUL-MG), e, desde 29/05/2000, representando os industriários, também pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Indústria (CNTI), onde atualmente estamos como Secretário de Educação.

temporária, parcial e contraditória." (FAIRCLOUGH, 2008, p. 94). É esse caráter paradoxal das estruturas o elemento definidor da predileção ao método adotado. Assim como Fairclough, também consideramos, como antes semelhantemente evidenciamos, que: "A prática social tem várias orientações – econômica, política, cultural, ideológica – e o discurso", que aqui consideraremos como *a teoria*, "pode estar implicado*(a)* em todas elas, sem que se possa reduzir qualquer uma dessas orientações […]" *da teoria*. Sentido que pode ser mais bem orientado a partir dos dados quantitativos ou qualitativos, objetos distintos como campos para pesquisa, que aqui consideramos inter-relacionados.

Podemos, assim, observar as "orientações" referidas por Fairclough em perspectiva dialética, tendo como referência a metodologia adotada na pesquisa elaborada no **Atlas da exclusão social no Brasil**, na qual considera que:

> Além da indicação quantitativa para a definição de exclusão, ou não, ao acesso à educação, ao trabalho, à renda, à moradia, ao transporte, e à informação, entre outros, cresce de importância a noção de qualidade, pois a simples constatação a respeito do acesso a um bem ou serviço não é suficiente para compreender a superação da condição de exclusão. Torna-se fundamental, portanto, medir também a qualidade e o resultado deste acesso (POCHMANN et al, 2004, p. 10).

Aqui precisamos dessa noção de qualidade para identificar se as condições sociais e de subsistência dos trabalhadores, empregados ou desempregados, influencia a concepção ética e os valores morais da sociedade. As variáveis independentes, situadas na derradeira citação, entrecruzam-se com formas diferenciadas as camadas da sociedade, fazendo com que o valor atribuído a elas seja percebido, também, de forma diferente. Deduzimos daí que seja, também, a partir dessas variáveis que podemos identificar se as capacidades nutritiva, sensitiva e intelectiva (ARISTÓTELES, 2006, L. 2. p. 71 et seq) estão satisfeitas, fator que permitiu, em princípio, supor, para depois, em certa medida, afirmar, que a percepção ética como variável depende das condições sociais e de subsistência. Razão pela qual consideramos a emancipação humana, ou sua expectativa, como estado em que, além de se perceber a ética, pode-se, inclusive, mantê-la como baliza às ações desenvolvidas em sociedade.

É importante destacar e não perder de vista que a variável principal a ser medida, por meio dessa pesquisa, foi a percepção da ética. Consequentemente, trouxe à tona que (aqui) estávamos também tratando de uma "variável latente"[20] (HIL; HIL, 2009, p. 135) e com as

[20] "Utiliza-se o termo 'variável latente' para representar uma variável que não pode ser observada nem medida directamente mas que pode ser definida a partir de um conjunto de outras variáveis (possíveis de serem observadas e medidas) que medem qualquer coisa em comum (nomeadamente, a variável latente)". (HILL; HILL, 2009, p. 135).

implicações que dela decorrem. Perder de vista o caráter subjetivo do objeto da pesquisa com deduções objetivas advindas de variáveis que compõem uma "variável latente" foi parte dessas implicações. Situação que foi possível de se contornar, em boa medida, já na elaboração do instrumento de pesquisa (questionário). A antevisão da subjetividade permeada no tema central da pesquisa, aprofundada e alinhada pelas categorias empíricas pré-definidas no projeto, foi o aspecto mais evidenciado na elaboração das questões do questionário, fazendo, durante a sua aplicação, além de garantir a proximidade com os sujeitos pesquisados e o acesso aos dados a serem medidos, também garantir que "duas características da medida – fiabilidade e validade"[21], fossem observadas, como destacam Hill e Hill acerca "[...] da adequacidade do questionário para medir a variável latente."(HILL; HILL, 2009, p. 141).

Lembramos que não foi a quantidade de tempo, sua durabilidade como estado, circunstância ou condição, nem o quanto foi conquistado ou oferecido, perdido ou retirado, como bem ou direito em temporalidade definida que estivemos tendo como variáveis ou dados relevantes da pesquisa. Foram considerados. Afinal fazem parte dos limites que estabelecem a condição de subsistência e influenciam diretamente na identificação dos elementos que revelam as capacidades humanas (aristotélicas) sendo ou não satisfeitas, além do que sem estes dados (variáveis) a concretude, a objetividade que, via de regra, é exigida na pesquisa científica ficaria comprometida. Estas variáveis ou dados foram considerados como "variáveis componentes"[22] da pesquisa; desprezá-los comprometeria identificar a subjetividade que pode ser vista ou percebida nessas "variáveis" (nominal ou ordinal) manifestas na amplitude da qualidade de vida das pessoas. Foi por isso que buscamos distender nossa base teórica e empírica em um questionário – considerado por nós como a parte fundamental dessa pesquisa para a identificação do objeto como tese que, de fato, contribua na efetivação do conhecimento científico – com questões estruturadas de acordo e com as quais a percepção da ética pudesse ser observada, ao mesmo tempo em que pudesse oferecer como resultado (respostas) argumentos e novas bases teóricas à construção do conhecimento, possibilitando identificar, ampliar e observar o objeto da pesquisa a partir da visão e das vivências e condutas dos trabalhadores, empregados ou desempregados, e de suas relações, situadas em contexto totalizante do trabalho (social, político, econômico, jurídico).

---

[21] Por "fiabilidade" Hill e Hill (2009, p. 150, 155), referem-se "à consistência das respostas dadas à pergunta." E quanto a "validade", observam que "uma medida tem validade se for uma medida da variável que o investigador pretende medir", destacando que para a "validade", ao se tratar de "variáveis latentes", sua composição se dá a partir de "variáveis componentes", com isso, vários aspectos precisam ser observados. Dessa forma, três tipos de "validade" devem ser considerados: "de conteúdo, teórica e prática".

[22] Hill e Hill (2009, p. 137), consideram como "variável componente" as variáveis observadas e medidas a partir de perguntas de questionário e que, uma vez definidas, garantem a composição da "variável latente".

Relações e contexto dos quais temos melhor visão para a compreensão da realidade social frente ao universo a ser pesquisado, se recorrermos à Minayo (2004, p. 15). Ao elencar alguns elementos fundamentais para uma ação ampla e autônoma "dentro de uma sociologia de classe", Minayo acrescenta critérios e requisitos, objetivos e subjetivos, que nela precisam ser efetivamente observados em sua abrangência de ciência social, sobretudo em espaço no qual é a cultura da sociedade que está em evidência. Cultura que só pode ser compreendida se for contemplada com visão que acompanhe seu continuado movimento na sociedade e na história. Por conseguinte, semelhantemente às considerações de Minayo (2004a, p. 15), também (aqui) consideramos como decisivo para a realização da pesquisa social que:

> […] a) possua instrumentos para perceber o caráter de abrangência das visões dominantes (pois as classes se encontram entre si, no seio de uma sociedade em relação e com problemas de aculturação recíproca); b) perceba também a especificidade dos sistemas culturais e de subculturas dominadas em suas relações contraditórias com a dominação; c) defina a origem e a historicidade das classes na estrutura do modo de produção; d) conceba sua realização tanto nos espaços formais da economia e da política como nas matrizes essenciais da cultura como a família, a vizinhança, os grupos etários, os grupos de lazer etc., considerando como espaços inclusivos de conflitos, contradições, subordinação e resistência tanto as unidades de trabalho como o bairro, o sindicato como a casa, a consciência como o sexo, a política como a religião. […] Pensada assim, cultura não é um lugar subjetivo, ela abrange uma objetividade com a espessura que tem a vida, por onde passa o econômico, o político, o religioso, o simbólico e o imaginário. Ela é o lócus onde se articulam os conflitos e as concessões, as tradições e as mudanças e onde tudo ganha sentido, ou sentidos, uma vez que nunca há apenas um significado.

Etapa da pesquisa que consideramos como o diferencial para a aplicação do método dialético, pois procuramos usar da experiência na ação sindical, sustentada na base teórica até aqui adquirida, para elaborar o questionário com questões que tiveram como prioridade, além da *percepção ética* e da construção do conhecimento, ser o elo entre a proposta central da investigação e os sujeitos dela: trabalhadores, empregados ou desempregados.

Igualmente relevante, conforme introdutoriamente destacamos em Goldman (1967, p. 21), acerca da busca pelos *sujeitos significativos* ou *excepcionais*, com Norbert Elias e John Scotson (2000) é possível uma melhor compreensão da delimitação ideal do universo social a ser pesquisado. A relação entre a *parte* e o *todo*, conforme é vista por Goldman, possibilitou-nos, ao partilhar de suas incursões às obras de Pascal, delimitar com mais segurança a amostra que pudesse representar as diversas categorias profissionais dando-nos um estrato ideal das classes trabalhadoras.

Assim como Goldman, também nos valemos de Pascal, pois cremos "[…] ser tão impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, como conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes." (PASCAL, F. R. 72 apud. GOLDMAN, 1967, p. 6). Trata-se de uma inferência necessária para relacionarmos a impossibilidade de ignorar a relação existente entre a análise do que representa o conjunto de trabalhadores escolhidos em nossa amostra, em sua individualidade ou não, com a totalidade das classes trabalhadoras de determinada comunidade ou localidade, estado ou país, como tão bem retratam Elias e Scotson (2000, p. 16) acerca da experiência vivenciada por eles na pesquisa que realizaram em Winston Parva, na Inglaterra, do final da década de 1950 ao início da de 1960.

Relação que pode ser mais bem observada na publicação desses autores, mas que, em breve recorte de seus textos, é possível compreender a dimensão de suas contribuições a nossa tese:

> Grosso modo, a pesquisa indicou em pequena escala do desenvolvimento de uma comunidade e os problemas em larga escala do desenvolvimento de um país são inseparáveis. Não faz muito sentido estudar fenômenos comunitários como se eles ocorressem num vazio sociológico (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 16.).

Não é demais acrescentar, acerca da impossibilidade de se estabelecer limites para a análise de conjuntura exclusivamente a um trabalhador isoladamente, ou mesmo a um conjunto de trabalhadores. A realidade dialética, conforme cita Lukács (1978, Cap. III, p. 73 et seq), tem sua realização no curso da passagem reflexiva do "singular" para o "particular" e desse para o "universal". A origem do pensamento se estabelece baseada, nessa dedução, na realidade dos fatos, mas só se consuma a partir da *singularidade* do *ser em si.* Por ou no outro lado, a universalidade só se consagra admitindo-se na sua composição o *particular* e o *singular* como categorias que lhe conferem sentido. Quando imaginamos a conjunção dessas reflexões (Goldman, Elias & Scotson e Lukács), hipoteticamente, se inquirirmos uma análise conjuntural do mundo do trabalho, ela só se dá, só é realizável, para além dos limites de um local de trabalho (particular); imaginá-la para um único trabalhador (singular), isolando-o exclusivamente em seu posto de trabalho, descolado de sua categoria profissional e do universo das classes trabalhadoras, equivaleria à invalidade do ato enquanto ação vincada na realidade social. Um trabalhador de rua da cidade de Belo Horizonte é tratado de modo diferente daquele de outra cidade? As condições de sua exclusão social são outras? As formas em que é explorada na produção uma única costureira na fábrica ou na facção são diferentes de cidade para cidade? O gari na capital é mais bem tratado pela sociedade do que nas cidades

do interior? Essas são questões cujas respostas direcionam o sentido transcendente e ilimitado que a experiência, a história *em si* de cada sujeito da investigação pôde revelar, a partir de suas respostas, demonstrando sentimentos e percepções de um mundo que existe *em si, para si*, e para todos, pois não é particular, tampouco exclusividade da comunidade ou ambiente (de trabalho ou social) onde se vive.

"Parece que o correto é começar pelo real e pelo concreto, que são a proposição prévia e efetiva;" como diz Marx (1982, p. 14). Mas não sem antes considerarmos as contradições das determinações a que isso pode nos submeter.

> […] assim, em Economia, por exemplo, começar-se-ia pela população, que é a base e o sujeito do ato social de produção como um todo. No entanto, graças a uma observação mais atenta, tomamos conhecimento de que isso é falso. A população é uma abstração, se desprezarmos, por exemplo, as classes que a compõem. Por seu lado, essas classes são uma palavra vazia de sentido se ignorarmos os elementos em que repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital etc. O capital, por exemplo, sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc., não é nada. Assim se começássemos pela população, teríamos uma representação caótica do todo, e através de uma determinação mais precisa, através de uma análise, chegaríamos a conceitos cada vez mais simples; do concreto idealizado passaríamos a abstrações cada vez mais tênues até atingirmos determinações as mais simples. […] O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como um ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação.

Esclarecidas algumas das necessárias alterações relativas ao curso da execução do projeto, com especial destaque para a interação (em princípio elementar) entre a parte e o todo, do abstrato ao concreto (objetivo e subjetivo como síntese) e sua reciprocidade nessa interação (dialética), passamos ao momento que consideramos ter sido crucial para o exercício do método dialético, pois, ao inquirir individualmente cada trabalhador, foi possível perceber a manifestação espontânea do objeto pesquisado, configurando-se, assim, numa antevisão do que foi enunciado no Projeto de Pesquisa quando citamos Löwy (1978, p. 15):

> As visões do mundo das classes sociais condicionam, pois, não somente a última etapa da pesquisa cientifica social, a interpretação dos fatos, a formulação das teorias, mas a escolha mesma do objeto de estudo, a definição do que é essencial e do que é acessório, as questões que colocamos à realidade, numa palavra, a problemática da pesquisa.

Para melhor conceber essas visões foram consideradas para a fundamentação e estruturação do questionário quatro categorias empíricas[23]: 1) a *ética*; 2) o mundo do trabalho e os trabalhadores – empregados e desempregados; 3) a gestão pública ou privada e seus efeitos na sociedade; 4) e o exercício da cidadania na busca da emancipação humana. Categorias empíricas observáveis por meio de questões distribuídas aleatoriamente, ou melhor, separadas ao longo do questionário[24], em que a *percepção* e até mesmo o conhecimento em relação à *ética* tiveram especial destaque. Todavia, foi na composição do conjunto das demais categorias empíricas que houve a possibilidade de que o objeto da pesquisa, a *ética e trabalho* fossem revelados como a *concepção de uma antítese social*.

A essa altura, pode-se admitir estabelecida a integração dos conhecimentos teórico e empírico, consolidada na *práxis*, e se tornou possível validarmos o ineditismo e a relevância desta tese. Se a *percepção ética* nas diversas camadas sociais influencia a construção e a manutenção dos *valores morais e éticos* da sociedade, só foi possível – dentro das limitações inerentes às variáveis aqui consideradas – ser distinguida e aferida a partir da interação e da proximidade aqui sugerida, por ter havido a participação efetiva das pessoas que vivem e sobrevivem sob todo tipo de condições, *social e de subsistência,* a partir de uma realidade revestida de adversidades no trabalho. Adversidades que são negadas por aqueles que as impõem e, para piorar ainda mais, são imperceptíveis para muitos, irreconhecíveis para diversos, ignoradas por outros e até mesmo tidas como irreais para alguns. Adversidades sustentadas na razão paradoxal do capitalismo que tem na intensificação propositiva da *questão social* o valor venal que garante a poucos um desmedido prazer à custa daqueles (trabalhadores) que chegam aos bilhões pelo mundo. Muitos sofrem arduamente em luta consciente pela urgente transformação social. No entanto, maior número ainda não percebe (alienados ou reificados) a profundidade inóspita em que se encontra ao admitir (voluntariamente ou não) *a exploração do homem pelo homem*, além de estar sempre por último nessa *relação*.

---

[23] Por "categoria empírica", assim como Minayo (2004a , p. 94), compreendemos que sua determinação se dá a partir dos fundamentos reais de sua finalidade operacional na pesquisa; dessa forma é "[…] construída a partir dos elementos dados pelo grupo social, tem todas as condições de ser colocada no quadro mais amplo de compreensão teórica da realidade e de, ao mesmo tempo, expressá-la em sua especificidade".

[24] Levando-se em conta a questão da "fiabilidade de uma pergunta fechada", destacada por Hill e Hill, ao tratar da questão da *consistência das respostas dadas as perguntas*, é possível observá-la a partir da "equivalência das respostas dadas a duas versões da pergunta. Para estimar o coeficiente de equivalência temos de escrever duas versões da pergunta para qual queremos estimar a fiabilidade, incluir as duas versões no questionário e aplicar o questionário a uma amostra de pessoas. A correlação entre as respostas dadas às duas versões da pergunta apresenta uma estimativa do coeficiente de fiabilidade. Neste caso, as duas versões da pergunta devem usar palavras diferentes e devem estar bem separadas no questionário." (HILL; HILL, 2009, p. 155).

Vimos que essa é uma situação que deixa em evidência o antagonismo entre *ética e trabalho,* ao se ter e buscar no trabalho a realização, a transformação e a materialidade da *essência humana,* sem ao menos recuperar a consciência do estado em que se encontra. Dessa maneira, podemos também sustentar os argumentos de que as contradições concernem validade ao método dialético, já que, com esse método, houve a possibilidade de as bases teóricas contribuírem para a interpretação do sentido dinâmico e totalizante da realidade social, que, por sua vez, precisa ser compreendida pelas ciências sociais, em especial e mais ainda pelo Serviço Social, admitindo que os fatos sociais não podem ser considerados (isoladamente) fora do contexto social. Interpretá-los sem o entendimento de suas próprias influências (políticas, econômicas, educacionais), desqualificaria a validade da pesquisa social. Seria impossibilitar a presença das contradições – que só se manifestam através das pessoas – que existem na realidade social e, por que não, também negar "[...] o modo de pensarmos as contradições da realidade, o modo de compreendermos a realidade como essencialmente contraditória e em permanente transformação." (KONDER, 1983, p. 8). O que, por sua vez, possibilitaria aderirmos ao que Löwy (1978, p. 15) considera "[...] o erro fundamental do positivismo" ao não compreender a "[...] especificidade metodológica das ciências sociais", ou seja:

> 1. O caráter histórico dos fenômenos sociais, transitórios, perecíveis, susceptíveis de transformação pela ação dos homens; 2. A identidade parcial entre o sujeito e o objeto do conhecimento; 3. O fato de que os problemas sociais suscitam a entrada em jogo de concepções antagônicas das diferentes classes sociais; 4. As implicações político-ideológicas da teoria social: o conhecimento da verdade pode ter consequências diretas sobre a luta de classes.

Ampliando os fundamentos até aqui postos, consideramos necessário, inclusive para validar as preocupações com as especificidades metodológicas apontadas, recorrer a pesquisas secundarias ou documentais existentes que já haviam registrado em seus resultados as consequências citadas por Löwy[25]. Todavia, em que pese a pertinência desses dados e registros para o alinhamento dos resultados e dados coletados com a amplitude científica, seja ela da comunidade acadêmica ou não, foi recorrendo a um grupo de pesquisa da Fundacentro-MG, coordenado por Celso Amorim Salim, com a participação de profissionais preparados

[25] Dentre essas pesquisas podemos citar: a pesquisa realizada em 2009 pelo Centro de Referência do Interesse Público/Vox Populi, sobre "corrupção e o interesse público"; as Análises das Pesquisas Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), de 2005, 2006 e 2007, elaboradas pelo Centro de Gestão e Estudos Estratégicos (CGEE); outras pesquisas, além do PNAD, elaboradas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE; pesquisas e análises do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA); o Cadastro Geral de Empregados e Desempregados (CAGED), do Ministério do Trabalho e Emprego (MTE).

(demógrafo, estatístico, sociólogo, técnico em processamento de dados e estagiários ligados a essas áreas profissionais), que foi possível a interação (conexão) teoria e prática como fundamento para a validação da *práxis* na pesquisa.

A partir de discussões com participantes desse grupo de pesquisa se tornou mais evidente a natureza da amostra, tanto objetiva quanto subjetivamente. Os limites que teríamos na análise e interpretação dos dados coletados foram, passo a passo, sendo alcançados e ultrapassados. Um dos passos decisivos foi dado na criação da máscara para entrada e digitação de dados que refletisse e captasse particularidades e recorrências, permitindo exatidão não apenas na alimentação do banco de dados, mas na crítica e tratamento das variáveis, sejam elas *latentes* ou *componentes*, *dependentes* ou *independentes*, garantindo assim a *fiabilidade* e *validade* na e da análise estatística, bem como na e da sua interpretação. A análise estatística[26] foi à etapa na qual surgiu a necessidade de se definir e elaborar previamente um plano tabular e gráfico com a finalidade de facilitar e qualificar a interpretação dos dados, além de consolidar os resultados que possibilitaram, dentro dos limites que a subjetividade permite, a identificação e mensuração das variáveis enunciadas[27], dando-nos fundamentos mais reais da realidade de contradições que se pôde, pode ou poderá ser mais bem compreendida a partir dessa *tese*, deve-se a sua composição dialética.

Para não perder de vista a valiosa contribuição desse grupo, cabe destacar que, de modo isolado, face às particulares limitações que nos assistem nas áreas em destaque (estatística e processamento de dados), o *embasamento teórico* específico de toda a etapa de "Análise dos dados referentes à pesquisa de campo: Ética e Trabalho: concepção de uma antítese social", é parte consolidada e integrante dessa *tese* como Apêndice II. Embasamento Teórico em que são demonstrados instrumentos estatísticos relevantes de uma pesquisa: *Teste de Proporção, Teste Exato de Fisher para Tabelas de Contingência e Análise de Agrupamentos.*

Foi naquilo que denominamos como a tríade convergente de conhecimentos, *teórico/<u>práxis</u>/empírico*, em primeiro momento, até mesmo como força de expressão para

[26] O tratamento dos dados se tornou decisivo para a interpretação *objetiva* de *variáveis* (latentes ou componentes, dependentes ou independentes) e/ou elementos *subjetivos* – percepções e opiniões. Somente através da análise qualitativa dos discursos ou das opções obtidas nas questões do instrumento de pesquisa, por meio do cruzamento das informações e dos dados tratados estatisticamente, foi possível visualizar mais concretamente as *categorias empíricas* na pesquisa de campo e demonstrar, em parte, os objetivos projetados.

[27] Aqui cabe destacar as observações de Júlio Pereira (1999, p. 46) sobre a concepção de variáveis e definição de medidas, especialmente quando da necessidade de transformação quântica da medida original, ou seja, "[...] como regra, ao investigar eventos qualitativos, o pesquisador deve procurar conceber variáveis de natureza mais elementar, de forma a ampliar suas oportunidades de análise, mas, para suas conclusões, ele não deve se descuidar de interpretar a representação qualitativa de suas medidas."

efeito linguístico no projeto de pesquisa, que a incongruência dos saberes pôde se mostrar integrada, demonstrando o sentido inconcluso das pesquisas e das ciências, e as limitações que *as* fazem emergirem como o ideal em busca de algo que, por vezes, só admitimos como crença ou ideologia. Mas, não é de outra forma, senão essa, em ciclo intervalar, no qual estamos em percurso com Marx (2002, Livro 1, v. 1-2, p. 28) no qual as reflexões ainda suscitam dúvidas; contudo, acreditamos oportuno antecipar essas considerações:

> É mister, sem dúvida, distinguir, formalmente, o método de exposição do método de pesquisa. A investigação tem de apoderar-se da matéria, em seus pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e de perquirir a conexão íntima que há entre elas. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode descrever, adequadamente, o movimento real. Se isto se consegue ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada, o que pode dar a impressão de uma construção a priori.

Ao concluir, é fundamental evidenciar o caráter de limitação que nos assistiu para que, de forma coerente, pudéssemos dar seguimento ao caráter metodológico até aqui considerado. Nesse sentido, consideramos importante arguir acerca das contradições nos espaços de pesquisa, especialmente na prática de doutorado. Foi exatamente isso que fizemos nas reflexões que se seguem ao considerarmos os *fundamentos críticos à originalidade*, os *limites e* as *contradições na pesquisa em Ciência Social*.

3.3 Fundamentos críticos à originalidade em pesquisa social

Convencer os magistrados nos tribunais exige, *via de regra*, em muitos processos judiciais, a elaboração das petições ritualisticamente recheadas com repetições jurisprudenciais, precedentes normativos, súmulas, leis, textos constitucionais, enfim, resumindo, um trabalho braçal com incansáveis *esforços repetitivos*. Processos iguais ou semelhantes, petições iguais ou semelhantes, jurisprudências iguais… em que apenas o destino de seu encaminhamento ou o sujeito a ser defendido ou processado se altera. Um esforço que se vincula aos sentidos humanos cujo desgaste é mais físico que mental. Cumprir o rito defendido nos espaços do Direito traz a “perfectibilidade” do processo com peças apreciadas nas mais elevadas cortes. Ainda que a injustiça esteja estabelecida nas sentenças, o que prevalece é o processo devidamente cumprido, *regiamente* obediente aos jurisconsultos com citações memoráveis ao direito estabelecido por aqueles que querem manter a ordem num Estado Democrático de Direito (capitalista). Ainda que, insidiosamente, seja a expressão do que é a igualdade apregoada na justiça e condenemos seus ritos e decisões, é importante

identificarmos se, ao cumprir algumas das exigências ritualisticamente exigidas nos núcleos de pesquisa acadêmicos, não estamos, da mesma forma, defendendo processos (excludentes) semelhantes.

Essa dúvida nos permite indagar a respeito do papel exercido pelos doutorandos quando são regidos pela cobrança da *originalidade* em suas pesquisas. A referência da *originalidade* nas teses e pesquisas de doutorado tem sido objeto de contradições relevantes, algumas até contrárias ao que se espera do ineditismo nos programas de pós-graduação. Essa situação pode retirar do espaço da fomentação do pensamento e do conhecimento científico a presença do esclarecimento como autonomia do pensar, do novo e da novidade através das pessoas, intelectuais ou não. Lançamos mão dessa preocupação, de modo preliminar, pois faz parte da dificuldade encontrada quando se busca fundamentos com bases teóricas consolidadas pelas ciências, em especial, aqui, às Ciências Sociais, além da Filosofia e da História. Sem pretensões maiores, mas tendo-as como relevantes, estaremos fundamentando essa questão e seu impacto para os programas de pós-graduação, com diferenciada atenção para as Siências Sociais, atentando, é claro, para as bases do Serviço Social.

Os pré-requisitos de uma disciplina, por vezes, nos levam a reflexão sobre seu valor na construção do conhecimento e na realização dos propósitos para que se busque determinada linha de pesquisa. Sentido orientador possibilitado, em diversas ocasiões, por rumos desconhecidos e, alguns deles, reveladores de *novas perspectivas*. Aqui sinalizamos essa possibilidade como proposta real delineada em diversas disciplinas do Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, UNESP – Câmpus de Franca-SP, no entanto, é oportuno que destaquemos duas: Seminários de Tese e Prática de Pesquisa, ministradas pelo professor Dr. Pe. Mário José Filho (2009), que *in memoriam*, saudosamente, destacamos a relevância de sua presença, apoio e contribuição na escolha e sustentação das reflexões e das referências bibliográficas que fazem parte como fundamento do método (dialético) e da prática de pesquisa aqui adotados.

Ao propor que: “O conteúdo da disciplina deverá fornecer aos discentes elementos para compreensão do processo de conhecimento científico e do curso de pós-graduação *strictu sensu*”, conforme citado no programa da disciplina *Seminários de Tese* (2009), pressupôs-se, ao que deduzimos, suscitar algumas inquietações para o que já estava, de alguma forma, preestabelecido no conhecimento de cada doutorando. Inquietação advinda, em boa medida, pelo que é novo no processo do ensino aprendizagem em todos os níveis da formação humana e que, no doutorado, ganha significado diferenciado, pois, além do novo, do desconhecido naturalmente, há também a ampliação da compreensão dos limites dos espaços do

conhecimento. Nessa hora, a compreensão da dimensão daquilo que é *novo* para o conhecimento também nos inclui em seus espaços e estabelece que o outro seja quem possibilita essa compreensão, apresentando-nos, inclusive, como a *novidade* de um espaço em que a *originalidade* apresenta-se como corolário, mas pouco compreendida em sua acepção e necessidade para o mundo da pesquisa. E é nessa e por essa incompreensão, colocada aqui sob *nova perspectiva*, visto tratar-se de *novo contexto* e de singularidade originária do *novo* nesse processo, que delineamos essa reflexão com o objetivo de esclarecer os sentidos que a *originalidade* pode oferecer ao doutorando e à pesquisa, além de suas implicações, se levada a extremos que podem invalidar ou deteriorar a razão daquilo que o mundo acadêmico e científico considera como *um avanço para a área pesquisada*.

Os programas de pós-graduação, em especial os das ciências sociais e humanas, ao buscar e estimular a *originalidade* nas pesquisas e teses de doutorado têm propiciado uma tendência inibidora às possibilidades do contraditório. Ao incitar, especificamente, esse aspecto, que concordamos ser fundamental a esses programas sob certas circunstâncias, deixam de se aprofundar em pesquisas e teses que podem possibilitar às universidades contrapor às *contradições sociais*. Nesse sentido, é pouco provável que consigamos subverter a ordem que insistimos em negar e que, infelizmente, tanto temos feito por mantê-la em ações e teorias acadêmicas antagônicas à proposta, pois, por detrás dessa *originalidade* ou ineditismo, pouco é observado. Ao ignorar o avesso da proposta se nega aquilo que advêm com sua possibilidade.

Essa perspectiva, quando e se vista das ciências sociais, admite que seja no âmbito das *contradições sociais* que o objeto e o sujeito da pesquisa venham se manifestar e possam ser explorados.

E é no lastro de referências fundamentadas naquilo já teorizado ou descoberto que as pesquisas em ciências sociais, além coexistirem, já preexistiram e se fundamentam, podendo se distanciar das *contradições* que tanto acentuam a *questão social*, independentemente de serem inéditas. Uma preocupação que também é considerada por Pedro Demo (2001, p. 89) como limitação da pesquisa científica, não sem razão, afinal, como ele mesmo diz: “A ciência sempre esteve ligada a uma certa arrogância, já que conhecer mais e melhor facilmente se torna tática de dominação ou de lucro. […] Algo que se entende facilmente não poderia ser científico.”

A impossibilidade da reafirmação de uma tese em um novo contexto induz a perda de sua relevância à sociedade e ao mundo da pesquisa. “Nesse sentido, a originalidade não consiste em dizer coisas inteiramente novas, mas em expressar de maneira própria e no contexto de seu texto o que os outros em outros contextos disseram.” (MARQUES. 2002, p. 229). Em diversos

casos, é na ressignificação da tese que os sujeitos, sob determinada realidade, podem encontrar sentido e possibilidade para aceitar ou negar certas mudanças na sociedade. A *originalidade* apregoada na pesquisa, caso venha a prescindir dessa possibilidade, passa a negar a interação acadêmica com a sociedade e a subjugar a capacidade humana para além dessas fronteiras. Situação que pode depreciar a pesquisa e até invalidá-la ao espaço em que sua relevância só se fundamenta se sua necessidade for percebida e estiver presente, como aquilo que Severino (2002a, p. 80) considera "[…] uma contribuição suficientemente original a respeito do tema pesquisado."

Entretanto, há uma situação que impõe óbices à significação daquilo que é considerado por Severino como "[...] uma contribuição suficientemente original" quando não se observa o que diz Cristovam Buarque (2001, p. 104) ao referir-se à criação, por parte dos intelectuais do nosso tempo, de "[...] barreiras intransponíveis no entendimento mútuo e na relação com o resto do mundo." Sentido em que é exposta uma das fragilidades (dos intelectuais) que pode ser bastante percebida nas pesquisas ao se ignorar a "[...] enorme brecha que existe entre os que estudaram e os que ficaram fora do processo educativo." (BUARQUE, 2001, p. 105), pois, nessa relação, o significado daquilo que é inédito – por diversas circunstâncias está distante desses últimos, por vezes inacessíveis a eles, algumas vezes, (até mesmo) inédito, outras, desnecessário a suas vidas – pouco influencia a necessidade de se estar interessado naquilo que se é pesquisado, o que, contrariando Severino, não representaria um avanço para a área pesquisada.

> Por isso nunca foi tão importante ouvir os não-especialistas para perceber os equívocos de cada ideia construída sob as amarras dos círculos dos intelectuais [ou, por que não, parafraseando Cristovam Buarque: *sob as amarras da originalidade*]. Se não falarmos e escrevermos para esse mundo exterior, não haverá como ouvi-lo no retorno, contestando nossas ideias, ajudando-nos a reformulá-las. (BUARQUE, 2001, p. 105).

Dito de uma outra forma, Marx e Engels (2010, p. 99-100) afirmam que:

> Ali onde cessa o pensamento especulativo, na vida real, começa a ciência real e positiva, a exposição da ação prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. Ali cessam as frases sobre a consciência e toma lugar o saber real. A filosofia autônoma, com a exposição da realidade, perde o meio em que pode existir. Em seu lugar pode aparecer, no máximo, um compêndio dos resultados mais gerais, abstraído da consideração do desenvolvimento histórico dos homens. Estas abstrações, em si mesmas, separadas da história real, carecem de qualquer valor. Apenas servem para a ordenação do material histórico, para indicar a sucessão seriada de seus diferentes estratos. Mas não oferecem, de modo algum, como a filosofia,

> uma receita ou um padrão com relação ao qual se possam remeter as épocas históricas. Ao contrário, a dificuldade começa ali onde se aborda a consideração e o ordenamento do material – seja de uma época passada ou do presente, quando se inicia a exposição real das coisas.

Faz-se necessário, dando curso as ideias até aqui elaboradas, ressaltar o papel que o círculo dos vulgarmente considerados como *não intelectuais* pode ter no processo evolutivo das pesquisas, quando não censurado pelas formalidades impostas nos métodos acadêmicos, que afirmamos e afirmaremos sempre como necessários às pesquisas, porém equívocos perfeitos quando deixam de contemplar o inédito do que são as pessoas, suas realidades e suas histórias, a novidade do que representam, enxergam e vislumbram mesmo em meio a sua rotina.

Bornheim (1977, p. 234), ao contextualizar o processo dialético, adverte-nos de que:

> O homem, ao contrário do animal, não é essencialmente repetitivo, e sim essencialmente renovador. Mesmo ao assumir um comportamento já elaborado, quando repete o comportamento dos outros, para o homem o próprio repetir tem o sabor da novidade, e por isso tem sentido. O sentido constrói o homem porque ele se renova pelo sentido; o homem é eternamente novo por sua capacidade de entregar-se a um sentido que se renova insopitavelmente.

Com Cassirer (2001, p. 37-38), também podemos vislumbrar mais um argumento a ser observado como validador da reflexão em curso, pois acentua um sentido primordial de se considerar que, quando nos recordamos de determinado conteúdo e defrontamos como a possibilidade concreta de que, noutra circunstância ou ocasião, venha a se repetir.

> Para recordar determinado conteúdo, é necessário que antes, e não apenas pela via da sensação ou da percepção, a consciência tenha interiorizado este conteúdo. Não basta, aqui, a simples repetição, em outra época, do fato dado, sendo imprescindível, ao invés, que nesta repetição se manifeste simultaneamente um novo tipo de concepção e configuração. Porque cada "reprodução" do conteúdo já encerra um novo estágio da "reflexão".

Tanto Bornheim quanto Cassirer demonstram sentidos distintos da mesma concepção. Entretanto, se com Bornheim acolhemos a pessoa como o diferencial, a novidade intrínseca da qual é revestida cada pessoa, e isso merece ser validado decisivamente na construção do conhecimento, com Cassirer não é diferente. A afirmar que cada reprodução se encerra em si, no estágio da reflexão suscita dúvida àquilo que compomos como fundamento crítico à originalidade, mas é na possibilidade da ressignificação do conceito que estamos insistindo em nossa posição, sobretudo quando os sujeitos que as materializam são estimulados por movimento continuado de contradições e mudanças que, até mesmo quando "seus conceitos"

são repetidos, pois precisamos ter em mente que os motivos desencadeadores foram outros, considerar que nem eles (os sujeitos) são mais os mesmos. Para concluir nosso raciocínio, podemos dizer que, se observados, nos núcleos e grupos de pesquisa, apenas os temas que proferem ou professam essas pessoas, sem observá-las na singularidade representativa do que são *em si*, nas suas manifestações e necessidades, pouco ou quase nada fica de útil à pesquisa ou a tese daí originária, ainda que seja "uma contribuição suficientemente original".

"O fim" – que aqui consideramos a originalidade – "[...] só cobra seu sentido como lei reguladora dos atos que levam a sua realização. Não é, portanto, mera antecipação de futuro ou simples negação de um presente na consciência; na verdade, ele põe em tensão nossa vontade; é a antecipação de algo queremos realizar." (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2002, p. 228). A busca da originalidade deve trazer em si essa lógica, pois se é reguladora ou mobilizadora para as atividades de pesquisa, não pode prescindir de elementos que sejam atos vinculados a alguma realidade em que as contradições se movem em sentido inverso ao daqueles que sofrem com a questão social. É fundamental que as realizações de pesquisas signifiquem e deem significados a mudanças que, se são ou não originais, sejam (mais ainda) como realidade nova ou inovadora aos sentidos humanos da coletividade que precisa perceber o bem e a justiça enquanto elementos vivos e efetivos do conhecimento científico, como valor real que seja *inédito* não apenas nos intramuros acadêmicos.

Trata-se, aqui, da reformulação da maneira pela qual se concebe método e ação na pesquisa, pois "[...] exige que os intelectuais da modernidade façam uma opção por um mundo sem exclusão, assumindo o compromisso de construir uma civilização unitária, eficiente e livre." (BUARQUE, 2001, p. 113). Exigência que só se estabelece na medida em que os sujeitos da pesquisa, nesse caso, doutorandos e pesquisados, interajam em suas limitações e potencialidades considerando suas possibilidades inclusas e interligadas aos objetivos e objetos perseguidos e explorados.

"Podemos prever cientificamente algo que não queremos ver realizado e, sobretudo, algo para cuja realização não queremos contribuir." (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2002, p. 229). Citação destacada por Sánchez Vázquez que, se desconsiderada, estaremos inutilizando todo esforço em caracterizar o ineditismo em nosso objeto de estudo. Insistir em ações nesse sentido coloca em xeque essa prioridade se o que se busca como vital à pesquisa estiver desvinculado da visão daquilo que é algo real e se repete insoluvelmente nos ambientes de investigação. Normalmente, nesse caso, trata-se de algo que poderá sofrer uma descaracterização enquanto objeto de pesquisa original, consequentemente perderá seu significado pela banalidade com que será tratado, sobretudo quando é a subjetividade, o *ente,* que dá movimento e motivo para os sujeitos já

desencorajados pela prospecção sem resultados convincentes da utilidade de suas realizações que mais acentuam a questão social ao invés de negá-la ou combatê-la.

Nesse sentido, cabe complementar com a citação de Sánchez Vázquez (2002, p. 229), pois:

> Neste caso, a prefiguração ideal do futuro não será uma lei reguladora de nossa ação, não determinará nossa conduta. Em poucas palavras, por si só o pensamento abstrato não nos lança à ação. É preciso entrar numa relação volitiva com a realidade, uma relação que responda aos nossos interesses e necessidades. Não é o conhecimento puro, mas o interesse, a necessidade que impele a ação.

O desestimulo às novas ideias também pode surgir com o limite estabelecido ao mundo da pesquisa, caso a interação sugerida às variáveis individuais se deteriore sob a perspectiva daquilo que é considerado inédito e que exige "excelência intelectual" considerada, por vezes, incomum por e entre os postulantes iniciados no doutorado, mesmo que observemos a pressuposição posta por Severino àquilo que atribui como a "plena autonomia intelectual" (SEVERINO, 2002b, p. 147) dos discentes. Uma pressuposição que, ressalvamos aqui, reflete muito mais o ideal que a realidade dos programas de pós-graduação. Uma distorção indutora a condições contrárias às possibilidades exploratórias do estudo, pois, além de inibidora pela exigência do ineditismo, também o é na indução à capacidade que poderá ser condizente às expectativas dos programas de pós-graduação. Caso seja condizente, caminhar-se-á para a possibilidade da realização a que se propõem as pesquisas acadêmicas do doutorado. Caso contrário, tem-se aí "as amarras dos círculos dos intelectuais" e da *originalidade*, pois é bem provável não vermos possibilitada uma das virtudes humanas necessárias à integralização dos sujeitos da pesquisa, sobretudo entre doutorandos e docentes. A *humildade* manifesta na simplicidade daquilo que se busca e faz (nos programas de pós-graduação das ciências sociais) é virtude a ser preservada, carecendo ser observada bem mais como instrumento na interação com os destinatários da pesquisa que com os interlocutores que a possibilitam. Situação, entre esses últimos, pela proximidade em que se situam, menos difícil de ser alcançada. Entretanto, mesmo assim, tem sido comprometida quando a intelectualidade se torna intelectualismo e passa a, ainda que de modo latente, excluir quem dá sentido e justificativa às ciências sociais, sem os quais as pesquisas se tornam desnecessárias e inúteis à sociedade.

Tanto os doutorandos quanto os pesquisados, *intelectuais ou não*, trazem em si *o novo.* Um *novo* que precisa ser visto como real ao se contemplar nesses sujeitos que: "A originalidade

[existente neles] diz respeito à volta às origens, explicitando assim um esclarecimento original ao assunto, até então não percebido. A descoberta original lança novas luzes sobre o objeto pesquisado, superando, assim, seja o desconhecimento seja então a ignorância." (SEVERINO, 2002b, p. 147), que por tendência natural só *se manifesta* na admissibilidade de *sua* aceitação e manifestação espontânea por meio desses sujeitos, em tempo e espaço oferecidos pelas academias (para além dos intramuros) que, mediante as circunstâncias e condições, aí se encontram em pé de igualdade com a intelectualidade já reconhecida, tornando (só assim) possível até mesmo antevermos na pesquisa a presença da virtude aqui enunciada, levando-nos com isso a confirmar que: "Criar alguma coisa significa ter humildade e disponibilidade psicológica para tentar, expor-se, errar, recomeçar, modificar, experimentar, observar." (FREITAS, 2002, p. 219). Disponibilidade que só se realiza quando *presença e inclusão* do *novo* na pesquisa se compatibilizam com e como o natural *em* e *a* seu processo e são aceitos em sua dimensão humana, que pode e deve ser incorporada ao conhecimento daí originário. Dimensão sem a qual, é bom que destaquemos, as ciências sociais e humanas perderiam a distinção que as caracterizam das demais ciências, tornando-as, com isso, inócuas e desnecessárias ao mundo acadêmico e à sociedade. Em mesma direção, poderíamos também dizer, recorrendo a Severino (2002b, p. 150) ao discorrer acerca da interpretação de dados empíricos nas pesquisas, que: "Trata-se do momento principal de articulação e de confluência do lógico com o real [e o real, no campo das ciências em que nos situamos, só se estabelece na dimensão humana], quando ocorre a efetivação do conhecimento científico."

Mesmo sob a expectativa do contraditório, reiteraremos, mais uma vez, a concepção de que, se a *originalidade* preceitua validade às pesquisas, pode ser que a ciência não se realize como essência a evolução humana, ainda mais onde as contradições sociais são fragrantes e a questão social se emancipa como realidade e surge como objeto principal para a pesquisa. É aí que as teses só se firmam na contradição e no limite daquilo pretendido como verdade única e absoluta e têm no *inédito* sua única reserva para que se assegure, valide e se preserve como ciência. Ao se misturar com as possibilidades de sua percepção para o mundo da pesquisa, significa sua fusão com a realidade e, nessa hora, é bem provável que de *inédito ou novo* exista só sua percepção e não a realidade em si existente no tempo e no espaço ao qual já pertencia.

A possibilidade do novo se concretiza na *originalidade* preconizada nos espaços do saber que são universais e ilimitados pela natureza humana. Nessa universalidade, a intelectualidade se destitui de sua capacidade para se permitir emergir e, ao mesmo tempo, submergir em suas limitações e potencialidades que só podem ser percebidas e validadas na

presença daquilo que é a origem da realidade e faz do original potência ou destruição do mundo a que diz e se espera beneficiar.

Não será possível ao mundo da pesquisa ter amplitude e profundidade em seus propósitos caso exija dos discentes e pesquisadores o inédito, sem considerar a possibilidade daquilo que já existe e apenas não foi revelado nos limites dos espaços de excelência intelectual. Desmerecer essa possibilidade traz à tona a plêiade da intelectualidade inútil e disforme que se esconde e se aprisiona em espaços medíocres e limítrofes do conhecimento, com a finalidade única de se manterem incólumes em sua (in)competência, arrogando à sociedade uma capacidade que não possui, destituindo da comunidade acadêmica e científica sua relevância para o desenvolvimento humano e social.

Cabe aos doutorandos considerar, em suas atividades de pesquisa, nas ciências sociais, principalmente, um "projeto político-existencial" do qual façam parte e tenham alteridade suficiente para que a isenção exigida e necessária à pesquisa lhes permita...

> [...] desenvolver seu trabalho de reflexão e pesquisa do interior deste projeto político-existencial, em consonância com o momento histórico vivido pela sua sociedade concreta. Projeto que revela a sensibilidade do pós-graduando às condições que sua sociedade vive e as exigências de sua transformação, em vista de seu crescimento constante. (SEVERINO, 2002b, p. 147).

Do contrário, não há acessibilidade para o novo e a *originalidade* estaria comprometida antes de ser percebida pela coletividade, sendo inócua e desprovida de relevância, independentemente da tese defendida e comprovada.

Assim como Buarque (2001, p. 96), temos consciência de que: "Estamos entrando em um tempo de poetas, dramaturgos e escritores, que, pela intuição, denunciem e formulem; de pensadores que, pela análise, critiquem e proponham uma visão ampla do drama humano e nacional." Entretanto, isso não basta, pois a vida, em sua realidade, não nos oferece um tempo de contemplação e outro de ação; oferece-nos a confluência da *práxis* e da reflexão que medeia o viver em sua plenitude. É preciso que consideremos toda ação de pesquisa e conscientização do real, oferecida nos espaços do pensamento e do conhecimento científico, como projeção para além do "círculo dos intelectuais", do limite e da amplitude da própria ação acadêmica e, mais ainda, como instrumento perene à ação humana, porém acessível e possível não apenas a ações complexas, mas, sobretudo às práticas mais simples ou elementares.

Pois bem, vislumbraremos a *originalidade* como um ideal que nos acompanha tal como a hereditariedade às espécies vivas racionais, dando-lhes distinções fundamentais a sua evolução enquanto espécie e humanidade, desde que possamos admitir como

pressuposto suas origens, seu princípio e não seu fim como destino. Caso assim o fosse, não chegaríamos até aqui, não admitiríamos a incerteza como o inédito e tampouco a evolução científica aceitaria que: "A ciência não pretende mais atingir uma verdade única e absoluta: suas conclusões não são consideradas como verdades dogmáticas, mas como formas de conhecimento, conteúdos inteligíveis que dão um sentido a determinado aspecto da realidade." (SEVERINO, 2002b, p. 150).

3.4 Limites e contradições: considerações à prática de pesquisa em Ciência Social

> *Pois, sem dúvida, não se poderia definir o ser da mesma forma como se define este ou aquele ente. O ser não é integralmente redutível ao discurso; muito mais, o discurso pressupõe o ser; há discurso porque há ser.* (BORNHEIM, 1977, p. 153, grifo nosso).

Referimo-nos, anteriormente, à *originalidade* nas teses de doutorado como objeto de contradições relevantes, mas é na "prática de pesquisa", na sua formulação (em si), enquanto estruturação, método e aplicação, ou seja, na *práxis*, no momento em que se evidencia a integração dos conhecimentos, teórico e empírico, junto à *realidade social*, que consideramos se tornar possível validarmos o ineditismo e a relevância da pesquisa.

Será na fronteira desses conhecimentos (o lugar) que procuraremos localizar as divisas que possibilitem a integração da *pesquisa* ao saber presente e (in)assistido na *realidade social*. Podemos, a partir desse ponto, suscitar *algumas reflexões*, dentro de alguns contextos sociais que permitem localizar a possível interligação, como já dissemos, entre os conhecimentos teóricos e empíricos, constructos para a base propulsora da *episteme* que consolide a *práxis* como fundamento do método (dialético[28]) a se adotar em pesquisa social. Devemos lembrar que *interpretá-las* sem o entendimento de suas próprias influências (políticas, econômicas,

[28] Consideramos, nesta reflexão, que o método dialético possibilita bases para interpretar o sentido dinâmico e totalizante da realidade social, que, por sua vez, precisa ser compreendida pelas ciências sociais, especialmente pelo Serviço Social, admitindo que os fatos sociais não podem ser considerados (isoladamente) fora do contexto social, pois sua dimensão concreta lhe confere sentido e fundamento como objeto histórico. Daí considerarmos como Kosik (1995, p. 49), que: "Um fenômeno social é um fato histórico na medida em que é examinado como momento de um determinado todo; desempenha, portanto, uma função dupla, a única capaz de dele fazer efetivamente um fato histórico: de um lado, definir a si mesmo, e de outro, definir o todo; ser ao mesmo tempo produtor e produto; ser revelador e ao mesmo tempo determinado, ser revelador e ao mesmo tempo decifrar a si mesmo; conquistar o próprio significado autêntico e ao mesmo tempo conferir um sentido a algo mais. Esta recíproca conexão e mediação da parte e do todo significam a um só tempo: os fatos isolados são abstrações, são momentos artificiosamente separados do todo, os quais só quando inseridos no todo correspondente adquirem verdade e concreticidade. Do mesmo modo, o todo de que não foram diferenciados e determinados os momentos é um todo abstrato e vazio". Reportamos, também, Lakatos e Marconi (1983) para fundamentar essa distinção, pois (acreditamos) é nas contradições que a originalidade necessária às ciências sociais pode ser mais bem revelada. Ao distinguir os "métodos específicos das ciências sociais", Lakatos e Marconi (1983, p. 79) consideram o "método dialético" como aquele "[...] que penetra o mundo dos fenômenos através de sua ação recíproca, da contradição inerente ao fenômeno e da mudança dialética que ocorre na natureza e na sociedade."

culturais), desqualificaria a validade da *prática da pesquisa social*. Seria, também, impossibilitar a presença das *contradições* – que só se manifestam através das pessoas – que existem na *realidade social* e, por que não, também negar "[...] o modo de pensarmos as [próprias] contradições da realidade, o modo de compreendermos a realidade como essencialmente contraditória e em permanente transformação." (KONDER, 1983, p. 8). O que, por sua vez, possibilitaria aderirmos ao que Löwy (1978, p. 15) considera "[...] o erro fundamental do positivismo" ao não compreender a "[...] especificidade metodológica das ciências sociais"[29], sentido que pode colocar a recorrência pela busca da *originalidade* na *pesquisa social*, sobretudo a sua *prática*, mais como uma *antítese* que uma *tese* a ser defendida e, com isso, poderíamos, de modo preliminar, até reafirmar que *não admitiríamos a incerteza como inédito e tampouco a evolução científica aceitaria* o que dissera Severino derradeiramente.

A priori, é na razão fundamentada na aporia científica, na exposição dos limites do conhecimento, que a ciência se expõe às adversidades e admite as *contradições* como meio alternativo aos problemas que surgem e se transformam (a partir daí) os objetos para a *prática de pesquisa.* Todavia, por não ser possível inferir validade à *pesquisa social* sem a presença do homem, é nessa sua apresentação que hipóteses não previsíveis podem surgir.

A possibilidade de o objeto da *pesquisa social* surgir sem a subjetividade humana, individual ou genérica, revela que sua prática pode prescindir do *sujeito da pesquisa* e a *originalidade* perderá seu efeito de desenvolvimento social e científico. Se, nas *ciências sociais*, há casos em que o *inédito* é a possibilidade de, pela primeira vez, a *questão social* ser observada sob o olhar de quem sofre seus impactos, significa que o avanço advindo desse *ineditismo* expõe a tênue linha divisória que interliga e sustém a *prática de pesquisa* à *realidade social*, o que pode enfraquecer suas ações e até invalidar seus resultados.

Devemos ter em mente para a *prática de pesquisa qualitativa* que "[...] as pessoas precisam ser estudadas em seus próprios termos" – em seu ambiente natural, "[...] devendo o pesquisador tentar apreender os sentidos simbólicos que as pessoas definem como importantes e reais. O pesquisador deve buscar entender como os sujeitos veem suas próprias situações e como constroem suas realidades." (MOREIRA, 2002, p. 51). Do contrário pode acontecer que o *inédito*, percebido ou até mesmo alcançado na *pesquisa*, esteja presente na

[29] "Especificidade metodológica", dita por Löwy (1978, p. 15) como sendo: "1. O caráter histórico dos fenômenos sociais, transitórios, perecíveis, susceptíveis de transformação pela ação dos homens; 2. A identidade parcial entre o sujeito e o objeto do conhecimento; 3. O fato de que os problemas sociais suscitam a entrada em jogo de concepções antagônicas das diferentes classes sociais; 4. As implicações político-ideológicas da teoria social: o conhecimento da verdade pode ter consequências diretas sobre a luta de classes."

realidade pesquisada, mas apenas sob a ótica do pesquisador, da ciência ou da academia. Caso seja discriminado o sentido simbólico do que é assimilado pelos *sujeitos da pesquisa*, o que é real – concreto em suas vidas, a *originalidade* não afetará a realidade em que foi percebida. Apenas poderá fazer parte da área de estudo em que as *ciências sociais* junto à antropologia, identificarão, ou não, signos novos à espécie humana, sob perspectiva e relevância pretérita e vindoura. O que, por si só, admitimos, confere valor ao objeto da investigação. Entretanto, irrompe com aquilo que poderíamos conceber como o momento crucial ao exercício do método na *pesquisa social* e que pode ser mais bem percebido no método dialético, pois é nele que pode surgir, em sua elaboração e prática, *a manifestação espontânea do objeto pesquisado.* Todavia, ao não pressentir os sentidos simbólicos constituídos junto à *realidade social* vivenciada pelos *sujeitos da pesquisa*, essa manifestação inutiliza a base que deveria sustentar a relevância da *originalidade* e da própria *pesquisa*[30].

Podemos inteirar essas ideias relembrando a questão da *existência social e consciência social*, com Marx e Engels (2010, p. 99), quando tecem considerações acerca da dupla forma de consciência, uma vez que nelas é possível observar implícito o cognoscível humano na autotransformação do homem em suas realizações e nas transformações que opera na natureza:

> Este modo de consideração não é algo incondicionado. Parte das premissas reais e não as perde de vista. Suas premissas são os homens, não tomados e configurados através da fantasia e isoladamente, mas em seu processo de desenvolvimento real e empiricamente registrável, sob ação de condições determinadas. E logo que se expõe este processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, tal como se apresenta aos empiristas – que, ademais, são abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas.

O homem, se visto como *objeto* a ser pesquisado nas *ciências sociais*, fica implícito que esteja *vivo* e contido *em si* o gênero humano. Ao admitir a manifestação das suas *contradições* podemos compreender que "[…] o homem não é um organismo passivo, mas sim que interpreta continuamente o mundo em que vive." (MOREIRA, 2002, p. 44). Trata-se de um momento peculiar e, ao mesmo tempo, sempre especial para as ciências sociais. Distinção que faz da *prática de pesquisa em ciências sociais* um momento em que a complexidade da vida em sociedade necessita "[…] de reintegrar o homem entre os seres naturais para distingui-lo neste

[30] Michael Löwy (1978, p. 15) nos lembra de que "[...] as visões do mundo das classes sociais condicionam, pois, não somente a última etapa da pesquisa cientifica social, a interpretação dos fatos, a formulação das teorias, mas a escolha mesma do objeto de estudo, a definição do que é essencial e do que é acessório, as questões que colocamos à realidade, numa palavra, a problemática da pesquisa."

meio, mas não para reduzi-lo a este meio." (MORIN, 2007b, p. 17). Situação aparentemente simples, até elementar, *a priori*, mas complexa se vista enquanto *práxis*. Se o homem fosse um *organismo* (ser) *passivo* estaríamos reintegrando-o entre os seres naturais como uma espécie dotada de *capacidade nutritiva* apenas. Nem suas *sensações* enquanto humano poderíamos vertê-las junto às demais espécies vivas – seres naturais, uma vez que nesse meio não restaria vida enquanto indivíduo, tampouco como gênero humano na concepção regida em sua evolução à racionalidade do universo social. Agnes Heller (2004, p. 20) já dissera que, se considerássemos o homem apenas em seu *sentido naturalista*, não haveria sua distinção às demais espécies vivas. *Sentido* que é mais bem aclarado quando nos lembra que: "[...] basta uma folha de árvore para lermos nela as propriedades essenciais de todas as folhas pertencentes ao mesmo gênero; mas o homem não pode jamais representar ou expressar a essência da humanidade."

Consideração que induz, até mesmo por dedução, a entender que a complexidade humana, se observada, individual ou genericamente, *apenas em seu sentido naturalista* não seria objeto de pesquisas, indagações ou explicações para as (e das) *ciências sociais*, mas poderia ser mais bem observada dentro das propostas e nos espaços de pesquisa das ciências naturais, visto que o homem se desconstituiria como espécie viva e racional[31], tornando-se um ser passivo, inerte e mais facilmente observável (até mesmo) em laboratório. Suas constituições subjetivas seriam eliminadas, dando lugar apenas à objetividade mais bem compreendida nas substâncias sólidas e inanimadas. Consequentemente, as distinções que o comporiam seriam identificáveis e mais bem diagnosticadas, diminuindo as possibilidades e, mais ainda, as necessidades da busca pela *originalidade*.

Incorporamos de Karl Popper[32], citado por Morin (2008, p. 134), a expressão e o sentido designado por "universo humano", para que neste *espaço*, dividido em três mundos: "1. O mundo das coisas materiais exteriores. 2. O mundo das experiências vividas. 3. O mundo constituído pelas coisas do espírito, produtos culturais, linguagens, noções, teorias, inclusive os conhecimentos objetivos." Possamos, além de visualizar, incorporar em nossos

[31] Paulo Pozzebon (2004, p. 25) pode complementar nosso raciocínio ao advertir que "[...] o ser humano é um objeto de conhecimento diferente dos demais." Nesse mesmo sentido, ainda nos diz que: "[...] não é possível estudá-lo como se fosse apenas um animal, pois seu comportamento não obedece a leis determinísticas; dotado de liberdade, razão, criatividade, vontade e desejo, o ser humano cria variadíssimas manifestações de sua subjetividade, cria objetos materiais e imateriais dotados de significação, organiza-se em sociedades segundo relações sem paralelo com as relações naturais […]."

[32] Buscamos, exclusivamente, de Karl Popper, para deixar claro o limite marxiano aqui estabelecido, identificar a expressão e o sentido designado por "universo humano", pois contribui de forma sintética para a interpretação das relações sociais e humanas, ao mesmo tempo em que confere amplitude àquilo que está contido e contém nas dimensões do que é *objetivo* e *subjetivo* e precisa ser incorporado como realidade social enquanto categoria fundamental na pesquisa social.

sentidos as relações humanas como possíveis, se constituídas na e pela subjetividade do indivíduo e do gênero humano, mesmo com a objetividade explícita. Acreditamos que só assim será possível – se identificado e confirmado algo *inédito* na *prática de pesquisa* em *ciências sociais*[33] – a *práxis* se realizar e, com isso, converter-se, enquanto *originalidade*, em efeito e resultados que neutralizem, pelo menos em parte, os impactos da *questão social* na sociedade.

"Para Marx, toda ciência seria supérflua se a aparência, a forma das coisas, fosse totalmente idêntica a sua natureza." (PÁDUA, 1996, p. 22); é o que nos lembra Elizabete Pádua ao referir-se ao "método e ciências humanas". Prosseguindo em sua dedução, "[...] a busca de explicações verdadeiras para o que ocorre no real não vai se dar através do estabelecimento de relações causais ou relações de analogia, mas sim no desvelamento do 'real aparente' para se chegar ao 'real concreto' […]."(PÁDUA, 1996, p. 22). Disso se pode observar, tanto em amplitude quanto em profundidade, o que precisa ocorrer para nesse processo existir, mesmo como possibilidade, a inclusão da subjetividade e da objetividade como ciência. Ademais, podemos também inteirar com José Paulo Netto e Carvalho (2012, p. 73), já que: "A 'decodificação' do cotidiano através de formas lógicas – e nexos causais – que só o repõem no plano do pensamento é, com efeito, a cilada a que se escapa a reflexão condenada a sacralizar a sua estrutura."

Por vezes, o fato e suas consequências são resultantes de um *processo* desenvolvido *num tempo e num espaço* imperceptíveis no fato *em si*, onde até a irrealidade, a crença, pode ser tida como verdade, apresentando-se, em ordem de interpretação, primeiro que a verdade, consequentemente, misturando-se à realidade. *Interstício* que revela recorrências, por vezes, disformes à prática *de pesquisa*, mas que tem no ato desencadeador do *fenômeno social* algo concreto, ainda que erigido pela subjetividade presente em cada indivíduo e no gênero humano; levando-nos a dizer que o *fato em si* não traduz o *fenômeno*, mas é possível, a partir do *fenômeno* identificar o porquê (causa) do fato em si. Porém, ainda que isto ocorra, convém atermos a Bruner, como alerta Rosalina Silva (1998, p. 161): "[...] insistir na explicação em termos de 'causas' impede-nos, logo de partida, de tentar compreender como é que os seres humanos interpretam os seus mundos e como nós interpretamos os seus atos de interpretação […]", e, de certa maneira, poderíamos estar nos afastando da *prática de pesquisa em Ciências*

[33] Destacamos aqui, ao situar as ciências sociais, em especial quando podemos incluí-la como ciência aplicada e presente junto à realidade social, que o Serviço Social, ao trabalhar com o *homem*, na qualidade de indivíduo, enxerga-o como sujeito coletivo e social, portanto, incorpora-o em suas ações como *gênero humano*, o que só é possível incluindo-o ontologicamente como indivíduo com suas singularidades dentro do espaço das *contradições sociais*. Onde também emerge e se sustenta a *questão social* que tanto *o* afeta, seja enquanto pessoa ou espécie humana.

Sociais, conduzindo suas ações para objetos concretos e na busca da objetividade como reserva a ser preservada, além de não admitirmos que "[...] a noção de sociedade humana traz em si um conjunto de conceitos que é logicamente incompatível com os tipos de explicações causais e generalizações propostas pelas Ciências Naturais." (SILVA, 1998, p. 161).

Retornando a Bruner, destacamos a seguinte observação sublinhada por Silva (1998, p. 161), "[...] não seriam as 'interpretações plausíveis preferíveis às explicações causais, sobretudo quando a consecução de uma explanação causal nos obriga a tornar artificial o que estamos a estudar até o ponto de quase já não se reconhecer como representativo da vida humana?'", para refletir se se ao buscar a *originalidade nas pesquisas sociais* não estaríamos deixando de lado o sentido originário das *ciências sociais* de quando elas surges para o "universo humano".

Afirmamos, de alguma forma, que a sustentação da *originalidade* (ineditismo) na *pesquisa* pode fragilizar sua prática, ou desenvolvimento, pois diversos fundamentos que deveriam alicerçá-la se descaracterizam diante de situações e circunstâncias, inclusive as mais elementares possíveis, por exemplo: para validar melhor a pesquisa, oferecer condição homogênea a todos os *sujeitos da pesquisa*, como na citação de Moreira (2002, p. 24). Diríamos que se trata de condição ideal, mas só realizável se os *sujeitos da pesquisa* vivenciassem espaços e tempos de igualdade de condições[34] e a *questão social* os afetasse (apenas) em função da *classe social* (im)posta e delineada pelas *ciências sociais* e humanas, de forma igual, ou ainda, se pudessem compartilhar da *justiça social* como corolário de suas realidades. São (situações) hipóteses que, se efetivadas, diminuiriam diversos dos objetos a serem pesquisados nas *ciências sociais*. Por consequência, a *originalidade* não teria tanta relevância para consolidação da *pesquisa* e só existiria – com e como relevância – se, ao percebê-la, percebêssemos, também, contidas (nela) as *contradições* que dela viriam, tendo em vista que a natureza humana incorpora *o indivíduo e o gênero humano* em suas especificidades e semelhanças. Discriminá-las desconstituiria até a própria identificação daquilo que poderia ser caracterizado como e por *inédito* nas *pesquisas das ciências sociais*.

Segundo Pozzebon (2004, p. 29), quando discorre acerca do "método hipotético-dedutivo", "[...] as teorias científicas nunca são definitivamente confirmadas, mas conservam-se hipotéticas até que, eventualmente, sejam refutadas por experiências futuras", ideia da qual

[34] Lakatos (1983, p. 83) adverte, referindo-se ao "método funcionalista", acerca de um dos sentidos adotados pela *ideologia dominante* quando trata de disseminar a igualdade na sociedade democrática: "[...] pode-se citar que a ideologia dominante em uma democracia é de que todos devem ter as mesmas oportunidades, o que leva os componentes da sociedade à crença de todos são iguais; ora, a função latente manifesta-se num aumento de inveja, já que mesmo o sistema educacional amplia as desigualdades existentes entre os indivíduos […]".

partilha Karl Popper, o que, em parte, deduzimos, coloca em xeque a *originalidade* enquanto meta para a *prática de pesquisa*; mas, apesar desta citação adequar-se mais às ciências naturais, o que nos leva a citá-la, é o caráter transitório que as ciências devem incorporar em suas pesquisas, independentemente da área pesquisada, e que, no caso das *ciências sociais*, mais ainda, pois o espaço onde atua está em processo contínuo de desenvolvimento, portanto, suscetível e imerso a todas variáveis e contradições constituídas na *subjetividade humana* nos seus diversos níveis de consciência e participação na *realidade social*. Subjetividade que irradia o "homem inteiro" no sentido explorado por Agnes Heller (2004, p. 17), no qual "[...] colocam-se 'em funcionamento' todos os sentidos, todas as capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, ideias, ideologias." Permitindo-nos concluir que, se a *originalidade* puder ser vista na individualidade constituída no *ser em si*, terá sua manifestação dificultada na amplitude do que representa a constituição do homem como gênero humano. "O fato de que todas as suas capacidades se coloquem em funcionamento determina também, naturalmente, que nenhuma delas possa realizar-se, nem de longe, em toda sua intensidade." (HELLER, 2004, p. 17) , além de determinar o caráter limitado do acesso àquilo que possa conceber-se como *inédito* ao imperceptível na interioridade humana, corrobora para que se sustente o caráter provisório e hipotético das teorias científicas estabelecido na visão de Popper, expondo, mais uma vez, *limites e contradições na busca da originalidade à prática de pesquisa*.

A *originalidade* precisa ser vista (em sua origem) como necessária não apenas à *ciência social*, mas para além das fronteiras do cientificismo, ou seja, para aquilo que denominaremos como *paradoxal formulação* na realização e no desenvolvimento de *suas* pesquisas: *imergir/submergir/aproximar/distanciar* nos e dos motivos de sua existência, pois só assim poderá conseguir contrapor os impactos advindos da *questão social* mantida e reproduzida pelo *capitalismo*. Sistema político que, ao se situar enquanto democracia, sob o manto das grandes corporações, potencializa-se como Estado, ampliando-se nas *políticas públicas* por meio do *controle social alinhado com o governo* e que, por vezes, tem se sustentado nas fontes do conhecimento científico, na *origem* daquilo que é *inédito* nas *pesquisas*, portanto, na *realidade social*. Ao ser aí percebido, é capturado e interpretado para que haja exatidão em seu controle e garantia de que a *originalidade*, se objeto de consciência daquilo ainda não diagnosticado pelas *ciências sociais*, não seja como a *alienação exposta* (pela primeira vez) à racionalidade e, tampouco, possa afetar a manutenção do *status quo*.

Não queremos aqui pesar com excessos nossas considerações, mas a *lógica* da *originalidade* precisa, pelo menos na proposta e *na prática de pesquisa das ciências sociais*,

ser observada por um olhar que não esteja ofuscado e impossibilite a visão das *contradições* refletidas nas novas e velhas pessoas para o mundo da ciência; para os novos que são sujeitos velhos *em si*, mas novos para a pesquisa; carregados e antigos de ancestralidade e hereditariedade; ultrapassados e inovadores em seus conceitos; originais ou únicos *para si* e *em si* em suas percepções e concepções do que é a *realidade social* e o *universo humano* visto na intensidade ou na vacuidade daquilo que são suas vidas em estado de exclusão, reproduzido e sentido, infelizmente, na razão que perpassa certas exigências do mundo cientifico, a ponto de obscurecer todo o *ineditismo* ou *originalidade* refletida apenas por incluí-los – não precisariam agir – bastaria suas presenças *em si* e este *espaço* seria condutor à perfectibilidade só presenciada na busca da libertação em que o pensamento é *livre*; *origem e fim* das reflexões humanas irradiadas da *práxis* na autonomia só exercida com a presença do "homem inteiro" no exercício da ciência, mas se considerássemos que: "Se houvesse uma lógica capaz de subjugar o pensamento, este perderia a criatividade, a invenção e a complexidade." (MORIN, 2008, p. 244). Ademais, como dito por Marx e Engels (2010, p. 98): "Os homens são os produtores das suas representações, das suas ideias etc. – mas se trata de homens reais e ativos, condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e pelo intercâmbio a ele correspondente, inclusive suas forças mais desenvolvidas."

Concluímos com a convicção de que discutir a "[...] *superação da modernidade*, a superação da crença na infalibilidade do conhecimento científico, que ao invés de libertar o homem, criou condições de subjugá-lo ainda mais à dominação econômica, política e ideológica." (PÁDUA, 1996, p. 28), é também rever a limitação do que representa a perspectiva recorrente de usar como paradigma a *originalidade*, o *ineditismo*, em *ciências sociais* como se estivéssemos incorporados e agindo cientificamente, de modo latente, em prática dicotômica de pesquisa, considerando o *sujeito da pesquisa*, o homem, desconstituído do gênero humano e de sua individualidade, conduzindo-o para longe de suas vicissitudes, como quem teme, na patologia, o mal que advém das intercorrências às quais acredita encontrar curas e antídotos, com mais facilidade, nas bases do positivismo ainda mantidas em alguns setores das ciências naturais e, de modo perene, na sustentação do capitalismo.

4 ÉTICA E SOCIEDADE

> *O que é a sociedade, qualquer que seja sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. Os homens são os sujeitos de toda atividade, tanto econômica e social como ideal. Os homens que produzem as relações sociais – diz também Marx – segundo sua produção material, criam também as ideias, as categorias; isto é, as expressões ideais, abstratas dessas mesmas relações.* (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 339, grifo nosso).

4.1 A ética como fundamento social

> *Deve-se, pois, antes de tudo, estar de acordo sobre o gênero de vida que todos os homens – para servir-me desta expressão – devem preferir, e depois resolver se esse gênero de vida é o mesmo para os indivíduos em particular e para sociedade em geral*. (ARISTÓTELES, 2009, p. 229-230, grifo nosso).

Diremos, em princípio, os fundamentos culturais da sociedade são sua essência elementar. Identificar essa essência faz com que consigamos observar sedimentos de valores ou virtudes de outras épocas preservados na atualidade.

Ainda que não aprovemos esses valores ou virtudes como harmônicos em relação àquilo considerado por nós como moral ou ético, o comportamento ou a conduta recorrente do povo pode revelar essa contradição. Daí a necessidade de se ter em mente (ou se buscar) os motivos, a condição de mobilidade histórica como registro dos fatos que mantiveram inalterado determinado comportamento em detrimento da *evolução material* concreta e condicionada como elemento que dá importância à preservação de certos fundamentos sociais, dentre eles, a ética.

> Admitamos que as relações econômicas, consideradas como leis imutáveis, princípios eternos, categorias ideais, sejam anteriores aos homens ativos e atuantes; admitamos ainda que essas leis, esses princípios, essas categorias tivesse, desde o princípio dos tempos, dormitado "na razão impessoal da humanidade". (MARX, 2006c, p. 103).

Assim como Marx (2006c, p. 103): "Já vimos que, com todas essas eternidades imutáveis e imóveis deixa de haver história, há quando muito história na ideia, ou seja a história que se reflete no movimento dialético da razão pura." E podemos também, com Marx, dizer que, referindo-nos não somente ao sr. Proudhon, mas ao conjunto hegemônico de senhores que domina as relações de valores para além da esfera econômica, que, ao dizerem que, "[...] no movimento dialético, as ideias não se '*diferenciam*'" (MARX, 2006c, p. 103), anulam "[...] quer a *sombra* do movimento quer o *movimento das sombras*, por meio dos quais se poderia ainda criar um simulacro de história, quando muito. Em vez disso", eles

atribuem “[...] à história a sua própria impotência’, atribuem ‘culpas a tudo […].” (MARX, 2006c, p. 103).

Não bastasse essa tentativa recorrente e histórica de se apartarem dos males dos quais podemos até afirmar que são seus legítimos mentores, feitores e carrascos ao mesmo tempo, complementam suas concepções na certeza de que a percepção concreta de suas ideias perpassa pela história de maneira incólume, afinal, como Marx e Engels (1988, p. 94) mencionam:

> Sem dúvida – se dirá – as ideias religiosas, morais, filosóficas, políticas, jurídicas etc., modificaram-se no curso do desenvolvimento histórico, mas [por mais paradoxal e inteligível que isso represente], a religião, a moral, a filosofia, a política e o direito mantiveram-se sempre através dessas transformações.

São institutos ou princípios simbólicos, mantidos e reproduzidos em sua forma, cuja tradição ideológica burguesa tem conseguido sustentar como pilares estruturantes da sociedade e como sustentáculo necessário ao processo evolutivo civilizacional. “Além disso,” acrescentam Marx e Engels (nesse sentido), “[...] há verdades eternas, como a liberdade, a justiça, etc., que são comuns a todos os regimes sociais […].” (MARX; ENGELS, 1988, p. 94). Considerando, inclusive, por se tratar de uma forma de postulado que vige quase em estado de perenidade por toda a civilização e é disseminado como válido à diversidade das classes sociais, pode-se arguir se o bem e a justiça professados são valores estabelecidos e distribuídos desigualmente entre os desiguais (beneficiários) para promover algum tipo de equilíbrio não captado pela racionalidade universal terrena ainda em estágio de *evolução material*.

Assim, é fundamental levarmos em conta que distinguir quem são os beneficiários dessa *evolução material* faz toda a diferença. Por se tratar de processo evolutivo condicionado, temos que ter em mente a existência da realidade contraditória. Alguns ditam a condição e outros a cumprem ou seguem sem a *percepção* de seu estado. A universalidade do bem ou valor cuja imanência é a representação da singularidade ligada na subjetividade humana não pode ser indutiva para a coletividade sem que seja antes algo que opere na realidade de valores como possibilidade comum, em que pesem as contradições adstritas da sociedade capitalista. Contradições essas cada dia mais acentuadas e ascendentes.

O homem tem sua humanidade integrada quando o *ente* social incorpora *em si* virtudes cujas características podem ser presenciadas em sua individualidade. O significado dessa *percepção* faz que o homem se estabeleça e seja notado a partir de *si* e daí se transforme juntamente de suas próprias produções e transformações que o caracterizam como ser racional

e materializador da história. É no trabalho e com ele que essa condição vigora como precursora e instrumento (ao mesmo tempo) de mudanças da natureza.

> O aumento geral da produtividade do trabalho (em consequência do desenvolvimento da criação de gado, da agricultura e dos serviços manuais), bem como o aparecimento de novas forças de trabalho (pela transformação dos prisioneiros de guerra em escravos), elevou a produção material até o ponto de se dispor de uma quantidade de produtos excedentes, isto é, de produtos que se podiam estocar porque não eram exigidos para satisfazer necessidades imediatas. Criaram-se, assim, as condições para que surgisse a desigualdade de bens entre os chefes de família que cultivavam as terras da comunidade e cujos frutos eram repartidos até então com igualdade, de acordo com as necessidades de cada família. (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1993, p. 30).

É nos atributos e nas virtudes humanas que é possível encontrar um diferencial em que as relações podem ser admitidas como sociais e, também, válidas como objetos históricos observáveis. Situação vigente desde o momento em que a ação e comportamento são integrados no tempo e no espaço (ou ambiente) onde o trabalho se realiza sob condições comparáveis em todas as épocas, sobretudo quando a realização humana passa a transformar a natureza, introduz necessidades e subjaz o homem à condição de explorado e explorador, induzindo à *lógica de uma estranhada forma* (principalmente para a época) *de consumo e da propriedade privada* como valor ascendente na história da humanidade.

> Com a desigualdade de bens tornou-se possível a apropriação privada dos bens ou produtos do trabalho alheio, bem como o antagonismo entre pobres e ricos. Do ponto de vista econômico, o respeito pela vida dos prisioneiros de guerra, que eram poupados do extermínio para serem convertidos em escravos, transformou-se numa necessidade social. Com a decomposição do regime comunal e o aparecimento da propriedade privada, foi-se acentuando a divisão de homens livres e escravos. A propriedade – dos proprietários de escravos, em particular – livrava da necessidade de trabalhar. O trabalho físico acabou por se transformar numa ocupação indigna de homens livres. Os escravos viviam em condições espantosas e arcavam com o trabalho físico, particularmente o mais duro. […] Os escravos não eram pessoas, mas coisas, e, como tais, seus donos podiam comprá-los, vendê-los, apostá-los nos jogos de cartas ou inclusive matá-los. (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1993, p. 30).

Podemos até dizer, acerca da presença do valor moral ou ético, sob a *lógica do consumo e da propriedade privada,* já em sua origem, que se trata dos primeiros fundamentos sociais para as contradições que serão reveladas ao longo do percurso histórico. O homem traz em si a mobilidade adaptativa em que sua *percepção moral ou ética* em diversos momentos

da história se contradiz e se relativiza – "relativismo ético"[35] – em certos sentidos, sem, entretanto, ceder em alguns valores que o acompanham pela história. Foi o que pudemos observar em nossa pesquisa e nas referências teóricas cotejadas desde a antiguidade até a atualidade.

A caracterização do gênero humano como espécie racional distinta das demais espécies perde sua distinção se são impostas ao homem reações e relações de subsistência admitidas, mais diretamente, como definidoras das outras espécies. Considerar como real essa hipótese, ou melhor, o comportamento do homem como impulso reacional, peculiar aos instintos irracionais (apenas), como definidor de sua conduta, desconstitui a condição humana. Pode-se dizer que há, propositadamente, uma espécie de involução teleológica do conhecimento das espécies vivas, sobretudo dos animais (racionais e irracionais), admitindo-se uma forma de condicionamento social (gregarismo) ao gênero humano nivelando suas ações a reações desconstituídas da razão. A desconstituição de sua relação racional com a natureza, como se suas produções e transformações históricas não detivesse um processo evolutivo que a diferencia das outras espécies, especialmente se referirmo-nos aos animais irracionais. Como se as condições evolutivas do gênero humano se repetissem, fossem estacionárias, primitivas, admitindo-se (ainda) que suas necessidades se limitassem à nutrição e às sensações condizentes ao alívio da dor e ao estímulo do prazer.

> Os vários métodos específicos pelos quais os animais levam a efeito o processo de procura do alimento, da nutrição, a série de instintos que constituem o acasalamento, a criação e educação da prole, a elaboração dos vários dispositivos de locomoção, o funcionamento dos primitivos mecanismos defensivos e ofensivos, tudo isto constituem instintos. Em cada caso podemos correlacionar o instinto com um aparelho anatômico, com um mecanismo fisiológico e uma finalidade específica no vasto processo biológico da existência individual e racial. No conjunto da espécie cada indivíduo comportar-se-á de maneira idêntica, desde que se achem presentes

[35] Segundo Sánchez Vázquez, ao refletirmos acerca da ética defrontamos com aquilo que denomina como "relativismo ético." O autor, buscando fundamentar seu conceito, pergunta: "[...]podemos superar o relativismo ético quando justificamos, como fizemos, os juízos morais, ou seja, quando sustentamos que se podem apresentar várias razões em favor de sua validade?" (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1993, p. 228-229). Ao formular sua resposta nos diz que: "O relativismo ético parte do princípio que diferentes comunidades julgam de maneira diferente o mesmo tipo de atos ou postulam diversas normas morais diante de situações semelhantes. […] O relativismo ético proclama, portanto, que os juízos morais, relativos a diferentes grupos sociais ou comunidades e, que, por conseguinte, são diferentes em si e, inclusive, contraditórios, justificam-se pelo contexto social correspondente." (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1993, p. 229). Pouco adiante, ao concluir, esclarece que, "nem todas as morais se encontram no mesmo plano, porque nem todas – consideradas historicamente como etapas ou como elementos de um processo ascensional, progressivo – têm a mesma validade. O que, afinal, quer dizer: todas as normas, os códigos ou as morais efetivas são *relativas a* … e, por isto, podem ser justificadas […] […] mas, ao colocar umas em relação com as outras, como elementos de um processo histórico-moral, nem todas estas relações ou relatividades têm o mesmo alcance do ponto de vista do progresso moral. E disto decorre a necessidade de justificá-las dialeticamente." (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1993, p. 233-234).

> as condições de seu organismo e as circunstâncias externas para desencadearem o instinto. (MALINOWSKI, 2000, p. 159).

Malinowski aponta outros elementos importantes em mesmo sentido. No entanto, aqui, nos limitaremos à constituição do ambiente familiar demonstrando traços importantes daquilo que podemos considerar como sendo a base da estrutura de valores da sociedade, não apenas da sociedade selvagem, objeto de seu estudo. Sustentamos que a dotação natural a que se refere, baseada nos hábitos e costumes interfere diretamente na percepção moral dos homens, porque nela podemos observar a conservação e a imobilização de certos comportamentos em normas, regras do dia a dia, como padrões que limitam ou desconstituem a racionalidade, consagrando a cultura dominante e a exploração (degradante) do trabalhador em todas as épocas da história da humanidade, como se fosse um elemento constitutivo natural da civilização.

Impulsos à cooperação e à solidariedade, atributos humanos (também tidos como virtudes) que conduzem o homem ao bem e ao justo, são dotações naturais também identificáveis no comportamento de outros animais. Ao relacioná-los à racionalidade, apenas, perdem a condição natural e se tornam condicionados às concepções ditadas pela cultura ou por padrões indutores a subordinação artificial ao sistema dominante em todas as épocas.

> O fato é que o fundamento essencial da cultura repousa em uma profunda modificação da dotação inata, pela qual a maior parte dos instintos desaparecem, sendo substituídos por tendências plásticas, embora dirigidas, que podem ser moldadas em respostas culturais. (MALINOWSKI, 2000, p. 162-163).

Ao admitir o papel do impulso na sociedade regida pelas ordens do capital, com ações meramente reativas, portanto reprodutoras de ambiente ou sistema que prioriza as contradições como forma consignatária para a manutenção do *status quo*, estamos de acordo e admitimos que há flagrante manipulação da condição instintiva que, dessa forma, perde sua naturalidade, porque as reações dela derivadas são condicionadas. O caráter inato presumido por Malinowski passa a ser movido e sustentado pela exterioridade, mas não como algo a que instintivamente ou por impulso reagimos contra ou perseguimos como vital à subsistência, pois se tornou obstáculo ou ameaça à dor ou ao prazer e compromete a existência. Não é isso. A plasticidade dos instintos se dá sob a ótica citada em função de que já não são mais o prazer ou a dor de quem instila seus impulsos em sua própria defesa que prevalece. O que prevalece, de fato, é sustentação do prazer e todas as ações dirigidas para impossibilitar a dor de quem (ou do que) externamente impõe, como propriedade sua, a integridade (corpo e alma) do outro como

instrumento para defender-se de um mal ou para produzir um bem ou um serviço do qual é ó único beneficiário. Trata-se da condição na qual as virtudes se tornam comprometidas pela dor e pelo prazer. Os instintos, nessa hora, sustentam essa condição, afinal, a dor e prazer movem os sentidos perceptivos dos excessos e da carência, dos quais Aristóteles (2002, p. 68-69) sublinha como designativos para o vício e para a virtude.

> As virtudes têm a ver com ações e paixões e toda paixão e toda ação são acompanhadas por prazer e dor, isso constitui uma demonstração adicional de que a virtude diz respeito ao prazer e à dor.
> Os seres humanos se corrompem através de prazeres e dores, a saber, quer perseguindo e evitando os prazeres e dores equívocos, quer os perseguindo e evitando no momento equívoco, ou da maneira equívoca, ou em um dos outros meios equívocos entre os quais erros de conduta podem ser logicamente classificados […].
> A suposição de que a virtude moral é a qualidade segundo a qual se age da melhor forma em relação aos prazeres e dores e que o vício é o oposto.

Kant (2003a, p. 77), em sentido semelhante, ao referir-se às "[...] faculdades de apetição superior e inferior"[36], insere elementos importantes para definir a condição com a qual a subsistência pode ser condicionante às questões de valor (moral ou ético) e da felicidade a partir das necessidades (carências). Os sentimentos de prazer e de desprazer são reflexo (reação instintiva) e constructo (reação condicionada) ao mesmo tempo para que em determinadas situação se consiga verificar o quanto as virtudes ou os vícios implicam ou comprometem a percepção moral e o comportamento ético em um determinado ambiente ou na sociedade na busca pela felicidade.

> Ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição. Pois o contentamento com toda a sua existência não é obra de uma posse originária e uma bem-aventurança, que pressuporia uma consciência de sua autossuficiência independente, mas um problema imposto a ele por sua própria natureza finita, porque ele é carente e está carência concerne à matéria de sua faculdade de apetição, isto é, a algo referente a um sentimento de prazer e desprazer que jaz subjetivamente à sua base, mediante o qual é determinado aquilo que ele necessita para o contentamento com o seu estado (KANT, 2003a, p. 85).

[36] "Todas as regras práticas materiais põem o fundamento determinante da vontade na **faculdade de apetição inferior** e se não houvesse nenhuma lei **meramente formal** da vontade, que a determinasse suficientemente, não poderia tampouco ser admitida **uma faculdade de apetição superior**. Afora isso perspicazes, possam crer encontrar uma diferença entre a **faculdade de apetição inferior** e a **faculdade de apetição superior** com base na origem que as **representações**, vinculadas ao sentimento de prazer, tenham nos **sentidos** ou no **entendimento**. Pois, se nos perguntamos pelos fundamentos determinantes da apetição e os colocamos em um esperado agrado de algo qualquer, não nos interessa de onde a **representação** desse objeto deleitante provém, mas somente de quanto ela **deleita**." (KANT, 2003a, p. 77, grifo do próprio autor).

O que se pensava e se pensa sobre os valores ou virtudes pode ser um bom exemplo dessa expressão aristotélica ao longo da história, no entanto, tal reflexão precisa de outro espaço teórico ou investigativo, para o qual esta tese não está direcionada e tampouco dá conta de abarcar. Ato subjetivo que incorpora a tendência do comportamento no qual a singularidade é influenciada diretamente por elementos particulares da cultura e da história, mas que ganham peso e participação circunstancial, de acordo com o momento ou a condição em que se situa na constituição de sociedade a partir do trabalho.

Sánchez Vázquez (1993, p. 27) nos diz que: "A moral só pode surgir – e efetivamente surge – quando o homem supera a sua natureza puramente natural, instintiva, e possui já uma natureza social […]"; uma superação que se dá, de fato, na produção e na transformação da própria natureza com o uso da *força humana de trabalho* como ação provedora das necessidades que não são mais adstritas à coleta e à caça, mas que representam um processo transformador da humanidade conferindo à espécie humana as possibilidades da manifestação das suas virtudes e nelas se intensificam sua racionalidade.

> […] isto é, quando já é membro de uma coletividade (gens, várias famílias aparentadas entre si, ou tribo, constituída por várias gens). Como regulamentação do comportamento dos indivíduos entre si e destes com a comunidade, a moral exige necessariamente não só que o homem esteja em relação com os demais, mas também certa consciência – por limitada e imprecisa que seja – desta relação para que se possa comportar de acordo com as normas ou prescrições que o governam. (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1993, p. 27).

Na pesquisa, já na *primeira questão* relacionada à ética, ou seja, *o que os sujeitos da pesquisa (trabalhadores) pensam sobre a ética* (no Gráfico 1) é possível observar a *percepção* de seus fundamentos de uma forma análoga, uma vez que os trabalhadores das categorias profissionais envolvidas ocupam posições e ocupações distintas na sociedade. Ademais, ressaltamos, é possível relacionar ou identificar algumas delas em diversos momentos da história, até mesmo sob as mesmas condições – primitivas ou selvagens – e, em outras, em condições bem piores, já que a *força humana de trabalho* está, em sua ampla maioria, submetida às exigências e às contradições impostas pelo capitalismo. Os meios de produção, a precarização e o ambiente de trabalho – assunto tratado mais detidamente adiante, onde estão presentes e em exercício, se levarmos em conta (pelo menos) às condições de subsistência, concordaremos que a forma como certos trabalhadores são tratados, suas condições degradadas de trabalho e de saúde, a invisibilidade social em que vivem, são condizentes quando muito (direta e objetivamente) à *(sub)existência* nos polos de exclusão ou

de indigência marginal consentida e mantida sob a subserviência social do Estado regido pela lógica do poder capitalista.

No entanto, visando estabelecer uma primeira abordagem à *ética como fundamento social*, é importante lançarmos um olhar naquilo que Aristóteles (2009, p. 253-254) considera como as "Três coisas fazem os homens bons e virtuosos: a natureza, os costumes e a razão".

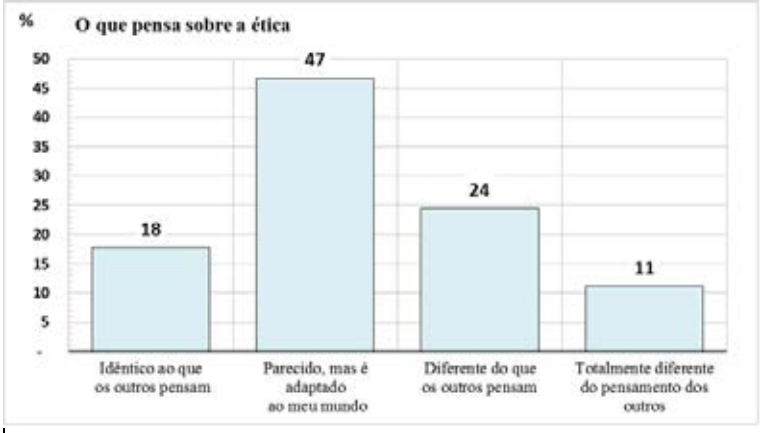
> Primeiramente, é preciso que a natureza faça nascer homem e não outra espécie qualquer de animal. É preciso também que ela dê certas qualidades de alma e de corpo. Muitas destas qualidades não têm utilidade alguma; porque os costumes fazem com que elas mudem e se modifiquem. Os costumes desenvolvem, por vezes, as qualidades naturais, dando-lhes uma tendência para o bem ou para o mal.
> Os outros animais seguem principalmente o instinto da natureza; alguns mesmo, em pequeno número, obedecem ao império dos costumes. O homem segue a natureza e os costumes. Segue também a razão. Só ele é dotado da razão. É preciso que haja acordo e harmonia entre essas três coisas. Porque a razão leva os homens a fazerem muitas coisas contrárias ao hábito e à natureza, quando eles se convencem de que é melhor fazer de outra forma.

O que os sujeitos da pesquisa pensam acerca ética, considerando o *ser bom e virtuoso* como estruturantes importantes a essa reflexão, "a natureza, os costumes e a razão" são constitutivos consideráveis, mas sofrem influências da materialidade histórica que influência a percepção da realidade, ao que afirmamos fazer das respostas tendência latente de manutenção e incorporação do *status quo***.**

→ Q1. O que pensa sobre ética?

Ao responderem sobre o que pensam acerca da ética, 18% dos sujeitos da pesquisa declararam pensar na ética de forma idêntica ao que os outros pensam. No entanto, a maioria, correspondente a 47%, declarou pensar de forma parecida, porém adaptado ao mundo deles próprios. Por analogia, podemos sustentar que essas respostas são convergentes, uma vez que 65% dos que responderam a questão têm na referência externa a materialidade objetiva dos valores sociais como orientação àquilo que pensam acerca da ética – a sustentação de que são sujeitos encobertos sob o manto da cultura sustentada e definida por

Gráfico 1 – Distribuição das respostas dos entrevistados sobre o que eles pensam sobre ética.



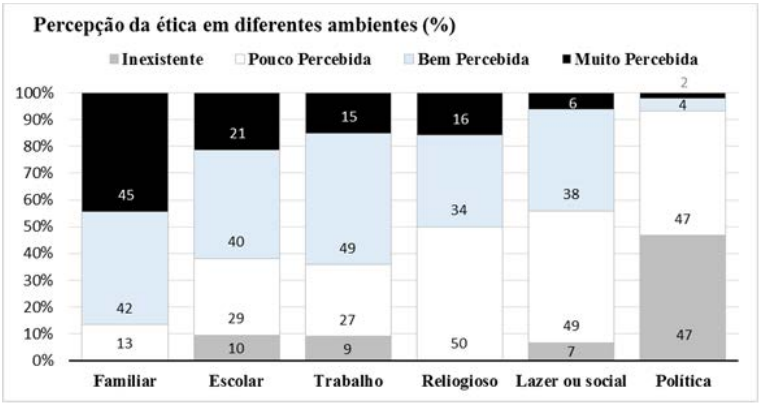
Fonte: Elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

concepções ideológicas burguesas e que, mesmo sob condições contraditórias ou diversas, discriminatórias ou excludentes, identificam-se socialmente, independente da realidade vivida, quando se trata de refletir acerca dos valores (morais ou éticos) vigentes. Os demais correspondem a 35% da resposta, sendo que 24% responderam pensar diferente das outras pessoas e aqueles que declararam pensar totalmente diferente do pensamento dos outros representam 11%. Mas foi na percepção da ética nos diversos ambientes da sociedade que se tornou possível a análise mais clara da *percepção da ética*, vez que nessa resposta (Gráficos 2 e 3) é possível validar a homogeneidade ou a antítese da resposta anterior e de diversas outras adiante.

→ Q2. Como percebe ética no ambiente:

Infere-se das respostas dos entrevistados que há forte relação entre o ambiente e a ética. Tal ética seria moldada de acordo com o ambiente em que a situação ou conflito se desenvolvesse. Sendo assim, a ética é percebida ou muito percebida para 87% dos entrevistados no ambiente familiar. Em contraposição, para 94% dos entrevistados não se percebe ou pouco se percebe a ética no ambiente político. A *percepção da ética* no ambiente familiar, comparada aos demais ambientes, destaca-se. Nenhum dos sujeitos da pesquisa *a* considerou inexistente nesse ambiente. Apenas 13,3% deles consideram que a *ética* é pouco percebida, enquanto 86,6% já a percebem bem (42,2%) e muito (44,4%) no ambiente familiar.

Gráfico 2 – Distribuição das respostas sobre a percepção da ética nos diferentes ambientes.



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Antes de sequenciarmos a análise *da percepção da ética* nos diversos ambientes, é oportuno destacar o extremo oposto ao ambiente (familiar) onde a ética é mais percebida. Ou seja, no ambiente da política, 93,4% dos sujeitos da pesquisa consideram *a percepção da ética* como inexistente ou pouco percebida, sendo que apenas 2,2% *a* consideram como muito percebida e 4,4% como bem percebida[37].

[37] Newton Bignotto (2011, p. 25) , ao analisar a pesquisa realizada em 2009 pelo Centro de Referência do Interesse Público/Vox Populi, sobre "corrupção e o interesse público", contemporânea ao desenvolvimento dessa pesquisa, reforçam e validam os resultados e as análises aqui apresentados. Ao tratar da corrupção, uma das principais consequências da degradação dos valores sociais, objeto recorrente de análise em estudos sobre as implicações da ausência ética em uma sociedade, demonstram que o espaço regido pela política é o ambiente mais propenso à corrupção, ou seja, a comportamentos com os quais o valor moral está comprometido. "Quando se trata de identificar os grupos mais afeitos a serem corrompidos, as respostas indicam claramente que os diversos poderes – o

Já, no ambiente de trabalho, 48,9% consideram a ética bem percebida e 15,6% muito percebida. Chama a atenção o fato de ser ainda bastante elevada a soma da porcentagem (35,6%) daqueles que a consideram como inexistente (8,9%) ou pouco percebida (26,7%); diante disso, ressaltamos a necessidade de tratamento diferenciado a esse dado, levando-nos a confrontá-lo adiante (no próximo capítulo) com outros dados de outras questões, a fim de atestar a fiabilidade às respostas dessa questão.

O ambiente escolar pode ser visto como um dos mais próximos da relação família. Nele se projetam, em boa medida, atitudes, comportamentos e compromissos que, normalmente, são assumidos e esperados no e do ambiente familiar; por conseguinte, foi nesse ambiente o segundo espaço onde *a percepção da ética* atingiu porcentagem em que possamos ainda considerá-la como prevalecente nas relações do dia a dia, mesmo com 9,5% dos sujeitos da pesquisa tendo-a como inexistente.

No ambiente religioso, apesar de ninguém ter considerado como inexistente, o que mais chama a atenção é ter atingido 50% a porcentagem daqueles que consideram a *ética* pouco percebida. Não é sem sentido essa percepção. Mesmo em princípio, sob a aparência de uma contradição à ideia de Giddens (2002, p. 91-92), mas sendo fiel a sua fundamentação a respeito do *retorno do recalque* como implicação às "tribulações do eu", é quando diz do "ressurgimento da crença e da convicção religiosa", que acaba por nos induzir a observar ser esse fenômeno, também, o principal motivador para a descrença na percepção da ética no ambiente religioso, uma vez que se insere na sociedade uma espécie de *mercado da crença* religiosa fortemente estimulado pela competitividade, fazendo com que a lógica do capitalismo com todas suas consequências (disputa pelo poder, corrupção, venda de ilusões, mercadorias e serviços, promiscuidades de todas as naturezas) também se intensifiquem negando pelos fatos o que se apregoa em *homilia*.

> Vemos à nossa volta a criação de novas formas de sensibilidade religiosa e empreendimentos espirituais. As razões disso devem ser buscadas em características fundamentais da modernidade tardia. O que devia ter-se tornado um universo social e físico sujeito a conhecimento e controle cada vez mais seguro deu lugar a um sistema em que áreas de relativa certeza se entrelaçam com a dúvida radical e com inquietantes cenários de risco. A religião até certo ponto gera a convicção que a adesão aos postulados da modernidade necessariamente se interrompe – desse ponto de vista é fácil ver por que o fundamentalismo religioso tem um apelo especial. Mas isso não é tudo. Novas formas de religião e de espiritualidade representam num

---

Legislativo em primeiro lugar, seguido pelos órgãos de polícia e pela classe empresarial – são os setores mais afetados pela corrupção. No outro extremo, os mais pobres, as pessoas mais velhas e os mais jovens são os menos suscetíveis a se corromper."

> sentido mais básico um retorno do recalcado, pois apelam diretamente a questões relativas ao significado moral da existência que as instituições moderna tendem a dissolver inteiramente.
> Novas formas de movimento social marcam uma tentativa de reapropriação coletiva de áreas institucionalmente recalcadas da vida. Movimentos religiosos recentes devem ser contados entre esses, embora, é claro, haja grande variação nas seitas e cultos que se desenvolveram.

Buscando orientar o sentido do que pretendemos afirmar ao nos referirmos à *ética* no ambiente religioso, com destaque à metade dos sujeitos da pesquisa que a consideram pouco percebida, é importante não perder de vista o que Marx e Engels disseram a respeito das relações sociais sob a égide capitalista, porque, se não é possível observar nenhuma alteração favorável das condições de suas épocas na atualidade, aliás, ao contrário, a questão social vigente nos dá mostras mais nítidas das condições das quais revelam uma dimensão de degradação pior, já que a monetização da força de trabalho e sua exploração têm substratos diversificados e sofisticados de indução continuada de indignidade. Se, na época de Marx e Engels (1988, p. 78), era possível afirmar que o capitalismo:

> Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas com tanto esforço, pela única e implacável liberdade de comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração velada por ilusões religiosas e políticas, colocou uma exploração aberta, cínica, direta e brutal.

Hoje é até pior. As formas de exploração dos trabalhadores são bem mais requintadas. É possível, com facilidade, observar que diversas instituições religiosas adotam, por exemplo, formas ação e persuasão semelhantes às grandes corporações dos meios de comunicação para alcançar e manter novos e velhos seguidores. Obviamente, todas as consequências deletérias que acompanham essas corporações capitalistas, conforme antecipamos, também fazem parte das adversidades que acompanham e rondam as classes pacificadas nesses ambientes preparando-as para o consumo em todas as suas formas.

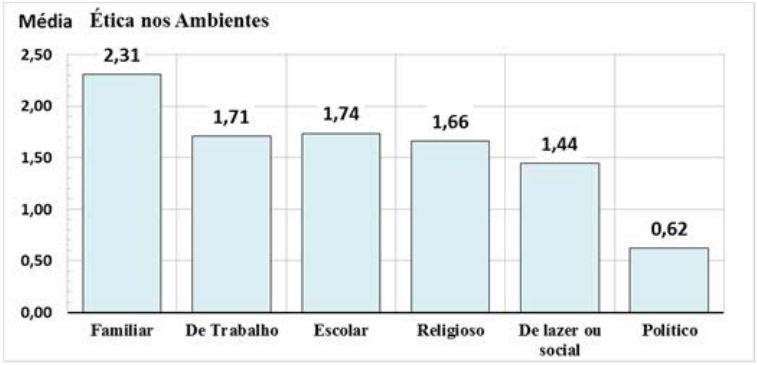
O ambiente de lazer/social, aqui considerado como a dimensão espacial da sociedade onde os reflexos dos valores e das virtudes humanas são revelados de forma menos condicionada em suas interações, sem deixar de revelar, entretanto, a tendência moral ou ética em sua forma contraditória se interposta noutros ambientes. Nesse sentido esse ambiente (lazer/social) se apresenta como ambiente neutro ou do outro. Se na família, na escola, ou no trabalho a presença é distintiva, há a percepção do indivíduo de maneira singular, já que é particular sua participação, seja por motivo ou por necessidade, nesses ambientes, no ambiente de lazer/social não se dá da mesma forma. Pressupõe-se que, nesse ambiente, a

manifestação ou a presença seja livre, consequentemente, descomprometida; com isso, se torna possível que, como uma espécie de observador, ou mesmo de coadjuvante, o que é revelado seja bem menos percebido que aquilo assimilado pela visão da totalidade que é reflexo da reprodução social. Dessa forma, pôde se constatar que o ambiente de lazer/social aparece na pesquisa como o espaço onde a *percepção da ética* já está comprometida. Mas não no nível do ambiente da política; no entanto, como se desse a clara demonstração dos extratos da sua formação, ou melhor, está contida e contém explicita e mais fortemente extratos de reciprocidade entre esses ambientes. Nesse sentido, podem ser observados na soma da porcentagem (44,5%) dos que consideram a *percepção da ética* entre bem percebida (37,8%) e muito percebida (6,7%) a mais baixa relação de todos os ambientes, excetuando o ambiente político.

4.2 Família, escola e trabalho como ambientes fundantes da ética:

Em relação *à percepção da ética* nos diferentes ambientes que estruturam a sociedade, destacamos, ainda, no Gráfico 3, codificando as categorias de "Inexistente" a "Muito Percebida", como de 0 a 3, também foi possível calcular a média ponderada, com a qual ficou mais nítida a visão *da ética*, sobretudo ao observar a diferença entre os ambientes familiar e político.

Gráfico 3 – Média das notas da percepção ética em cada ambiente.



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

A *percepção da ética*, ao longo da história, tem sido influenciada por diversos aspectos, mas são nos ambientes (familiar, escolar e de trabalho) onde a presença humana se denota, por tendência quase natural, como elemento constitutivo integral (no tempo de duração e de exposição no ambiente) para que as relações existentes se caracterizem como *fim* no qual a humanidade se identifica dando sentido às mudanças e transformações da natureza em que o homem se percebe e dá valor *para si* e no *outro*.

Todavia, antes de avançarmos para os valores com os quais temos com a subjetividade certo adensamento à reflexão ética, é importante não ser esquecido o papel exercido pela

família, desde sua origem, ao nos referirmos à preservação (em si) enquanto subsistência. Temos que atentar, primeiramente, no caso da família que:

> Não há apenas neste caso a necessidade de exercitar os instintos até o pleno desenvolvimento, como na instrução animal para a coleta do alimento e os movimentos específicos, mas há também a necessidade de criar um certo número de hábitos culturais tão indispensáveis ao homem quanto os instintos para os animais. O homem tem de ensinar a seus filhos habilidades manuais e o conhecimento de artes e ofícios, a linguagem e as tradições da cultura moral, as maneiras e costumes que constituem a organização social.
> Em tudo isto há a necessidade de uma especial cooperação entre as duas gerações, a mais velha que transmite a tradição e a mais moça que a recebe. Vemos aqui, ainda uma vez, a família formando a verdadeira oficina do desenvolvimento cultural, pois a continuidade da tradição, especialmente nos mais baixos níveis de desenvolvimento, é a condição mais vital da cultura humana e esta continuidade depende da organização da família. É importante insistir no fato de que, com relação à família humana, esta função, a manutenção da continuidade da tradição, é tão importante quanto a propagação da raça. Pois o homem não podia sobreviver se fosse privado da cultura, nem esta sobreviveria sem a raça humana para transportá-la (MALINOWSKI, 2000, p. 183-184).

Já, com Aristóteles (2009, p. 15), podemos destacar que: "[...] a sociedade constituída para prover as necessidades é a família, formada daqueles que Carondas[38] chama *homos pyens* (tirando o pão da mesma arca), e que Epimenides, de Creta, denomina *homocapiens* (comendo na mesma manjedoura)." Citação que, ao ser anunciada, nos induz a demonstrar que as necessidades vitais às espécies vivas, a alimentação (nutrição) figura-se como fonte originária e principal a *sobrevivência* (do nascimento a morte), em especial a dos animais, sobretudo os racionais e se origina e se sustenta prioritariamente no ambiente familiar. Trata-se de condição, *primeira,* vista por Aristóteles como vital à plenitude da existência humana; uma das *capacidades* das espécies vivas, que no caso da humana, reflete diretamente em sua *percepção,* podendo, assim, comprometer as escolhas e deliberações em que o *sentido* (a razão) orienta às demais necessidades e aos valores humanos.

O valor da família na história da civilização, "a família, berço da cultura nascente", no sentido em que Malinowski (2000, p. 157) busca direcionar, corrobora o pensamento aristotélico em curso, uma vez que "[...] a família deve ser considerada a célula da sociedade, o ponto de partida de toda organização humana." No entanto, assim como Marx e Engels (1988, p. 92), é relevante perguntarmos: "Sobre que fundamento repousa a família atual, a família burguesa?" Para, também da mesma forma, respondermos: "No capital, no ganho

[38] "Os sicilianos, entre os quais nascera Carondas, chamavam *sipye* à arca em que se guarda pão, e os cretenses denominavam *papê* à manjedoura." (ARISTÓTELES, 2009, p. 15).

individual.” (MARX; ENGELS, 1988, p. 92). Devemos atentar para o fato de que se trata, nesse caso, da concepção burguesa de família e se encontra totalmente imbrincada na atualidade, levando-nos a afirmar com Marx e Engels que: “A família, na sua plenitude, só existe para a burguesia, mas encontra seu complemento[39] na supressão forçada da família para o proletário e na prostituição pública.” (MARX; ENGELS, 1988, p. 92).

Iasi (2011, p. 15), em sua reflexão acerca de “consciência” e “emancipação” nos adverte, de que:

> Se a consciência é a interiorização das relações vividas pelos indivíduos, devemos buscar as primeiras relações que alguém vive ao ser inserido numa sociedade. A primeira instituição que coloca o indivíduo diante de relações sociais é a família. Ao nascer, o novo ser está dependente de outros seres humanos, no caso do estágio cultural de nossa sociedade: seus pais biológicos.
> Quando falamos da família como determinação das relações primeiras a serem vivenciadas pelo indivíduo em formação, não podemos nos esquecer de que essa mesma família é por sua vez determinada pelo estágio histórico em que se encontra, sendo, portanto, uma subjetividade já educada.

Podemos dar sequência com Iasi e inteirar a relação estabelecida para além do ambiente familiar. Nela fundamenta aspectos relevantes para a formação da personalidade a partir da interação necessária que o homem tem com os demais ambientes, distinguindo-o das demais espécies como animal racional. Dotação que pode ser adiante partilhada noutros sentidos também por outros pensadores. Porém, no sentido até aqui posto, a intencionalidade do que propomos fica mais bem caracterizada, ou seja:

> As relações familiares, por maior importância que tenham na formação da personalidade, não têm o monopólio das relações humanas. As relações lançadas a partir da família são complementadas, reforçadas e mesmo revertidas pela inserção nas demais relações sociais, pelas quais o indivíduo passa no decorrer de sua vida: na escola, no trabalho, na militância, etc.
> Parece-nos que na escola, por exemplo, ao nos inserirmos em relações preestabelecidas, não conseguimos ter a crítica de que é apenas uma forma de escola, mas a vivemos como “a escola”. Passamos a acreditar ser essa a forma “natural” e acabamos por nos submeter. Na escola, as regras são determinadas por outros que não nós, outros que têm o poder de determinar o que pode e o que não pode ser feito e nosso desejo submete-se diante da

[39] Ou, por que não, o seu suprimento, uma vez que a sustentação do Estado burguês tem sistematicamente se pautado no aniquilamento de qualquer organização proletária. Sendo a *família* o ponto originário dessa organização, onde são sentido e pressentido os movimentos que afetam e mortificam as classes trabalhadoras, desestruturá-la, dividi-la em fragmentos ainda mais frágeis (em que não se é possível ver, tocar, interagir), dos quais potencializam a *superexploração* do trabalhador, findando por ser consumida (no tempo e no espaço, isso quando ainda possui ou consegue *sub-existir* sob condições de miserabilidade e morbidade) as suas capacidades, valores e sentimentos que são a expressão da condição e das virtudes que consagram os seres humanos como animais dotados de racionalidade.

> sobrevivência imediata. As normas internas interiorizam-se: a disciplina convertes-nos em cidadãos disciplinados.
> O mesmo ocorre no trabalho. Aqui, de modo ainda mais claro, as relações já se encontravam predeterminadas, outros determinam o que se pode e o que não se pode fazer, o capital determina o como, o quando e o que fazer.
> […]
> Assim, formada essa primeira manifestação da consciência, o indivíduo passa a compreender o mundo a partir de seu vínculo imediato e particularizado, generalizando-o. (IASI, 2011, p. 19-20).

Com isso, podemos dizer tratar-se de um processo em que as possibilidades reais de reprodução social reflete nos valores (ético ou moral), ou pior, funciona como uma espécie de aferidor para a aceitação ou não das virtudes ou vícios[40] que pode corromper ainda mais as relações sociais, afinal: "Tomando a parte pelo todo, a consciência expressa-se como alienação." (IASI, 2011, p. 20).

A essa altura, é relevante atermo-nos no que foi dito por Marx e Engels (1988, p. 79): "A burguesia rasgou o véu do sentimentalismo que envolvia as relações de família e reduziu-as a simples relações monetárias." Portanto, se tivermos como atual essa citação, cabe-nos concordar, nesse sentido, que se a família é a célula primeira da sociedade, a interação de seus membros nos demais ambientes contém em si a consumação de uma relação que pode ir para além da alienação, sendo (dessa forma) consumo e coisas objetos primordiais das relações; as virtudes e os valores do gênero humano se reificam.

É fundamental também considerarmos que a virtude, enquanto valor ético ou moral, nesses ambientes (familiar, escolar e de trabalho) pode ser mais bem percebida que em outros, pois são espaços da relação humana onde a proximidade para a ação e o comportamento têm contornos de maior intimidade e a reciprocidade se distingue como *referência relacional* importante, além de extremamente necessária. Ou *ela* é recorrente, consequentemente, relação que se repete, ou melhor, hábitos e costumes aceitos como comuns entre iguais; com isso, podemos dizer que é relação cujas contradições são quase nulas pela similitude das atitudes e condutas, com significados "considerados importantes" para a reprodução do *status quo,* da garantia do equilíbrio e da "paz social" vigente em conformidade com a ordem estabelecida. Ou, então, significa necessariamente mudança.

Não sem sentido, teremos que considerar certa antítese social ao tratar dessa mudança, porque ela está comprometida com as exigências do modo de produção capitalista

[40] Barroco (2008b, p. 35) nos adverte que: "Todas as atividades humanas contêm uma relação de valor; são orientadas, às vezes, por mais de uma, mas, dada a centralidade da produção material efetuada pela práxis produtiva, o valor econômico tende a influenciar todas as esferas. Na sociedade capitalista, os valores éticos, estéticos, tendem a se expressar como valores de posse, de consumo, reproduzindo sentimentos, comportamentos e representações individualistas, negadoras da alteridade e da sociabilidade livre.".

em todos os estratos sociais e sofre forte distorção já bastante anunciada por Marx e Engels (1998, p. 79), e, nessa análise, mais uma vez se considerarmos que no capitalismo:

> Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e ideias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de terem um esqueleto que as sustente. Tudo o que era sólido e estável evapora-se, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são, finalmente, obrigados a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas.

Se a *referência relacional* citada *for necessariamente mudança,* nesse caso, inevitavelmente, uma aporia se revela. A percepção de condutas diferentes entre iguais só é bem recebida se seu valor não representar ameaça ao ambiente. Ameaças que podem significar *mudanças* decisivas (de *hábitos, costumes, princípios*), por vezes, necessárias ou importantes, das quais, pelo significado do que *representam*, se efetivadas, contestam valores (éticos ou moral) de um grupo (desde o familiar), comunidade, ou coletividade social; portanto, impõem comportamentos distintos, novos. Fator decisivo, às vezes, para sua rejeição. Pode ser que as *mudanças* não sejam aceitas e o comportamento ou a atitude de quem as incorpora sejam questionáveis a ponto de reprovação ou discriminação, fazendo com que o valor ou o bem manifesto por uma pessoa, ou grupo de pessoas, isoladamente, seja algo censurável ou desprezível.

A distinção de valores e de identidades a quem os percebe estando de fora desses ambientes (social/lazer e político) faz parte do senso comum de censura a comportamentos que, normalmente, são tidos como desvirtuados e censuráveis, dos quais, em se tratando de ambientes onde a externalidade é concreta, a subjetividade singular do outro, não daquele próximo ou íntimo do convívio cotidiano ou do espaço comum, junto à família, à escola durante o período letivo ou ao trabalho em sua jornada diária, não são recriminados, tampouco considerados como desvalor, já que também podem ser cometidos; mas, nesse caso, em espaço onde a proximidade aliada à reciprocidade não deixa deslocar o cometimento para fora, por conseguinte não colocando ninguém em circunstâncias indignas; por vezes, o acontecido (com ou sem julgamento de valor) fica entre quatro paredes.

Na família, pressupõe-se, a identidade, o respeito, a cumplicidade para com os valores tidos como princípios norteados pela forma de tradição são preservados entre seus entes. A formação ou educação é comum e sustenta esses valores que, em alguns casos, até mesmo são considerados honraria legada pela hereditariedade, fazendo que as virtudes que os consagram sejam referência para o ideal ético. Nesse sentido, a prática ou ação, independentemente do

comportamento ou do meio, quando vista sob essa ótica (dos valores morais), sofre censura e é condenável se cometida por quem não tem cumplicidade, mesmo que as virtudes sejam a excelência para o acometimento do que foi observado; afinal, o observador quase sempre está do lado de fora.

Seguindo nossa dedução, podemos afirmar que os ambientes da escola e do trabalho se aproximam dos da família. Porque é nesses ambientes, juntamente com a família que podemos perceber os objetos de estudo da ética sendo constituídos em conformidade com o que diz Sánchez Vázquez (1993, p. 12): "A ética estuda uma forma de comportamento humano que os homens julgam valiosos e, além disto, obrigatório e inescapável." No caso do primeiro, deve-se diretamente ao papel extensivo do que escola representa e se ocupa na formação ou na educação ao longo história. A família aporta seus *valores*, quase sempre de forma natural, porém latente, a seus membros quando encaminhados para a escola, ou enquanto seus frequentadores, a fim de que (esses valores) *sejam fortalecidos* e adquiram outros com os quais possam melhorar suas condições de vida e de sobrevivência socialmente. Nesse momento, é oportuno retornar à citação de Sánchez Vázquez e inteirá-la para dizer que, "[...] nada disto altera minimamente a verdade de que a ética deve fornecer a compreensão racional de um aspecto real, efetivo, do comportamento dos homens." (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1993, p. 12). No entanto, por conta da tendência social vigente e recorrente nas relações sociais, isso não se dá dessa maneira.

Em alguns casos, isso se dá tacitamente, em outros, mais explicitamente quando as pessoas (alunos ou educandos) passam a defender como seus valores contrários àqueles que, até então, defendiam enquanto princípios comuns *em si* e *para si* e entre seus próximos no círculo de sua convivência (família e trabalho, por exemplo). A aquisição do conhecimento, via de regra, é ato passivo. Seria como se, efetivamente, tivéssemos assumindo o que Iasi (2011) disse acerca dos valores e considerássemos como válido ao nos referirmos ao conhecimento. Ademais, o que é o conhecimento, senão o principal meio para a validação, condução, reprodução e manutenção dos valores em uma sociedade, seja em qual ambiente for? Todavia, sabemos que é no lar, na escola e no trabalho os locais em que sua realização se materializa e é direcionada para os demais espaços sociais. De modo objetivo, o fato é que:

> Os valores são mediatizados por pessoas que servem de veículo de valores, são modelos. Não se trata da identificação com "a sociedade", "as relações capitalistas" ou as ideias; são as relações de identidade com os outros seres humanos, seus modelos, que a pessoa em formação assume valores dos outros como sendo os seus. (IASI, 2011, p. 24).

A submissão ao agente que oferece ou detém o conhecimento, com raras exceções, é gesto ou ação voluntária. Ao deter o conhecimento, a capacidade de quem o adquire ou oferece é reconhecida quase que naturalmente, ou melhor, automaticamente. Nessa ação de busca do conhecimento, supõe-se ampliar o poder, simultaneamente, tanto daquele que não o possui quanto de quem o detém.

Com o conhecimento, há possibilidade de se revelar outras virtudes e fortalecer as existentes. O espaço do conhecimento promove a interação dos valores e das virtudes que são comuns entre diferentes, porém, pela tendência quase continuada na sociedade, anula a distinção de qualquer valor ou virtude que possa distinguir do até ali defendido ideologicamente pelo sistema (burguês/capitalista). Essa interação faz que aqueles atributos e comportamentos, que também são revelados e firmados como os valores do sistema, sejam automaticamente reforçados por quem tem o poder de direcionar melhor como vamos incorporar ou lidar com eles. Ressaltamos que, mesmo o desvalor, até então inaceitável – como de outra forma já dissemos, passa a ser (atributo comportamental) aceito como meio condutor ao bem comum, portanto, um valor a ser compreendido e assimilado como exercício vigoroso da virtude de quem o revela em sua ação.

4.3 Ética: influências, atributos elementares e comportamento:

O que mais pode influenciar a ética em uma pessoa, terceira questão dirigida à ética na pesquisa, revela-nos que a educação familiar e escolar tem o papel mais relevante na formação ética, além dos exemplos de outras pessoas e a convivência profissional e social. Mas, juntos, como já dissemos, com exceção da convivência social, fundamentam os pontos convergentes mais decisivos para a fundamentação dos valores que se reproduzem na sociedade. Não são consideradas, pelos sujeitos da pesquisa, como variáveis determinantes na influência da formação ética nem o local de nascimento nem a infância; entretanto, trata-se da temporalidade e do espaço onde a circulação das possibilidades para a captação e a sedimentação, voluntária e passiva, das ideologias e valores dominantes circulem livremente, sejam assimiladas, transferidas e multiplicadas nas casas e escolas, tonando-se estruturantes, diríamos que até significativos, para a manutenção do sistema vigente. É importante retomarmos Iasi (2011, p. 22-23) para aludir que:

> A ideologia encontra na primeira forma da consciência uma base favorável para sua aceitação. As relações de trabalho já têm na ação prévia das relações familiares e afetivas os elementos de sua aceitabilidade. Antes

> mesmo que a criança venha a receber qualquer informação sistematizada, já possui um conjunto de valores interiorizados que para ela são verdadeiros e naturais, pois estabelece com eles profundos vínculos afetivos e percebe uma correspondência com as relações concretas em que está inserida.
> Ele só pode julgar algo que desconhece trazendo para um referencial que ele domina; vai reinterpretar os fatos a partir da realidade e dos parâmetros de que dispõe em sua vivência imediata. (IASI, 2011, p 22-23).

Também é importante evidenciar esse momento em que Piaget (1994, p. 77) descreve como um período no qual há a socialização da criança, principalmente quanto à percepção de regras, pois já se dá a partir do nascimento, quando se inicia a incorporação mental de tudo aquilo que é regular em nossas vidas. Dessa forma:

> […] o social está por toda parte. Desde o nascimento, certas regularidades são impostas pelo adulto, e, […] toda regularidade observada na natureza, toda "lei", aparece, durante muito tempo, à criança como física e moral ao mesmo tempo. Mesmo no que se refere ao período pré-verbal, caracterizado pela regra motora pura, pudemos falar de uma "sociologia" da criança.

Das considerações preliminares ao que *influência a ética na pessoa* partimos para sua demonstração.

→ Q3. O que mais pode influenciar a ética em uma pessoa é:

Observa-se no Gráfico 4, ao lado, que bem mais da metade dos sujeitos da pesquisa (70%) acham que a educação familiar e escolar é o que mais pode influenciar a ética da pessoa, reforçando o que dissemos anteriormente acerca da proximidade e reciprocidade em certos ambientes. Já 25% acham que são os exemplos de outras pessoas, a convivência social e profissional tem maior influência; e apenas 5% acham que o local onde nasceu e a infância são marcantes para a formação da ética[41]. Confluindo, assim, para a fundamentação

Gráfico 4 – Distribuição das respostas sobre o que pode influenciar a ética.

Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

[41] Aqui fica evidente que a *percepção da ética do móvel* prevalece entre os sujeitos da pesquisa. Retomando as duas conceituações da ética apresentada, vimos que: A primeira fala *a língua do ideal* para o qual o homem se dirige por natureza e, por conseguinte, "natureza", "essência" ou "substância" do homem; trata-se da imagem do devir, não a realidade vivida. Na pesquisa a realidade consolida uma ética em movimento, um processo em que a influência do meio supera a condição inata atribuída a valores que sem a possibilidade concreta das transformações e realizações, o desenvolvimento humano não se efetiva. Daí referirmos a *ética do móvel*, uma vez que, em sua conceituação, estão sustentados e em evidência os "motivos" ou as "causas" da conduta humana, ou das "forças" que a determinam, com

do que representam as relações humanas no processo de formação ética, levando-nos a antever o porquê de *a ética do móvel* ser prevalecente na conceituação adotada nesta tese.

Sánchez Vásquez (1993, p. 17-18) contribui de forma esclarecedora para validar o que diminutamente dissemos – partindo de elementos bastante considerados para a base teórica marxiana, quando se refere à ética (enquanto teoria) como "uma forma específica do comportamento humano", ou seja:

> […] a ética não pode deixar de partir de determinada concepção filosófica do homem. O comportamento moral é próprio do homem como ser histórico, social e prático, isto é, como um ser que transforma conscientemente o mundo que o rodeia; que faz da natureza externa um mundo a sua medida humana, e que desta maneira, transforma a sua própria natureza. Por conseguinte, o comportamento moral não é a manifestação de uma natureza humana eterna e imutável, dada de uma vez para sempre, mas de uma natureza que está sempre sujeita ao processo de transformação que constitui precisamente a história da humanidade. A moral, bem como suas mudanças fundamentais, não são senão uma parte desta história humana, isto é, do processo de autocriação ou autotransformação do homem que se manifesta de diversas maneiras, estreitamente relacionadas entre si: desde suas formas materiais de existência até as suas formas espirituais, nas quais se inclui a vida moral.
>
> Vemos assim, que se a moral é inseparável da atividade prática do homem – material e espiritual –, a ética nunca pode deixar de ter como fundamento a concepção filosófica do homem que nos dá uma visão total deste como ser social, histórico e criador.

O lastro cultural do que representa a família e a escola, além da religião, na história da sociedade (sobretudo enquanto burguesa) consolida a tendência de as pessoas dotarem à educação uma capacidade distinta na formação dos valores moral ou ético. Desde já, devemos inferir acerca desse processo de formação na constituição da sociedade a partir de suas leis gerais. Definir o ambiente onde elas primariamente são assimiladas é reflexão que, desde a antiguidade, exerce papel decisivo na constituição dessas leis. De certa maneira, estamos nos dedicando a isso; entretanto, temos em mente certos limites da proposta em tese, já que se trata de abordagem elementar ao assunto e, ao mesmo tempo, determinante para se compreender que a educação, sobretudo se considerada como elemento da formação integral do homem, não é distintiva apenas da escola. Nesse sentido, Jaeger (1994, p. 1348) faz um percurso à *paidéia* e nos diz que:

> Platão sabe que não há nenhum campo em que seja mais difícil agir sobre a vida por meio de leis gerais que o da educação. É em casa e na família que uma grande parte da paidéia se efetua, furtando-se assim à crítica pública.

---

a pretensão concreta de se ater ao conhecimento dos fatos.

> […] A aceitação da existência de uma casa e de uma família no Estado das Leis já representa uma aproximação da realidade vigente. […] a consagração da propriedade privada é por sua vez, como Platão observa, a expressão de uma determinada fase da educação de cultura: a do presente.

Partindo dessa expressão, ou seja, do que é a propriedade privada no processo de formação, ou, por que não, considerando mais do que isso, *(a)* o que representa o espaço da educação na cultura capitalista, exatamente na fase presente, para as classes trabalhadoras? *(b)* Como podemos pensar acerca dessa representação, se a opressão e sua reprodução têm as suas bases sustentadas exatamente nos polos que dividem o mundo em classes? *(c)* Ademais, não é essa divisão a que demarca onde estão (de um lado) aqueles (poucos) a serem identificados para suprir o *recorte* (social) com o qual só os mais aptos, capazes, aferidos por meio de padrões e instrumentos do capital, disponibilizados junto às bolsas, financiamentos estudantis e para a pesquisa nas escolas e centros de excelência em pesquisa, públicos ou privados? *(d)* Não são esses escolhidos – que mesmo dentro de laboratórios ou salas de aula, ou breves simulações controladas sempre intramuros – quem vão definir como suportar a realidade da degradação física e mental, as atrocidades perpetradas na admissibilidade da insalubridade, periculosidade e penosidade como um *estado (de acidente)*[42] consentido e necessário ao bem comum (social) no qual os outros (do outro lado, muitos, para mais de bilhão) são escolhidos (sacrificados) como aqueles que adoecem, acidentam, incapacitam e morrem no ambiente de trabalho? *(e)* Sendo assim, não são também eles os capacitados para a promoção do ambiente ungido por valores sociais, garantindo-se, assim, uma aura ética ao *estado de acidente* para justificar as consequências perniciosas com as quais são mantidos dividendos ou lucros ao seleto grupo de mandatários cujas posses representam, na prática, o que em discurso negam como garantia e promessa de sustentação à governabilidade do "Estado democrático de direito capitalista" mantenedor preferencial de suas propriedades privadas?

Responder a essas questões pode representar uma passagem importante às discussões e ao agir ético no ambiente de trabalho. Pois, se forem contrárias, negarem qualquer possibilidade ou formas de reprodução da apropriação de posses, de relações humanas como posses, todas vigentes no capital, como respostas as primeiras questões, observaremos que se

---

[42] Acerca do "estado de acidente", consideramos que: "[...] constitui-se como ambiente ou condição ambiental, natural ou artificial, onde a integridade física e/ou mental está ameaçada com a existência imanente do perigo, do insalubre e/ou do penoso, com ou sem a exposição (ou ação) do trabalhador. Nesse estado, o uso de equipamentos de proteção (equipamento de proteção individual ou coletiva – EPC ou EPI) significa a submissão à *causa* e ao *efeito potencial de acidente*, cuja consequência permanece imaterializada, oculta ou latente no corpo ou na mente do trabalhador com o uso do equipamento de proteção. Limitar ou não, adiar ou não, o dano físico e/ou mental depende diretamente da condição física do trabalhador, da sua adaptação e/ou adequação ao ambiente e ao equipamento de proteção, além, é claro, de como se usa ou se consegue usar esse equipamento." (INÁCIO, 2012, p. 115-116).

tratam de ações com as quais o agir humano recupera sua condição e consciência ética. Retoma ao *devir,* mas como forma de projeto de futuro que, declaradamente, rejeita o presente e impõe para a ação outra realidade cultural. Um *ato* concreto, real ao gênero e não a singularidade humana representada apenas enquanto sustentação da propriedade privada. E ainda, se às demais questões as respostas forem afirmativas, torna-se possível a percepção da cultura em processo de transformação, perpassada pela racionalidade, portanto, objeto da *práxis,* o que faz do agir humano um passo decisivo para realizações significativas à ruptura com a realidade vigente e imposta como liberdade em espaço já demarcado pela exclusão social.

Se as respostas forem contrárias às aqui consideradas, é bem provável que os motivos e as dificuldades sustentados como fundamentos para a manutenção do sistema convençam que a realidade afirmada pelo capital, para tudo que ocorre no mundo do trabalho, sejam válidas e tenham que ser aceitas, pois fazem parte do processo de desenvolvimento cujas consequências são inevitáveis e correspondem ao bem social superior ainda não compreendido por aqueles que, anacronicamente, insistem em resistir ou negar o presente como base sólida para uma vida melhor. Entretanto, como não é essa a realidade a ser sustentada, tampouco podemos admiti-la como mal necessário, porque, se assim o fosse, estaríamos negando as realizações e transformações da natureza como constructo da evolução do gênero humano a partir de seu trabalho. Então, buscando outro elemento para contribuir nesse raciocínio, podemos nos valer da citação na qual Dussel (2007a, p. 314) retrata um cenário de onde as contradições veladas pelo capital podem ser reveladas como a negação da ética, sobretudo para o mundo do trabalho:

> Parte-se de um "fato" empírico" de "conteúdo", material, da corporalidade, da negatividade no nível da produção e reprodução da vida do sujeito humano, como dimensão de uma ética material. Mas "aprende-se" (da consciência ético-crítica dos velhos) que a afirmação dos valores do "sistema estabelecido" ou o projeto de vida boa "dos poderosos" é negação ou má vida para os pobres. E, por conseguinte, isto é julgado negativamente como o que produz a pobreza ou a infelicidade das vítimas, dominados ou excluídos. A "verdade" do sistema é agora negada a partir da "impossibilidade de viver" das vítimas. Negada lhe é a verdade de uma norma, ato, instituição ou sistema de eticidade como totalidade.

Das virtudes que sustentam a ética, a veracidade, ou melhor, a qualidade ou atributos pessoais de quem diz da verdade[43], ocupa dimensão que precisa ser distinguida, pois faz

[43] Segundo Marx (2006c, p. 104): "'A razão humana não cria a verdade' – oculta nas profundezas da razão absoluta, eterna. Apenas pode desvendá-la. Mas as verdades que desvendou até o presente são incompletas, insuficientes e,

enorme diferença para a compreensão do que são os valores reais e seus sentidos nos ambientes e nas relações onde a presença do homem é o designativo de sua *essência*[44]. Na derradeira citação, Dussel já deixa bastante explícito como a "verdade" do sistema, que aqui consideramos como *verdade artificial*[45], induz o gênero humano a se orientar no sentido com o qual a natureza daquilo que é expresso como verdadeiramente humano perde seu valor. Diríamos que o que de fato ocorre é uma espécie de sistematização da negação da realidade, fazendo que a verdade verdadeira seja objeto *em si,* e *em si* se limite. Afinal, na atualidade, essa verdade, a natural, a verdadeira, a expressão subjetiva e objetiva daquilo que representa a sinceridade nas pessoas, não faz parte da construção e manutenção dos valores do sistema capitalista. Portanto, que fique claro, trata-se de sistema do qual o simples fato de admitir a existência já representa como real a possibilidade da negação da verdade.

Uma negação que precisa ser observada como indução do próprio homem a abrir mão de seus valores ou virtudes, transformando-os em deformação moral indutora a vícios, dos quais a mentira é dos principais. Nesse sentido, com Kant (2003b, p. 271), temos nítido entendimento do que representa a mentira para o ser humano, já que, em sua citação, a violação à verdade opera consequências pouco percebidas, em que pese também ser referência recorrente à opacidade instituída no Direito – como instrumento de *(in)justiça* – no Estado democrático capitalista.

> A maior violação do dever de um ser humano consigo mesmo, considerado meramente como um ser moral (a humanidade em sua própria pessoa), é o contrário da veracidade, a mentira (alliud língua promptum, alliud pectore inclusum gerere). Na doutrina do direito, uma inverdade intencional é chama de mentira somente se violar o direito de outrem; mas na ética, onde nenhuma autorização é derivada da inocuidade, fica claro de per si que

---

portanto contraditórias."

[44] Antes de seguir em nossas deduções fundamentadas em Dussel, é relevante que consideremos, com Lukács (1973, p. 63), o papel exercido pela verdade no processo de conscientização e o que isso implica ideologicamente para as classes trabalhadoras: "No plano ideológico, isso quer dizer que essa mesma compreensão crescente da essência da sociedade, em que se reflete a lenta agonia da burguesia, traz ao proletariado um contínuo aumento de força. A verdade é, para o proletariado, uma arma portadora da vitória, e tanto mais seguramente quanto não recue diante de nada."

[45] A *verdade artificial*, diferentemente da verdade (verdadeira e natural) que não é objeto da interferência da razão, afinal "a razão humana não cria a verdade" (disse Marx), sofre interferência intencional da razão. À razão se atribui discernir a verdade da mentira e comprometer-se com sua revelação. Já a manipulação da verdade, a transformação da mentira em verdade, impõe à razão a criação da verdade plástica, artificial, portanto, verdade a ser consumida (com público, validade, tempo e espaço definido) dependendo do processo de formação da consciência de quem tem contato com ela. Lukács (1973, p. 60), ao mencionar acerca da "contradição dialética", em virtude da "falsa consciência da burguesia", contribui para concluir o raciocínio em curso, ou seja: "A contradição *dialéctica* na 'falsa' consciência da burguesia adquire maior acuidade; a 'falsa' consciência converte-se em falsidade da consciência. A contradição, que a princípio não era senão objectiva, torna-se também subjectiva: o problema teórico transforma-se em comportamento moral que influi de modo decisivo em todas as situações e em todas as questões vitais."

> nenhuma inverdade intencional na manifestação dos pensamentos de alguém pode eximir-se dessa áspera denominação, pois a desonra (sendo um objeto de desprezo moral) que acompanha uma mentira também acompanha um mentiroso, como sua sombra. A mentira pode ser externa (mendacium externun) ou, inclusive, interna. Através de uma mentira externa um ser humano faz de si mesmo um objeto de desprezo aos olhos dos outros; através de uma mentira interna ele realiza o que é ainda pior: torna a si mesmo desprezível aos seus próprios olhos e viola a dignidade da humanidade em sua própria pessoa.

Continuando, mas agora com Lukács (2010), podemos dizer que a opacidade com a qual se fundamenta o ideário capitalista, sobretudo em suas cartas magnas ou em seus arcabouços legislativos, representa enigmas perfeitos cujas exigências de subjetividade estão condicionadas a interesses ideológicos que não se objetivam em compromissos com a verdade ou a ética, tampouco no interesse coletivo, muito pelo contrário, são os fundamentos da intencionalidade objetivada na possibilidade de serem negados.

"O conteúdo e a forma do que aqui entendemos como interesse coletivo tem tanto mais caráter prevalentemente ideológico quanto mais rudimentar for a respectiva sociedade." (LUKÁCS, 2010, p. 47). Um dado que torna mais grave a possibilidade de que a prevalência da verdade tenha seu significativo de valor comprometido nas relações que vigem no mundo do trabalho. O número de trabalhadores incluídos em ambientes de trabalho, cujas condições são precárias, representa a maioria nas classes trabalhadoras; por conseguinte, são reflexo da sociedade impactada com rudimentos que travam sua emancipação enquanto gênero humano. Dessa forma, passamos a considerar o que Lukács diz como sendo misto de preocupação e de advertência:

> […] quanto menos os seres humanos de certa fase de desenvolvimento são capazes de apreender seu ser real, tanto maior tem de ser o papel daqueles complexos de ideias que eles formam diretamente de suas experiências ontológicas e projetam analogicamente no ser para eles ainda inapreensível objetiva e realmente. (LUKÁCS, 2010, p. 47).

A representação da verdade tem dimensões variadas, algumas amplas, inacessíveis, porque o rigor de sua sistematização[46] e do que representa para a atualidade histórica restringe a possibilidade de a mentira estar presente em qualquer ambiente da sociedade, anulando a omissão da verdade como meio para se atingir determinado fim. Outra, em dimensão muito limitada, representa relativismo desmedido. Nesse caso, a representação da verdade também

[46] Aristóteles, assim como Kant, estão entre os pensadores cujo rigor moral suscita debates fervorosos nos espaços acadêmicos, inclusive, por vezes irrompendo-se para os outros ambientes. Aristóteles (2002, p. 45) chega a afirmar que: "[...] com efeito, pareceria ser obrigatório, especialmente a um filósofo, sacrificar mesmo os seus vínculos pessoais mais estreitos em defesa da verdade. Ambos nos são caros, contudo é nosso dever preferir a verdade."

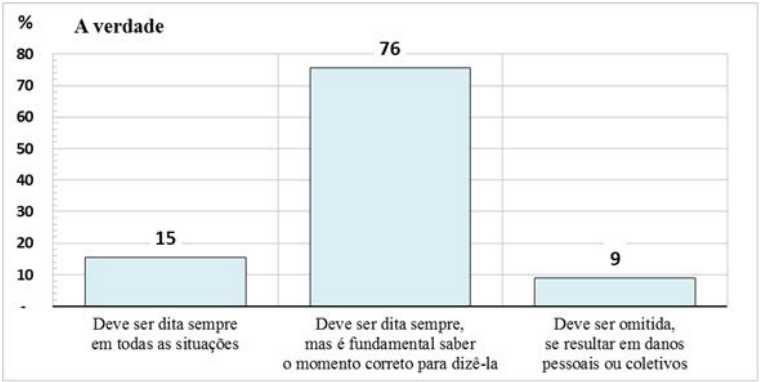
fica (ainda mais) comprometida. Não porque a verdade esteja presente, mesmo que minimamente, mas pelo fato de que sua omissão ou negação pode ser admitida como valor determinante para se atingir determinado fim.

Alguns elementos da verdade, ou de sua negação, até aqui apresentados nos dão a possibilidade de termos, a partir da pesquisa, uma tessitura desses reflexos que podem ser sustentados como construção histórica prevalente nos sujeitos da pesquisa.

→ Segundo os sujeitos da pesquisa a "verdade" é assim demonstrada:

Nota-se pelo Gráfico 5 que a maioria (76%) dos sujeitos da pesquisa acha que a verdade deve ser dita sempre, mas é fundamental saber o momento correto para dizê-la. Apenas 15% acham que deve ser dita sempre em todas as situações e 9% acreditam que deve ser omitida, se resultar em danos pessoais ou coletivos.

Gráfico 5 – Distribuição das respostas segundo a opinião da verdade.



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Com relação à *confiança*, sentimento cuja origem está intimamente interligada à verdade, passamos agora a identificá-la. À confiança atribui-se a possibilidade de nos sentirmos seguros, convictos, de que podemos entregar a determinada pessoa, instituição nossos valores, nossas ideias, nossas pretensões; sejam as de ordem material, física ou espiritual. É nesse caráter imanente de subjetividade presente não só no sentimento de confiança, mas também na realidade objetiva do trato social, que as contradições do que é a verdade, a ética, e o que representam é colocado à prova. Pelo fato de na confiança conter a possibilidade de presumirmos uma espécie de autoconhecimento de nossas limitações, é nela que buscamos deliberações e agimos nas mais diversas situações, mesmo nas mais difíceis de enfrentar quando em nossas ações estão presentes implicações envolvendo pessoas.

Diversos autores – e recorremos à Agnes Heller et al. (1999) no momento – nos revelam um cenário onde os sentimentos humanos têm sofrido distorções deletérias em todos seus sentidos; com isso, as percepções humanas têm sido afetadas, sobretudo as que o homem tem de *si*, do outro e do mundo a sua volta. Vejamos:

> O ritmo acelerado de decomposição da estrutura familiar e o alerta sobre o desequilíbrio ecológico crescente no interior do chamado Primeiro Mundo são ansiedades semelhantes àquelas do século passado. A ameaça parece ainda mais grave por causa da transformação das experiências da vida cotidiana, com a introdução, nos lares e mesmo na vida íntima, de uma tecnologia sempre em mudança. Tem-se que mudar hábitos, ideias, credos – e reaprender praticamente tudo três vezes na vida. Quanto tempo se consegue resistir? Quantas vezes podem as pessoas mudar de atitude na vida? Quantas vezes podem as pessoas mudar de profissão? Quantas vezes podem assumir novas orientações? Homens e mulheres sentem que estão perdendo terreno.
> […] A modernidade é uma grande possibilidade e também um grande ônus. Desenvolve-se muito rapidamente, dificultando a adaptação dos seres humanos. Oferece a grande possibilidade, particularmente nas democracias liberais, de todos participarem das decisões políticas e tornarem-se senhores de suas vidas. Mas, em função da rapidez do processo de transformação, homens e mulheres têm pouca clareza dos resultados de suas ações. Talvez estejam conscientes das suas responsabilidades diante das gerações futuras, mas apenas em termos abstratos. Dificilmente podem imaginar a vida dessas gerações. No mundo pré-moderno todos podiam imaginar como seus netos viveriam e o que fariam. Hoje, nenhum de nós sabe grande coisa sobre os netos. Viver na incerteza é traumático. Viver na incerteza de significados e de valores é ainda mais. (HELLER et al., 1999, p. 18-19, 21).

Obviamente, dentre os sentimentos, o de confiança está entre os mais prejudicados. Quando as referências nos movem para a incerteza, é através da desconfiança que passamos a nos guiar. A ambiguidade colocada na confiança que temos de ter na desconfiança como guia aos passos *(in)certos* a serem dados, no presente, para um futuro no qual divisamos um limite estabelecido, onde, intencionalmente, o nível de consciência atual permanece como referência, por conseguinte, involução em desenvolvimento.

Admitidas como considerações que afetam diretamente a confiança na humanidade, e a humanidade se capitula na singularidade do gênero humano, termos em que é possível a aferição das respostas às questões (abaixo enunciadas) como posicionamento válido mediado pela interferência direta da realidade posta e implicado diretamente por ela.

→ 9. As pessoas do seu convívio confiam em você:

Pelo Gráfico 6, 53% dos sujeitos da pesquisa acham que as pessoas de seu convívio confiam nelas para a maioria das situações, 22% acham que só confiam para algumas situações, 15% confiam para todas as situações e 7% não confiam para quase todas as situações.

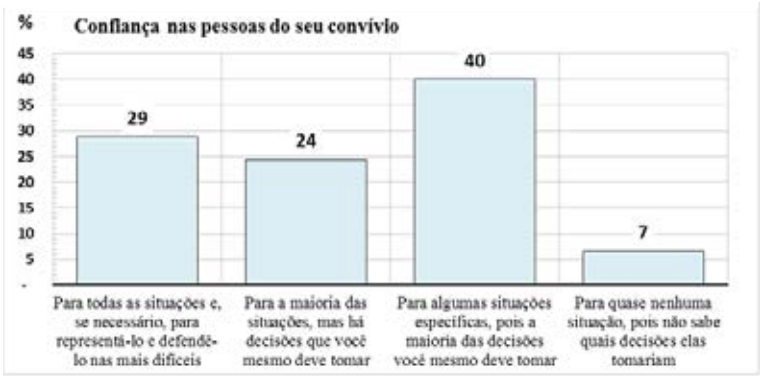
Gráfico 6 – Distribuição das respostas segundo a confiança no entrevistado por parte das pessoas de seu convívio.

Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

→ Q10. Há pessoas do seu convívio nas quais você confiaria:

Há pessoas de seu convívio nas quais você confiaria**:** analisando o Gráfico 7, percebe-se que 29% dos sujeitos da pesquisa confiam nas pessoas de seu convívio para todas as situações e, se necessário, para representá-los e defendê-los nas mais difíceis. Na sequência, 24% dos sujeitos da pesquisa declararam que confiam para a maioria das situações, mas que há decisões que eles próprios devem tomar. Já a maior parte, 40% dos sujeitos da pesquisa, respondeu que confiam para algumas situações específicas, pois a maioria das decisões eles próprios devem tomar. Por fim, apenas 7% declararam que confiam nas pessoas de seu convívio para quase nenhuma situação por desconhecerem quais decisões eles tomariam.

Gráfico 7 – Distribuição das respostas segundo a confiança que os entrevistados sentem nas pessoas.



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Como demonstram os dois gráficos, ficou evidente que, de um modo geral, o índice de confiança é relativizado. Apesar de que a confiança incondicionada está mais demonstrada dos sujeitos da pesquisa em relação ao outro. Porém, se relativizada, a confiança dos outros em relação aos sujeitos da pesquisa é maior. Entretanto cabe ressaltar que os desconfiados são minoria (7%) para as duas questões.

Até esse momento discorremos de modo mais recorrente acerca da *percepção da ética* tendo como referência os outros e suas relações nos ambientes onde os trabalhadores, sujeitos da pesquisa, mesmo como seres ativos da própria realidade, seja no trabalho ou na convivência social, são pessoas dotadas de capacidade de observação da externalidade que,

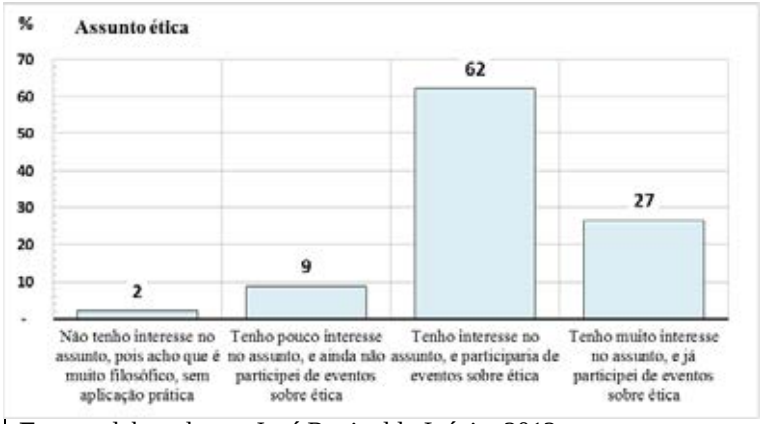
por tendência natural (psicológica), influencia diretamente no caráter internalizado e raramente revelado. Diante dessa observação, é possível atribuir, em boa medida, a dificuldade em se tratar com a subjetividade humana quando se propõe convergir diversas individualidades sem referência temporal ou espacial comum, como é o caso dos sujeitos da pesquisa, 45 trabalhadores de 42 profissões distintas, com condições sociais e de subsistência das mais variadas. Somente por meio da arguição orientada por hipóteses realizáveis e perceptíveis é que podemos pressupor revelar-se tal caráter, partindo de algumas *variáveis latentes* com as quais é possível, com bastante reserva, demonstrar algumas conclusões.

A *quarta questão* se detinha na indução dos sujeitos pesquisa a revelar seu interesse pela ética.

→ Q4. Em seu relacionamento com o assunto "Ética" é possível afirmar que:

Em seu relacionamento com o assunto "ética" é possível afirmar que, apesar da expansividade apresentada nas respostas, é importante nos determos em alguns pontos. Primeiro, em que pese ser a configuração de uma antítese, porque, se considerarmos a banalização do assunto na sociedade e, ao mesmo tempo, o momento histórico presente, do qual trataremos adiante, nota-se pelo Gráfico 8 que a minoria (2%) dos sujeitos da pesquisa que respondeu à pergunta "não tem interesse no assunto 'ética' por achar muito filosófico, sem aplicação prática", e, que se somada aos outros (9%) "que tem pouco interesse no assunto e nunca participaram de eventos sobre ética", correspondem a apenas 11% das respostas. Defendemos que se trata de minoria mais direcionada e penalizada pela realidade dos fatos condizentes com as possibilidades reais de se pôr xeque a presença das virtudes e os valores ordenados de maneira geral na sociedade e que são vistos como variantes de valores estruturais personificados nos indivíduos, como se fossem eles os mentores e os responsáveis pelas estruturas (autarquias, instituições e empresas – públicas ou privadas, o Estado em seus três poderes, a sociedade civil organizada) já comprometidas desde a origem pelas promessas feitas e as dificuldades de cumpri-las quando o *demiurgo* é o capital.

Gráfico 8 – Distribuição das respostas sobre o interesse no assunto ética.



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

A afirmação ou a negação do interesse pela ética adverte-nos da dicotomia que se instala ao segui-la numa sociedade cujas determinações se formam por flagrantes contradições que solapam a busca pelo bem e pela justiça tendo como referente o *valor ético*[47]. Aos argumentos em curso e às respostas aventadas à quarta questão, Agnes Heller (2004, p. 112) nos dá alguns elementos reflexivos importantes:

> Quando, numa situação concreta, uma escolha se impõe, a ética não contribui para trazer uma certeza maior; ela pode até, ao contrário, diminuir o grau de certeza. Ela não facilita a escolha: leva ao reconhecimento dos diversos aspectos da situação e do caráter relativo da opção, leva à tomada de consciência de seus riscos e possíveis consequências. Quando o indivíduo se coloca a pergunta referente ao conteúdo moral e aos possíveis abertos à sua ação, a ética pode proporcionar uma resposta a essa pergunta, mas nunca lhe oferecerá conselhos concretos.

O segundo ponto a ser considerado ganha relevo quando a expressão pelo interesse no tema ética não coaduna com a realidade. Aqui temos que considerar que o *devir* prevalece ao *presente* estabelecido e que é impossível deixar de destacar uma passagem aristotélica em que as intenções são declaradamente vazias se descompromissadas com as pretensões reais de se agir; com isso os homens se enganam julgando ou sentindo-se imunes aos efeitos de um mal do qual já se encontram contaminados por simplesmente prosseguirem no que fazem sob a alegação da retidão e da consciência tranquila.

> Mas a maioria dos seres humanos, em lugar de realizar atos virtuosos, se dedicam à discussão da virtude, imaginando que filosofam e que isto os

[47] "Os problemas éticos têm uma dimensão particular. Não é por acaso que são centrais na crise ideológica da nossa época. De fato, raramente a humanidade se encontrou de modo tão consciente – como hoje se encontra – diante da decisão a tomar sobre o seu próprio destino. Seja em face da complexa conjuntura histórico-mundial (guerra ou paz, problemas da nova democracia etc.), seja em face de todo ato de sua vida individual, os homens estão sempre diante de uma escolha. Ontem, tratava-se de decidir a favor ou contra o fascismo; e hoje, colocado perante cada mudança política cotidiana, o homem se vê frente a escolhas carregadas de consequências. Problemas similares, naturalmente, apresentaram-se em outros tempos. Mas, em épocas revolucionárias, tais questões se põem com muito maior premência e exigem um compromisso inteiramente diferente do reclamado pelos chamados tempos de tranquilidade: em épocas revolucionárias, as consequências que toda decisão pode acarretar são muito mais imediatamente visíveis e perceptíveis. E é necessário acrescentar, ainda, que a nossa época, em função das comoções revolucionárias que se repetem há décadas, despertou nos homens uma consciência mais forte, um senso de responsabilidade mais agudo que o de outras épocas, tais como o período que se seguiu à Primeira Guerra Mundial. E eis que surge a pergunta: ainda é possível fazer uma escolha? Uma tomada de decisão – individual ou social – é possível? E, em caso afirmativo, até que ponto esta decisão pode vincular-se ao reconhecimento da necessidade histórica? O comportamento moral do indivíduo tem alguma influência sobre os eventos históricos? (O mal-estar vivido por algumas classes permite explicar a difusão do existencialismo.) Todas estas interrogações são problemas dialéticos fundamentais. E a nós, marxistas, coloca-se a questão: existe uma ética marxista, isto é, uma ética própria no interior do marxismo?" (LUKÁCS, 2009, p. 71-72).
Desconsiderar o alerta ou pelo menos a tentativa de vislumbrar um sentido aos questionamentos apontados por Lukács acerca das *escolhas necessárias* à humanidade, num momento em que as consequências são temerárias ou, no mínimo, imprevisíveis, demove-nos das possibilidades de uma realização pela qual as transformações sejam, de fato, um processo permanente de ruptura com *devir* ético e histórico que ainda permanece contido no campo das ideias, nos debates e nas assembleias de todas as tendências intelectuais ou não.

> tornará bons seres humanos, no que agem como pacientes que ouvem meticulosamente ao que o médico diz, mas deixam completamente de cumprir suas orientações (ARISTÓTELES, 2002, p. 71).

Retomando a questão, podemos observar que a maioria dos sujeitos da pesquisa declarou "ter interesse no assunto e participaria de eventos sobre a ética", o que representa 62%, em que pese não terem manifestado se participaram de eventos sobre o assunto, o que torna contraditória a posição declarada. Os outros 27% responderam "ter muito interesse no assunto, tendo inclusive participado de eventos sobre a ética".

Mas, ao interesse relacionado à ética – acolhido, ao que vimos, as dificuldades sempre justificadas a sua negação, dentre as quais as já destacadas por Heller, por exemplo – também foram observadas as referências às pessoas pautadas por condutas e valores éticos na sociedade.

→ Q14. Nos dias de hoje uma pessoa pautada em condutas e valores éticos em nossa sociedade:

Nos dias de hoje uma pessoa pautada em condutas e valores éticos em nossa sociedade: segundo o Gráfico 9, se observarmos que, apesar de a minoria (4%) dos sujeitos da pesquisa achar que *pessoas com condutas e valores éticos não tem valor e é até discriminada*; que a relatividade posta nas respostas entre aqueles que *acham que tem algum valor, mas é considerada ingênua, pois vive fora da realidade* (36%); mais aqueles que *acham que é valorizada, pois a sua presença é necessária em certas situações e locais* (33%), demonstramos que a maioria (73%) têm visão da realidade social com seus valores ético e moral comprometidos ou bastante relativisados. Realidade que revela comportamentos vulnerabilizados quando relacionados à urgência ética na sociedade vigente e, ao mesmo tempo, revela a tendência de facilitar as relações capitalistas de domínio e poder que apelam para o senso comum justificando suas ações imorais e injustiças como se fossem parte do comportamento coletivo que exige que seja assim, porque se trata do imperativo de

Gráfico 9 – Distribuição das opiniões a respeito de pessoas pautadas em condutas e valores éticos.

Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

necessidades imediatas[48], cuja premência inadmite tergiversar com o uso de qualquer outro valor que não aqueles com os quais há a validação de a lógica do venal incluir o homem entre as suas possibilidades seja para descarte ou consumo.

Chegamos ao ponto em que, se depois de muito tempo tivéssemos recuperado a sensibilidade e déssemos conta dos sentidos que nutrem a razão e, com isso, não apenas concordássemos, mas, também, sentíssemos no tempo e no espaço em que Marx (2006c, p. 31) estivera presente e anunciara:

> Chegou por fim um tempo em que tudo o que os homens tinham considerado inalienável se tornou objeto de troca, de tráfico e se podia alienar. É o tempo em que as mesmas coisas que até então eram transmitidas mas nunca trocadas; dadas mas nunca vendidas; adquiridas mas nunca compradas – virtude, amor, opinião, ciência, consciência etc. – tudo, enfim, passou ao comércio. É tempo da corrupção geral, da venalidade universal, ou, falando em termos de economia política, o tempo em que qualquer coisa, moral ou física, ao converter-se em valor venal é levada ao mercado para ser apreciada no seu mais justo valor.

Como a utopia está entre os motivadores dos subversivos, consequentemente decisiva à sustentação da ética na sociedade, 27% dos sujeitos da pesquisa *acham que a pessoa pautada em conduta e valores éticos na sociedade é muito valorizada socialmente, pois a cada dia são mais raras e necessárias*.

Que são a cada dia mais raras e necessárias é constatação que se demonstra pela banalização e pela forma como são tratadas. A insistência com a qual precisam agir e manter suas condutas carece ser encarada como a negação ao fracasso ético. Resistência vigorosa,

---

[48]Adiante trataremos mais amiúde as implicações do que são as necessidades e as carências na relação capital trabalho, com a intenção de apresentar fundamentos que as inserem como um dos objetos principais para a investigação dos valores da sociedade, uma vez que afetam e são diretamente afetadas pela condição de subsistência. Entretanto, Leandro Konder (2007), em sua reflexão "Sobre o amor", tece considerações que refletem visão das necessidades humanas já alteradas pela influência do capital, da qual ao tê-la como primeira abordagem já nos direciona para o porquê de algumas necessidades que consagram o gênero humano (sua conduta como a de um ser que vive e sente, por conseguinte é *em si* um valor natural produtor e transformador de *si* e de sua própria história) serem tão rechaçadas ou banalizadas. Ou seja: "A relação do homem com a mulher põe a nu a degradação a que chegam os seres humanos em sociedades marcadas pela divisão social do trabalho, pela propriedade privada. E Marx insiste: na relação do homem com a mulher vê-se 'até que ponto a carência do ser humano se tornou carência *humana* para ele', quer dizer, 'até que ponto ele, em sua existência mais individual, é ao mesmo tempo coletividade (*Gemeinwesen*)'. Em outra passagem de *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, Marx adverte o leitor: 'Pressupondo o *homem* enquanto *homem* e seu comportamento com o mundo enquanto um [comportamento] humano, tu só podes trocar amor por amor, confiança por confiança, etc.'. Nas condições da alienação, todavia, o dinheiro – a '*capacidade* exteriorizada (*entäusserte*) da *humanidade'* – quantifica e relativiza tudo, subverte todos os valores, 'transforma a fidelidade em infidelidade, o amor em ódio, o ódio em amor, a virtude em vício, o vício em virtude'. O amor é uma 'maneira universal' que o ser humano tem de se apropriar do seu ser como 'um homem total', agindo e refletindo, sentindo e pensando, descobrindo-se, reconhecendo-se e inventando-se. A propriedade privada complica as coisas, dificulta tanto a compreensão como a experiência vivida do amor: 'O lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter'*. E o capitalismo torna o problema ainda mais agudo." (KONDER, 2007, p. 21-22).

polos isolados de contenção e enfretamento do sistema que, intencionalmente, se repete em sua exploração, mas não transige em diferenciar suas formas. Žižek (2011, p. 52), de modo bastante explícito, nos dá uma mostra de como esse sistema funciona. "É assim que a ideologia funciona hoje: ninguém leva a sério a democracia ou a justiça, todos temos consciência de sua natureza corrupta, mas participamos delas, exibimos nossa crença nelas, porque supomos que funcionam mesmo quando não acreditamos nelas."

Essa é uma das sutis formas com as quais são constituídas as possibilidades de se consumir os valores sociais a partir da (e com) a ética, ou melhor, da (e com) sua negação. Ainda que se profira intencionalmente o *desejo* pela ética, é sua negação (nego e posso ter uma posse ou um cargo, nego e posso consumir, nego e posso fazer, nego e posso participar, nego…) que se concretiza como referente às necessidades humanas para a manutenção dos valores defendidos pelo capitalismo.

A conduta, o modo de agir, figura-se socialmente entre os polos das relações humanas que são significativos à inspiração ou negação dos valores éticos ou morais, mas em quais situações? Indagação que podemos numa primeira reflexão remetê-la ao "relativismo ético", afinal Sánchez Vázquez ao considerá-lo nos ofereceu um aporte teórico do qual, em boa medida, confirmou-se pelas respostas a questão que se segue.

→ Q22. Modo de agir demonstra que a pessoa é ética:

O modo de agir demonstra que a pessoa é ética: observamos no Gráfico 10 que equivale a 2% das respostas quem declarou que *o modo de agir em nenhuma situação demonstra que uma pessoa possui ética*, ao responder à pergunta número 22. Temos uma posição que, em primeira análise, pode significar um sentimento radical de descrença na humanidade refletido na representação da realidade em que a convivência já não possui substratos com os quais o gênero humano é caracterizado por seus valores e suas realizações. Suas produções não representam transformações da realidade, ao contrário, conformam-se aos elementos que adensam as formas de *exploração do homem pelo homem*, e isso insuportável para algumas pessoas, mais ainda se estiverem entre elas. Em segunda análise, podemos considerar a contemporização à realidade a qual se condena, já que conviver sob tal situação, mesmo que

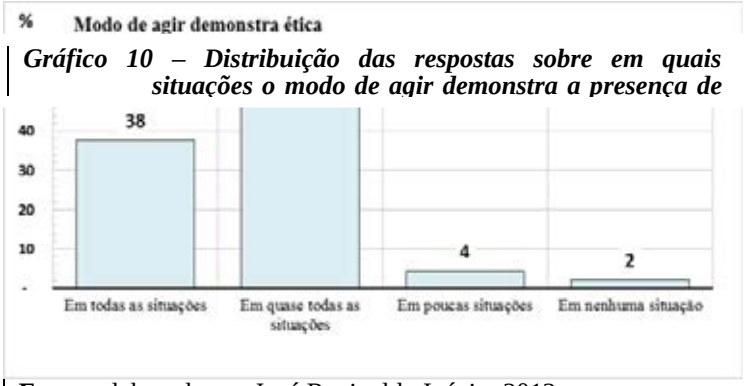


Gráfico 10 – Distribuição das respostas sobre em quais situações o modo de agir demonstra a presença de

Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

condenável, prevalece como suprimento às necessidades ainda não satisfeitas e, nessa condição, as relações humanas se isentam da ética. Na sequência, verifica-se, também, bem pequena (4%) a porcentagem dos respondentes que consideraram ser *em poucas situações que o modo de agir demonstra se uma pessoa é ética*.

Barroco (2008a, p. 215), ao mencionar a respeito do resgate necessário ao propor-se ao debate ético, no sentido aqui proposto, oferece-nos contribuições pertinentes à análise em elaboração quando diz ser fundamental termos em mente que:

> […] uma ética baseada em Marx tem por função orientar uma reflexão interessada, voltada à realização da liberdade, no horizonte da emancipação humana e da luta social.
> Isso não nos leva ao extremo oposto que significa adotar o ponto de vista idealista que, operando com uma oposição entre o mundo real e a projeção do socialismo, nega – de forma absoluta – a possibilidade de ações éticas na sociedade burguesa, só as aceitando em seu estado de perfeição, pois isso implicaria o esquecimento de que entre a sociedade do presente e a do futuro existe uma ponte que não se sustenta em ideias, mas na práxis social dos homens.

Uma constatação considerada por nós coerente com a demonstração de que *em poucas situações o modo de agir revela a manifestação da ética em uma pessoa*. É necessário ao debate ético refletir acerca do movimento histórico do qual o desenvolvimento humano não tem como renunciar; todavia, não se trata de tergiversar, mas executar os movimentos necessários em perspectiva na qual o ato de resistência traz em si mudança à ordem estabelecida.

Das demais respostas à questão, 56% e 38% declararam, respectivamente, *que o modo de agir demonstra que a pessoa é ética em quase todas as situações* e *em todas as situações*. Posições que podem ser interpretadas, em princípio, com certo ceticismo. Estamos diante de amostra que incorpora sujeitos significativos de 12 categorias profissionais diferentes, envolvendo 42 profissões distintas, praticamente trabalhadores de todos os segmentos e "classes sociais"; portanto, refletir acerca desse conjunto de respostas, em que 94% são concordes ao responderem essa questão, leva-nos a ponderar se de fato *o modo de agir demonstra que a pessoa é ética,* afinal questões anteriores, dentre elas as referentes à *percepção da ética em diversos ambientes* e a acerca do valor das *pessoas pautadas em condutas e valores éticos*, trouxeram posições contraditórias ao demonstrado. Contudo, pelo menos por enquanto, não nos ateremos a essa contradição. No entanto, é fundamental atentarmos para o fato de que, se o modo de agir na maioria das situações for a demonstração ética nas pessoas, ou estamos diante da sociedade cujos valores são a demonstração dos designativos humanos, ou diante do quadro revelador de sua negação.

Referindo-nos novamente à questão do interesse pela ética, não sem antes observar que o modo de agir sustenta as determinações com as quais os sentidos humanos se conduzem na aceitação da realidade, é importante destacar que nesse interesse se revela tendência importante de resistência e desobediência à *ordem estabelecida*, tornando-se, assim, contraponto decisivo ao enfrentamento às injustiças que acompanham qualquer *ordem*, mormente as que estão regiamente institucionalizadas, sobretudo nos ambientes em que o Estado atua legitimando os principais meios de proteção às classes dominantes. Nesse sentido, no espaço em que nos situamos (Serviço Social e Sindicalismo) já não é mais possível defender ações e condutas tidas como virtuosas ou morais, mesmo quando previstas em norma ou em lei (por exemplo) só porque foram objetivadas em reflexões, debates e deliberações, sem levarmos em conta a que e a quem se destinam, ou seja, quem são de fato seus beneficiários.

Sánchez Vázquez (2001, p. 28-29), ao se referir à relevância do trabalho para a conscientização do valor humano, também considera a necessidade de se rever o papel das relações de obediência, sobretudo quando se confrontam condições reais do que se obedece – valendo-se dos atributos da virtude como constitutivo para a obediência, com as condições tidas como ideais para desobedecer. Vejamos:

> No trabalho [o escravo] obtém a consciência de sua força, mas não a força efetiva que lhe permitiria libertar-se de fato do domínio do senhor. E, todavia, o escravo se imagina vencedor e livre no plano ideal. As ideologias que justificam a inação ou que transportam a libertação a outro mundo seriam próprias do servo que, sem luta, quer ser livre. O servo não é forte no plano político – onde se enfrenta a força com a força –, mas o é no plano econômico, no trabalho, onde afirma seu valor humano.
> […] Que a obediência real não pode ser compensada pela desobediência ideal. Ou também: que a libertação efetiva exige a luta (ou seja, a desobediência efetiva). Se o poder não é destruído realmente, toda a ideologia da obediência contribuirá para mantê-lo.

Não podemos esquecer que a ideologia da obediência encontra-se estruturada no plano das virtudes e dos valores que dominam as relações humanas em todos os espaços sociais[49] e ganha sua maior relevância e sustentação ao orientar quais são preferencialmente os atributos valorativos e virtuosos mais adequados para a formulação da disciplina ou do comportamento desejado, principalmente nos ambientes até aqui analisados.

[49] Enfim: "*Obedecemos porque há motivos para obedecer.* Assim, pois, obedecer por motivos é, em definitivo, obedecer pelos motivos do poder. […] Em suma, o sujeito acredita que obedece porque está convencido de que deve obedecer, mas, na realidade, ao mesmo tempo em que a moral faz parte da ideologia dominante, esta não pode ser separada do poder a que serve, ele obedece porque assim lhe impõe o poder" (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2001, p. 25-26, grifos do autor).

"Do ponto de vista individual, deixamos claro que não é possível reproduzir valores éticos de forma consciente se eles não forem legitimados internamente […]." (BARROCO, 2008a, p. 216). Uma convicção que confere importância à influência e à percepção pessoal a partir *de si*, mas dificilmente se realiza na singularidade ou no isolamento. O gênero humano necessita da presença do próximo ou do outro como sendo aquele com quem os sentidos, em nossas relações, conferem racionalidade ao valor oferecido como resultado das realizações humanas, sobretudo aquelas que são produto do trabalho. Trata-se de "[...] uma ideia que faz parte do conhecimento valorizador da razão e da liberdade iniciado com Aristóteles e colocado em novos patamares pelo pensamento de Marx." (BARROCO, 2008a, p. 216). E é com essa ideia que passamos a divisar o porquê dessa singularidade captar do exterior valores e, de modo semelhante, ainda que paradoxal, distingui-los do coletivo a partir de elementos constitutivos que dependem da legitimação interior. Em princípio podemos dizer que se trata primeiro da validação do que externamente vige como valor e ainda não havia sido aceito internamente. Em seguida, podemos dizer que se trata da necessidade da aprovação do outro, do contrário não será internalizado. E, por fim, diríamos ser na expressão social do homem que se dá sua interação e se realiza de vez sua condição humana. Ao perceber-se realizado e realizando transformações as quais são sua sintonia com a humanidade é que, também, se sente integramente humano, isto é, interna e externamente, espírito (razão) e matéria (corpo), fazendo com que (nesse processo) a partir daí se sinta realmente humano e passe a influenciar e seja influenciado pelo meio onde se realiza plenamente sua *essência*[50].

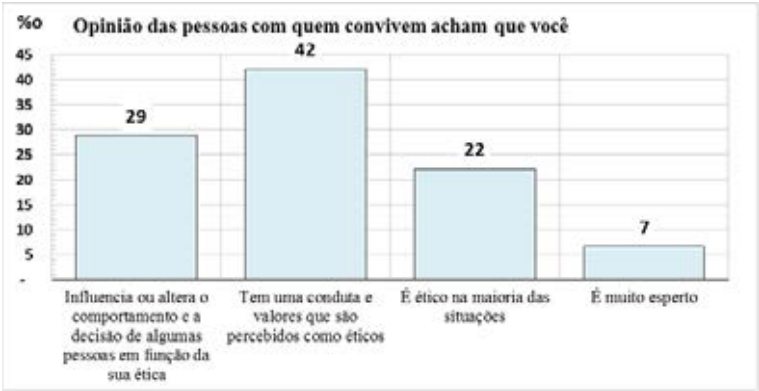
Não é sem sentido que na quinta questão, quando arguimos os sujeitos da pesquisa acerca da influência que exercem sobre os outros, bem como da percepção desses em relação a seus valores e comportamentos, foi possível identificar tratar-se de processo relacional em que os seres humanos se projetam condicionados na intencionalidade daquilo que se busca como valores ideais para a relação, mas, em sua realidade, (os sujeitos da pesquisa) se sentem respeitados, já que, ao exercerem um papel social, influenciam, são percebidos como sujeitos éticos, conseguem, apesar

[50] Sánchez Vázquez (2007, p. 402-403), ao dedicar-se a deduções da concepção de "essência humana" em Marx, com ele apresenta as bases que dão vigor às relações definidoras do mundo; da quais, sem o homem e suas produções não existem em sua condição racional, e, por óbvio, social. "Essa concepção das relações entre a essência humana (o trabalho como atividade criadora, consciente e livre na qual o homem se afirma e se reconhece) e a existência social e histórica (o trabalho alienado como atividade na qual o trabalhador não se reconhece e se nega a si mesmo), entranha agora duas determinações fundamentais do homem: seu caráter prático e sua natureza social, ainda que sua atividade prática e social se apresente como a negação de sua própria essência. Mesmo que de forma alienada, o homem está na práxis e na história; se tanto uma como a outra são o âmbito de sua negação, também devem ser o âmbito de sua conquista: na produção de um mundo humanizado – inclusive com o trabalho alienado – e na produção de novas relações surge a possibilidade de "essencializar" a existência e de realizar esta possibilidade. Deste modo, primeiro como possibilidade engendrada pela própria história e, depois, como realização histórica dela, a essência que historicamente só se dava como negação, se realiza."

da situação e da diversidade impostas no dia a dia, serem éticos na maioria das situações, e, com raras exceções se sentem considerados "espertos" nas relações diárias. Uma autocrítica positiva *de si* a partir da percepção do outro naquilo refletido como concreto para os sentidos humanos e que, no primeiro momento, não revelam as contradições que podem ser vistas adiante como fundamento das *antíteses sociais.* Partimos agora para a análise da questão.

→ **Q5. As pessoas com que você convive acham que você:**As pessoas com quem você convive acham que você: com base no Gráfico 11, podemos afirmar que 29% dos sujeitos da pesquisa declararam que em seu convívio acham que *influenciam ou alteram o comportamento e a decisão de algumas pessoas em função de sua ética*. Enquanto a maior parte respondeu que as pessoas *acham que possuem conduta e valores que são percebidos como éticos* (42%). Já daqueles respondentes que os outros os acham *ético na maioria das situações*, correspondem a 22%. Os 7% restantes declararam que as pessoas as acham muito "espertas"[51].

Gráfico 11 – Distribuição das respostas sobre a opinião das pessoas que convivem com os entrevistados.



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

A opinião dos outros sobre nós, ou *vice versa*, pode exercer influência importante em nossas vidas, a ponto de interferir nas decisões, alterar comportamentos e até mesmo valores. O envolvimento e de proximidade podem ser determinantes nessa influência. Dependendo de quem e em qual ambiente se dá a relação ou o envolvimento entre as pessoas, pode ser que, tanto a intensidade, quanto a forma, como a opinião manifestada, sejam diferenciais para que a influência provoque reações em quem a percebe ou por ela é afetado. Como a opinião dos outros sobre nós traz em si um juízo, um conceito já determinado de outras ocasiões ou circunstâncias, é bem provável que ela possa ser a manifestação da opinião de outra opinião, ou seja, de um terceiro que pode também estar na mesma corrente que conduz as relações humanas à construção de falsas aparências. Dessa maneira, o que é refletido do outro não é sua condição racional, mas a materialidade do *(pre)conceito* do qual recebemos, carregamos e entregamos quase sempre sem sequer darmos conta do limite com o qual a objetividade se

[51] Quando nos referimos a "muito esperta" buscamos esclarecer, sobretudo durante a aplicação pesquisa, que referíamos àquelas pessoas que inconsequentemente sempre querem levar vantagem em tudo, independente das circunstâncias e dos meios para atingir seus objetivos levam a termo suas intenções.

depara ao perder-se no caminho do que representa a ilimitada ignorância quando tenta alcançar a subjetividade humana em sua aparência.

Ao recorrer à Agnes Heller (2004, p. 59) procuramos contextualizar a questão da opinião na formação do preconceito, para daí relacioná-los à influência da aparência nas relações e no comportamento.

"O preconceito, via de regra, apresenta-se com um conteúdo axiológico negativo. Isso não significa que todo homem submetido à influência de preconceitos seja 'moralmente vazio'." (HELLER, 2004, p. 59). Os hábitos ou costumes, o comportamento em si, se tidos como valores negativos indiscriminadamente, ao serem destacados e revelados pela *opinião* alheia são acentuados e passam a ser decisivos para que, na forma de *preconceito,* esteja e seja configurado como um mal cuja particularidade perde seu caráter singular e ganha caracteres que o transformam em conjunto genérico de implicações coletivas lesivas à percepção das contradições reais e das diferenças individuais que constituem o homem em gênero humano.

O preconceito, sob diversos aspectos, pode ser considerado uma moral negativa, mas é na sua disseminação como opinião que se problematiza sua dimensão, ao provocar imagem (aparência) falsa da pessoa; consequentemente, isso pode ser capitulado na forma de gênero e tem influência direta nas relações de valor, o que pode comprometer, inevitavelmente, a visão da situação ou realidade e sua transformação.

Assim como Heller, também temos que considerar ainda que:

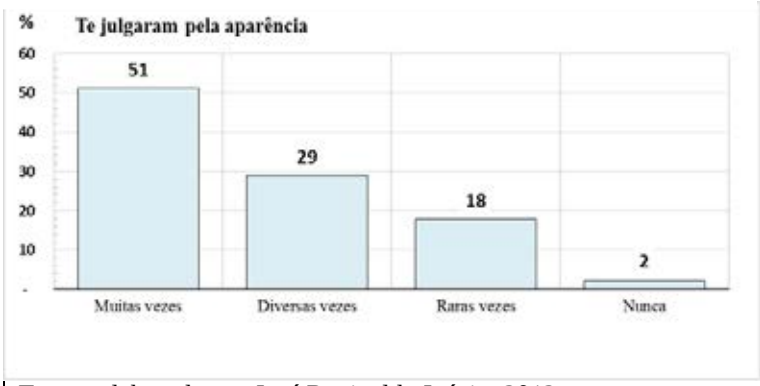
> Todo homem, em certa medida e sob alguns aspectos, tem preconceitos. O que se deve considerar no julgamento de um homem sob esse ângulo é se a sua totalidade está inteiramente motivada por sua particularidade, ou seja, por seus preconceitos.
> Devemos afirmar, por conseguinte, que nem um nem vários preconceitos bastam para fazer com que um homem seja "imoral", mas isso depende essencialmente da relação da individualidade com a totalidade, das consequências e das motivações do preconceito.
> […] então, por que afirmamos que o preconceito, abstratamente considerado, é sempre moralmente negativo?
> Porque todo preconceito impede a autonomia do homem, ou seja, diminui sua liberdade relativa diante do ato de escolha, ao deformar e, consequentemente, estreitar a margem real de alternativa do indivíduo. (HELLER, 2004, p. 59).

Ao ser julgado ou ao julgar alguém pela aparência, a possibilidade de que o preconceito esteja presente é realidade inescapável. As próximas três questões que interpretaremos estão estreitamente interligadas com a possibilidade dessa compreensão.

→ Q23. Já te julgaram pela aparência:

No Gráfico 12, fica demonstrado que mais da metade dos sujeitos da pesquisa (51%) *acham que muitas vezes são julgados pela aparência*. Sucessivamente, 29% e 18%, *diversas* e *raras vezes se sentiram julgados pela aparência*. Contudo, a minoria (2%) respondeu que nunca foi julgado pela aparência (2%).

Gráfico 12 – Frequência das respostas dos entrevistados segundo serem julgados pela aparência.

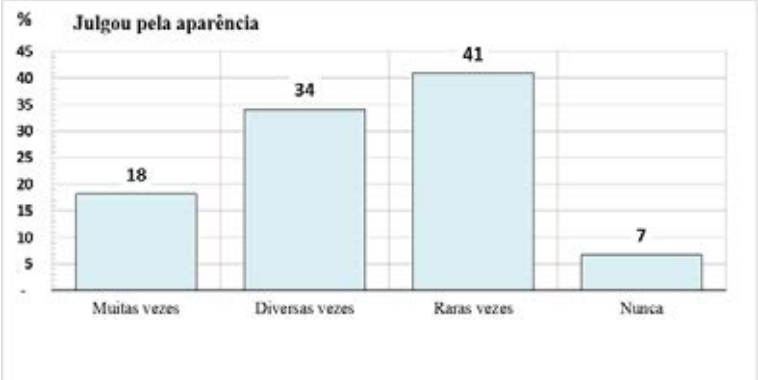


Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

→ Q25. Já julgou alguém pela aparência:

Quando invertemos a questão e perguntamos se *já haviam julgado alguém pela aparência* tivemos as respostas indicando que, sintomaticamente, comparando-se a minoria (7%) do Gráfico 13 com a minoria (2%) do Gráfico 12, é possível de se observar a proximidade que se revela com relativa recorrência e importância. Os sujeitos da pesquisa que responderam *nunca terem julgado alguém pela aparência*, quase que invariavelmente são os mesmos que isoladamente se manifestaram nas outras questões. Como nessa análise isso se tornou bastante explícito, resolvemos antecipar tal particularidade. Os que responderam que *raramente julgaram pela aparência* correspondem a 41%, sendo a maioria das respostas. Aqueles que responderam *diversas vezes* representam 34%. Enquanto os 18% restantes *responderam que julgaram pela aparência muitas vezes*, apesar de no Gráfico 12 terem sido a maioria (51%) dos que se sentem julgados pela aparência.

Gráfico 13 – Distribuição das respostas da frequência que os entrevistados julgaram pela aparência.



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Em seguida,[52] procuramos identificar se julgar pela aparência pode prejudicar uma relação.

[52] Tendo em vista a estratégia metodológica da pesquisa, ao que já pôde ser constatado em outras análises já elaboradas, as interpretações das respostas não têm sido sequencial. No entanto, para a aplicação do questionário foi

→ Q24. Julgar pela aparência pode prejudicar uma relação:

Constata-se (Gráfico 14) que 45% dos sujeitos da pesquisa *acham que julgar pela aparência geralmente pode prejudicar a relação*. No entanto, respectivamente, se considerarmos a convergência da porcentagem daqueles que no Gráfico 13 responderam terem sido julgados pela aparência *muitas* e *diversas vezes* (80%) e, da mesma forma, no Gráfico 12, como tendo sido eles a julgar pela aparência *muitas* e *diversas vezes* (52%), podemos constatar que se trata de uma percepção de um juízo moral quando a soma da porcentagem (67%) daqueles que *acham que julgar pela aparência geralmente pode prejudicar a relação* (45%) com a daqueles que *acham que sempre prejudica* (22%), revela certa censura à relação pelas aparências, já que se pode perceber certo incômodo ao sentirem-se julgados pela aparência e terem alguma reserva em fazê-lo. Ainda que as porcentagens individualizadas de pessoas que *acham que não prejudica* e os que *acham que sempre prejudica são iguais* (22%), isso não invalida a observação anterior, pois são respostas de sujeitos distintos. Já a minoria (11%) *acha que raramente prejudica, pois é de natureza humana julgar pelas aparências e as pessoas acabam por compreender esta impressão*.

Gráfico 14 – Distribuição das respostas sobre em quais situações julgar pela aparência pode ser prejudicial à relação.

Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Assim, consideradas as questões da aparência e suas implicações na relação humana, podemos complementar nosso raciocínio inteirando com conclusões de Heller (2004, p. 60) a respeito do preconceito, tendo-as como referência considerável para a destituição das possibilidades de a *realidade* não estar sendo consumida pela cultura que a nega para que não se transforme e que com falsidade escondida e imersa nas aparências torna-se consumada, mais ainda, nos ambientes onde o preconceito está presente como fundamento irrestrito dos valores do capital.

---

obedecida uma linearidade considerando que a disposição das questões para investigação do assunto deveria ser aleatória (em blocos concernentes às categorias empíricas definidas no projeto de pesquisa) em todo o questionário. Afinal, só dessa forma poderíamos ter mais fiabilidade e validação objetiva das subjetividades contraditórias pertinentes e presentes no método dialético e em pesquisa social.

> Não podemos, portanto, dizer que todo homem predisposto ao preconceito é "imoral". Mas podemos afirmar que, sob todos os aspectos nos quais tem preconceitos, ocorre uma diminuição para o homem de suas possibilidades de uma escolha adequada e boa, historicamente positiva, e, com elas, a possibilidade de uma explicação da própria personalidade.
> O preconceito, portanto, reduz as alternativas do indivíduo. Mas o próprio preconceito é, em maior ou menor medida, objeto da alternativa. Por mais difundido e universal que seja um preconceito, sempre depende de uma escolha relativamente livre o fato de que alguém se aproprie ou não dele. Cada um é responsável pelos seus preconceitos. A decisão em favor do preconceito é, ao mesmo tempo, a escolha do caminho fácil no lugar do difícil, o "descontrole" do particular-individual, a fuga diante dos verdadeiros conflitos morais, tornando a firmeza algo supérfluo.

"Contudo, a presença dos valores na vida social é um fato ontológico inegável. A vida cotidiana é permeada por demandas de caráter ético-moral." (BARROCO; TERRA, 2012, p. 31), diz Barroco. Sentido incorporado nessa análise, uma vez que o movimento feito entre interioridade e exterioridade está iminentemente permeado por reflexos cuja subjetividade é o elemento concreto da relação (social). Nesse caso, estamos nos referindo à dupla subjetividade. O que em minha subjetividade se apercebe daquilo que a subjetividade do outro se apercebe em relação a minha subjetividade. O conteúdo valorativo em análise nesse processo de subjetividade só se concretiza se de fato pudermos concluir novamente com Barroco ao referir-se a Agnes Heller, ou seja: "[...] todas as ações práticas, desde a sua projeção ideal até o seu resultado objetivo, são mediadas por diferentes valores; entre eles, os que respondem a exigências de caráter ético-moral." (BARROCO; TERRA, 2012, p. 31-32). Componente definidor de uma condição subjetiva que aqui, usando da própria referência indicada por Barroco, pode nos favorecer para compreender como os outros e nós mesmos podemos nos ver numa relação em que o agir insere em nossas atividades uma materialidade comum de reações reveladas em atos e comportamentos captados de modo perceptivelmente concreto pelos sentidos humanos.

> Quando afirmo ou nego, convido, proíbo ou aconselho, amo ou odeio, desejo ou abomino, quando quero obter ou evitar alguma coisa, quando rio, choro, trabalho, descanso, julgo ou tenho remorsos, sou sempre guiado por alguma categoria orientadora de valor[53], frequentemente mais de uma. (BARROCO; TERRA, 2012, p. 31-32).

[53] "As categorias orientadoras de valor", a que Agnes Heller (1983, p. 58) se refere são: "Verdadeiro e falso, bom e mau, belo e feio […] […] Qualquer coisa que alguém pense ou faça, que sinta ou experimente: pensamos, agimos, experimentamos sentimentos e sensações com orientações de valor através delas. Só se assumíssemos uma perspectiva exterior à sociedade, essas categorias poderiam ser puro objeto de nosso pensamento."

Ao considerar um conjunto de categorias orientadoras de valor, estamos trazendo para o debate variáveis latentes que também podem perfeitamente ser dependentes na medida em que as reações ao sistema estabelecido se manifestam. O que pode também leva-las a serem variáveis condicionantes para dar direção a aspectos despercebidos nas relações humanas, se não nos detivermos na realidade das contradições em que a essência humana se resume num vazio desorientador da razão com vistas a desincorporar do homem as iniciativas que possam inseri-lo num necessário processo real de mudança, ou, no mínimo, de sua exigência.

Como a percepção dos valores *via de regra* relaciona-se ao contexto social determinado, com relações de poder (no caso vigente) acentuadas pela questão social imposta pelo capitalismo, temos que considerar o peso com o qual se abatem as escolhas fundamentais[54] de quem, pelo menos em princípio, pressupõe-se ter a liberdade como referente definitivo na caracterização da "essência humana"[55]. Se, ao suportá-las – principalmente as relações de poder presentes nos processos hierárquicos do *mundo do trabalho* e naqueles espaços ou ambientes nos quais o traço definidor de seus limites impõe ao homem sujeitar-se a uma espécie recorrente e ascendente de *servilismo*[56] – tivemos de fazer concessões que descaracterizaram a "essência humana" de quem, na tentativa de realizações e transformações oriundas de suas produções ou serviços, não foram apenas meio para a manutenção da opressão e da desigualdade social. Com essa preocupação, passamos a nos

[54] Barroco (2006) sinaliza a liberdade de escolha com argumentos que precisam ser considerados nessa hora, pois, ao pensar e ter no trabalho os fundamentos caracterizadores da "essência humana" é com a ética que temos a dimensão do que implica ser livre quando as escolhas caracterizam nossa consciência como elemento definidor de nossas realizações. Como a autora diz: "A ética é entendida como uma *ação prática consciente*, que deriva de uma *escolha racional* entre *alternativas* e orienta-se por *valores* que buscam objetivar algo que se considera '*valoroso*', '*bom*', '*justo*', contêm algumas mediações essências: a *razão*, as *alternativas*, a *consciência*, o *projeto* que queremos realizar, os *valores* éticos, a *responsabilidade* em face das *implicações objetivas da ação para os outros homens, para a sociedade.* A questão da responsabilidade é, pois, central na ação ética, uma vez que ela dá sentido à sociabilidade e à liberdade inerente às escolhas."

[55] Não se pode considerar o sentido dessa "essência", ao fazermos uma reflexão, sem antes nos determos na observação de dois aspectos apontados por Sánchez Vázquez (2002, p. 218-219) como fundamentais *aos fins* para os quais o homem se projeta ao futuro quando suas escolhas são essencialmente livres diante da realidade posta: "1) o homem que fala através do filósofo, justamente por estar dotado de consciência e vontade, é o ser que traça fins (num sentido radical, o fim supõe sempre uma consciência); 2) esta faculdade de traçar fins não é acidental, mas essencial ao homem, já que este só pode existir *humanamente* na medida em que, objetivando-se na natureza, faz para si mesmo um mundo à sua medida, ou seja, um mundo humano – não ideal mas real – de acordo com os *seus* fins".

[56] Kant (2003b, p. 277) em suas considerações sobre "os deveres do ser humano consigo mesmo", apresenta elementos acerca do *servilismo* que sinteticamente podem caracterizá-*lo* a partir do comportamento do homem em sua relação de subordinação a determinadas obrigações, ou seja: "Uma vez que ele tem que considerar a si mesmo não apenas como uma pessoa em geral, como também como um *ser humano*, ou seja, como uma pessoa que tem deveres que lhe são impostos por sua própria razão, não é permissível que sua insignificância como um *animal humano* prejudique sua consciência de sua dignidade como um ser *humano racional*, e ele não deve rejeitar a autoestima moral de tal ser, ou seja, deve perseguir seu fim, que é em si mesmo um dever, não de maneira abjeta, não com disposição servil (*animo servili*), como se buscasse um favor, não negando sua dignidade, mas sempre com consciência de sua predisposição moral sublime (que já está contida no conceito de virtude). E esta *autoestima* é um dever do ser humano para consigo mesmo. […] Renunciar a qualquer pretensão ao valor moral em si próprio na crença de que com isso se adquirirá um valor emprestado, é *servilismo moralmente falso* (*humilitas spuria*)."

deter na visão obtida com as respostas às questões orientadas às relações de poder, uma vez que, a partir delas, surgiram referentes com os quais foi possível conseguir mediação importante para que fundamentássemos algumas das antíteses sociais implicadas na recorrência de escolhas intermitentes providas pela realidade atomizadora cuja ideologia dominante capitalista fundamenta um idealismo ao universal e se contradiz no fracasso das suas realizações, insistindo na liberdade onde permanece *a lógica da exploração do homem pelo homem*. Dessa reflexão, passamos a considerar a relação de poder como as próximas questões a serem analisadas.

4.4 Estruturas e relações de poder: ação e contradição ética

> *Os teatros, os jogos, as farsas, os espetáculos, os gladiadores, os bichos estranhos, as medalhas, os quadros, e outras drogas que tais eram para os povos antigos as iscas da servidão, o preço de sua liberdade, as ferramentas da tirania. [...] Viva o rei! Os broncos não percebiam que apenas recobravam parte do era seu e que até mesmo no que recobravam o tirano não lhes teria dado se antes não tivesse tirado* (LA BOÉTIE, 1999, 27-28, grifo nosso).

> Quem e como se decide a moral pública em qualquer sistema político? As fronteiras da moral pública e o modo de decidi-la ou fomentá-la não podem ser os mesmos em todos os sistemas políticos, ditatoriais ou democráticos. Nos primeiros, trata-se de instaurar por decreto certas normas morais coletivas ou "bons costumes", intervindo em áreas que competem ao indivíduo decidir. Nos segundos, mesmo que se promovam publicamente, essas normas têm que respeitar as decisões internas e responsáveis dos indivíduos. (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2010, p. 183, grifo do autor).

Ética e sociedade remetem-nos a visões em que a possibilidade de ter o Estado como constructo *moral e ético*[57] da sociedade[58] só se realiza se admitirmos a ação dos poderes legislativo, executivo e judiciário sob visão de *poder obediencial*[59] que vislumbre poder que

[57] A distinção entre "moral" e "ética" suscita dúvidas recorrentes, no entanto, é oportuno demarcá-la novamente, nesse contexto, tendo como referência a conceituação mais recente de Sánchez Vázquez: "Pois bem, por moral entendemos uma forma específica do comportamento humano, individual ou coletivo, que se dá realmente, ou que se propõe que deveria dar-se. E por ética entendemos a atenção reflexiva, teórica à moral em um ou outro plano – o fático ou o ideal – que não são para ela excludentes. Vale dizer: à ética interessa a moral, seja para entender, interpretar ou explicar a moral histórica ou social realmente existente, seja para postular e justificar uma moral, que não se dando efetivamente, considera-se que deveria dar-se." (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2006, p. 287).

[58] Um Estado que promova e garanta a inclusão da igualdade como imperativo de caráter universal e não só o tenha como instrumento formal da justiça, mas o tenha, também, como possibilidade perene e fundamental para a realização da democracia.

[59] Obedecer obedecendo. "O *poder obediencial* seria, assim, o exercício delegado do poder de toda autoridade que cumpre com a pretensão política de justiça; de outra maneira, do político reto que pode aspirar ao exercício do poder por ter a posição subjetiva necessária para lutar em favor da felicidade empiricamente possível de uma comunidade política, de um povo." (DUSSEL, 2007, p.40).

emana do povo; *poder político* que, de fato, é *"potentia"*[60] e é exercido para o bem comum, pois, ao que demonstraremos, ao ter a razão e a equidade como paradigmas enraizados onde o povo está, se fortalece e, consequentemente, passa a garantir a presença e a sustentação da ética no *contexto de poder*[61].

Visão que contempla a ética como conceito e fundamento social e precisa ser considerada *a priori,* pois orienta a algumas direções que podem levar ao encontro das bases morais da sociedade. Como disse Sánchez Vázquez (1993, p. 161): "Se em certa época a consciência pôde transigir com a exploração do homem pelo homem, hoje este tratamento dos seres humanos como objetos ou coisas revela-se profundamente imoral".

Mesmo que considerações, como a apresentada por Sánchez Vázquez (1993, p. 26), possam direcionar "*o homem (ou homem em geral) como origem e fonte da moral*" – com o que se pode concordar, pois a moral é tida como constructo que parte dos homens – ou o situe como "dotado de essência eterna e imutável"; ou ainda que "a moral constituiria um aspecto desta maneira de ser, que permanece e dura, independentemente das mudanças históricas e sociais", nessa pesquisa e tese situamos a ética, não a moral, como fruto de construção incessante e nunca acabada, num *ethos* que supera o sentido físico e externo do *êthos* que se configura como "morada, abrigo, refúgio", para considerá-lo como espacialidade interna, de "caráter e seus hábitos" e que, apesar de sofrer com as interferências do tempo e do espaço, por vezes, não se consolida como susceptível a eles, mas como resistência e transformação à realidade. Com isso, queremos elucidar que a ética é um dos fundamentos da liberdade. Não é apenas abordagem conceitual ou teórica, mas uma baliza a processos dessa natureza, pois, de alguma forma, contribui para que as pessoas se conduzam à luz de valores e princípios dos quais não se deve abrir mão, mas a adesão a eles precisa ser livre, contrário a isso seria sua negação.

---

[60] Denominaremos, assim como Dussel (2007, p. 29), o *poder* enquanto *potentia*, ou seja: "ao poder que tem a comunidade como uma faculdade ou capacidade que é inerente a um povo enquanto última instância da soberania, da autoridade, da governabilidade, do político. Este poder como *potentia*, que como uma rede se desdobra por todo campo político sendo cada ator político um nodo, desenvolve-se em diversos níveis e esferas, constituindo, assim, a essência e fundamento de todo o político."

[61] O que aqui consideraremos como *contexto de poder* é o ambiente (espaço e tempo) em que as relações e o comportamento dos sujeitos ali presentes interferem nas deliberações que afetam, positiva ou negativamente, as condições de vida, seja da classe trabalhadora ou da sociedade e são tutelados – visto que daí se origina – pelo próprio trabalhador ou povo, constituindo-se, assim, o *poder*, seja do Estado – executivo, legislativo e judiciário – ou das entidades ou organizações que fazem parte da sociedade civil organizada – aqui especificamente as entidades sindicais.

"Uma base da ética marxista é o reconhecimento de que a liberdade consiste na necessidade tornada consciente. Intimamente vinculado a isto é o fato de os homens se sentirem parte do gênero humano, diz Lukács." (LUKÁCS, 2009, p. 75)[62].

As bases morais da sociedade são estabelecidas e se estabelecem junto às das estruturas formadoras do contexto de poder tendo como fonte ética a inclusão do caráter singular de cada indivíduo no coletivo. Inclusão na qual o gênero humano é admitido em sua integridade e possa revelar-se com todas suas particularidades como aquele que é partícipe do processo histórico, mas em si não se medeia à potencialidade daqueles que fizeram da realidade um contingenciamento particular às classes econômicas e dominantes no mundo. O gênero humano não se revela dessa forma. As produções e realizações com as quais as transformações da natureza se concretizam como manifesto racional do gênero humano simbolizam a emanação coletiva da humanidade. Nicolas Tertulian (2010, p. 27) já nos dissera que:

> Os indivíduos singulares não vivem em um isolamento autárquico, suas ações repercutem sobre as vidas dos demais. Portanto, ao menos potencialmente, elas afetam a sociedade inteira e, no limite, o próprio destino do gênero humano. A tensão perpétua entre os dois polos da sociabilidade, o gênero humano enquanto síntese e totalização das ações e as aspirações dos indivíduos tomados em sua singularidade, atravessa, segundo Lukács, a história humana.

Portanto, trata-se de movimento para a transcendência integradora do gênero humano em sua totalidade, emanação coletiva na qual, ao buscar-se como *essência* para se realizar, sob nenhuma hipótese, pode se dar no isolamento. Tampouco negar-se como natureza e *essência* ao mesmo tempo, como enunciadas por Marx e incorporadas nesta tese como elemento definidor de seu objeto. É na transição, na transformação da natureza, que as particularidades se universalizam e dão pulso para se sentir os movimentos reveladores da presença humana sobre a terra.

---

[62] E continua: "Reitero: objetivamente sempre foi assim, mas hoje isto se tornou um motivo consciente da ação prática, o que representa uma diferença qualitativa. Constitui uma característica essencial da nossa época o fato de que se tornou concreta a relação entre as constelações imediatamente coletivas nas quais o homem atua e o desenvolvimento geral da humanidade. As relações do indivíduo com a sua classe – e isto vale, naturalmente, apenas para as massas trabalhadoras e, sobretudo, para o proletariado – revelam-se vinculadas ao destino do gênero humano. A consciência destas relações, ou seja, a sua transposição à práxis consciente da vida cotidiana, suprime os últimos resquícios de animalidade, que se caracteriza justamente pela inconsciência da espécie no indivíduo. O despertar da consciência individual na vida coletiva inconsciente foi um enorme progresso da história. Atualmente, nós nos situamos num patamar mais alto deste processo: o despertar da consciência da espécie humana no indivíduo" (LUKÁCS, 2009, p. 75).

> Vê-se, portanto, que a consciência moral dos indivíduos, como produto histórico-social, está sujeita a um processo de desenvolvimento e de mudança. Por sua vez, como consciência de indivíduos reais que são tais somente em sociedade, é faculdade de julgar e avaliar o comportamento que tem consequências não só para si mesmo, mas para os demais. O tipo de relações morais vigentes determina, em certa medida, o horizonte em que se move a consciência moral do indivíduo. (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1993, p. 161).

Bases com as quais o princípio fundamental do poder político, em tese, é proclamado como aquele emanado do povo e é observado em seu constante estado de preservação – independentemente das circunstâncias, transformações, adversidades e mudanças que fazem parte da evolução social e da humanidade – nas ações dos agentes políticos representantes do povo ou dos trabalhadores, nas instituições, entidades e autarquias, públicas ou privadas, que se constituem para garantir a manutenção e a defesa da "justiça social" e a vitalidade democrática do Estado. Situação que não é assegurada sem a participação efetiva dos indivíduos enquanto agentes políticos atuantes na sociedade civil organizada que se estabelece como sustentáculo para a manutenção dos valores moral e ético do Estado democrático de direito e que tem em si a presença de cada pessoa instilada na influência determinante do povo nas decisões dos líderes ou representantes que conduzem os rumos da instituição, sociedade ou Estado.

A decisão do líder é influenciada pelo poder político enquanto *potentia* – pela consciência coletiva, pela ação e pela expectativa de seus seguidores, mas seu poder também influencia as decisões e expectativas de todos e de cada um dos seguidores. Dessa reciprocidade é pode surgir a evidência do poder como instrumento que diferencia e identifica quem serão líderes ou liderados.

A tendência ao antagonismo que surge dessa distinção irá viger entre ação e teoria e também pode acompanhar, ao que vimos, a consciência da *práxis* como atividade material do homem que, ao se transformar, transforma o mundo natural e social a sua volta para fazer dele um mundo humano do trabalho, um espaço (alterado) onde o contexto de poder afeta e é afetado pela sociedade em si, a partir do sujeito que nela vive e – através de alguma forma de trabalho – garante sua subsistência e a de seus semelhantes, seja por interesse ou solidariedade. É nesse espaço (configurado por vezes como estranhado) da concepção daquilo que temos como natural que, bem e mal (ou bom e mau) se confundem, originando contradições significativas às ações e práticas morais, instâncias da sociedade e têm influência direta nas *percepções e concepções éticas do mundo do trabalho.*

Percepções e concepções sentidas e racionalizadas, em boa medida, a partir do contexto de poder sob a influência de *lideranças escolhidas ou impostas*[63], às quais podemos identificar como *pessoas coletivas*[64] e como *sujeitos significativos* ou *excepcionais* (GOLDMANN, 1967, p. 21). Assim sendo, torna-se decisivo para a compreensão do que representa um líder na sociedade, se, ao se ser percebido em ação, sustenta em si o gênero humano em suas particularidades e diferenças sem, contudo, abrir mão da realidade com a qual sua distinção se fez necessária dentre aqueles que lhe confiaram sua atual posição. Se isso ocorrer, é possível que a percepção da ética, consequentemente, também da confiança no líder, seja um dado de simples constatação. Com essa intenção é que foram direcionadas algumas questões, tendo como indução os líderes envolvidos com a política; entretanto, em algumas situações, as hierarquias definidas no processo de trabalho (capitalista) foram consideradas.

→ Q6. Caso considere que os líderes em geral possuem ética isto é:

---

[63] Ao analisar aspectos do surgimento de uma liderança no mundo trabalho, distinguimos o surgimento dessas *lideranças*, isto é, as "escolhidas" pelas classes trabalhadoras e *as* a elas "impostas". Aqui podemos distender essa análise às situações envolvendo *lideranças* situadas nos poderes do Estado, sobretudo nas suas relações imbricadas à política: "A consecução dessas lideranças se pode estimar que equivalha às situações vividas na classe trabalhadora, uma vez que a relação capital/trabalho instituiu, ao longo de sua história, patrões e empregados predispostos entre si sob variações hierárquicas que, peculiares a cada posto, inseriram relações variadas entre os que mandam e os que obedecem. As adversidades vividas no dia-a-dia do mundo do trabalho ao longo da história têm mostrado o surgimento de **líderes naturais** como, por exemplo, os sindicalistas alicerçados pela massa de trabalhadores. A classe dominante, os empresários, numa tentativa de melhor dirigir aos trabalhadores e gerir seus negócios e, ao mesmo tempo, neutralizar as lideranças que surgem entre os trabalhadores, promove para o alto escalão – diretorias e superintendências – funcionários de confiança de suas empresas ou mesmo de fora dessas. São gerentes e/ou supervisores que se destacaram ao longo de suas carreiras profissionais, como referências positivas do ponto de vista operacional, pela capacidade técnica e, sobretudo, pela capacidade de seguir regras e procedimentos e, portanto, em conformidade com as relações de domínio instituídas. A instauração das **lideranças**, sejam elas **impostas pela classe dominante**, como é o caso dos superintendentes e diretores nas indústrias e empresas, ou das **escolhidas pelos trabalhadores**, as lideranças sindicais, mostra uma equivalência de possibilidades correlatas […]". (INÁCIO, 2005, p. 128, grifos nossos).

[64] Sobre "pessoa coletiva", referimo-nos, mais uma vez, à elaboração anteriormente adotada: "Buscando caracterizar a situação das lideranças, sejam **impostas** aos trabalhadores ou por eles **escolhidas**, é bom que se estabeleça o que aqui chamaremos de distinção na elaboração situada por Newton Bignotto, entre a virtù coletiva a virtù individual, ao referir-se à "pessoa coletiva" nas repúblicas: "É nessa hora que as repúblicas, fruto de uma adesão de homens a um desejo de liberdade e às instituições que o exprimem, revelam-se muito mais fortes para resistir aos ataques do tempo. […] os homens não agem como indivíduos, como atores individuais que devem representar seu papel sem o concurso de outros recursos que a própria 'virtù'; eles agem como o produto de sua 'virtù' e da forma política que os criou. […] Quando nos referimos à 'pessoa coletiva', estamos dizendo que é possível agir na cidade com meios que são fruto da associação dos homens, ou dito de outra forma, que é possível falar de uma 'virtù' coletiva, que acompanha a ação dos atores republicanos e que lhes dá uma clara superioridade sobre os príncipes (indivíduo isolado) que contam somente com o refúgio da própria virtù". Essas citações podem identificar, até com certa propriedade, maior segurança para o exercício das atividades se se está liderando depois de ter conquistado o poder. Quando se orienta a atividade em uma base estabelecida na coletividade, subtende-se que há alguma superioridade e, sobretudo apoio nas decisões a se tomar." (INÁCIO, 2005, p. 133-134).

Observamos pelo Gráfico 15, que a porcentagem dos quais consideram que os líderes em geral possuem ética é "pouco perceptível e não confiável" e "mediana e confiável para algumas ações e assuntos" é bem parecida (47% e 42%, respectivamente). Mas, o que nos chamou a atenção se deve ao fato de essas porcentagens juntas atingirem 89% e validarem as respostas às questões analisadas nos Gráficos 8 e 9, fortalecendo os dados com os quais ficou constatado que, no ambiente da política, a percepção da ética está bastante comprometida[65]. Por outro lado, 9% acham que é mais perceptível e confiável que a da maioria das pessoas e apenas 2% acham muito perceptível e extremamente confiável.

Gráfico 16 – Distribuição das respostas sobre a opinião a respeito da ética entre os líderes.

Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Essa percepção pode ser constada identificando, em diversos casos, os motivos pelos quais as pessoas (normalmente líderes) se inclinam a candidatarem-se para ocupação de cargos no *contexto de poder*. Mesmo sem maiores elaborações

Gráfico 15 – Distribuição das respostas sobre a opinião do que motiva a candidatura a cargo político.

Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

[65] Filgueiras (2009, p. 386, 412), em artigo no qual analisa pesquisa (do Centro de Referência do Interesse Público/Vox Populi, 2008) já citada nessa tese, "aborda o tema da corrupção no Brasil e trata da antinomia existente, no âmbito da opinião pública brasileira, entre normas morais, que regulam os significados políticos da corrupção, e prática cotidiana na esfera pública." Sentido no qual, além de corroborar com os dados e análises apresentados, seus objetivos são direcionados à intencionalidade já bastante explicitada nesse tese. "[…] procura compreender o modo como o brasileiro percebe a corrupção na dimensão das instituições. Foi pedido ao entrevistado que desse uma nota, variando em uma escala de 0 a 10, para a presença da corrupção em alguns ambientes institucionais, tanto públicos quanto privados. Nos extremos, a nota zero expõe nenhuma corrupção e a nota dez expõe muita corrupção. […] a análise das médias de notas atribuídas pelos sujeitos da pesquisa, expressando que a corrupção está mais presente nas instâncias representativas, em especial nas Câmaras de Vereadores, na Câmara dos Deputados, nas Prefeituras e no Senado Federal, e que tenham, de alguma forma, relação com o Estado. Importante notar que os ambientes institucionais que obtiveram indicadores médios acima da média das médias, à exceção da Polícia Federal, têm uma natureza pública e estatal. Por outro lado, os ambientes institucionais que obtiveram indicadores médios abaixo da média das médias têm uma natureza privada. Esse dado permite especular que o brasileiro exige excelência das instituições públicas e estatais, percebendo de forma um pouco mais branda a corrupção que é praticada no mundo privado, ligado às necessidades cotidianas."

consideraremos, desde já, ser relevante apresentar a opinião dos sujeitos da pesquisa a esse respeito.

→ Q7. A maioria dos que se candidatam a algum cargo político são motivados pelo:

A maioria dos que se candidatam a algum cargo político são motivados pelo que se percebe, anteriormente, no Gráfico 16, 69% dos sujeitos da pesquisa acham que *a maioria dos que se candidatam a algum cargo político são motivados* por *poder, status, estabilidade, garantias e vantagens*[66], que ao ser somado à porcentagem (4%) dos que acham que é pelo *poder e imunidade ao exercer o mandato, podendo praticar ações de toda a natureza, lícitas ou não,* representam 73%, levando-nos à diminuta reflexão não só da questão em análise, mas das questões anteriores quando nos referimos ao ambiente da política, e, também, do que, em parte, pode representar essa descrença com o ambiente da política a partir de um recorte das teses políticas de Dussel (2007b, p. 15-16, grifo do autor):

> O político como tal se corrompe como totalidade quando sua função essencial fica distorcida, destruída em sua origem, em sua fonte. […] é necessário àquele que se inicia na reflexão do que é político prestar atenção a seu desvio inicial, que faria perder completamente o rumo de toda ação ou instituição política.
> A corrupção originária do político, que denominaremos o fetichismo do poder, consiste em que o ator político (os membros da comunidade política, sejam cidadãos ou representantes) acredita poder afirmar sua própria subjetividade para a instituição em que cumpre alguma função (daí poder ser denominado "funcionário") seja de presidente, deputado, juiz, governador, militar, policial como a sede ou a fonte do poder político. Desta maneira, por exemplo, o Estado se afirma como soberano, última instância do poder; nisto consistiria o fetichismo do poder do Estado e a corrupção de todos aqueles que pretendam exercer o poder estatal assim definido. Se os membros, por exemplo, creem que exercem o poder a partir de sua autoridade autorreferente (ou seja, para si próprios) seu poder foi corrompido.

Partindo desse recorte, está nos motivos a origem a fonte da qual o valor do poder se racionaliza possibilitando a percepção concreta, real, daqueles cujo desejo por um espaço de poder só é materializado na natureza privada do que ele oferece. Um bem no qual a privação do coletivo descaracteriza a humanidade distinguida na pessoa ao se tornar coletiva. Afinal, é nela que o gênero humano se configura em sua racionalidade e pode convergir-se em

[66] Aristóteles (2009, p. 229-230), acerca dessa percepção nos dissera que: "Por pouca virtude que se tenha, sempre se acredita tê-la bastante; mas em questão de riqueza, bens, poder, glória e todas as outras coisas deste gênero, os homens não sabem impor um limite aos seus desejos. O entanto, dir-lhes-emos que neste caso a observação dos fatos facilmente demonstra que se podem adquirir e conservar as virtudes, não pelos bens exteriores, mas os bens exteriores pelas virtudes, e que a felicidade da vida, coloquem-na os homens no prazer ou na virtude, ou em ambas as coisas, encontra-se antes entre aqueles que cultivam ao excesso a pureza dos costumes e a força da inteligência, mas que sabem moderar-se na aquisição dos bens exteriores, que entre os que adquiram em superabundância esses bens, desprezando os bens da alma".

universal. Prazer e vício, dor e virtude, consonantes na relação não podem ser anulados, mas, sob nenhuma hipótese, um não pode se sobrelevar ao outro. A corrupção se dá nessa balança.

Continuando na análise do Gráfico 16, foi de 18% a porcentagem daqueles que responderam que os líderes são motivados pelo *poder de tomar decisões que afetam a sociedade, desde que não prejudiquem a manutenção do cargo ocupado*. No entanto, 9% acham que é por causa do *poder para tomar decisões que garantam justiça social e o bem comum, mesmo que prejudiquem o autor da decisão.* Opiniões que refletem os polos distintos da sociedade, uma vez que não é possível renunciar ao espaço da política como se nele não se operassem as ações e deliberações com as quais a realidade social está implicada. Não é sem sentido que concordarmos com Barroco (2008a, p. 218) quando ela diz:

> Portanto, entender que o caráter revolucionário do pensamento de Marx tornaria sua teoria inviável para iluminar a existência ética e política nos limites da sociabilidade burguesa – em outras palavras, deduzir, a partir do caráter revolucionário da práxis política e da exigência universal e livre da ética, sua ineficácia sob o domínio do capital – parece-nos uma simplificação.

Uma simplificação tipificada pela negação da política interessada ao *status quo* que se legitima, *via de regra*, quase sempre por meio daquilo com o qual o senso comum orienta suas escolhas e dita como válido enquanto valores para sua realidade. Compreender o limite da representação dessas escolhas, bem como dos valores da realidade – se entendido como processo de reprodução e imposição do capital, portanto, a representação da negação da liberdade – pode propiciar o discernimento necessário para que a utopia não se perenize e, consequentemente o processo revolucionário, nessa perspectiva, estaria sob gestação avançada, restando tão somente os preparativos derradeiros para sua chegada[67].

[67] Nesse sentido, na resposta dada por Sánchez Vázquez (2010, p. 181) aos questionamentos de se "o colapso do socialismo leninista trouxe uma desmoralização na militância da esquerda" e "quais são os princípios morais da esquerda", podemos encontrar complementos à complexidade, não mais a simplificação, do que é a análise tendenciosa de ações da verdadeira esquerda, não só as universalizadas como socialistas ou comunistas, mas as tendências radicais (no sentido estrito das raízes) das quais mesmo sem rótulos ideológicos fazem do gênero humano o sentido para as suas perseguições e o de serem perseguidos pelo capitalismo. Vamos à resposta: "Se por desmoralização se entende o desencanto ou a desorientação provocados pelo desmoronamento do terreno político e moral em que se pisava firmemente, é inegável que o colapso do chamado 'socialismo real' deu lugar a essa desmoralização nas mais amplas franjas da militância que via nesse 'socialismo' a encarnação dos princípios morais da esquerda. Isso, porém, não atinge aqueles que – em seu interior e desde há muito – denunciaram a usurpação desses princípios, nem tampouco aqueles que, depois do colapso, se demarcaram com a sua crítica e a sua autocrítica – menos com esta que com aquela – desse falso socialismo. Esses são os que hoje reivindicam, contra ventos e marés, na fase neoliberal do capitalismo, uma verdadeira alternativa socialista. E, ao fazê-lo, reivindicam os princípios morais da esquerda de inspiração socialista: igualdade social, liberdades reais, solidariedade e – diante da exploração econômica e da instrumentalização das consciências – a consideração do homem como fim e não como simples mercadoria".

No entanto, como a visão do limite dessa representação se realiza na percepção, e também é nela que são objetivados os referentes incorporados por nós pelo processo histórico, temos aí interferência significativa para ser processada como elemento fundamente de nossas escolhas. Incorporado a essa interferência – regida pelo processo de cultura, em nosso caso a capitalista, o nível de subjetividade que carece ser apreendido em nossas escolhas está distorcido. O fenômeno da aparência[68], do aparentar ser, exerce influência maior que o que de fato é, seja para a realidade, a coisa ou a pessoa. Nessa reflexão, nos deteremos em princípio às pessoas.

Mas, o que são as pessoas sob essa ótica (aparência) precisa, mesmo elementarmente, ser apresentado. Traremos para essa apresentação Maquiavel. Como dissemos, noutra ocasião, "[...] as virtudes humanas superam suas fragilidades, e as elucubrações maquiavelianas são as que, de certa maneira, melhor estabelecem no comprometimento com o *fim* a possibilidade de se ver o homem como de fato ele é." (INÁCIO, 2005, p. 197). É essa a possibilidade, com a qual a aparência entrelaçada a *(pré)conceitos* incrustrados na e pela cultura dominante encontra seu espaço na política roteirista encartada em manuais, leis e estatutos (partidários ou sindicais, acadêmicos ou vulgares) cujo corolário é manutenção do *status quo*. Limitaremos essa inserção da política *de e para* resultado (fim) com foco dirigido para a aparência em delimitadas citações de Maquiavel (2000; 1996):

> […] os homens se importam com a aparência das coisas, tanto quanto com o que elas realmente são; e muitas vezes se interessam mais pelas aparências de que pela realidade.
> Examinando, contudo, aquilo de que é fácil convencer o povo, e o que é mais difícil, cabe uma distinção. Na decisão de que se deseja persuadi-lo, o povo tende sempre a ver, à primeira vista, uma perda ou um ganho: um gesto de grandeza ou de covardia. Se encontra nos projetos que lhe são submetidos alguma vantagem real, se tais propostas lhe parecerem magnânimas, será fácil fazê-las adotar, ainda que, sob aparência enganosa, nelas se oculte sua própria ruína, e um desastre para o Estado. Será difícil, por outro lado, obter o apoio popular para uma decisão que pareça covarde, ou danosa, ainda que traga uma vantagem genuína para o Estado (MAQUIAVEL, 2000, p. 91 e 166).
> Como se disse, o príncipe [nessa reflexão o líder] deve evitar as coisas que o torne odiado ou desprezado; quando conseguir isso, terá cumprido com sua parte, e os outros vícios não o farão correr perigo. O que mais concorrerá para fazê-lo odiado é […] a conduta rapace, a usurpação dos bens e das mulheres dos súditos – o que deve evitar. Quando os súditos têm seu patrimônio e honra respeitados, vivem geralmente satisfeitos; será preciso

[68] Não nos cabe nessa tese a discussão do papel influenciador da estética sobre a ética, contudo a dimensão do imediato, do que está e é posto como real no capitalismo faz da estética algo prevalente como contraponto à ética tradicional, vez que a fundamentação de uma razão pura para tratar com a (e da) ética tem sido contraditado pela constante negação que o sistema a impõe. A estética, ao dispor as sensações como meio a sua constatação, consegue aproximar-se mais do real, consequentemente valoriza e dá espaço a quem está à margem; valoriza o plural e inclui o diferente, tornando-se um meio pelo qual a realidade ética seja menos invisível.

> apenas que o príncipe [o líder] combata a ambição de alguns poucos, que poderão ser controlados facilmente de muitas formas. […] O soberano que crie essa impressão alcançará alto prestígio, e é muito difícil conspirar contra quem tem grande reputação; não será fácil atacá-lo, desde que se saiba ser um príncipe [líder] capaz, reverenciado pelos súditos. (MAQUIAVEL, 1996, p. 50-51).

De maneira geral, acolhemos as citações de Maquiavel como descrição sintética para avaliar alguns atributos ou virtudes, condutas ou comportamentos esperados dos líderes. Partindo dessa referência, estritamente focada no modelo político prevalente, é que direcionamos as duas próximas questões da pesquisa.

→ Q8. É melhor admirar uma pessoa que:

Constamos, pelo Gráfico 17, que mais da metade (62%) dos sujeitos da pesquisa acham que é melhor admirar a pessoa que seja ética, independentemente de grandes obras ou realizações. Apenas 5% acha melhor admirar pessoa que, mesmo sem ser ética, é capaz de grandes obras ou realizações. Outros 22% acham ser melhor que seja ética, desde que seja capaz de grandes obras ou realizações e 11% acham melhor que seja capaz de grandes obras ou realizações, independentemente de ética.

Gráfico 17 – Distribuição das respostas sobre a opinião de que tipo pessoa devem ser mais admiráveis.

Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

→ Q13.Abrir mão de agir corretamente para obter alguma vantagem ou benefício:

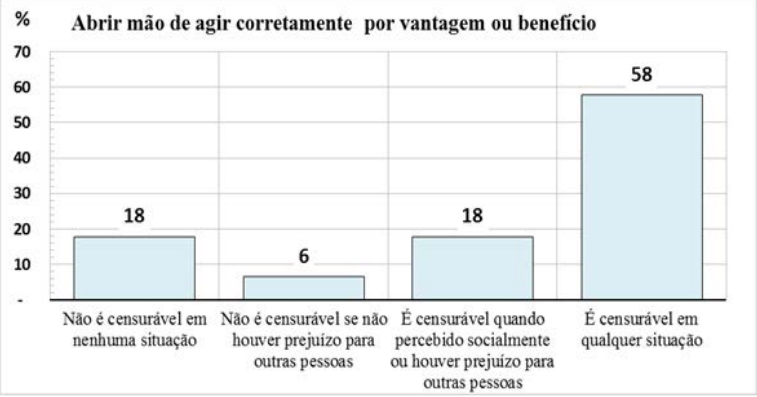
Com o Gráfico 18, a seguir, ao ser demonstrado que, também, mais da metade dos sujeitos da pesquisa (58%) acham que abrir mão de agir corretamente para obter alguma vantagem é censurável em qualquer situ-ação, podemos assegurar que a porcentagem (62%) dos que consideram admirar uma pessoa que seja ética, independente-mente de grandes obras ou realizações (Gráfico 17), seja refletida como tendência moral que se expressa no sentido estético, entretanto, no geral, não faz dele sua validação enquanto prática[69], mas ao

[69] Queremos dizer com isso que o espaço do visualizado enquanto real na política se torna forma de validação dos métodos de persuasão vigorados a cada eleição. Neles são as intenções e o devir irrealizado materializado como discurso e respostas às ilusões postas como imagem do desejo e do consumo que acabam sendo a ceva e o que serve de sentido concreto ao processo político na forma como que está disposto na manutenção dos Estados democráticos capitalistas vigentes. Žižek (2011, p. 60) aponta uma análise semelhante ao dizer que: "A suprema diferença entre a verdadeira política emancipatória radical e a política populista é que a primeira é ativa, impõe sua visão e a faz

convergirem inspiram a isso, consolidando-se como validados e valorados enquanto um valor ético a ser considerado nessa análise.

Contudo, 18% acham que abrir mão de agir corretamente é censurável quando percebido socialmente ou houver prejuízo para outras pessoas e 6% acham que não é censurável se não houver prejuízo para outras pessoas, o que novamente demonstra o "relativismo ético". Por outro lado, 18% acham que não é censurável em nenhuma situação. Tendência da qual se pode reafirmar a posição de resistência à ordem estabelecida e não uma concepção esvaziada de valor.

Gráfico 18 – Distribuição das respostas segundo a opinião de abrir mão de agir corretamente por vantagem ou



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Em alguns casos, podemos observar explicitamente essa tendência pelas condições sociais e pelo próprio ambiente de degradação, exclusão, ou de opressão social em que alguns dos sujeitos da pesquisa se encontravam (e se encontram), seja como trabalhador ou como "cidadão". Um contraste irrefletido e real cuja vilania é a melhor ordem a ser seguida. Intensidade de desgraça que só é refletida se extremada em situações nas quais a violação da ordem e da vida seja sentida como indivisa e cause comoção social; do contrário, estaremos, de tempos em tempos, ou em palanques ou em academias, defendendo campanhas ou teses "iguais" para transformações e mudanças que nunca se realizam e sempre aprovam quem as defende.

4.5 Lei e ética: possibilidades dessa relação

> […] a pesquisa de leis 'sociológicas' da história, a consideração formalista e racional da história, exprime precisamente o abandono dos homens às forças produtivas na sociedade burguesa. 'O movimento da sociedade que é o seu próprio movimento, diz Marx, adquire para eles a forma de um movimento

cumprir-se, enquanto o populismo é fundamentalmente *re*ativo, uma reação ao intruso perturbador. Em outras palavras, o populismo continua a ser uma versão da política do medo: mobiliza a multidão acumulando o medo do agente externo corrupto." E esse agente político vigorado é o que insiste em colocar em pé de igualdade um sistema concorrencial eleitoral em que as classes dominantes são quem ditam as regras e os valores que tornam "(*in*)justo" qualquer sufrágio no Estado burguês.

> das coisas, a cujo controle se submetem em lugar de as controlarem' (LUKÁCS, 1973, p. 35, grifo do autor).

"Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade […]" (BRASIL, 2007, p. 8). Assim está expresso no Artigo 5º da Constituição da República Federativa do Brasil e, de modo semelhante, no Artigo I da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Um imperativo de princípios, de caráter até mesmo elevado, em que se exprime ao povo brasileiro uma tutela constitucional, na qual se pode admitir a ética como referência de cidadania, pois nos termos dessa Constituição, "homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações". Uma igualdade que nos levou, nessa tese, à proposta de avançar para além das bases teóricas. Um inquirir dos sentidos (antagônicos) que se pode dar ao discurso e à prática se intuídos pela ética e se considerado a inclusão (ou exclusão) do homem no mundo do trabalho e sua relação com o outro. Levamos em conta, também, os ambientes em que ele se situa (fábrica, canteiro de obra, ruas, sindicato, associações, tribunal e instâncias políticas do legislativo e executivo) com suas especificidades e comportamentos manifestos (como ser humano), seja imparcial ou parcialmente, justo ou injustamente, tácita ou notoriamente, ou, ainda, servil ou dominantemente.

Lembramos, com Sánchez Vázquez (2001, p. 115), que:

> Embora a igualdade se inscreva, desde a Revolução Francesa, na trindade suprema dos valores políticos e sociais, junto com os da liberdade e da fraternidade, hoje se abre nessa constelação trinitária um vazio, deixado pela igualdade, ocupado, sobretudo, pela democracia.

Uma mudança que precisa ser observada, em alguns de seus aspectos, para se compreender, pelo menos em parte, o porquê dessa transição. Primeiramente, não podemos esquecer-nos "da origem, dos desvios iniciais", como bem disse Dussel (2007b) em suas teses políticas. Afinal, tanto a igualdade quanto a democracia são institutos originários consagrados por desvios políticos históricos de alguma estrutura de poder (que não serão abordados na tese), e tiveram e têm na história do capitalismo desdobramentos com os quais se anulam: não há igualdade nem democracia, não entendendo-se essa última como alicerce dos *princípios*, os pilares que outrora sustentaram as "intenções" e os discursos da Revolução Francesa: *liberdade, igualdade* e *fraternidade*.

Um segundo aspecto a ser considerado está ligado à impossibilidade de a democracia vigente não dar significado à liberdade de escolha. Para que fique claro, estamos refletindo acerca da verdadeira liberdade escolha. Ademais, é importante ressaltar que o *espaço da*

democracia instituida não é o da *política*, o do *público* (do povo), do *bem comum*, mas o do *mercado*, o do *privado*, e nele a desigualdade é o sustentáculo ao processo capitalista de cidadania e (a desigualdade) é admitida como fundamento caracterizador para a ascensão e autonomia social. E, por fim, a própria igualdade, fiel depositária histórica do *direito* e, concomitantemente, da renúncia da justiça. Ao fazer das leis, mais corretamente, do que está nela enunciado, um princípio teórico de igualdade direitos cujos valores reais são limites declarados a quem deveriam ser seus maiores beneficiários, distinguem em sua origem a quem de fato se destinam. Ou seja:

> Dar um tratamento igual aos considerados iguais significa reconhecer que aqueles assim tratados compartilham, acima de suas diferenças, certos traços que, pela importância que lhes é atribuída, justificam tal tratamento. Por exemplo, tratar todos os homens (ou cidadãos) como "iguais perante a lei" significa que quaisquer que sejam suas diferenças (de classe, profissão, sexo, religião, ou de ideologia, idade e cultura), devem ser tratados juridicamente do mesmo modo. Ao tratá-los assim, não se nega que existam diferenças entre eles, mas estas não justificam – no exemplo anterior – um tratamento desigual. Dar-lhes este tratamento seria injusto (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2001, p. 121-122).

Todavia, é assim que se dá a efetividade do *direito*. O sentido real não revelado, oculto, está dissimulado junto à áurea consagrada do que o *direito* representa na história do mundo civilizado e em sua própria realidade.

Ao ter o primeiro contato com os textos de Carcova (1998), buscando exatamente fundamentos à compreensão da realidade oculta no *direito* chamou atenção o fato de a vendedora de livros interferir alertando que se tratava de um livro ultrapassado, de 1998, e que no Direito é preocupante não atentar para interpretações anacrônicas; de repente, outras alternativas seriam mais úteis ao intento ali almejado. Estava correta em seu raciocínio, afinal o movimento histórico não possibilita ao Direito isentar-se da realidade social e os próprios juristas e legisladores não se consagram se o sentido reto da justiça for assimilado ao senso comum. Entretanto, o real motivo da busca à obra de Carcova instava no próprio alerta feito pela vendedora. A tentativa sistematizada e recorrente (desde a origem) do Estado e das classes dominantes em *desviar* o povo da igualdade que só se realiza por meio do conhecimento. Para isso contam com voluntários em todas as partes da sociedade imersos e contidos por uma sistematização ideológica e cultural, fazendo o trabalho de disseminação de uma mudança que só se realiza revisitando e reavivando as letras mortas e ocultas de outra forma, como garantia da manutenção de uma igualdade só *do estado e da realidade* em que se encontram. Isto é, um povo que permanece igual, os mesmos

explorados em suas condições. Uma igualdade na qual o ser humano se desconstitui de suas diferenças e se anula para ser e permanecer igual no processo em que sua emancipação é tolhida em todos os momentos de sua existência por não permitir que ele (o ser humano) seja igual revelando suas diferenças.

Foi no primeiro contato teórico reflexivo com Carcova (1998, p. 13-14) que se tornou menos oculta a "opacidade do direito", ao ser revelado que:

> Na produção de sua vida social, os homens realizam cotidianamente uma enorme quantidade de atos com sentido e efeitos jurídicos, dos quais boa parte – sem dúvida a maioria deles – não é percebida como tal. Isto é, os ditos atos não são "compreendidos" em seus alcances e significações legais.
> Existe, pois, uma opacidade do jurídico. O direito, que atua como uma lógica da vida social, como um livreto, como uma partitura, paradoxalmente não é conhecido, ou não é compreendido, pelos atores em cena. Estes realizam certos rituais, imitam condutas, reproduzem certos gestos, com pouca ou nenhuma percepção de seus significados e alcances.
> Os homens já são apreendidos pelo direito antes de nascer e, por meio dele, suas vontades adquirem existência, produzindo consequências mesmo depois da morte. O direito organiza, sistematiza e dá sentido a certas relações entre os homens: relações de produção, relações de subordinação, relações de apropriação de bens.
> Organiza também e dá sentido a aspectos relativos à constituição biológica do grupo. Define a estrutura familiar, estabelece o estatuto legal da prole, permite certo tipo de uniões e proíbe outras. Esta multiplicidade de funções, que permeiam a vida social e penetram os menores resquícios da vida individual, não é conhecida pelos sujeitos assim determinados, ou em seu caso não é compreendida.

Portanto, não podemos, desde já, considerar a trindade revolucionária francesa como uma revelação histórica dos direitos humanos, quando muito uma intenção, senão a emanação universal de suas negações ao povo.

"Presume-se que o direito das sociedades modernas seja conhecido de todos. São inescusáveis o erro ou a ignorância. Os homens são livres e iguais diante da lei e, por conseguinte, estão igualmente capacitados[70] para a celebração de qualquer ato jurídico." (CARCOVA, 1998, p. 13-14). Essa não é a verdade. Trata-se de uma verdade que não é bem essa, parafraseando Machado de Assis[71]. Carcova (1998, p. 15) nos diz que: "Sabemos todos,

[70] Carcova (1998, p. 21), ainda a esse respeito, diz que: "Em qualquer país, e sobretudo na Espanha, há uma minoria muito limitada, muito bem atualizada e uma imensa maioria em condições de gravíssimo atraso. E é por isso – sustentava – que o direito equiparou todos e por cima, impondo seu conhecimento em igualdade de condições tanto ao rústico como ao presidente do Superior Tribunal. Para a grande Espanha, silenciosa, o direito é conhecido da maneira como Israel conhece o seu Deus, pelas costas. Quer dizer, por seu lado negativo – concluía –, pelo dinheiro e pelo sangue que lhe custa."

[71] Machado de Assis em seus Papeis Avulsos, diz que: "A verdade é essa, sem ser bem essa." (ASSIS, 1882, online).

mesmo os juristas, que estas pressuposições – essenciais à vida do direito – não passam de um conjunto de ficções."

De outra forma, podemos também considerar que a caracterização do gênero humano como espécie racional distintiva das demais espécies por suas diferenças é perdida quando se imprime para o homem as condições e comportamentos das outras espécies. Considerar apenas as condições peculiares dos instintos como definidoras do comportamento do homem quando junto aos demais indivíduos de sua espécie, como muitas vezes é feito pelo direito, parece-nos haver um proposital afastamento da racionalidade. Seria como se o condicionamento social por meio de leis e regras impusesse ao gênero humano um nivelamento de suas ações e necessidades e, consequentemente, promovesse a desconstituição de suas relações (já elaboradas) com a natureza, significando, com isso, que em suas produções e transformações históricas não se encontram contidas o processo evolutivo que o distingue, em sua existência, dos outros seres vivos. Como se suas necessidades se limitassem à nutrição e ao alívio ou estimulo de sensações de dor ou prazer. Se essa for a igualdade preceituada nos imperativos legais, tudo bem, ela tem cumprido seus objetivos.

Conservar, imobilizar comportamentos para que sejam sempre repetidos. Normatizar, criar regras, padrões que limitam alternativas, também limitam a racionalidade, por óbvio, a condição humana. É nivelamento com o qual a ascendência é o rebaixamento das capacidades inerentes ao gênero humano e, ao mesmo tempo, do direito de "ser" humano. Seria como se disséssemos afirmativamente ser racional admitir como verdade que as expectativas, as oportunidades e necessidades são todas iguais[72]. As circunstâncias são estanques e são sazonalidades cujas consequências são previsíveis e podemos todos, tal como nas manadas[73] ou nos bandos, gregariamente dispormo-nos dos impulsos (para fugir do perigo e garantir a sobrevivência) e seguirmos regiamente as leis e ordens impostas como se também essas fossem réplicas das leis da natureza. Sabemos não que é assim a forma como a igualdade é tratada, dissimula-se essa realidade. Temos, então, como animais racionais, que nos determos um pouco mais a esse respeito.

---

[72] Como se tivéssemos todos as possibilidades de, se agrupados, nossas características fossem indistintas e nossas reações da mesma forma. Um coletivo de seres iguais em que só os desgarrados correm riscos.

[73] Malinowski (2000, p. 159), ao discorrer sobre o papel dos instintos no comportamento coletivo dos animais, oferece-nos elementos que trazemos para demonstrar o quanto a sujeição ao sistema exige do homem a rejeição de sua racionalidade se entregar-se as regras, normas ou leis não condizentes com a realidade na qual o gênero humano é considerado em sua totalidade. Vejamos: "O comportamento coletivo dos animais serve a todos os processos, envolve todos os instintos, mas não é um instinto específico. Poderia chamar-se um componente inato, uma modificação geral de todos os instintos, que faz os animais da espécie cooperarem nas questões mais vitais. É importante observar que em todo comportamento coletivo dos animais a cooperação é governada por adaptações inatas e não por algo que possa ser chamado organização social, no sentido em que aplicamos esta palavra à humanidade."

Vejamos o que Sánchez Vázquez (2001, p. 127-130) menciona acerca do princípio igualitário:

> Um princípio igualitário, e o mais universal de todos, é o dos direitos humanos – à liberdade, à vida, à felicidade, à segurança –, que o homem possui pelo fato de ser homem. Não há, pois, limites ou exceções em seu desfrute e são merecedores deles todos os seres humanos.
> Um segundo princípio igualitário – ao qual já nos referimos – é o da igualdade de todos perante a lei.
> Um terceiro princípio igualitário, que goza de grande prestígio entre liberais e socialdemocratas, é o da igualdade de oportunidades.
> Um quarto princípio igualitário, ao qual já se aludiu, é o da satisfação das necessidades básicas ou, em certos casos, mínimas, tais como alimentação, habitação, saúde, trabalho, auxílio-desemprego, amparo à velhice e à infância desvalida. É o princípio que inspira a política social que atende, sobretudo, aos mais necessitados.
> Nos quatro tipos mencionados de igualdade: 1) de direitos humanos; 2) perante a lei; 3) de oportunidade e 4) de satisfação de necessidades básicas, trata-se de uma igualdade com a qual se enfrenta desigualdades reais.

Quatro princípios igualitários com os quais teríamos uma humanidade dignamente consagrada em seus valores estruturantes, para que a condição racional se libertasse do imperativo axiológico, já que suas necessidades materiais não seriam amarras à irracionalidade e sim à confirmação da higidez física como elemento de sanidade e da racionalidade, condição sem a qual a emancipação humana não se realiza[74].

Na pesquisa, primeiramente, preocupamo-nos em identificar qual a dimensão da valorização de um direito na vida do trabalhador. Sobretudo, se arduamente conquistado, pressupondo-se, dessa forma, tratar-se de processo de resistência e negação da realidade e referentes decisivos para as ações classistas e para a emancipação.

→ Q12. Abrir mão de um direito arduamente garantido em favor de outra pessoa necessitada é uma ação:

[74] Potyara Pereira (2008, p. 67) considera que: "A chave da distinção entre necessidades básicas e as demais categorias [de necessidades] […] repousa num dado fundamental que confere às necessidades básicas (e somente a elas) uma implicação particular: a ocorrência de *sérios prejuízos* à vida material dos homens e à atuação destes como *sujeitos* (informados e críticos), caso essas necessidades não sejam adequadamente satisfeitas. 'Assim, as necessidades humanas básicas estipulam o que as pessoas devem conseguir se querem evitar sérios e prolongados prejuízos', constituindo, a satisfação dessas necessidades, uma condição necessária à prevenção de tais prejuízos."

No Gráfico 19, constatamos que 7% das pessoas que responderam à pergunta, escolheram a opção *abrir mão de um direito em favor de outra pessoa é uma ação que sempre deve ser exercida independentemente das condições*. Podemos, com esse dado destacar certa tendência social na qual reflexos humanitários operam uma espécie de *ética da bondade* da qual, pensamentos orientados pelo imperativo categórico de Kant (2003a, p. 103) podem oferecer um suporte considerável: "Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal." Mas, está mais bem constatado o sentido moral no qual o "relativismo ético" indica o caráter definidor para o agir. A maior parte dos sujeitos da pesquisa, correspondente a 69% das respostas, declarou que *deve ser exercida dependendo da situação e da pessoa necessitada*. Entre os sujeitos da pesquisa, 11% disseram que *deve ser exercida se houver exigência legal ou se garantida a recuperação do direito*, deixando evidenciar que a adesão à ordem estabelecida é tendência na qual podem estar implicados os limites daquilo que de fato representa a lei ou os direitos pensados sob a mesma ótica, sobretudo, quando não há resistência a tudo que eles negam.

Gráfico 19 – Distribuição das respostas segundo a opinião sobre abrir mão de um direito.

Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Žižek (2011, p. 58) menciona que, "[...] as exigências de novos direitos (que causariam uma verdadeira redistribuição do poder) foram atendidas, mas apenas à guisa de 'permissões'." Nessas exigências, ou seja, quando se diz: buscar novos direitos na atualidade, estamos, na realidade tentando recuperar direitos perdidos no tempo[75]. Direitos que,

[75] Gaulejac (2007, p. 136-137) sintetiza o período histórico em que o processo neoliberal se acentua. Destaca suas consequências para o mundo do trabalho e, também, seus reflexos para as classes econômicas: "A partir dos anos 1980, o capital retomou seus 'direitos'. A lógica financeira adiantou-se às outras. Embora o crescimento tenha permanecido positivo, aumentaram as distâncias entre os mais ricos e os mais pobres, os altos e os baixos salários, os trabalhadores protegidos e os trabalhadores em situação precária. Como se o capitalismo tivesse perdido suas virtudes e reaparecido como um sistema econômico injusto, opondo os interesses dos acionistas, ávidos de lucro, e os interesses dos assalariados, que não têm outros bens a não ser sua força de trabalho. Paradoxalmente, é no momento em que os regimes comunistas desmoronam que a análise marxista parece mais pertinente que nunca, ao menos quanto a esse ponto. A guerra econômica substituiu a guerra fria. Nada vem barrar a vontade de poder e a busca de lucro das grandes empresas capitalistas. Não tendo mais um inimigo comum, diante do qual eram necessários compromissos, as empresas lutam entre si. A prática generalizada das demissões, o estabelecimento sistemático de planos sociais, as violações do direito do trabalho e até o cerco social não são verdadeiramente

efetivamente, não significavam direito algum. Como disse Žižek (2011, p. 58), a "[...] 'sociedade permissiva é exatamente aquela que amplia o alcance do que os sujeitos têm permissão de fazer sem, na verdade, lhes dar poder adicional." Não se trata de direitos. Portanto, retomando a análise em curso, não só a *exigência legal*, que em si já conota uma negação de direito, mas a *garantia da recuperação de um direito* têm que ser encaradas como a expressão de sua inexistência, ou, no mínimo, sua renúncia. Ao citar Jean-Claude Milner, Žižek (2011, p. 58), reforça sua ideia e complementa um ponto importante dessa reflexão:

> Os que detêm o poder conhecem muito bem a diferença entre direito e permissão. […] O direito, no sentido estrito da palavra, dá acesso ao exercício de um poder à custa de outro poder. A permissão não diminui o poder de quem a concede, não aumenta o poder de quem a recebe.

Sintetizando, podemos dizer que não se recupera quando não se teve como (e em) nosso poder um direito, mas uma permissão contingente de direito.

Retomando ao Gráfico 19, foi de 13% a porcentagem dos sujeitos da pesquisa que declararam que *abrir mão de um direito é uma ação que não deve ser exercida*, deixando as contradições aqui já destacadas como um referente para as suas respostas; todavia, traremos outro elemento presente no debate ético citado por Sánchez Vázquez. Trata-se do "egoísmo ético".

Sánchez Vásquez (1993, p. 172), nesse sentido, adverte que:

> A tese fundamental do egoísmo ético se pode formular como segue: cada um deve agir de acordo com o seu interesse pessoal, promovendo, portanto, aquilo que é bom ou vantajoso para si. O egoísmo ético tem seu fundamento numa doutrina psicológica da natureza humana, ou da motivação dos atos humanos, segundo o qual o homem é psiquicamente constituído de tal modo que o indivíduo sempre tende a satisfazer o seu interesse pessoal. Ou seja, o homem é por natureza um ser egoísta. No passado esta doutrina foi defendida por Thomas Hobbes (1588-1679) e, no nosso tempo, com variados matizes, por Moritz Schilick e outros.

A ética não pode ser tratada como elemento residual em processo no qual seu vigor é que pode (ou não) garantir validade a moral. Se, para atingir determinado fim, signo de bem material, porém comum a determinado coletivo, for necessário deixar de lado alguns valores (éticos), isso tem sido admitido como prática comportamental válida. Um "bem" ou benefício, admitido como bem comum, que, para sua consumação, há a necessidade de que a

---

repreensíveis, pois são necessários para o sucesso da empresa e, portanto, para sua sobrevivência. Durante a guerra, a finalidade é clara: vencer ou morrer."

banalização de um mal social seja continuadamente consagrada, isso traz consequências das quais a própria história é testemunho[76].

Quando colocamos em xeque a ética em detrimento daqueles à margem dos direitos, estamos, da mesma forma, dispondo-os a intensificação de sua condição. A conduta ou o comportamento em comum de aceitação da degradação dos valores (éticos) acabam sendo internalizados coletivamente cada vez que a dimensão da moral na sociedade é relativizada e fortalece práticas sociais, principalmente de entes do Estado, sem ou quase nenhum compromisso público ou privado no qual a ética esteja preservada. Nessa relativização da condição moral, se compõem uma variedade de regras ou normas sociais que, uma vez assimiladas, são parte residual de conceitos ou concepções da ética na qual se admite como bem os valores imorais dos quais, em outra situação, sob nenhuma hipótese, seriam admitidos se o fim não oferecesse algum benefício. A amplitude do mal é inversamente proporcional a do bem em sua profundidade. O sentido utilitário da ética, assimilado socialmente, sinaliza aos governantes ou à classe dominante a dimensão moral da qual precisam ocupar-se. O bem nessa relação é raso, efêmero, atinge muito mais o particular como ente privado que o coletivo na qualidade de ente público[77] ou sociedade. Daí as migalhas como direito ao povo. *Favas contadas* sempre reconhecidas a cada processo eleitoral.

Os direitos enraizados na realidade, necessários como uma base material que, de fato, seja uma vertente para a consolidação da emancipação das classes trabalhadoras (empregados e desempregados), *provedores* da formação em sua integridade e equidade (saúde, educação, cultura, alimentação, moradia, lazer, segurança, justiça, previdência, vestuário etc.), são apenas letras mortas (discurso dos "vivos") em ou para peças legais ou constitucionais, nas tribunas ou nos tribunais, nas câmaras ou nas assembleias e nos governos ou nas prefeituras, eivados das *boas más intenções.* Se fossem direitos cujas raízes estão na realidade aportariam reflexos imediatos aos valores sociais que podem inspirar e dar significado ao bem material como substrato ativo da condição à qual a ética está estabelecida.

---

[76] A esse respeito Heller (2004, p. 116) diz o seguinte: "A situação atual é completamente diversa. Em primeiro lugar, as tragédias e os horrores do passado mostraram o que pode acontecer quando a moral, a escala dos valores morais, desaparece da esfera da política e é separada do esforço de humanização, o que pode acontecer quando a iniciativa individual desaparece em todos os níveis e a responsabilidade individual deixa de existir."

[77] Observamos o que diz Bignotto (2011, p. 26-27) acerca desse assunto, importante a nossa análise: "[...] a comunidade política conduz, comanda, supervisiona os negócios como negócios privados seus, na origem, [e] como negócios públicos depois, em linhas que se demarcam gradualmente. […] É na vinculação entre interesses privados, do indivíduo isolado que suborna o guarda de trânsito à grande empresa que se articula a parlamentares e ministérios, passando pelo financiamento de campanhas eleitorais, que as próprias posições e os cargos estatais são tomados como objeto de posse privada de seus ocupantes."

A razão da prática política de "governos" serem distintas apenas nas campanhas e programas eleitorais, mas por força estranhada, são mantidas em conformidade com o marco legal como práticas perenes do Estado que as preserva para a manutenção do *status quo*.

Ao considerarmos as políticas públicas vigentes e seus possíveis reflexos na (des)valorização do trabalho, temos que a condição de irracionalidade que sustenta a possibilidade do capital faz do homem contemporâneo um ser a cada dia mais isolado. Espaços, leis e benesses[78] criados para a sustentação da cidadania quase não preservam os atributos humanos que conduzem à racionalidade. Quase sempre são apenas os apetites e desejos estimuladores das capacidades *vegetativa (nutritiva)* e *sensitiva*[79] é que são assistidos; ainda que sejam os elementos fundantes à razão, bases para a emancipação humana, se assistidos isoladamente, não se cumprirão a tal propósito.

A condição de consumo tem dimensão perniciosa nas relações humanas quando, para atingi-la, não preservamos o necessário à emancipação humana. Priorizar os elementos fundantes da formação ou educação, da cultura, saúde, alimentação, moradia, previdência, lazer, comunicação, por exemplo, em detrimento do bem-estar, cujas sensações de bem e prazer são transitórias e falsas (jamais podem ser mantidas sem o manto ralo e denso – ao mesmo tempo – do endividamento provido por políticas especulativas de governo preocupadas em sanear o capital à custa do povo pobre e miserável), anula a percepção da atual condição de subsistência como realidade onde a questão social só se acentua. Prática governamental estimuladora ao consumo de bens que subvertem a visão social do povo quanto ao papel do Estado. A emancipação humana das classes trabalhadoras não está entre as prioridades de um Estado capitalista. As pessoas, se não forem aquelas possuidoras de condição jurídica reconhecida entre as grandes corporações e mantenedoras dos atuais mandatários do Estado, em seus três poderes, dificilmente são ou serão emancipadas.

---

[78] Celso Furtado já advertira quanto às ações de governo, em um Estado cuja manutenção das estruturas é sustentada pela égide capitalista e aqui, mesmo que em paráfrase, citamos: *Quando a classe dominante oferece ao povo algum benefício já possuí o antídoto para neutralizar seu efeito.*

[79] Acerca das capacidades situadas em Aristóteles (2006, p. 78-79) é fundamental atentarmos, nesse momento, para as seguintes considerações: "sem a [capacidade] nutritiva, não existe a capacidade perceptiva […] deve-se primeiro tratar do alimento e da geração; pois a alma nutritiva subsiste também com as outras, sendo a primeira e a mais comum potência da alma, segundo a qual subsiste em todos o viver. E as suas funções são o gerar e o servir-se de alimento. Pois, para os que vivem – isto é, todos aqueles que forem perfeitos e não mutilados nem gerados espontaneamente –, o mais natural dos atos é produzir um ser igual a si mesmo; o animal, um animal, a planta, uma planta, a fim de que participem do eterno e do divino como podem; pois todos desejam isto e em vista disto fazem tudo o que fazem por natureza". Adiante considera ainda que: […] "Todo aquele que vive e tem alma, então, é necessário que tenha a alma nutritiva – do nascimento a morte. Pois é necessário que o que nasceu tenha crescimento, maturidade e decaimento, e tais coisas são impossíveis sem nutrição. Logo, é necessário que a potência nutritiva esteja em todos aqueles que crescem e decaem". (ARISTÓTELES, 2006, p. 127).

A manutenção da condição de miséria, pobreza ou de dependência inclui como meta a inclusão bancária (financeira) até mesmo daqueles que dificilmente têm condições de manter relação econômica condizente à dignidade humana. Possibilitar a exploração capitalista com frente de crédito a quem sequer tem condições para sua própria sobrevivência é o sinal que o Estado dá ao capital de que a última instância para a acumulação está aberta. Uma instância de exploração onde vigora o papel servil do Estado às classes econômicas. Tirar das classes trabalhadoras para além de suas condições de superexplorados. Quanto mais dívidas menores as condições de emancipação; maior a subserviência ao capital; mais garantida as possibilidade de se manter em processo contínuo de campanha e servidão aos processos eleitorais viciosos. Quando se preocupa ou gasta com dívida, muitas vezes impagável, assim como nos processos de escravidão, a dependência aos demais atos está definitivamente consagrada. Dessa forma, não há que se falar em emancipação ou de sua busca, vez que sequer a condição material mais elementar, a alimentação (nutrição) está descomprometida. Daí em diante, as sensações oriundas dos outros sentidos, que podem conduzir ao bem-estar ou ao prazer, encontrar-se-ão comprometidas. Dificilmente são buscadas se alimentar volta a se tornar a necessidade primeira, vital à sobrevivência.

Consideramos também as condições de subsistência como uma das bases principais da tese, pois foi daí que concebemos o objeto desta pesquisa e onde se fundamenta a práxis do sujeito que vive no mundo trabalho. A partir dessas condições, também se pôde pressupor que a visão “do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” é ou não observada, podendo, inclusive, sofrer alteração e, com isso, afetar a percepção, de alguma forma e, consequentemente, a concepção ética das pessoas, trabalhadores ou não.

A condição de subsistência dos trabalhadores, empregados ou desempregados, e sua influência na percepção ética, são mais bem observadas, em primeiro momento, nas capacidades humanas, a saber: nutritiva (subsistência e alimento), sensitiva (dor e prazer) e intelectiva (racional), que são vistas, de certa forma, como dissera Aristóteles, se honradas e satisfeitas – o que passamos a considerar das possibilidades humanas para a realização de trabalho; porém, ampliando as capacidades humanas de quem trabalha para além visão aristotélica, ou seja, para além da condição de escravo de sua época.

Para Aristóteles, não se pode honrar, especificamente, só uma das capacidades humanas, pois somos um todo. Não basta o intelecto. Sem a sensibilidade às coisas, ao mundo, à dor e ao prazer, mesmo independente do eu, a razão fracassará e será vã. Imaginarmos essas duas capacidades sem a possibilidade da nutrição seria imaginá-las degradadas e sem vida. Não é possível exercer virtude (ética) sob e sem a capacidade

nutritiva, uma vez que não se tem controle efetivo sobre ela. Não há ato virtuoso em sua constituição. Nas demais capacidades, as virtudes emergem ou são afetadas.

É um ato de virtude (ética) saber encontrar as medidas corretas para os desejos, já dizia Aristóteles. A capacidade desiderativa passa a estar presente quando saciada a capacidade de subsistir. Passamos do instinto/impulso (irracionalidade) ao desejo (racional) que, em primeiro momento, se situa mais a suprir as sensibilidades focadas na dor e no prazer, para, em seguida, situar a racionalidade como atributo que condiz às virtudes que se caracterizam como éticas.

Buscar o equilíbrio nessa passagem é virtude que coaduna com a ética. Entretanto, será mais com as possibilidades e adversidades ao se satisfazer às capacidades humanas que relacionamos a condição de subsistência dos trabalhadores, empregados ou desempregados. São variáveis significativas e dependentes entre si e, ao mesmo tempo, condicionantes à influência e à percepção ética nas relações sociais e corroboram com a fundamentação que procuramos defender.

A mediana (carência/deficiência – virtude – excesso/vício) estabelecida na tábua das virtudes aristotélicas induz a arguir, com menos dificuldade, acerca da interferência da posição (classe) social como indutor na formação moral da sociedade. Aristóteles, ao estabelecer o meio termo que conduz a virtude, acaba por oferecer a referência para localizarmos a ética nas ações e condutas dos seres humanos. Ainda que o meio termo sofra certa relatividade e não possamos caracterizá-lo como universal, a virtude pode ser compreendida como universal, visto que independentemente da cultura e da forma de vida, ao se estabelecer o meio termo, esse se torna o ideal à conduta humana e é virtude onde se estabelece.

A deficiência ou o excesso induzem a destruição das virtudes. As condições sociais e de subsistência podem afetar a mediana, ou melhor, a forma de vê-la. Quando isso ocorre, será pela carência ou pelo excesso que as condições sociais passam a ser regidas. Consequentemente, o valor que se dá às questões éticas, sobretudo sua manutenção, passa a ser percebido de modo diferente. A carência afeta a virtude porque debilita, ou melhor, deixa vulneráveis certos valores morais intuídos socialmente na ação (prática) humana. Está mais associada à subsistência e à dor. As reações que dela derivam são, em boa medida, destituídas da racionalidade ao se nivelarem mais aos impulsos movidos pelos instintos primitivos de sobrevivência. Já o excesso está próximo, ou até mesmo submetido, ao descontrole do prazer, que condiz com as formas letais do vício. Supõe-se daí que, na carência, seja possível que fatores externos e de ordem física possam contribuir para o ajuste da mediana (virtude). Com

o excesso, há de se considerar que fatores pessoais e de ordem interna tenham que ser afetados ou ajustados para se restabelecer a mediana, aspecto que pode ser mais bem elucidado por Immanuel Kant quando busca esclarecer "o que é um dever de virtude".

Com Kant (2003b, p. 238), podemos observar que:

> Virtude é a força das máximas de um ser humano no cumprimento de seu dever. Força de qualquer tipo pode ser reconhecida somente pelos obstáculos que pode superar, e, no caso da virtude, esses obstáculos são inclinações naturais que podem entrar em conflito com a resolução moral do ser humano; e visto que é o próprio homem que coloca esses obstáculos no caminho de suas máximas, a virtude não se limita a ser um auto-constrangimento (pois então uma inclinação natural poderia impulsionar para sobrepujar uma outra), mas é também um auto-constrangimento de acordo com um princípio de liberdade interior e, deste modo, através da mera representação do dever de cada um de acordo com sua lei formal.

A posição kantiana, considerada à luz da ética do que estamos aqui defendendo, pressupõe que as capacidades nutritiva, sensitiva e intelectiva estão satisfeitas, pois só assim os obstáculos e as inclinações naturais poderiam surgir como processo desiderativo. Nas condições de excesso, altera-se a concepção de ordem física para ordem moral. Se na carência a questão de subsistência interfere, de certa maneira, na condição moral; nas situações de excesso é exatamente a concepção ética que vai interferir para que ele (o excesso) não se transforme em vício que, em primeiro momento, passa a comprometer o indivíduo isoladamente para, em seguida, prejudicar seus pares e, por fim, a sociedade.

Algumas pesquisas atuais demonstram o quanto às condições precárias de subsistência tem comprometido o desenvolvimento das pessoas, a ponto de identificar déficits das condições cerebrais quando se comparam as camadas pobres com as camadas ricas da população. Pode-se citar, como exemplo, o artigo publicado na revista especializada ***Journal of Neuroscience***[80] no qual se mostra que o cérebro de crianças pobres tende a ter desempenho pior do que o de crianças ricas – inclusive parece ter sofrido danos.

Mesmo que incipiente, queremos, nesse espaço demarcar que as condições fisiológicas degradadas pelas formas precárias de vida, podem afetar a percepção e concepção ética quando a carência instila sua presença de modo efetivo nas condições de subsistência da sociedade, tornando-se um mal social que anula as relações virtuosas entre as pessoas. Com isso, obviamente, os valores morais dessa sociedade passariam a ser despercebidos e dariam

[80] "As crianças de nível socioeconômico mais baixo mostram padrões de fisiologia cerebral semelhantes aos de alguém que sofreu danos no lóbulo frontal já quando adulto.", diz Robert Knight, diretor do Instituto de Neurociência Helen Wills. (CRIANÇAS..., 2008, p. 22).

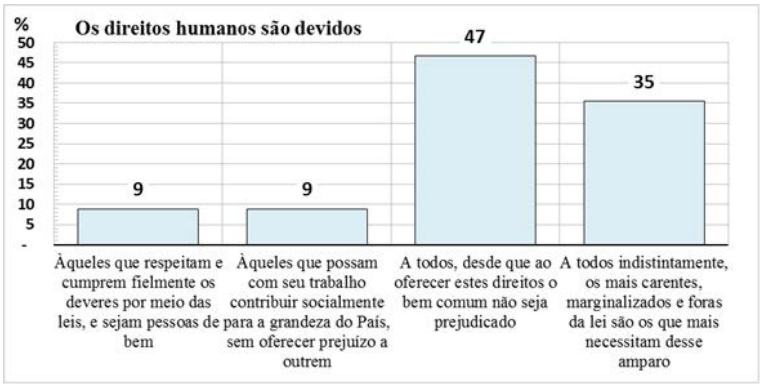
lugar à luta pela sobrevivência à margem social, ou ainda, poder-se-ia dizer, inexistiriam para a camada pobre da sociedade. Seguir esses valores tem acentuado sua exclusão, distanciando-a cada vez mais dos benefícios que só as camadas ricas da sociedade usufruem.

Saber quais são efetivamente os direitos, sobretudos, os designados como "direitos humanos", e a quem se destinam, é fundamental. Principalmente àqueles sem os quais seria sem sentido indagar acerca de tais direitos. Se o nascer humano, *em si*, fosse a consumação do direito de "ser" "humano" e não (ser) qualquer outra espécie, e, como humanos, conseguíssemos permanecer, o viver *em si* seria indiviso como indiviso seria o direito. Não estaríamos discutindo a quem são devidos os direitos humanos. Todos seriam mantidos iguais perante a vida (não *perante a lei*) e *sem distinção de qualquer natureza.* Uma irrealidade que mobiliza para a tentativa constante da recuperação do direito à vida humana (*em si*) e, nesse sentido, há de se considerar tratar-se de uma enorme dívida a camadas diversas da sociedade. Por conseguinte, a questão:

→ Q21. Os direitos humanos são devidos:

Quanto aos direitos humanos (Gráfico 20), a resposta mais recorrente (47%) foi que *os direitos humanos são devidos a todos, desde que ao oferecer estes direitos o bem comum não seja prejudicado*. Saber quem define o que é o bem comum faz toda diferença ao pensarmos nessa resposta. Ao se referirem à produção intelectual, da qual consideramos estritamente imbricada na concepção do bem comum pressuposto no direito, Marx e Engels (1988, p. 94) disseram que: "As ideias dominantes de uma época sempre foram as ideias da classe dominante". Igualmente, é importante observarmos aquilo que Ernst Cassirer (2003, p. 173) diz acerca do problema moral enfrentado ao se discutir o *bem* ou o *interesse comum*: "Dizem-nos que as medidas recomendadas por Maquiavel, embora criticáveis, tinham aplicação apenas quando visavam ao 'bem comum'. O governante tinha que respeitar esse bem comum. Mas onde se encontra essa reserva mental?". Ao refletir sobre essa indagação, intensifica sua cautela advertindo-nos um pouco mais sobre a teoria maquiaveliana ao tratar do *bem comum*:

Gráfico 20 – Distribuição das respostas sobre a quem são devidos os direitos humanos.



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

> E ainda que fosse verdade que todo o conselho de Maquiavel se destinasse ao 'bem comum', quem é o juiz desse bem comum? Obviamente, o próprio príncipe. Assim, este poderia sempre identificar o bem comum com o seu próprio interesse; […] Além disso, se o bem comum pudesse justificar todas essas coisas que são recomendadas no livro de Maquiavel, (O Príncipe) se pudesse ser usado como desculpa para a fraude e para o engano, para a felonia e para a crueldade, dificilmente se distinguiria do mal comum. (CASSIRER, 2003, p. 176).

As advertências de Cassirer asseguram uma análise mais apropriada até mesmo do que são os direitos devidos, sobretudo num Estado capitalista. Dos espaços onde são deliberados como a expressão de um bem comum. Da reciprocidade de quem reivindica e de quem delibera a concessão de um direito enquanto vigor de um interesse comum ou coletivo. Afinal tudo isso contribui para se distinguir a efetividade, ou até mesmo a necessidade, de um direito e a quem ele é, de fato, devido.

Podemos, em mesma direção, retomar a análise (Gráfico 20), uma vez que a porcentagem entre os que responderam que são devidos *àqueles que respeitam e cumprem fielmente os deveres por meio das leis, e sejam pessoas de bem* e entre os que responderam *àqueles que possam com seu trabalho contribuir socialmente para a grandeza do país, sem oferecer prejuízo a outrem* é igual (9%), as respostas se orientam em sentido semelhante. Podemos admitir como expressiva a porcentagem (35%) daqueles que consideram *os direitos humanos devidos a todos indistintamente, sendo os mais carentes, marginalizados e foras da lei os que mais necessitam desse amparo*. Digamos se tratar da expressão da possibilidade de se estabelecer princípios de responsabilidade[81], ações que incorporem a plenitude do gênero humano, como se ele fosse um ser que, mesmo na bestialidade do mal, ou na candura do bem, compartilhasse sentimentos maiores a partir de si para além do imediatismo presente no capitalismo no qual a perenidade existencial dá lugar a tênue conforto e a efêmera segurança cultuados no louvor à legião que receberá o indulto do mal e a graça da consagração dos seus "direitos humanos" legitimados pelo Estado democrático burguês.

O *direito de ser humano*, ao ser formalizado se constitui em fragmentos numa diversidade de outros direitos (civil, trabalhista, tributário, político, eleitoral, ambiental). Desconstituído em partes, desconstrói a racionalidade humana, constituindo-se em forma deontológica com a finalidade de demonstrar o interesse de localizar o humano (apenas) em

[81] Princípios dos quais na realidade são contradições ao que está posto como condições dispostas "Age de tal forma que os efeitos do teu agir sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a terra", ou, "Age de tal maneira que os efeitos de teu agir não sejam destrutivos para a futura possibilidade de vida", ou finalmente, "Em tua escolha presente inclui a futura integridade do ser humano como um outro objeto do teu querer." (JONAS, 2006, p.47-48).

suas deliberações e conceitos, para, a partir de novos paradigmas, validar os interesses de quem domina a sociedade. Desses direitos se originam um arcabouço de procedimentos e ações com os quais, inclusive, também, através da assistência social, se vislumbra alcançar ao que se denomina de "inclusão social".

Evaldo Vieira (2007, contracapa) já nos alertara, de certa maneira, que:

> Em razão dos direitos e do pouco caso de suas mediações, os tratados, as constituições e demais documentos jurídicos promulgados, solenemente, caem na realidade como declarações de intenções[82]. Por outro lado, o contrato social de hoje já não se baseia na igualdade social, nem teoricamente, e sim na desigualdade, configurando a cidadania com desigualdade produtiva.

Acerca dos direitos, valendo-nos em parte do entendimento de Vieira, defendemos como a legitimação explicita do capital de uma espécie de *reserva de desigualdade.* Se esses direitos conduzem à "inclusão social", é bom identificarmos em qual espaço e a qual sociedade nos referimos. Uma delimitação cujo propósito é demonstrar que não é a inclusão nesse espaço que promove a transformação (desse modelo) da sociedade. Mas, sua negação. Não uma negação passiva, cuja contradita orienta quem domina[83]. A expressão da negação não pode ser velada e estrita a manifestações grandiosas só em suas formalidades, com dia e hora marcados por quem assegura a ordem e a opressão. Sánchez Vázquez (2001, p. 18) já dissera que:

> […] o poder não estabelece seu domínio apenas por essa via; aspira a seu reconhecimento pelos dominados e, justamente por isso, o domínio também é procurado, em especial nas sociedades capitalistas desenvolvidas, supostamente democráticas, através do consenso. Embora se admita com Foucault a existência de uma ampla rede de poderes localizados na fábrica, escola, igreja, família, hospitais, prisões etc., o poder estatal, sem perder seu lugar central – pelo contrário, elevando-o –, tende a socializar-se, penetrar por todos os poros do corpo social, e, deste modo, prevalecer sobre todos os poderes.

---

[82] É fundamental para essa reflexão não nos esquecermos de que Aristóteles (2002, p. 41) já havia mencionado algo semelhante há mais de dois milênios e permanece candente ano a ano o que disse, ou seja: "Os assuntos estudados pela ciência política são o nobre e justo, mas estas concepções envolvem muita diversidade de opinião e incerteza, de modo a se acreditar, por vezes, que não passam de meras convenções e serem desprovidas de efetiva existência na natureza das coisas."

[83] Mauro Iasi (2011, p. 33-34), nesse sentido nos alerta que: "O mais complicado é que agora uma parte da própria classe passa a ter um *status*, uma estabilidade e um poder que não tinha. Antes vivíamos para denunciar a miséria… hoje vivemos dela. Abrimos mão de nosso desejo para nos rendermos à satisfação da sobrevivência imediata. Alguns ganham muito bem para isso. A consciência nessa fase é ainda prisioneira das aparências, ainda se alimenta da vivência particular e das inserções imediatas e não encontra nesse âmbito os elementos necessários à sua superação. Cristalizada nessa fase, acabará por reforçá-la aquilo que inicialmente pensava estar negando.".

Certas leis, acordos, convenções e normas são o pacto social, contrato social, para estabelecer o estado de servidão estabelecido socialmente. Pesando nos argumentos para que equilibremos um pouco a realidade, são peças legitimadas e legais para identificar quem pode matar, quem são aqueles que vão morrer, adoecer e ser mutilado na sociedade. O Estado e as organizações da sociedade civil organizada já disseram, estão dizendo deliberadamente que aquilo (o pacto, o contrato social) está estabelecido como sendo um princípio, uma verdade e o justo. *Dever* da classe dominante, do Estado e *direito* do cidadão/trabalhador.

Como se houvesse um "esquema feito" para a sociedade (o povo) brigar, combater, cobrar, impor o sacrifício à pessoa errada: o trabalhador. A culpa de todos os males e adversidades. Alguém deve ter errado, praticado o mal (um ato doloso ou culposo), cometido alguma falta. E esse alguém não é o patrão ou o Estado. Afinal, ambos ditam e cumprem o *dever*. Todas as condições para que o trabalhador desempenhasse seu papel no ambiente de trabalho ou na sociedade, foram dadas. Sob nenhuma hipótese pode ser consentida a percepção de que a estrutura é feita para incriminar *preferencialmente* a pessoa física. Depois, se isso ocorrer, bem mais adiante, fazendo uso de todos os beneplácitos procrastinadores "das leis" protetoras *aos senhores de todos os tempos*[84] em que a Justiça, como (apenas) instrumento do Direito, vige e protege a quem as cria, há alguns séculos o capitalista, a pessoa jurídica será incriminada, mas incólume pela prescrição.

A estrutura social é condicionada por e com todos seus meios – meios de comunicação, sindicatos, leis, escola, religião e – para retirar, extrair do indivíduo a representação do mal coletivo. O valor ou desvalor por representação. O sentido inverso do que se demonstra como elemento social, como um bem ou um mal que é estrutural desde sua concepção, ou origem, sendo imputado e limitado às condições individuais exatamente daquele que é a principal vítima do processo. O singular representado como todos os males. Ao prender ou brigar com esse indivíduo significa dizer que estou agindo contra toda a coletividade, todos que praticam, mas não prejudicamos a estrutura da qual fazemos parte e dela beneficiamos.

Todo o sistema dizendo, condicionando com (e de) uma mesma forma. Tem que ser assim, porque dessa forma está estabelecido como o melhor e a sociedade já tem isso

[84] Carcova (1998, p. 20) em seus argumentos à opacidade do direito, ao citar passagens de *Joaquín Costa* relacionando historicamente as leis e direitos, diz o seguinte: "somos tão cegos que ainda não nos demos conta de que Calígula não é simplesmente uma individualidade desequilibrada que passa de repente pelo cenário do mundo; de que é toda a humanidade, de que são sessenta gerações de legistas renovando e multiplicando suas tábuas e preceitos, até formar pirâmides egípcias de cuja existência não chegarão a se inteirar, quanto menos de seu texto, os povos aos quais vão dirigidas pelo Poder. Com quanta verdade – conclui – via nelas nosso *Juan Luis Vives* mais do que normas de justiça para viver segundo a lei da razão, emboscadas e laços armados à ignorância do povo! (*Costa, Joaquín*, s/d).".

condicionado como o correto. Portanto, estamos incorretos, mesmo que a lei ou a ordem estabelecida promova a injustiça e o mal à coletividade, afinal de contas ela (a lei), representa a correção, um bem legislado para a consumação da ordem social. Com isso temos que seguir e cumprir o incorreto, mesmo que estejamos corretos e na busca da justiça e do bem real.

Consideremos a esses argumentos ainda que:

> Tendo em vista as tendências de conteúdo crítico que postulavam a admissibilidade do erro de direito, em virtude do qual o suposto conhecimento da lei pelo fato de sua aplicação não era mais que uma quimera, e de que a legislação atual é tão vasta e complexa que nem mesmo os peritos podem conhecê-las de maneira integral, argumenta-se que não está em jogo o conhecimento da lei, mas tão somente o fato de que é obrigatória (CARCOVA, 1998, p. 23).

Podemos, como isso, exemplificar, em parte, como as obrigações imbricadas às leis são destituídas de qualquer possibilidade ética. Nesse sentido, Aristóteles (2009) já nos advertira. Ao citar uma passagem envolvendo Pitacos[85] demonstra a *inefetividade* de certas leis e o sentido esdrúxulo com que o direito regiamente se cumpre, enquanto obrigação, munindo-se de uma *estranhada* imparcialidade e ética para arbitrar "racionalmente" suas sentenças:

> Pitacos também redigiu um código de leis, mas não um sistema de governo. Uma lei que lhe é particular é a que pune o delito de um homem embriagado com castigo mais forte que se o mesmo crime fosse cometido por um homem que estivesse em plena razão. Como se cometem mais crimes no estado de embriaguez que fora dele, considerou menos a indulgência que se possa ter por um homem perturbado pelo vinho, que a utilidade da repressão. (ARISTÓTELES, 2009, p. 78).

Já com Kant (2003a, p. 99) podemos suscintamente observar, por seu rigor moral, um lado ético necessário à legitimação da lei pouco presente, seja como um argumento ou ação do judiciário ou dos legisladores. Sua elevada exigência moral desconecta advogados, magistrados e legisladores das defesas, sentenças e leis com as quais o direito orienta suas ações. Ou seja, um referente legislativo, no qual de conta de observar que: "Uma vontade, à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre. Na suposição de que uma vontade seja livre, encontrar a lei que unicamente se presta para determiná-la necessariamente". Pressupostos de princípios que distinguem a relação entre lei e ética, juntamente aos argumentos anteriores e nos direcionam à próxima questão.

---

[85] "Pitacos, um dos sete sábios da Grécia, nascido em Mitilene, pelo ano 650 a.C., morto em 579, uniu-se aos irmãos do poeta Alceu para expulsar os tiranos da sua pátria." (ARISTÓTELES, 2009, p. 78).

→ Q26. Descrição da relação entre cumprir as leis e a ética:

Está demonstrado no Gráfico 21 que para a minoria (7%) *seguir uma lei é ser ético independentemente da lei*. Resposta com a qual podemos afirmar uma tendência crítica de prevalência de posições radicais condizentes a processos históricos em que o comportamento daqueles obedientes a ordem estabelecida provocaram consequências irreversíveis à humanidade.

Gráfico 21 – Distribuição das respostas sobre a relação entre cumprir as leis e a ética.

Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Citaremos Sánchez Vázquez (2001, p. 167) sinteticamente passagens da história recente – cumprimento de determinações de ordem técnica e/ou cientifica, portanto no estrito cumprimento da ordem ou da determinação do Estado (uma lei) –, cuja memória está bastante presente como demonstração de um ato legal imoral. Todavia, são aqui demonstradas, porque ao cumprir leis e regras tendo como referente valores despossuídos da racionalidade, há possibilidade de que consequências inesperadas dessa reação instintiva (admissíveis quando as capacidades mais elementares estão afetadas) provoque danos (materiais ou morais) não calculados.

> Assim, nem os meios são neutros ou assépticos moralmente, nem basta o fim para justificá-los por muito eficientes que sejam, como o foram – tecnicamente – as câmaras de gás nazistas, as bombas atômicas sobre Hiroxima e Nagasaki, as torturas físicas e psíquicas para obter confissões nos processos de Moscou, ou o desfolhamento dos campos na guerra do Vietnam. E embora os fins fossem válidos – o que não acontece certamente nos casos citados – e se apelasse a meios eficientes para eles, a classificação moral desses meios não dependeria exclusivamente desses fins e meios, mas das consequências sociais que tiveram e que, em certos casos, se voltariam contra os fins que os meios empregados pretendiam servir.

Dando sequência (Gráfico 21), 42% dos sujeitos da pesquisa acham que *ser ético é ter consciência e se observar se a lei específica cumpre um papel relevante em favor da sociedade*. Numa percepção semelhante, 24% foi a porcentagem daqueles que responderam *ser ético depende de como se cumpre e se faz cumprir uma lei específica*.

Malinowski (2008, p. 64), ao mencionar o horror dos nativos à violação de certas regras, diz que: “É o ideal de uma lei nativa, e em questões morais é fácil e agradável aderir isoladamente ao ideal – quando está em julgamento a conduta alheia ou quando se expressa uma opinião sobre a conduta em geral.” Em mesma direção podemos deduzir as duas últimas respostas em análise, pois houve a tendência em acompanhar um ideal, desde que fosse comum e aceito socialmente. A possibilidade de se admitir certa conduta ou comportamento obedece a uma lógica que rebaixa o sentido ético do agir individual. A nulidade de um ato singular, mesmo se induzindo ao bem, que por essência tende ao coletivo, pode perder seu efeito. A necessidade do amparo social acaba por dotar o sentido altruísta (de uma ação) de requisitos artificiais neutralizadores da espontaneidade ou do voluntarismo, atributos ou impulsos presentes quase naturalmente em certas situações vividas pelo homem socialmente. Uma sintonia ao social estranhada, impositiva à conformação, ao referendo externo (artificial). Mesmo quando se trata de um ato imanente humano, interiorizado, subjetivo em sua essência, fará do agir ético algo estéril, descartável na relação social se o que está em jogo é a demonstração de algo condenável socialmente, independente de se tratar de a representação real daquilo considerado por todos como uma injustiça do ponto de vista individual. Aqui o sacrifício deve ser público, como pública também a indignidade e a ausência ética refletida muitas vezes na conduta individual ou coletiva sob a sedição ao *status quo*. Uma percepção que se demonstra vinculada a uma cultura atrelada a preceitos externos sem uma vinculação necessária às possibilidades de renúncia à realidade, por conseguinte sem uma visão como a oferecida por Nicolas Tertulian (2010, p. 26) quando diz:

> A ação ética ultrapassa, ao mesmo tempo, a norma abstrata do direito e a irredutibilidade das aspirações individuais à norma, pois ela implica, por definição, levar em conta o outro e a sociedade, uma socialização dos impulsos e inclinações pessoais, uma vontade de harmonizar o privado e o espaço público, o indivíduo e a sociedade. A ação ética é um processo de “generalização”, de mediação progressiva entre o primeiro impulso e as determinações externas; a moralidade torna-se ação ética no momento em que nasce uma convergência entre o eu e a alteridade, entre a singularidade individual e a totalidade social. O campo da particularidade exprime justamente esta zona de mediações onde se inscreve a ação ética.

Por fim, concluindo (Gráfico 21) com aqueles (27%) que disseram *ser ético pode ser não cumprir uma lei se dela resultar injustiça, exclusão social ou benefícios para uma minoria*, iremos nos valer de uma menção a Lukács (2009, p. 76). Dessas derradeiras respostas diríamos que, ao identificar a distinção necessária entre ética e lei, é possível um despertar, ou seja:

> Neste processo de conjunto, a ética é um elemento vinculador muito importante. Precisamente porque renuncia a qualquer autonomia e porque se considera conscientemente como um momento constitutivo da práxis geral da humanidade, a ética pode tornar-se um momento deste extraordinário processo de transformação, desta real humanização da humanidade.

4.6 Ética, reificação humana e trabalho:

> *Não se trata de rememorar as dores dos escravos da manufatura, a insalubridade dos casebres operários ou a miséria dos corpos esgotados por uma exploração sem controle.*
> *Não exatamente a miséria, os baixos salários, os alojamentos desconfortáveis ou a fome sempre rondando, mas, fundamentalmente, a dor pelo tempo roubado a cada dia trabalhando a madeira ou o ferro, costurando roupas ou fazendo sapatos sem outro objetivo senão o de manter indefinidamente as forças da servidão e da dominação; o humilhante absurdo de ter de conseguir, dia após dia, esse trabalho em que se perde a vida.* (RANCIÈRE, 1988, p. 9, grifo nosso).

Daqui se deduzem outras consequências trazidas com a possibilidade de se justificar certas ações como se fossem normais em certas condições de trabalho em que a sanidade humana passa a ser comprometida e pode trazer reflexos diretos à manutenção ou não da vida do trabalhador.

Como se pode identificar na aceitação de diversos trabalhadores pesquisados quanto ao seu estado, há casos em que consideram a própria degradação como forma de dignificar sua sujeição ao ambiente de trabalho. Dessa forma, se pode deduzir a transformação (metamorfose) porque passa o trabalho vivenciado em crises praticamente perenes, em que é constante o processo de ascenso e descenso provido no fracasso das inúmeras receitas administrativas do capital, que ao insistir em se reproduzir enquanto sistema e poder, deteriora as possibilidades de se ter a racionalidade como forma de dar vida ao mundo que vive do trabalho. O processo ou ciclo que sustenta as premissas capitalistas para a produção e lucro: desemprego/emprego/desemprego, na lógica do capital tem que ser antropofágico. Terá que consumir corpo e alma do trabalhador nos espaços de produção ou de serviço. Do contrário, trata-se de reconhecer um fracasso maior ainda, ou seja, reconhecer a destruição da razão humana deteriorada até mesmo para os senhores do capital. Afinal só se sustentam na relação direta imposta e mantida na contradição social: miséria versus concentração de renda/riqueza. Quanto mais riqueza concentrada nas mãos de poucas famílias, maior a miséria material e piores as condições de humanidade de milhões ou bilhões de trabalhadores e suas famílias.

O ser humano passa a ser representado como objeto físico privado de qualidades pessoais ou de sua individualidade, torna-se coisa, reifica-se. Transforma-se em objeto de

consumo. Para Marx, quando o trabalho, ou melhor dizendo, a força de trabalho é desconstituída de sua concepção racional e é meramente tratada como mercadoria (*commodity*), configurar-se-á uma das formas de reificação do homem (ou humana). Sob essa ótica, é fundamental situar as questões que tanto afligem as condições de sanidade e a vida do trabalhador. Já que estas condições podem, além de limitar, condicioná-lo (o trabalhador) a aceitar esse estado, neutralizando suas possibilidades de restabelecer-se como ser humano em estado de superação e emancipação.

Ao se observar o homem iniciando-se no processo de transformação da natureza, ainda no neolítico, há aproximadamente 10.000 anos, já se pode ver *a exploração do homem pelo homem* caracterizando-se e manifestando-se em meio ao que se pode considerar como a reminiscência das primeiras classes sociais, mesmo em época bastante anterior e distante do pensamento (marxiano). Também se permite identificar, em parte, o quanto esta transformação pode contribuir, ou delimitar, o desenvolvimento humano tendo como referências aspectos, teorias e discursos considerados emancipadores, fundamentais à civilidade.

Em princípio, é preciso eliminar qualquer possibilidade de desvio da perspectiva proposta em direção ao pensamento recorrente e determinante da lógica persecutória às causas afetas à sanidade e à integridade física do trabalhador, enfim, ao próprio trabalhador. Ainda que, aos acidentes e às doenças profissionais, atribuamos signos da degradação ética e moral, será na transição ou transformação do homem em coisa – na *reificação humana* – que consideraremos interesses ou necessidades artificiais como referentes impostos ao trabalhador, aniquiladores da condição humana cuja concepção tem origem a partir do sistema que (ou de quem) o explora[86] e impõe a grande *contradição* à coletividade e ao indivíduo dentro e a partir do ambiente (de trabalho) no qual tem sua razão e ação como os fundamentos vivos da transformação e do desenvolvimento social.

Assim considerado, iniciamos a reflexão tendo como referência a opinião dos sujeitos da pesquisa a respeito da profissão ou da função que exercem. Partindo dessa percepção discutiremos em seguida alguns de seus reflexos na realidade do ambiente do trabalho, sobretudo nas implicações à saúde do trabalhador.

→ Q15. A profissão ou função que você exerce:

[86] "O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Mesnchenwelt*)" (MARX, 2004, p. 80).

Constatamos que 47% dos sujeitos da pesquisa ao responderam a questão, declararam que a *profissão ou função que exercem ou exerciam permite-permitia realizar tudo o que sonhavam profissionalmente*. Enquanto 53% discordaram disso, sendo que 16% declararam que *é inadequada em função de sua ótima qualificação*, 35% declararam *adequada devido às limitações de sua qualificação/formação*. Por fim, uma pessoa (2%) considera sua profissão ou função como uma das piores e só a suporta por necessidade.

Gráfico 22 – Distribuição das respostas sobre a opinião a respeito da profissão que exerce.

Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Dessa primeira análise, é importante destacar seus extremos. A realização profissional ocupa um espaço considerável nas respostas, contudo chama a atenção o fato de os sujeitos da pesquisa, *trabalhadores de rua,* estarem entre os demais que se sentem realizados (em que pese suas condições de trabalho), além do fato de os mesmos (os quatro) *não* estarem entre os dez trabalhadores que *não se sentem* valorizados pela sociedade (apesar da exclusão, preconceito, condições sociais que enfrentam). Igualmente, destacamos situações em que os trabalhadores se sentem realizados profissionalmente, mas sentem que seu trabalho não é valorizado pela sociedade, por exemplo, o policial civil. Já, em relação ao sujeito da pesquisa que considera sua profissão (gari) *uma das piores e só a suporta por necessidade*, também está entre os dez que *não* se sentem valorizados pela sociedade. Uma realidade incontestável, uma vez que, de fato, sua profissão está entre as mais degradantes (ambiente de trabalho onde a insalubridade, periculosidade, penosidade estão presentes) e discriminadas socialmente[87], inclusive entre as classes trabalhadoras, com reflexos até mesmo em sua aceitação e procura no "mercado de trabalho". Entretanto, nessa análise, nós nos deteremos noutros aspectos e condições da realidade do trabalho cuja dimensão, além de incorporá-los, também a tem como fundamento principal a ser considerado.

A dignidade está entre as possibilidades reais para a reflexão da presença da ética nas relações de trabalho. Iniciamos destacando diminutamente realidades de trabalho semelhantes,

[87] Profissionais diretamente envolvidos na salubridade e higiene pública (social) que sofrem controle duplo de sua produção e jornada de trabalho, tanto em seu ritmo, quanto em sua intensidade, não só por parte de seus patrões, inclusive de todas as camadas da sociedade.

no caso do gari e o dos trabalhadores de rua, cabendo destacar que, dentre eles, um era catador de lixo e morador de rua. Por óbvio, em virtude desse cenário, deduz-se que a situação desse trabalhador possa ser mais drástica que a do gari, levando-se em conta o vínculo formal de trabalho que incorpora possibilidades de certa autonomia sobre sua condição, supondo-se alguma garantia e segurança social como elemento determinante para suprir, mesmo que precariamente, as necessidades mais elementares para o direito de "ser" humano. Um direito que ao "ser" "um humano" sofre um desmembramento em sua configuração ou caráter de origem. Ao se criar uma diversidade de direitos, subentende-se o controle de quem conseguiu nascer humano, conforme já dissemos ao citar Carcova, criando, assim, contradições que artificializam suas relações com as demais espécies, consequentemente, provocando uma ruptura com a natureza racional do homem a ponto de limitar suas reações. A imposição de certos "direitos" estranhados como constructo do direito de ser humano é, na verdade, sua negação. O direito a certos tipos de trabalho, por exemplo, na verdade se limitam a garantir sua própria exploração de modo formal e legitimado pelo Estado em seus três poderes. É nesse controle que surge mais declaradamente a feição daqueles que serão explorados e dos outros que serão seus exploradores. Circunstância definitiva para determinar as relações antepostas e postas para quem produz e interfere na natureza, seja transformando ou ao se transformar, fazendo com que quem trabalha se realize, porque, ao se transformar, concretiza-se sua presença integrada às transformações das quais nenhum outro ser humano suportaria e isso lhe confere uma forma estranhada de "dignidade"[88].

Uma dignidade refletida como elemento do processo de alienação, como formulação necessária de ser mencionada, da qual iniciamos com Sánchez Vázquez (2007), incorporando-a ao raciocínio, em referência, e aqui a complementamos com Iasi (2011, p. 30), pois com ele também é possível conferir argumentos delimitadores da corrente teórica que contempla a inclusão da degradação do trabalho não por quem o realiza, mas por quem possibilita a realização dele, ou, dito de outra forma:

> O processo de negação de uma parte da ideologia pela vivência particular das contradições do modo de produção, em que pese toda sua importância,

[88] Nesse sentido é importante observar Sánchez Vázquez (2007, p. 408) ao se referir à alienação no trabalho tendo como referência os Manuscritos de 1844: "A alienação no trabalho – a que se referem os *Manuscritos de 1844* – implica uma atitude negativa do trabalhador em relação a seus produtos, à sua própria atividade e em relação aos demais e, por sua vez, sua desvalorização humana à medida que o mundo de produtos que cria se volta contra ele. Mas, inclusive na alienação, o homem como ser social desenvolve sua potencialidade prática, criadora, ao produzir um mundo de produtos que levam sua marca, ainda que seu lado humano não transpareça neles; da mesma maneira, os homens produzem sua própria história com sua atividade prática, social, ainda que durante séculos não tenham visto nela sua própria obra; finalmente, os homens contraem determinadas relações sociais, ainda que estas não se apresentem na sociedade capitalista como relações sociais ou humanas, mas sim como relações entre coisas.".

> não vai destruir as relações anteriormente interiorizadas e seus valores correspondentes de uma só vez. Isso significa que, apesar de "consciente" de parte da contradição do sistema (por exemplo, dos baixos salários, da opressão da mulher, de sua identidade étnica etc.), a pessoa ainda trabalha, age, pensa sob a influência dos valores anteriormente assumidos, que, apesar de serem parte da mesma contradição, continuam sendo vistos pela pessoa como naturais e verdadeiros.

A composição da dignidade no trabalho não é conferida pela objetividade expressa somente naquilo que se pensa dela. O trabalho contém em si o registro do homem sobre a terra. Nele é possível ter a visão da indignidade e da exploração máxima da condição humana, mas, exatamente por isso, também é possível que vejamos qual o nível dessa consciência. Sua determinação e sua indeterminação como possibilidade de superação de sua realidade. Uma superação cujo significado se relativiza a partir daquilo que as classes trabalhadoras compreendem acerca de seu papel histórico e transformador na história da humanidade. Todavia, não se trata tão somente da compreensão de seus limites, mas também dos momentos dessa superação, porque só assim se pode dizer do indigno e do digno como condição daqueles que estão num estado ou noutro. Ao dizê-lo, compreende-se seu sentido e o sentido é um indutor fundamental da superação da realidade material concreta, sem, entretanto, limitar-se a ela. É esse o limite da formalização mental da indignidade e de sua negação. A indignidade não tem seu limite no consentimento de certos estados, mas no limite de sua superação. Uma perspectiva necessária de ser assumida como passo decisivo para que vejamos o porquê de certos trabalhadores ainda aceitarem sua situação, mesmo quando aos nossos olhos ainda estão na escuridão.

A questão material é detentora de imagem que supera os outros valores imperceptíveis aos sentidos. Quando isso ocorre, a dignidade se efemeriza a parâmetros reconhecidos por aqueles que a negam, fazendo da composição material o peso com o qual desequilibra os valores, possibilitando que a indignidade seja lançada como elemento corruptor do homem a ponto de submetê-lo a degradação como forma vital para sua sobrevivência.

Nosso limite não pode ser esse. Afinal, é bem provável que o estágio detentor no qual imaginamos a dignidade não se estabeleça quando não nos detemos na corporeidade do espaço do outro que se organiza e vê como digno mesmo dentro de sua realidade. Exemplo disso já foi citado. O catador de lixo, morador de rua, e três outros trabalhadores de rua, sentem sua valorização de forma que transcende a questão do consumo e das necessidades efêmeras, muitas vezes fonte de reflexões e inspiração para o estágio de evolução do gênero humano já liberto das amarras da propriedade privada. É possível que a dignidade do que

representam não tenha para nós o significado real da subjetividade com a qual insistimos em objetivar, muitas vezes, presos na materialidade imposta pelo capitalismo, mesmo sabendo que nela a condição de emancipação se aprisiona em possibilidades reais do consumo e da propriedade privada e não nas necessidades essenciais configuradas na liberdade na qual só a racionalidade pode conferir e dar substratos para que, no gênero humano, a humanidade de fato esteja dignificada.

Nesse sentido, o gênero humano precisa integrar-se em sua concepção universal para que faça do trabalho um estado de superação de sua realidade, por conseguinte, de transformação da natureza do homem trabalhador naquilo que o integra ao outro. Não é a conformação do afirmado como insuperável no e do outro que confere indignidade, mas sua banalização enquanto forma de trabalho necessário à produção e realização do mundo que o exclui como humano e o integra como produto.

Dessa forma, podemos, a partir dos limites integrados como valor, desde o pior, do razoável ou do pleno em realização, estabelecer possibilidades à compreensão, para que o pior seja sempre superado, o razoável seja sempre negado e que o sonho nunca seja realidade se ela permanecer limitada pela razão enquanto realização para poucos.

4.6.1 Banalização ou *reificação* de uma realidade?

> *Quando a sociedade põe centenas de proletários numa situação tal que ficam obrigatoriamente expostos à morte prematura, antinatural, morte tão violenta quanto a provocada por uma espada ou um projétil; (...) quando ela os constrange, pela força da lei, a permanecer nessa situação até que a morte (sua consequência inevitável) sobrevenha; quando ela sabe, e está farta de saber, que os indivíduos haverão de sucumbir nessa situação e, apesar disso, a mantém, então o que ela comete é assassinato. Assassinato idêntico ao perpetrado por um indivíduo, apenas mais dissimulado e pérfido, um assassinato contra o qual ninguém pode defender-se, porque não parece um assassinato: o assassino é todo mundo e ninguém, a morte da vítima parece natural, o crime não se processa por ação, mas por omissão – entretanto não deixa de ser um assassinato*. (ENGELS, 2010, p. 135-136, grifo nosso).

Situados esses breves esclarecimentos, passamos a refletir, inicialmente com Reich (2001, p. 295), ao referir-se à "[...] responsabilidade ao trabalho vitalmente necessário", para observar e, inclusive, concordar que "[...] a pulsação da sociedade humana cessaria de uma vez por todas se parassem, por um só dia que fosse, as funções naturais do amor, do trabalho e do conhecimento." Trata-se da situação que implica a desconstituição da natureza humana à coletividade. As capacidades e as virtudes que revelam os sentimentos e a

racionalidade não seriam encontradas no homem. A vida não seria realizada e sentida pela e para a humanidade, mas para a animalidade (irracional) e às demais espécies vivas, naturais ou artificiais.

Implica ainda, e inclusive, em desconstituir a razão e o sentimento enquanto imanentes à natureza humana. Sequer poderíamos ver realizada as possibilidades do desenvolvimento social como expressão da racionalidade, levando-nos a afirmar, assim como Lukács (2003, p. 27), que:

> […] quando as formas objetificadas – consolidada enquanto práxis na objetificação da liberdade ou da escravidão na realização do trabalho – assumem tais funções na sociedade, [afirmando-se que são formas de expressão do pensamento e do sentimento humano, negá-las, mesmo latentemente], colocam a essência do homem em oposição ao seu ser, subjugam, deturpam e desfiguram a essência humana pelo seu ser social, surgem a relação objetivamente social da alienação e, como consequência necessária, todos os sinais subjetivos de alienação interna.

Sendo o que, em parte, discorreremos adiante para melhor corroborar à ideia central proposta nessa reflexão, *a reificação humana*[89].

Reich, na reflexão enunciada, vincula a humanidade à vitalidade que assiste cada pessoa. Imaginar essa vitalidade como qualidade da vida é uma das possibilidades para incorporarmos o pulso e a mente do *trabalhador* como presença viva e racional no mundo do trabalho. Nesse sentido, o ambiente e a sanidade de *quem* transforma a natureza em produtos (necessários ou não à sobrevivência humana), contrastam com as possibilidades de que *esse mesmo sujeito* (o trabalhador) nessa transição transformadora permaneça com suas

[89] Queremos trazer para essa reflexão duas outras referências (de Aristóteles e Kant) não muito situadas na discussão da *reificação*, mas que, entretanto, ocupa uma dimensão na discussão ética e ganha sustentação argumentativa como elemento definidor para o cálculo de decisões com as quais as classes dominantes tomam e impõem à sociedade como uma reserva moral a garantir seus valores. Destacamos que, mesmo assim, e, sobretudo por isso, merecem ser consideradas como valores teóricos em nosso debate pelo que representam no conjunto da filosofia e pelas ilações distorcidas para sentidos que não coadunam com a ética, mas sim com sua negação. Vejamos primeiro Aristóteles (2009, p. 19-20): "O escravo é em si, e o que pode ser. Aquele que não se pertence mas pertence a outro, e, no entanto, é um homem, esse é escravo por natureza. Ora, se um homem pertence a outro, é uma coisa possuída, mesmo sendo homem. E uma coisa possuída é um instrumento de uso, separado do corpo ao qual pertence. Há na espécie humana indivíduos tão inferiores a outros como o corpo o é em relação à alma, ou a fera ao homem; são os homens nos quais o emprego da força física é o melhor que deles se obtém. Partindo dos nossos princípios, tais indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão; porque, para eles, nada é mais fácil que obedecer." Já com Kant (2003b, p. 66) temos que: "Uma pessoa é um sujeito cujas ações lhe podem ser imputadas. A *personalidade* moral não é, portanto, mais do que a liberdade de um ser racional submetido a leis morais (enquanto a personalidade psicológica é meramente a faculdade de estar consciente da própria identidade em distintas condições da própria existência). Disto resulta que uma pessoa não está sujeita a outras leis senão àquelas que atribui a si mesma (ou isoladamente ou, ao menos, juntamente com outros). Uma *coisa* é aquilo ao que nada pode ser imputado. Dá-se, portanto, o nome de *coisa* (*res corporalis*) a qualquer objeto do livre arbítrio que seja ele próprio carente de liberdade."

condições essenciais de trabalho vivo[90], com a integridade da sua *força de trabalho*[91], fazendo com que situemos essa questão sob a penumbra funesta das estatísticas de acidentes e doenças profissionais[92].

Há, o que se demonstra e confirma, uma acintosa banalização das ocorrências envolvendo acidentes e doenças do trabalho, levando-nos a considerar, conforme diz Bauman[93] (1998, p. 199), que:

> Assim banalizada, a morte torna-se demasiado habitual para ser notada e excessivamente habitual para despertar emoções intensas. […] E, enquanto a morte se desvanece e posteriormente se desaparece pela banalização, assim também o investimento emocional e volitivo no anseio por sua derrota […]

[90] Transição que precisa ser considerada com sua dramaticidade incorporada (também) pelas considerações de Michel Chossudovsky (1999, p. 64) em seu relevante estudo acerca dos "impactos das reformas do FMI e do Banco Mundial" nos países do considerado Terceiro Mundo e do Leste europeu. Ao analisar o "reaparecimento das moléstias contagiosas" na África subsaariana e na América Latina, oferece-nos a real (ou única) medida da flexibilidade aceita pelos capitalistas. "[…] a metodologia do FMI-Banco Mundial considera os 'setores sociais' e as 'dimensões sociais dos ajustes' coisas 'separadas', isto é, de acordo com o dogma econômico dominante, esses 'efeitos colaterais indesejáveis' não fazem parte dos resultados de um modelo econômico. Eles pertencem a um 'setor' separado: o setor social".

[91] Consideraremos, assim como Marx (2002, p. 197), que: "Por força de trabalho ou capacidade de trabalho compreendemos o conjunto das faculdades humanas físicas e mentais existentes no corpo e na personalidade viva de um ser humano, as quais ele põe em ação toda vez que produz valores-de-uso de qualquer espécie." Daí se deduz que a ausência dessa *força* para a realização do trabalho, estando o trabalhador em ação profissional, também refletirá na ausência da condição humana.

[92] Busca-se nas estatísticas um instrumento (perfeito) definidor e objetivo às análises relativas a saúde e segurança. Nelas, apesar das implicações por vezes indeterminantes à origem, revelam-se dados ou números incômodos aos padrões de um mundo (dito) civilizado. "Os dados da OIT indicam que a cada dia cerca de 6.300 pessoas morrem como resultado de lesões ou doenças relacionadas ao trabalho, o que corresponde a mais de 2,3 milhões de mortes por ano. […] 'O custo humano que representa essa tragédia diária é incalculável', disse [Diretor geral da OIT] Juan Somavia. No entanto, estima-se que os custos econômicos da perda de dias de trabalho, o tratamento médico e as pensões pagas a cada ano equivalem a 4 por cento do PIB mundial. Isso excede o valor total das medidas de estímulo tomadas para responder à crise econômica de 2008-09." (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 2010).

[93] Destacamos que, ao incorporar algumas reflexões de Bauman, especificamente as alusivas ao contexto refletido, deixamos evidente a preocupação com distinções teóricas da atualidade cuja prevalência crítica às adversidades impostas pelo capitalismo na sociedade estão presentes. Não fizemos com isso outra coisa senão colocar em evidência nossas posições dialéticas em que, ao admitirmos o conflito ideológico, admitimos junto a distinção de pensamentos que convergem para denunciar um estado de coisas onde à condição humana se degrada e as causas dessa degradação são observadas como originárias num sistema comum, porém, sua sustentação e ascendência são preservadas sob olhares bastante contraditórios. No caso de Bauman, em que pese sua insistência em infantilizar o comunismo e impor ao socialismo uma ambivalência extrema, chegando ao ponto de admiti-lo como instrumento purificador e orientador ao amadurecimento do capitalismo ao citá-los como contracultura importante em relação à modernidade, ideia da qual discordamos frontalmente, pois nega o papel histórico que exercem – sobretudo as ações que impuseram e impõem como valores numa sociedade carente, com uma flagrante e real necessidade de um processo contínuo de emancipação, por meio da resistência dos movimentos populares e sindical, aos quais, inclusive, é devido destacar, são atribuídas as grandes mudanças sociais, conquistas e direitos das classes que vivem do trabalho; e são e devem ser considerados e mantidos ativos, afinal de contas, tratam-se dos principais polos de resistência organizados existentes e presentes no mundo civilizado. São suas críticas e análises das perniciosas implicações capitalistas à sociedade, em especial aos trabalhadores, que nos levam a incluí-lo como um pensador também preocupado com as drásticas condições atuais da humanidade.

… haja vista haver uma catálise no caráter definidor do capitalismo (o lucro) neutralizando a condição humana, o que impede que sentimentos e intenções sejam expressos como manifestação da consciência em contradição a este estado.

O valor (da vida) do trabalhador é demonstrado como muito inferior às especulações do mercado de capital. O produto e quem o produz sequer se equivalem. Se o produto sozinho não satisfaz a sanha do sistema (especulativo) capitalista é transformado em outro produto ou retirado de mercado, pois é a expectativa do lucro que dá enorme sentido e vida ao mercado financeiro, inclusive concedendo-lhe valores, atributos, faculdades e sensações humanas (sente frio e calor, fica nervoso…). Com isso, dá-se a ele prioridade estranhada de sobrevivência em relação às concepções mantenedoras da vida e da humanidade. Gastar com as consequências das mortes e das doenças do trabalho é mais prodigioso a um sistema que não pretende preservar o humano trabalhador. A razão é explícita pela própria estatística, uma vez que a prioridade do lucro tem se sustentado na prioridade da desvalorização ou da eliminação do trabalho vivo nos ambientes de produção. O gasto com as consequências deletérias da classe que ainda vive do trabalho também é tido como justificativa de sua extinção ou rebaixamento social.

A quantidade de ocorrências envolvendo a morte ou a incapacidade (mutilação e doença) do trabalhador, inclusive para além dos ambientes do trabalho, demonstra que a identidade humana se deteriora, equivalendo-se às matérias perecíveis cuja obsolescência dá lugar a coisas/mercadorias/produtos ou máquinas/equipamentos/instrumentos mais adaptáveis às exigências do capital e se somam aos refugos, resíduos ou rejeitos da sociedade (civilizada) colocados (amontoados ou jogados) em depósitos de sucatas, aterros sanitários e em lixões.

Ainda que haja busca frequente de dados estatísticos confiáveis, não tem sido possível precisar a realidade dos fatos e ocorrências das doenças e mortes no ambiente de trabalho. Há, apesar das limitações e omissões impostas pelo próprio sistema (dominante), em órgãos estatais, profissionais e técnicos que ainda conseguem dissecar, nessa estrutura blindada muitas vezes por gestores de governo sob indicações políticas da classe dominante, informações relevantes a serem consideradas ao se tratar desse problema. Nesse sentido, em que pese a dificuldade e limitação quanto aos dados inexistentes da informalidade do trabalho no Brasil, destacamos uma análise criteriosa de dados oficiais do mercado formal de trabalho disponibilizada por diversos órgãos. Mesmo diante dessa limitação, os números apresentam o quadro da degradação em que se encontra o ambiente de trabalho no país, como é o caso das informações contidas em tabela relativa a acidentes do trabalho e óbitos segundo diversos

registros, com dados aferidos entre 2000 – 2008, e demonstrados por Celso Amorim Salim, em palestra apresentada em 28 de abril de 2010.

Tabela 1 – Número de acidentes, doenças e óbitos relacionados ao trabalho no Brasil, de 2000 a 2008.

Ano		Acidentes				Acidentes /	Óbitos	Óbitos /	Óbitos /
	Trabalhadores	Típico	Trajeto	Doenças	Total	100 mil trab.		100 mil trab.	10 mil Acid.
2000	26.228.629	304.963	39.300	19.605	363.868	1.387	3.094	11,8	85,0
2001	27.189.614	282.965	38.799	18.487	340.251	1.251	2.753	10,1	80,9
2002	28.683.913	323.879	46.881	22.311	393.071	1.370	2.968	10,3	75,5
2003	29.544.927	325.577	49.642	23.858	399.077	1.351	2.674	9,1	67,0
2004	31.407.576	375.171	60.373	30.194	465.700	1.483	2.839	9,0	61,0
2005	33.238.617	398.613	67.971	33.096	499.680	1.503	2.766	8,3	55,4
2006	35.155.249	407.426	74.636	30.170	512.232	1.457	2.798	8,0	54,6
2007	37.607.430	417.036	79.005	22.374	659.523	1.754	2.845	7,6	43,1
2008	39.441.566	438.536	88.156	18.576	747.663	1.896	2.757	7,0	36,9
Média anos 2000	32.055.280	363.796	60.525	24.297	486.785	1.495	2.833	8,8	62,2
Total	-	**3.274.166**	**544.725**	**218.671**	**4.381.065**	-	**25.494**	-	-

Fonte: MTE/RAIS, MPS/AEPS.

A Tabela 1[94], ao revelar e contribuir para a consciência dessa situação ou desse estado – em virtude das circunstâncias, quantidade e gravidade, mesmo que aparentemente nos apoiemos no excesso daquilo que um conceito pode oferecer ou limitar, apresenta-nos um ambiente que sofreu uma espécie de ruptura com o *estado de direito.* Ainda que consignados em lei, foram suspensos (na prática) os direitos fundamentais e as garantias mínimas à saúde e à vida de quem trabalha, vivenciando, assim, consequências peculiares a um *estado de exceção*; essas estatísticas também revelam o quanto é recorrente e perene a materialidade da doença, do mal e da morte do homem trabalhador, seja como espécie viva ou na qualidade de *ser* racional da classe que (ainda) vive (ou viveu) do trabalho, destituindo-lhe a humanidade sugerida por Reich, além do sentido, pois aí já se pode observar cessadas "as funções naturais do amor, do trabalho e do conhecimento".

4.6.2 Ética – breves recortes evolutivos dos ciclos *(des)construtores* do valor humano no mundo do trabalho:

A moral vinculada à *sociedade escravista*, concebida por uma *ideologia dominante*, considerava "[...] o escravo como 'instrumento falante', cuja vida era igual ao valor de uma coisa." (TITARENKO, 1982, p. 59). "O 'bem' se torna equívoco: o 'bem' do escravismo dos faraós se torna 'sistema dominador' para seus escravos." (DUSSEL, 2007a, p. 384). Trata-se de concepção moral que persiste e sobrevive aos tempos e torna-se mais vigorosa quando a sociedade supera as *trevas medievais* e, num extrato do processo evolutivo civilizacional, do Renascimento ao Iluminismo, irrompe nos *séculos das luzes* a possibilidade da *escravidão*

[94] Dados apresentados (dia 28/04/2010, em Belo Horizonte) durante palestra proferida por Celso Salim, pesquisador da FUNDACENTRO-MG, em atividade alusiva ao "Dia Mundial em Memória das Vítimas de Acidentes de Trabalho".

formal extinguir-se, e isso de alguma forma irá ocorrer, instituindo-se, a partir da Revolução Industrial, uma nova forma de *exploração do homem pelo homem*.

A escravidão se transforma. Não se admitem mais estados escravistas. As leis reverberam o abolicionismo. Há marcante deflexão da *classe que vive do trabalh*o. O estado de escravidão ganha traços miscigenados e as pessoas, independentemente de raça ou etnia, que vivem da sua própria *força de trabalho*, ajustam-se à nova (velha) concepção moral; não mais feudal ou escravista, mas burguesa; não mais escravos, mas proletários ou operários.

Ao oferecer ao homem condições libertárias a suas maiores e melhores possibilidades, criações – intelectuais ou tecnológicas – que pela lógica propiciariam uma vida melhor, com *bem-estar* em profundidade e em amplitude social e coletiva, também trouxe as primeiras contradições àquilo que fora denominado de *questão social*[95], no século XIX, como designativo ao fenômeno de pobreza (humana) crescente entre os membros das classes operárias assolados a partir da Revolução Industrial com o advento da sujeição social (coletiva) ao capitalismo de um lado, enquanto, de outro, a acumulação da riqueza e da propriedade se manteve privada, monopolizada por outra parte da sociedade, a burguesia.

Estar instrumento de produção e do capital e não mais força viva de trabalho esconde a verdadeira face daquilo que irá se tornar o trabalhador daí em diante.

Transcender o espaço da produção, inclusive não mais do trabalho, sustenta possibilidades desprezíveis à lógica defendida para a manutenção do atual sistema. Adequar condições que incluem a racionalidade e a humanidade ao trabalhador, como lazer, educação, cultura e esporte, por exemplo, que podem ser a possibilidade de emancipação da condição humana, coloca sentido e resistência à precariedade das situações e espaços de degradação consentidos até então. É aí que procuramos identificar em qual dimensão e como as necessidades humanas, suas condições de subsistência, interferem na sujeição às diversas formas de uso da *força de trabalho* viva.

Como "[...] consequências imediatas da produção mecanizada sobre o trabalhador." (MARX, 2002, p. 451) há a sujeição do homem e de sua família às imposições da nova forma de "[...] apropriação pelo capital das forças de trabalho suplementares. O trabalho das mulheres e das crianças." (MARX, 2002, p. 451). O que caracteriza a (des)constituição das relações familiares na dimensão em que os hábitos e costumes de até então passam a obedecer à lógica determinada pelo capital. "Assim, de poderoso meio de substituir trabalho e

[95] "[…] a questão social é a aporia das sociedades modernas que põe em foco a disjunção, sempre renovada, entre a lógica do mercado e a dinâmica societária, entre a exigência ética dos direitos e os imperativos de eficácia da economia, entre a ordem legal que promete igualdade e a realidade das desigualdades e exclusões tramada na dinâmica das relações de poder e dominação." (TELLES, 1996, p. 85).

trabalhadores, a maquinaria transformou-se imediatamente em meio de aumentar o número de assalariados, colocando todos os membros da família do trabalhador, sem distinção de sexo e de idade, sob o domínio direto do capital." (MARX, 2002, p. 451). Para a classe trabalhadora, as implicações dessa nova ordem alteram o vínculo dos valores sociais a partir da família. A *força de trabalho* passa a ser consumida pelas obrigações deletérias do capitalismo que abre mão de qualquer outro valor que não seja o lucro. Dessa forma, "[...] o trabalho obrigatório, para o capital, tomou o lugar dos folguedos infantis e do trabalho livre realizado, em casa, para a própria família, dentro dos limites estabelecidos pelos costumes." (MARX, 2002, p. 451).

A ética, nas relações sob a égide do capitalismo, perde os referentes que a consolidam enquanto virtude a ser preservada na sociedade. Só passa a ser observada nas ações e no comportamento do homem trabalhador, apenas se se compromete com a produção e o lucro, do contrário (quando não é observada), é condizente com o ideal do capitalismo e a racionalidade "aparente", sob essas circunstâncias, prescinde do valor humano, dos hábitos, dos costumes e da ética.

Será na dissociação entre mente e mãos[96], no exercício do trabalho, que percebemos o quanto pode haver o retrocesso evolutivo da espécie humana a dimensões específicas da matéria, coexistindo a *criatura humana artificial* (reificada) junto às estruturas artificiais de um sistema construído e constituído para a produção, obedecendo às leis da física (mecânica, termodinâmica, robótica…) em sua concepção. Concepção na qual o homem trabalhador usa, nesse processo, praticamente pela última vez, sua capacidade racional, que é dirimida pelas leis exclusivas do capital. Daí em diante, terá que se situar ou se dispor da mesma forma que sua criação (artificial), seus produtos ou coisas. A *criatura humana artificial* disposta no ambiente em que é tratado como se fosse um compósito constituído de matérias dotadas de resiliência, mas contida em (e de) sua própria fragilidade (humana) e a (fragilidade) das demais espécies vivas, levando-nos a observar o homem que ainda vive da força do trabalho, destituindo-se, primeiro, da racionalidade que o distingue das demais espécies vivas; segundo, da irracionalidade que o identifica às reações e aos impulsos dos demais animais irracionais; e, por fim, também, de sua forma biológica que o caracteriza entre as demais espécies vivas,

[96] Nesse sentido, fica mais fácil para identificar essa ruptura, bem como suas consequências aos trabalhadores, que destaquemos os dados do Anuário Estatístico da Previdência Social, porém estratificando-os (de modo elementar) e tendo como referência o período de 2000 até 2008, no qual se registrou só nos primeiros anos da primeira década do século XXI, **4.381.065 acidentes de trabalho no Brasil**. Número de registro que supera a média anual de 486 mil ocorrências; e, mensalmente, superior a 40 mil acidentes de trabalho, com mais de 1350 ocorrências por dia ou 56 por hora. Das 25.494 mortes registradas, devido aos acidentes de trabalho, foram em média 236 mortes por mês e 7,86 por dia. Dos dados relativos a 2008, foram 747.663 registros em decorrência de acidentes ou doenças ocupacionais, sendo nestes casos os membros superiores os mais afetados, ou seja, com 188.842 ocorrências. (BRASIL, 2010).

transformando-se em coisa. Razão pela qual já não mais se preserva, pois que *reificado* – perde assim sua própria percepção da vida e, consequentemente, a percepção das demais espécies e de seus semelhantes.

A dissociação entre mente e mãos pode ser comprovada quando o homem trabalhador se mistura ou se liga ao processo de produção[97] e não mais se percebe ou se preserva enquanto *força viva de trabalho*, neutralizando, ou até mesmo eliminando, sua capacidade humana (racional ou irracional). Sennett (2009, p. 56) nos diz que "[...] quando a cabeça e a mão estão separadas, é a cabeça que sofre." Podemos deduzir dessa citação e da ideia que a fundamenta que se trata da realidade na qual os processos desencadeadores da alienação humana se originam[98]. Ao concordarmos com Sennett, faz-se necessária uma reflexão acerca da alienação desencadeada na ruptura que sugere. Teremos que admitir uma mente já comprometida nos *sentidos* da própria alienação. Se admitirmos, logicamente, passamos a concordar que este processo neutraliza a cabeça (a mente). As mãos, ou melhor, as ações que ela possa desenvolver não terão a razão ao direcioná-las. Não há a racionalidade objetivando as escolhas que possam permitir aproximação ou distanciamento das ações, dos sistemas operacionais ou ambientes propiciadores do risco ou da insalubridade. Portanto, invertendo a lógica de Sennett, sem, entretanto, discordar de sua ideia, "quando a cabeça e a mão estão separadas", pode-se até deduzir que, *a priori*, a mente já foi afetada, com isso é o corpo (a mão) que se expõe, deteriora e sofre, mas sem a sensibilidade estimulada para rejeitar ou reagir a essa situação.

---

[97] Destacamos que os dados dos Relatórios Técnicos 1 e 3 das Indústrias de Calçados e Confecções, relativos à pesquisa sobre acidentes do trabalho em micro e pequenas empresas industriais (MPE) nos ramos calçadista e de confecções, também comprovam tal dissociação. Em especial, pelo fato de que, exatamente os membros superiores, mais precisamente as mãos, são dispostos à produção como se fossem apêndices de máquinas ou equipamentos, distando-se de suas condições e fragilidades orgânicas e biológicas como se tivessem propriedades comuns às matérias dotadas de resiliência, ou seja: "Os registros de acidentes mais diagnosticados, conforme CID – 10/Grupos, foram 'ferimento do punho e da mão' e 'fratura ao nível do punho e da mão'. Esses dois diagnósticos corresponderam a 46,3% dos acidentes nas MPE. Em ordem decrescente, 'traumatismo superficial do punho e da mão', 'queimadura e corrosão do punho e da mão', 'lesão por esmagamento do punho e da mão', 'outros traumatismos e os não especificados do punho e da mão' e 'amputação traumática da mão', respectivamente com participações 7,1%, 5,7%, 4,2%, 3,8% e 3,1%, totalizaram 23,9%, ou seja, uma proporção inferior ao diagnóstico mais frequente, ou seja, o 'ferimento do punho e da mão', que teve uma participação sobre o total de 30,2% (TAB. 7). Enfim, apenas os traumatismos envolvendo a mão como parte específica do corpo atingida se fizeram presentes em 70,2% dos acidentes de trabalho levantados junto às indústrias de calçados nas áreas selecionadas". Já no caso das indústrias de confecção, "[...] a parte do corpo mais atingida em acidentes típicos foi membro superior com 70,7% das ocorrências, dos quais 74,5% atingiram o dedo da mão." (**RELATÓRIO TÉCNICO 1 - Indústria de Calçados**, 2007; **RELATÓRIO TÉCNICO 3 - Indústria de Confecções,** 2007). (FUNDACENTRO; SESI; PRODAT, 2007a, 2007b).

[98] Ao impor processos de capacitação ao homem trabalhador como (meros) aferidores do trabalhador para que permaneçam ajustados ou calibrados como se fossem equipamentos, máquinas, instrumentos ou ferramentas para a produção, anulam a racionalidade e a formação humana. "É este o ponto crítico no problema da capacitação: a cabeça e a mão não são separadas apenas intelectualmente, mas também socialmente." (SENNETT, 2009, p. 57).

4.6.3 Da *(des)consciência* (alienação) à *coisa* (reificação) – a neutralidade do mal à classe trabalhadora

A transformação da condição humana, nessas circunstâncias, pode superar a degradação da alienação[99]? Podemos arguir, de alguma forma, que o trabalhador alienado detém sua irracionalidade, por conseguinte, há ainda sensações impulsionadas por estímulos nervosos que asseguram a defesa e a busca da sobrevivência, diante da iminência do perigo, através dos instintos comuns a todo animal na busca pela preservação de sua própria vida ou espécie. Mas essa condição não é observada e tampouco assegurada por parte significativa daqueles que se sujeitam a espaços ou ambientes onde a lógica do capital usa a *força de trabalho* humana submetida à *força produtiva artificial* (máquinas, equipamentos e instrumentos…).

Aqui é fundamental recorrer a Lukács (2003). A categoria da *reificação* é apresentada sob o argumento de que, de alguma forma, não só nas relações de trabalho o ser humano (em sua individualidade) se coisifica. Trata-se de processo de transformação que é imanente à sociedade capitalista; com isso, até mesmo as relações sociais tendem a se transformar, à *coisificação,* o que, por óbvio, dificulta ou até mesmo impossibilita que se estabeleça a consciência de classe. Devemos lembrar que a *força produtiva artificial* é zelosamente mantida e cuidada pela *força de trabalho* humana. Esta, porém, é transformada, deteriorada e consumida por aquela ou naquela. Daí se conclui que, ao questionamento posto, nos cabe inferir, como resposta, outra questão: é possível aos trabalhadores subverter a ordem do capital condicionando-se como seu sujeito e nele ou dele se reproduzindo, transformando-se em espécie/espécime de aceitação ou liquidez no mercado como produto/mercadoria?

A interseção das questões enunciadas (anteriormente) leva-nos a considerar que, primeiro, há no mundo do trabalho a desconstituição da ética, depois da moral, ou seja, dos hábitos e dos costumes, em seguida das leis e das normas em geral. A partir daí a racionalidade passa a estar comprometida, seu uso já está estéril; até a irracionalidade que há no humano e seu próprio corpo são neutralizados como *força produtiva*, uma vez que a *força de trabalho* fora neutralizada assim que a racionalidade foi comprometida; nesse ponto, há a

---

[99] Mészáros (2006, p. 39) ao elaborar sua "teoria da alienação em Marx" destaca aspectos relevantes acerca da alienação; entretanto nos limitamos a considerá-los numa abordagem que acreditamos melhor exprimir as ideias em curso, ou seja: "A alienação humana foi realizada por meio da transformação de todas as coisas em objetos **alienáveis**, vendáveis, em servos da necessidade e do tráfico egoístas. […] A reificação de uma pessoa e, portanto, da aceitação 'livremente escolhida' de uma nova servidão – em lugar da velha forma feudal, politicamente estabelecida e regulada de servidão – pôde avançar com base numa 'sociedade civil' caracterizada pelo domínio do dinheiro, que abriu as comportas para a universal 'servidão à necessidade egoísta'."

involução ou degenerescência da condição humana (animal e irracional) a apenas matéria, mesmo que viva, mas inerte. Assim como as coisas materiais, o trabalhador, sob tais condições, é inanimado e precisa de impulsos externos para ter e ser potência. Assim, só reage provocado por ações externas ou em cumprimento a elas. Desconstituído da razão, primeiro pela alienação e depois pela *reificação*, não é mais livre, não faz nem precisa fazer escolhas. À mercê da esteira de produção onde está situado ou disposto, mistura-se com e como o produto, em quantidade e qualidade, enquanto houver demanda e aí permanecer (ao mesmo tempo) útil e perfeito. Uma perfeição só sustentada se estiverem integrados instrumento de produção, produto e consumidor. Do contrário, o que se tornou (o trabalhador) não será consumido; será uma coisa desprezível, consequentemente descartável, como descartável foi outrora sua condição humana nesse tipo de sociedade.

Há aspectos da alienação que implicam sujeição ao risco em sentido latente e, ao mesmo tempo, contínuo em diversos ambientes de trabalho. Pouca ou nenhuma garantia é oferecida ao trabalhador que acaba dispondo-se como produto ao apresentar-se enquanto força humana de trabalho. Sentido expropriador da razão que também neutraliza as possibilidades do sentir, pois a pessoa envolvida tem, de alguma forma, ao considerar essa (ou sua) condição, uma expectativa incerta da sobrevivência.

O sistema, em sua complexidade, capitalista ou não, não existe sem pessoas. Em sua estruturação, admitindo o desenvolvimento humano civilizatório, até então conhecido, como parte fundamental deste sistema, o homem precisa ser tratado como uno e finito enquanto maturação e possibilidade de vida para espécies vivas na existência específica. Se assim consideramos, também admitiremos que, se o sistema for visto como linear, não admitirá a complexidade incorporada à condição humana. O que exclui as reais possibilidades de existência das espécies vivas, incluindo a humana, neste planeta.

“A percepção do vivo, uma das reflexões que precisa ser considerada, só emerge com o ser vivo racional.” (INÁCIO, 2005, p. 99). Com essa reflexão, ao elaborarmos uma análise da “Reestruturação produtiva: o *fim* que altera as relações de trabalho e o *agir comunicativo* como alternativa à decomposição da classe que vive do trabalho”, foi possível observar que a extinção do homem trabalhador intuído por sua *força de trabalho* (conforme aqui já enunciamos) nos processos de reorganização dos meios de produção capitalista praticamente desconstituiu o sentido de racionalidade que poderia incluir a melhora na qualidade de vida da classe trabalhadora. Uma reestruturação na qual seus idealizadores nominam como *flexível* tudo aquilo que, pela imobilidade da racionalidade da classe dominante, degrada e torna

precários os ambientes e as formas de trabalho[100], além dos direitos humanos (do trabalhador), inclusive os mais elementares, transparecendo ignorar acintosamente que "sua morte"... [a morte do trabalhador a partir da sua *força de trabalho*]

> [...] é a degradação e a desqualificação de todas as construções artificiais e sem vida. São objetos e instrumentos inúteis a si próprios. Não existir o homem é inexistir qualquer efeito e razão a suas criações e obras. A tecnologia que extingue o homem será a hecatombe das espécies vivas e não apenas do humano. (INÁCIO, 2005, p. 99-100).[101]

Lukács (2003, p. 201) nos diz que: "Com a moderna análise 'psicológica' do processo de trabalho (sistema de Taylor), essa mecanização racional penetra até na 'alma' do trabalhador", sendo essa condição determinante para a sujeição coletiva a processos de trabalho que condizem à realidade da precarização e da degradação de uma forma consentida. Lukács segue dizendo que:

> […] inclusive suas qualidades [as do trabalhador] psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e são objetivadas em relação a esta última, para poderem ser integradas em sistemas especiais e racionais e reconduzidas ao conceito calculador", [advertindo-nos adiante que] "O produto que forma uma unidade, como objeto do processo de trabalho, desaparece. (LUKÁCS, 2003, p. 201-202.).

A linearidade não é uma característica das espécies vivas (sobretudo humanas), tampouco suas criaturas e criações. Tratar o homem com essa possibilidade é submetê-lo à conceitos calculadores que estabelecem critérios de durabilidade e transformação peculiar as

---

[100] A condição estabelecida no mundo regido por essa lógica reestruturante e globalizada incorpora o que Bauman (1999, p. 112-113) denomina "Lei global e ordens locais" para situar o caráter rígido dos capitalistas em detrimento da flexibilidade exigida dos trabalhadores: "O mercado de trabalho é rígido demais; precisa tornar-se flexível, quer dizer, mais dócil e maleável, fácil de moldar, cortar e enrolar, sem oferecer resistência ao que quer que se faça com ele. […] A 'flexibilidade' só pretende ser um 'princípio universal' de sanidade econômica, um princípio que se aplica igualmente à oferta e à procura do mercado de trabalho. A igualdade do termo esconde seu conteúdo marcadamente diverso para cada um dos lados do mercado. Flexibilidade do lado da procura significa liberdade de ir para onde os pastos são verdes, deixando o lixo espalhado em volta do último acampamento para os moradores locais limparem; acima de tudo, significa liberdade de desprezar todas as considerações que 'não fazem sentido economicamente'. O que, no entanto, parece flexibilidade do lado da procura vem a ser para todos aqueles jogados no lado da oferta um destino duro, inexpugnável: os empregos surgem e somem assim que aparecem, são fragmentados e eliminados sem aviso prévio, como as mudanças na regra do jogo de contratação e demissão. […] as agruras dos 'fornecedores de mão-de-obra' devem ser tão duras e inflexíveis quanto possível – com efeito, o contrário mesmo de 'flexíveis': sua liberdade de escolha, de aceitar e recusar, quanto mais de impor as suas regras do jogo, deve ser cortada até o osso.".

[101] Reiteramos nossa citação a Serge Latouche (INÁCIO, 2005) que ao mencionar Pierre Clastres, diz da "[...] preponderância que a sociedade civilizada tem dado às coisas e aos objetos mortos, em detrimento dos seres vivos, ou seja: 'A mais terrível máquina de produzir é por isso a mais temível máquina de destruir. Raças, sociedades, indivíduos, espaço, natureza, floresta, subsolo! Tudo deve ser útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo, com uma produção levada ao seu desempenho máximo de intensidade'." (LATOUCHE, 1996, p. 34). Nessa breve citação, acreditamos emergir muitas das adversidades desprezadas pela civilização que não se desvencilha da busca desenfreada apenas pelo bens que se pode consumir e/ou se converter em produtos rentáveis, esquecendo, infelizmente, que tem se tornado um desses bens.

matérias mortas e artificiais que permanecerão existindo ainda que as demais matérias ou espécies se extingam. Essa possibilidade também submete as espécies vivas, mais ainda a humana, a uma vulnerabilidade existente nos espaços artificiais onde, junto às demais matérias ou materiais – máquinas, equipamentos, instrumentos e ferramentas, por exemplo – são simultaneamente distribuídos, colocados (ou retirados) em (de) uso e funcionamento.

"O homem não aparece, nem objetivamente, nem em seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como o verdadeiro portador desse processo"; diz Lukács. "[…] em vez disso, ele é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e a cujas leis ele deve se submeter." (LUKÁCS, 2003, p. 203-204). Da mesma forma que as outras matérias, o homem, nesses espaços, termina por sujeitar-se aos ajustes e adequações que permitem garantir a produção e resultados em patamares de competitividade e lucro em que as *coisas* ou matérias existentes, muito mais o trabalhador, devem cooperar para a manutenção destes objetivos. É nesta hora o momento em que o *valor em si* de quem oferece a sua *força de trabalho* ao sistema (capitalista) sofre o reflexo daquilo que se tornou o trabalhador[102].

A privação a que se submete o trabalhador em ambiente inóspito ao uso da sua *força de trabalho*, leva-o a concessões às quais sua própria vida é (de modo latente) concedida. Dessa maneira, podemos também dizer que não cabe ao homem trabalhador elaborar contingências a *si* próprio. Isso significaria, pela segunda vez, expropriá-lo em sua miséria; seria considerar que o estado no qual se encontra foi por *si* próprio provocado, afinal, como dissera Forrester (1997, p. 11), referindo-se aos desempregados: são "[…] incompatíveis com uma sociedade da qual eles são os produtos mais naturais. São levados a considerar indignos dela, e, sobretudo responsáveis pela sua própria situação, que julgam degradante e até censurável."

Na reflexão proposta, e em debate, a autora insere pontos significativos a serem considerados como exigências do sistema capitalista para a transição da classe empregada à

[102] "O operário procura manter a massa de seu salário trabalhando mais, seja trabalhando mais horas, seja produzindo mais no mesmo tempo. Pressionado pelas privações, aumenta ainda mais os efeitos funestos da divisão do trabalho. O resultado é: quanto mais trabalha menos salário recebe. E precisamente pela simples razão de que, à medida que faz concorrência aos seus companheiros, faz, portanto, dos seus companheiros operários outros tantos concorrentes, os que se oferecem em condições tão ruins como ele próprio, porque ele, por conseguinte, em última instância, faz concorrência a si mesmo, a si mesmo como membro da classe operária." (MARX, 2006a, p.64). Entretanto, enfatizando um pouco mais, deduzimos de Marx que essa não é a limitação definitiva a qual o trabalhador se sujeitará. Seu espaço para o trabalho (caso subsista) será diminuído ainda mais pelo fato de máquinas e equipamentos ampliarem, num sentido ambíguo, este cenário de concorrência, incluindo mais trabalhadores num local que não mais os comportam, como consequência, mais exposição a riscos com a elevação das possibilidades de degradação das formas e dos ambientes de trabalho, tanto quanto da precariedade nas relações sociais e empregatícias, como da exploração do homem e de sua *força de trabalho*.

classe desempregada, uma vez que são mitigadores da percepção das causas e dos reais fatores da vulnerabilidade e do risco social que tanto afetam a sociedade, em especial as classes trabalhadoras (empregadas e desempregadas). Ao incluir a utilidade às estruturas que sustentam o mundo do trabalho, delimita-se a origem e a necessidade de se estar, ou não, a ele inserido, e destaca que "[…] ao resto da humanidade, para 'merecer' viver, deve mostrar-se 'útil' à sociedade, pelo menos àquela parte que a administra e a domina. […] 'Útil', aqui, significa quase sempre 'rentável', isto é, lucrativo ao lucro. Numa palavra, 'empregável'", e acrescenta ainda que, "'explorável' seria de mau gosto!" (FORRESTER, 1997, p. 13).

Pessoas ou máquinas só permanecem como força de produção se sincronizadas para garantir a lógica vigente do sistema capitalista (o lucro). Nesse sistema não são permitidas concessões explícitas a essa lógica. Caso ocorram, dar-se-ão de modo velado, de maneira que seu efeito seja neutralizado.

O descarte de peças ou de pessoas dependerá da disposição em que elas se encontrem, dentro da lógica utilitarista, assimiladas e até defendidas, em diversos casos, por quem está sob domínio – independentemente da forma (coação), das condições pessoais (físicas ou mentais) e ambiental (salubre, insalubre ou periculosa). O trabalhador fica sujeito a quem o domina como única forma de se garantir como instrumento útil de um sistema cujas reservas similares podem estar com melhores preços ou condições, algumas até mais ajustadas ou aperfeiçoadas, outras até sem uso e, portanto, perfeitas para a aquisição ou reposição.

É nesse cenário o local em que se amplia aquilo que chamaremos de mais um *paradoxo existencial conflituoso* do mundo do trabalho[103]. Há, ao mesmo tempo, o excesso e a ausência de alternativas. O que impõe ao homem maior sujeição às adversidades, ampliando-se os espaços (no caso das indústrias de confecção e calçados, a quantidade de

[103] Destacamos (2007) o "paradoxo existencial conflituoso" no momento atual da história, primeiramente, ao situar no artigo: "Líder sindical – ação, transição pelo poder e ética", que: "Precisamos, e é urgente, que a humanidade retome o seu papel e supere a tecnologia. Tecnologia que se sustenta nos sistemas e nas grandes corporações e faz deste mundo um *paradoxo existencial conflituoso*. Convivemos com séculos distintos num instante único de nossa história, cuja circunstância destrói a possibilidade de um senso comum nas instituições sociais. Há neste universo uma transitoriedade extrema que faz das pessoas e das instituições peças programáveis e/ou descartáveis numa sociedade regida por sistemas que não sustém trabalhadores como pessoas. A exigência impessoal destes sistemas faz das condições de trabalho um agente de discriminação e exclusão, pois convivemos em situações *sub-análogas* a de escravo e com outras ações profissionais conceptuais em plenitude. Enquanto cortadores de cana e carvoeiros morrem de fadiga em canaviais e carvoarias, numa expectativa de vida inferior a trinta anos, outros profissionais atuam na virtualidade, por exemplo, com horários flexíveis e espaços de trabalho privativo, projetando uma melhora na qualidade de vida e a existência para uma posteridade ascendente. Realidade paradoxal no mundo do trabalho que é pouco concebida entre diferentes e distantes entre si, seja pelas circunstâncias, seja pelos espaços em que se situam." (INÁCIO, 2007, p.282-283).

espaços) e as novas formas de exploração para quem ainda vive do trabalho[104]. Se, nas sociedades escravistas, "[...] os espartanos praticavam periodicamente o extermínio seletivo de seus escravos." (TITARENKO, 1982, p. 59), no capitalismo, mais ainda com o advento do neoliberalismo – potencializado por sua forma própria de globalização – esta prática ganha dimensões maiores[105]. "O direito ao trabalho já se reduz ao direito de trabalhar pelo que querem te pagar e nas condições que querem te impor. […] Enquanto caem os salários e aumentam os horários, o mercado de trabalho vomita gente. Pegue-o ou deixe-o, porque a fila é comprida." (GALEANO, 2007, p. 169.). Essa acaba sendo a visão dos trabalhadores, mas não em estado de contemplação, já que estão situados nos mesmos locais em que outros, sob as mesmas condições *(sub)existem*[106]; encontram-se como massa já disforme em

---

[104] A degradação enunciada pode ser observada de diversas formas e em diversos locais, mas, atualmente no estado de São Paulo, espaço federativo de maior expressão industrial e riqueza no Brasil, pode-se comprovar a existência e manutenção do submundo da *exploração do homem pelo homem* na indústria da confecção, em que lojas e grandes magazines, provêm facções que *superexploram* trabalhadores a condições *(sub)análogas* a de escravos em espaços onde "oficinas funcionam em porões ou locais escondidos, pois a maior parte delas é ilegal, sem permissão para funcionar. E para que suspeitas não sejam levantadas pelos vizinhos, que acabariam alertando a polícia, as máquinas funcionam em lugares fechados, onde o ar não circula e a luz do dia não entra. Para camuflar o barulho das máquinas, música boliviana toca o tempo todo. Os cômodos são divididos por paredes de compensado. Essa é uma estratégia para que os trabalhadores fiquem virados para a parede, sem condições de ver e relacionar-se com o companheiro que trabalha ao lado – o que poderia resultar em mobilização e reivindicação por melhores condições". (ROSSI; SAKAMOTO, online).
Essa situação se segue, ao que se pode observar. Entretanto, trata-se de recorrência que não teve origem quando a matéria: "Trabalho escravo é uma realidade também na cidade de São Paulo", foi veiculada em 27/04/2005. Situação que prossegue envolvendo empresas terceirizadas, quarteirizadas ou facções ligadas à empresa C&A e às Lojas Marisa, conforme matéria: "Escravidão é flagrada em oficina de costura ligada à Marisa veiculada em 17/03/2010. "Na avaliação da médica e auditora fiscal […] […] que também fez parte da comitiva e checou até a receita médica de uma das trabalhadoras com doença de pele, as vítimas do trabalho escravo na oficina de costura CSV estavam expostas a distúrbios respiratórios, problemas ergonômicos, e justamente a enfermidades dermatológicas, além das condições psicossociais indesejáveis, por causa do medo constante." (HASHIZUME, online).

[105] Imaginar em que nível se pode explorar o trabalhador nos leva a questionar, até por reciprocidade, em qual nível quem domina exerce sua defesa para justificar a manutenção desse estado. É aí que essa medida tem dimensões que negam a racionalidade de quem a justifica, induzindo à banalização, não apenas uma condição de trabalho já deteriorada, mas também todo um espaço já degrado e que dispõe trabalhadores como resíduos de materiais ou produtos (humanos) que têm validade ou tempo para uso ou consumo, podendo variar conforme o local ou disposição em que se encontram. Vejamos: "O presidente do Sindicato da Indústria do Vestuário Feminino e Infanto-Juvenil de São Paulo e Região (Sindivest), Ronald Moris Masijah, afirmou que a linha que separa o trabalho escravo e a terceirização é muito tênue. Partiu, contudo, para uma relativização da caracterização do trabalho escravo contemporâneo. Em plenas atividades do 1º Fórum Estadual de Combate ao Trabalho Escravo, ele apresentou fotos de fábricas na China e disse que 'lá as pessoas trabalham até 72 horas por semana e não é trabalho escravo'" (PYL, online). Matéria veiculada no dia 02/02/2010.

[106] Os fatos envolvendo esta *superexploração* são recorrentes e referentes (também) das consequências desumanas da globalização. Os espaços e ambientes (degradados) de trabalho (escravo) onde os trabalhadores imigrantes sul-americanos (mais especificamente peruanos e bolivianos) são explorados, se "enquadram" perfeitamente na visão de Bauman (1999, p. 118), segundo este autor, a "casa de correção inaugurada em Amsterdã no começo do século XVII [em que seus promotores e idealizadores] visavam produzir homens 'saudáveis, moderados no comer, acostumados ao trabalho e com vontade de ter um bom emprego, capazes do próprio sustento e tementes a Deus". Descrição que nos remete à visão do cenário e do sentimento *inicial* daqueles trabalhadores imigrantes aliciados e até traficados, que chegam foragidos ou em fuga de processo de exclusão e são *incluídos* (aprisionados) à margem do submundo da exploração da classe trabalhadora brasileira. Onde se sujeitam a uma seleção (triagem) a qual os *promotores e idealizadores* deste processo "fizeram uma longa lista de ocupações manuais para os possíveis internos desenvolverem essas [suas] qualidades – como as de sapateiro, fabricantes de carteiras de dinheiro, luvas e bolsas,

decomposição ascendente[107], fazendo com que todos os sentidos, não apenas a visão, sintam esse estado e suas consequências, mas sem nenhuma consciência de sua superação. Situação que, pelas circunstâncias impostas, apresenta-se como natural, haja vista tratar-se de coletividade que perdeu a referência de seus indivíduos humanos na singularidade e, nesse sentido, para que subsista a espécie (humana) no trabalho, esta precisará ser acéfala.

Nessa condição, há, por parte da classe dominante, a configuração ampla de *fetiche*[108] em relação ao trabalhador. Ao observá-lo como mercadoria, enfeitiça-se com a possibilidade de sua aquisição (contratação). *Fetiche* que se sustenta pelo poder coercitivo do trabalho e pela lógica econômica da oferta e da procura, a qual, além do menor preço, apresenta dois outros atrativos: primeiro, a certeza de que este profissional não está ou foi "contaminado" pelos "vírus dos vínculos empregatícios ou dos direitos" considerados uma degenerescência jurídica que atrofia os propósitos do sistema capitalista e só permanecem em convenções e acordos coletivos, tidos como anacrônicos, visto serem rígidos – num momento em que a flexibilidade impera no tempo e no espaço, moldando pessoas a qualidade e quantidade das coisas e coisas a qualidade e quantidade das pessoas – e garantidos para os trabalhadores remanescentes como força ativa de trabalho enquanto forem insubstituíveis e necessários à produção. Segundo, a ampliação da *desconsciência* de classe que acompanha quem chega ao mundo do trabalho, trazendo nutrientes novos, *(neo)alienantes*, ao processo ascendente de individualismo e competição junto à classe que ainda vive do trabalho.

Trabalha-se quase que exclusivamente para a manutenção das condições físicas e de produção, ou seja, subsistir para retornar às ações produtivas do sistema. Se não bastasse a

---

guarnição para colares e capas, tecelagem de fustão e lã, roupa branca e tapeçaria, bordados […]".

[107] Imagem que com Marx (2004, p. 140) pode ser observada ao narrar o retorno caverna, em reflexão que alude à caverna de Platão, trata-se do momento em que: "Mesmo a carência de ar livre deixa de ser, para o trabalhador, carência; o homem retorna à caverna, que está agora, porém infectada pelo mefítico [ar] pestilento da civilização, e que ele apenas habita muito *precariamente*, como um poder estranho que diariamente se lhe subtrai, do qual ele pode ser diariamente expulso, se não pagar. Tem de *pagar* esta casa mortuária. A habitação-*luz* que Prometeu, em Ésquilo, denota como uma das maiores dádivas pelas quais ele fez do selvagem um homem, cessa de existir para o trabalhador. Luz, ar etc., a mais elementar limpeza *animal* cessam de ser, para o homem, uma carência. A *imundície*, esta corrupção, apodrecimento do homem, o *fluxo de esgoto* (isto compreendido à risca) da civilização torna-se para ele um *elemento vital*. O completo abandono *não natural*, a natureza apodrecida, tornam-se seu *elemento vital*. Nenhum de seus sentidos existe mais, não apenas em seu modo humano, mas também não num modo não humano, por isto mesmo nem sequer num modo animal. As mais rudes *formas* (*instrumentos*) de trabalho humano reaparecem; assim, o *moinho de tambor* do escravo romano tornou-se modo de produção, modo de existência de muitos trabalhadores ingleses. [Isto quer dizer] não apenas que o homem deixa de ter quaisquer carências humanas, [mas que] mesmo as carências *animais* desaparecem."

[108] Vivemos hoje, muito mais que na época de Marx, a possibilidade da subsunção humana à condição mercadoria. O trabalhador, ao sujeitar-se a essa condição, enfeitiça quem o explora. Muitas mercadorias oferecidas em diversos catálogos com atribuição de valores que o sistema capitalista dá, via alienação, sem preocupar-se com o valor. Não há preocupação com a escassez, quantidade ou qualidade, pois a oferta é cada vez mais ampla, flexível e tudo parece descartável.

sujeição singular já distinguida e ampliada por Marx[109], trata-se, poderíamos dizer, da lógica que, na atualidade, vigora em todos os espaços da produção criados e mantidos nas facções, nas bancas de pesponto e nos porões aqui enunciados, onde netos, avós, filhos, pais e mães se refugiam e escondem, inclusive com todas as suas dores e sofrimentos que deveriam ser percebidos por todos os seus sentidos, entretanto se encontram anestesiados (neutralizados) pelas necessidades (*estranhadas e reificadas*) da subsistência do corpo para a produção. Um corpo ligado e não (mais) vivo, essa é a referência a um trabalhador que só existe sob esta condição: *reificado*.

Não precisaríamos retornar a Marx (2006b) para conseguir enxergar que o trabalhador assalariado, o operário, empregado ou desempregado, é refém contínuo da desigualdade e da injustiça do capitalismo, propulsoras venais da inclusão assistida da humanidade, *que vive ou necessita viver de seu trabalho*, aos espaços de risco e vulnerabilidade social, uma vez que as estatísticas enunciadas, não apenas aqui, já elucidaram, elucidam e até ofuscam muitas visões com tamanha claridade. Mas, com Marx, fica mais fácil a compreensão da enunciação desse cenário[110].

Ao que vimos e podemos deduzir, não são as *condições humanas* que afetam o estado de doença ou morte instalados nos ambientes de trabalho, mas a ausência dessas condições. Quando a razão e os sentimentos (ou sentidos) não se manifestam em sintonia com aquilo que se realiza, em qualquer espaço, o homem (trabalhador ou não) não está presente. De alguma forma, poderíamos dizer que as ações e suas consequências, são derivativas das *coisas* que se tornaram os homens e quem os exploram[111].

---

[109] "O valor da força de trabalho era determinado não pelo tempo de trabalho para manter individualmente o trabalhador adulto, mas pelo necessário à sua manutenção e à de sua família." Poderíamos dizer que além de expor o cenário de uma (sua) época, antevia a atualidade: "Lançado a máquina todos os membros da família do trabalhador no mercado de trabalho, reparte ela o valor da força de trabalho do homem adulto pela família inteira." (MARX, 2002, p. 452).

[110] Trata-se de uma consideração que se inicia no passo derradeiro da desconstituição humana para a vida. O suicídio do trabalho, no trabalho e para o trabalho. Elaboração que poderia também ganhar sustentação, atualmente, nas ideias de Dejours. Todavia, concluiremos situando em Marx o *cenário* para essa morbidade. Nesse *cenário*, seus principais signos se revelam e refletem o ritual que antecede os preparativos (perenes) da mortuária (sociedade) capitalista para receber (todos os dias) *o corpo* (inerte) e não mais o homem (o trabalhador). Em **Sobre o suicídio**, Marx (2006b, p. 27) descreve este cenário: "[…] quando se vê a quantidade incrível de classes que, por todos os lados, são abandonadas na miséria, e os párias sociais, que são golpeados com um desprezo brutal e preventivo, talvez para dispensar-se do incômodo de ter que arrancá-los de sua sujeira; quando se vê tudo isso, então não se entende com que direito se poderia exigir do indivíduo que ele preserve em si mesmo uma existência que é espezinhada por nossos hábitos mais corriqueiros, nossos preconceitos, nossas leis e nossos costumes em geral."

[111] Buscamos em Dussel (2007a) mais uma tentativa de compreender como esse continuado estado de degradação e desconstituição da condição humana se desenvolve sob a lógica contraditória não expressa socialmente como um mal em si, mas uma negação a ser superada: "Este múltiplo movimento de afirmação, negação, subsunção e desenvolvimento é possível (impossível para o racionalismo formal da Ética do Discurso ou para os irracionalismos pós-modernos) porque, mesmo partindo da afirmação dos princípios materiais, formais e de factibilidade já enunciados, pode-se não obstante situar *fora*, *diante* ou *transcendentalmente* o sistema vigente, a verdade, validade e

Podemos, derradeiramente nessa reflexão, com Lukács (2003, p. 205), inteirar que:

> Nesse ambiente em que o tempo é abstrato, minuciosamente mensurável e transformado em espaço físico, um ambiente que constitui, ao mesmo tempo, a condição e a consequência da produção especializada e fragmentada, no âmbito científico e mecânico, do objeto de trabalho, os sujeitos do trabalho devem ser igualmente fragmentados de modo racional.

Uma razão que prescinde da racionalidade e torna imprescindível tudo aquilo que se objetiva o irracional; consequentemente, reificar o humano é decisivo.

Definições e conceitos para o homem trabalhador, não são os das ciências biológicas, tampouco das ciências sociais ou humanas. Serão, nos fundamentos e deduções da lógica, situada na física, na engenharia de materiais (sólidos), que definições e conceitos ganham sentido e passam a valer para as pessoas que ainda trabalham. A fadiga, as tensões e o stress não são sintomas do excesso ou da exploração humana. Adquirem no trabalhador dimensões só admitidas às máquinas ou equipamentos. Nesses estados (fadiga, tensão, stress) há tratamentos (manutenções) que já previnem essas transições estruturais e sistêmicas do mundo das *coisas*, permitindo que contingências operacionais garantam a correção de tais adversidades ou disfunções. Para repetições e movimentos de máquinas e equipamentos, testes prospectivos de resistência são feitos e considerados para não se romper com os limites[112] que poderiam comprometê-los enquanto instrumentos de produção. Sob tais circunstâncias, há garantia preditiva asseguradora da qualidade e da quantidade das *coisas*. Previsões de funcionamento contínuo e transições preventivas são designativos dessa garantia. A própria depreciação das estruturas funcionais do sistema incorpora a dimensão e a relevância de seu valor.

Conclui-se daí que os valores do homem trabalhador e das *coisas* não se equivalem. Enquanto às *coisas* são ajustadas e oferecidas as melhores estruturas e espaços para uso de sua *força de produção,* buscando eliminar as condições ou estados que *as* façam sofrer qualquer tipo de desgaste ou disfunção, ao trabalhador resta garantir-se nestas condições. Há a intensa

---

factibilidade do 'bem', já que se adota como própria a alteridade das vítimas, dos dominados, a exterioridade dos excluídos em posição crítica, desconstrutiva da 'validade hegemônica' do sistema, agora descoberto como *dominador*: o capitalismo, o machismo, o racismo, etc. Agora se julga o pretenso 'bem' do sistema vitimário como dominador, excludente e ilegítimo. Assim, mesmo tendo estudado a importância das éticas materiais de um MacIntyre ou um Taylor, agora podemos colocá-las em questão a *partir das vítimas*, a partir dos dominados. A alteridade das vítimas descobre como ilegítimo e perverso o sistema material dos valores, a cultura responsável pela dor injustamente sofrida pelos oprimidos, o 'conteúdo', o 'bem'." (DUSSEL, 2007a, p. 315-316).

[112] Destacamos aqui a LER e DORT – Lesões por esforços repetitivos e distúrbios osteomusculares relacionados ao trabalho, como estados semelhantes que, inclusive, caracterizam-se, hoje, como epidemia nas classes trabalhadoras brasileiras. Pergunta-se: essa semelhança se distende a sua prevenção?

negação da constituição ou das faculdades que são próprias dos seres vivos (racionais ou irracionais). Desse modo, sequer "[...] chega-se [...] ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como (ser) livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos, etc., e suas funções humanas só (se sente) como animal." (MARX, 2004, p. 83), pois estaríamos ignorando o aqui exposto e até impossibilitados desta reflexão. Ademais, situando-nos no contexto enunciado, percebemos, na citação anterior que, ao caracterizar o homem trabalhador ao animal (irracional), a capacidade humana (nutritiva e sensitiva) limita-se a ser uma força ativa exclusiva à subsistência, conferindo-lhe a higidez necessária para estar e fazer parte do processo de produção. Todavia, descaracterizando-a da concepção de *força de trabalho* sublinhada por Marx.

É fundamental, também, observar nesse processo que, além da racionalidade, o homem trabalhador perde sua irracionalidade, sua condição animal (irracional) e é exposto e se expõe à condição meramente inorgânica, material, artificial, ou seja, *reifica-se*.

> Ele se coisifica, anula-se nesse processo: é a máquina, ou um apêndice de máquina, uma estranha máquina cujo óleo combustível é constituído de proteínas. Não é mais um homem com capacidade de pensar, agir, tomar decisões. É apenas uma peça de engrenagem que, quando gasta pelo uso, pode ser substituída. Ele está desomizado. (BASBAUM, 1977, p. 25).

Assim como lubrificar, aferir, limpar, cobrir, repousar são ações para a preservação de máquinas, equipamentos, instrumentos e ferramentas, garantindo-se a efetividade de suas propriedades (resiliência) e funcionamento nos controles corretivos, preventivos, preditivos, para o trabalhador, nutrir, exercitar, banhar, vestir, descansar[113], são ações equivalentes para manter-se aceito e ativo socialmente no sistema vigente. São ações (estranhadas) desenvolvidas pelo homem trabalhador que, junto às outras, cumprem-se em relação ao

[113] "Às 8 ou 10 horas de trabalho que gasta no local em que exerce sua atividade, é preciso juntar as horas que consome desde o levantar até chegar ao local e tantas outras, do local de trabalho até a volta ao seu lar. Como suas noites devem ser bem dormidas, para que possa no dia seguinte vender sua força de trabalho, sua hora de dormir está condicionada ao fato de que deve dormir cedo. Toda sua vida familiar (da alimentação ao sono) passa na realidade a girar em torno dessas 8 ou 10 horas que vende ao patrão, o que significa as 24 horas do dia. […] Recebe apenas um salário em troca de sua força de trabalho, o qual lhe permite recuperar as energias gastas, recompor seu organismo, para que amanhã possa vendê-las ao dono da máquina." (BASBAUM, 1977, p. 24-25).
Assistimos, na atualidade, à ampliação desse quadro (inclusive de horário) em todos os espaços da vida do homem trabalhador. A mente e o corpo dos trabalhadores rastreados pelos diversos mecanismos de comunicação (telefonia, internet, televisão, rádio…). Amplificadores do (des)controle humano (*reificado*) que, além do exagero de se conviver com jornadas de trabalho superiores aos primórdios da Revolução Industrial, com carga horária superior a 15 horas, essa situação exige de quem a sofre (o trabalhador) a desconstituição de seu caráter e sensibilidade (sentimentos), pois impõe sua dissimulada aceitação como algo prazeroso, a fim de garantir a higidez (rigidez) e a (des)consciência (do sistema capitalista) da *coisa* humanizada em ascendente valor de uso e/ou lucro.

mesmo objetivo, ou seja, a preservação dos meios e a garantia dos fins para a produção e o lucro.

> Pesando nossas considerações para que nivelemos as possibilidades da aceitação deste ser humano que se torna o trabalhador, o cérebro (a mente) não mais coordena seus impulsos vitais para a força do trabalho. Está acéfalo. Invertem-se, diríamos, enfim, os papeis. Prevalece o "corpo" do homem. Os aparelhos (agora) são reconhecidos como ligados ao "corpo" homem. O homem não é mais apêndice da máquina, porque é "corpo" destituído da condição humana. A máquina a partir deste instante se torna o apêndice vital ao "corpo". A potência, o impulso para a vida (do corpo) só existe se ligado aos aparelhos, às máquinas. Portanto, a partir de agora, os membros sadios ou perfeitos que existem (no corpo ou que são o corpo) podem ser doados ao sistema capitalista. Todos incompatíveis a condição humana. Não servem a outro ser humano. Não há receptor. Se mantidos sadios ou perfeitos (os membros) permanecem compatíveis ao sistema capitalista. Caso não haja rejeição ou dano a sua estrutura, serão incorporados e mantidos na (e em) produção. (INÁCIO, 2010, p. 300-301).

Ações e condições que possam caracterizar ou potencializar a condição humana para o trabalhador (quase) não são priorizadas nas situações em que o uso de sua força de trabalho sujeita-se ao desgaste físico e mental e a riscos de periculosidade e insalubridade.

Nos ambientes em que "máquinas, equipamentos, instrumentos e ferramentas" são prioridades à produção, cabe ao trabalhador decidir: ou faz parte desse conjunto, pois que assim já é considerado, ou será por este substituído. Nesse sentido, o tratamento dado a esse conjunto passa a ser, também, o oferecido ao trabalhador. Se, no caso das máquinas e ferramentas, não há relação que as vinculem fora dos espaços de produção, se só nestes é que são úteis, na relação com o trabalhador não será diferente. À máquina repõem-se peças danificadas e, se for o caso, substitui-se toda a unidade. Ferramentas se aferem, quando ainda é possível, ou são substituídas. O mesmo também se dá com equipamentos e instrumentos e, sob mesmas justificativas, com o trabalhador, caso não se adeque às necessidades produtivas ao lucro.

Nesse cenário, são *coisas* (máquinas, equipamentos, ferramentas, instrumentos, peças…) que vigoram (só) ao valor aí originário. O lucro torna-se o criador, o *Demiurgo*. Dá corpo e movimento a tudo isso e, ao mesmo tempo, retira as possibilidades da razão permanecer ativa no mundo do trabalho. Ao homem trabalhador concede (impõe) a transformação de seu corpo para realizações nas mesmas proporções e sentidos das *coisas*. Consequentemente, as possibilidades de seus movimentos (ações ou trabalho) limitam-se aos processos e programações peculiares às *coisas*. Razão pela qual a *força de trabalho*, sob e nessas condições, não é mais "o conjunto das faculdades humanas físicas e mentais existentes no corpo e na personalidade viva de um ser humano", mas a sua negação.

5 PERCEPÇÕES ÉTICAS DO MUNDO DO TRABALHO: CONSIDERAÇÕES ESTATÍSTICAS

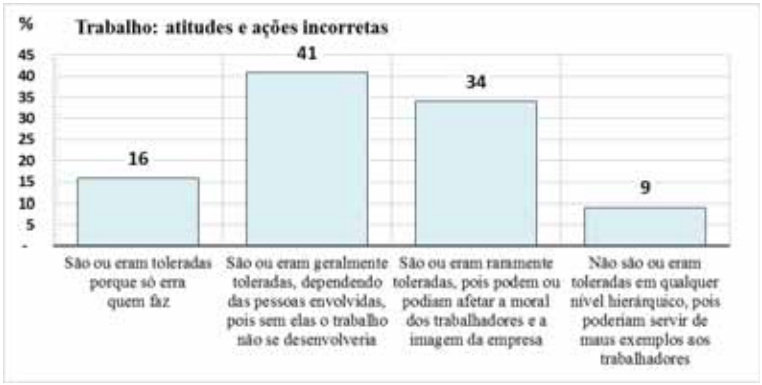
5.1 Relação e percepção ética no ambiente de trabalho

> *Seguindo Marx, tentei mostrar como o trabalho é a questão central quando está em jogo a autêntica humanização do homem, mas é evidente que o problema tratado refere-se à totalidade da práxis humana, da vida humana em geral. Para mencionar um terreno estreitamente ligado à economia, pensemos no consumo no comunismo, fundado no princípio "a cada um segundo suas necessidades".*
> *Enquanto a satisfação destas necessidades for um consumo que visa ao prestígio (o que antes ocorria somente nas classes dominantes, mas que nos últimos tempos difundiu-se bastante também em amplos estratos de trabalhadores) – ou seja, enquanto o consumo não tiver como meta essencial a satisfação das verdadeiras necessidades vitais, mas for um meio para triunfar na concorrência, na luta pelo reconhecimento social, por um posto mais elevado etc. –, o princípio comunista não será de modo algum realizável* (LUKÁCS, 2008, p. 167-168, grifo nosso).

→ Q16. No trabalho há ou havia atitudes e ações incorretas que:

Percebe-se, pelo Gráfico ao lado, que 41% dos sujeitos da pesquisa acham que as atitudes incorretas no trabalho são ou eram geralmente toleradas, dependendo das pessoas envolvidas, pois sem elas o trabalho não se desenvolveria. Já 34% acham que são ou eram raramente toleradas, enquanto 16% acham que são ou eram toleradas e, finalmente, apenas 9% acham que não são ou eram toleradas em qualquer nível hierárquico.

Gráfico 23 – Distribuição das respostas sobre a tolerância a atitudes e ações incorretas.



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

→ Q17. Quando discorda ou discordava de alguma decisão ou ação de superiores:

Observando o gráfico ao lado, nota-se que 20% dos sujeitos da pesquisa, que responderam à pergunta, disseram que, quanto a discordar de decisões ou ações de superiores, *sempre o fizeram de forma recorrente*. Entretanto, a maior

Gráfico 24 – Distribuição das respostas sobre a manifestação em caso de discordância das decisões ou ações dos superiores.

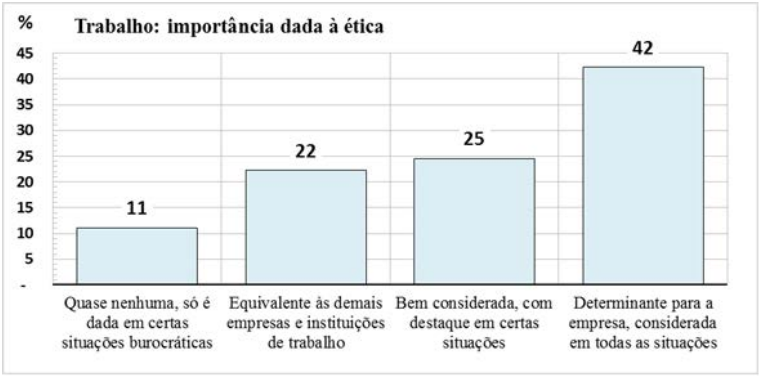
Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

parte dos sujeitos da pesquisa, correspondendo 53% das respostas, declararam que, *na maioria das vezes, manifesta ou manifestava a discordância*. Outros 25%, declararam *não se manifestar, pois essa ação geralmente prejudica a parte mais fraca*. E apenas 2%, corresponde a uma pessoa, disse *manifestar quando não lhe prejudicava*.

→ Q18. Importância dada à ética onde você trabalha ou trabalhava:

Percebe-se, pelo Gráfico 25, que a resposta mais recorrente (42%), refere-se aos sujeitos da pesquisa declarantes que a importância dada *à ética é determinante para a empresa onde trabalham, considerada em todas as situações*. Dos que consideram *equivalente às demais empresas e instituições de trabalho* e, *bem considerada, com destaque em certas situações*, representam 22% e 25%, respectivamente. Os 11% restantes declararam que a importância dada à *ética é quase nenhuma, só é dada em certas situações burocráticas*.

Gráfico 25 – Distribuição das respostas sobre a importância dada a ética no trabalho.

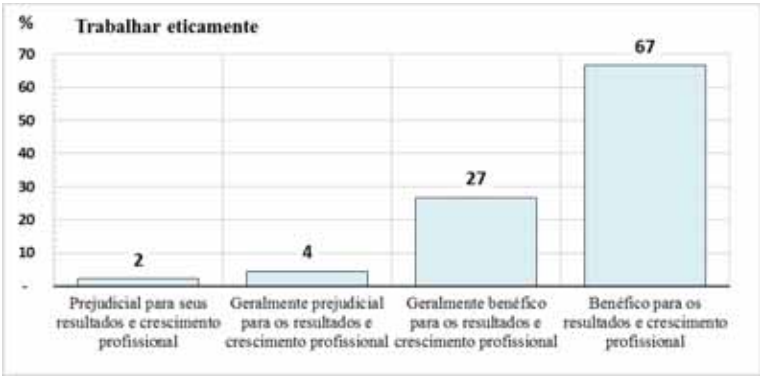


Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

→ Q19. Trabalhar eticamente é:

No Gráfico 26 verifica-se que cerca de 2/3 dos sujeitos da pesquisa acham que trabalhar eticamente é benéfico para os resultados e crescimento profissional e que 27% acham que é geralmente benéfico. Apenas 6% acham que é prejudicial (2%) ou que é prejudicial para seus próprios resultados e crescimento profissional (4%).

Gráfico 26 – Distribuição das respostas segundo os benefícios ou prejuízos de se trabalhar eticamente.



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

→ Q20. Onde trabalha ou trabalhava a corrupção na relação de negócio com setores público ou privado:

De acordo com o Gráfico 27, a resposta mais recorrente (45%) foi que onde trabalham/trabalharam a corrupção na relação de negócio com setores público ou privado não é/era tolerada sob nenhuma hipótese, e a empresa ou instituição inibe os desvios. Já 30% responderam que a corrupção não é/era tolerada, mas a empresa ou instituição não se envolve/envolvia nos atos individuais. Entretanto, 18% responderam que a corrupção é/era tolerada entre a alta administração caso favoreça/favorecesse a empresa ou instituição e 7% que é ou era tolerada e já se tornou quase uma regra.

Gráfico 27 – Distribuição das respostas segundo tolerância à corrupção na relação de negócio.

Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

5.2 Conflitos éticos: hipóteses no mundo do trabalho

> Do mesmo modo que anteriormente a antítese se transformara em antídoto, a tese agora torna-se agora hipótese. Essa mudança de termos nada mais contém que nos possa surpreender, da parte do sr. Proudon – nessa tese, ao qual já nos referimos, da parte do conjunto hegemônico de senhores que domina as relações de valores para além da esfera econômica. A razão humana, que é tudo menos pura, não possuindo uma visão completa das coisas, encontra a cada passo novos problemas a resolver. Cada nova tese que descobre na razão absoluta e que é a negação da primeira tese torna-se para ela uma síntese, que muito ingenuamente aceita como solução do problema em causa. É por isso que essa razão se debate em contradições sempre novas, até que, não encontrando já contradições, compreende que todas as suas teses e sínteses não passam de hipóteses contraditórias. Na sua perplexidade, "a razão humana, o gênio social, revê de um salto todas as suas posições anteriores e, numa só fórmula, resolve todos os seus problemas". Essa fórmula única, diga-se de passagem, constitui-se a verdadeira descoberta do sr. Proudhon. É o valor constituído. (MARX, 2006, p. 105, grifos do autor).

→ Q27. O que diria sobre um colega de trabalho mais bem preparado em uma entrevista para promoção:

Através do Gráfico 28, percebe-se que 80% das pessoas que responderam a esta pergunta declararam que diriam que o colega é bem preparado mesmo com risco de perder a oportunidade. Entretanto, 7% declararam que diriam que desconhecem as habilidades do colega, preferindo omitir opiniões ou juízos. Já os 13% restantes declararam dizer que reconhecem a capacidade do colega, porém se considerariam mais qualificados para o trabalho.

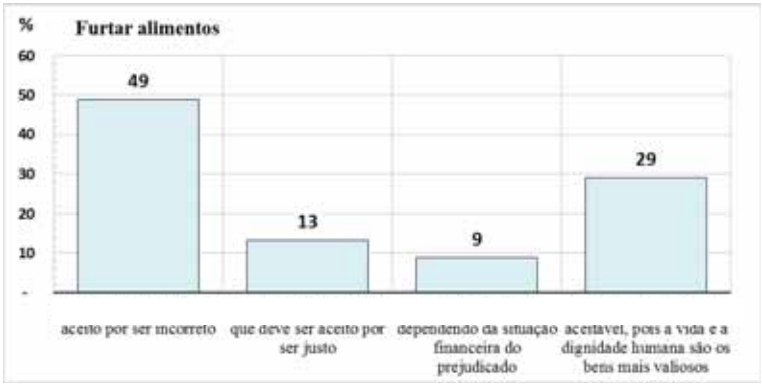
Gráfico 28 – Distribuição das respostas sobre como reagiria a uma entrevista para promoção.

Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

→ Q28. Se estivesse desempregado e sua família passando necessidade, furtar alimentos seria:

Percebe-se, pelo Gráfico 29, que quase metade dos sujeitos da pesquisa (49%) acha que se estivessem desempregados, furtar não deveria ser aceito por ser incorreto. Consideraram justo o ato do furto por necessi-dade 13% dos sujeitos da pesquisa. Apenas 9% das pessoas responderam que é um ato aceitável, dependendo da situação financeira do prejudica-do. Outros, correspondendo a 29% das respostas, disseram ser necessário e aceitável, pois a vida e a dignidade humana são os bens mais valiosos.

Gráfico 29 – Distribuição das respostas sobre aceitação do furto de alimentos em caso de desemprego e necessidade da família.



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

→ Q29. Se estivesse endividado, e pudesse fazer um acordo para ser demitido e receber o seguro desemprego, você:

Nota-se que a 45% dos sujeitos da pesquisa declararam que falariam claramente que a atitude não é ética, não aceita-riam a proposta mesmo que isso trouxesse necessidades para a

sua família. Responderam que a atitude não seria ética, mas, pelo fato de não prejudicar ninguém, solicitariam o acordo 14% das pessoas. São 25% aqueles que entendem ser a atitude não muito correta, mas pelas necessidades da família solicitam o acordo. Os que acham que essa atitude seria normal e solicitariam o acordo, pois a subsistência e dignidade da família são mais importantes totalizaram 16% das respostas.

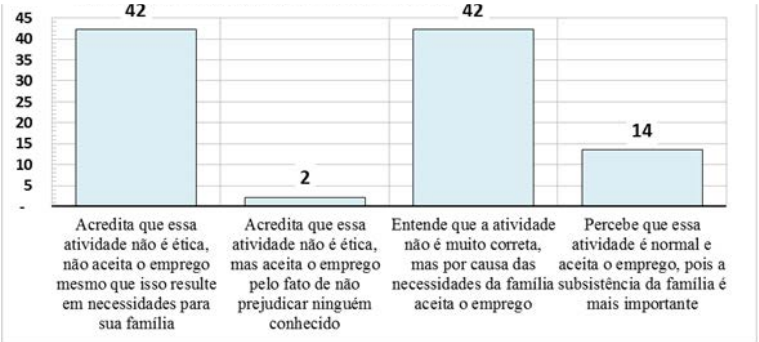
Gráfico 30 – Distribuição das respostas sobre aceitação de um acordo em caso de endividamento.

Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

→ Q30. Se estivesse desempregado há mais de um ano, com a possibilidade de aceitar um emprego que contradiz seus valores, você:

Nota-se, pelo Gráfico 31, que as respostas mais frequentes (42%) são as dos que rejeitariam a proposta de emprego por acreditarem que a atividade não seria ética, mesmo que tal procedimento resultasse em necessidades para sua família. Outro grupo com o mesmo percentual de respostas é a dos que aceitariam a proposta por entenderem que apesar da atividade não ser muito correta à necessidade da família justificaria aceitar o emprego. Globalmente os grupos dos que aceitariam a proposta que contradiz os seus valores éticos é um pouco maior do que os que rejeitariam (56% a 44%).

Gráfico 31 – Distribuição das respostas sobre aceitação de uma proposta de emprego que contradiz os valores éticos.



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

> *E, por fim, pelo peso do fator moral na motivação da prática política. Certamente, a participação de indivíduos e grupos nos atos coletivos correspondentes pode estar motivada legitimamente pelo cálculo das vantagens ou benefícios que a dita participação pode acarretar, sobretudo quando se trata de obter melhores condições de vida. Essa motivação inspirou – e continua inspirando – as lutas sindicais na sociedade capitalista. Agora, quando se trata de lutas políticas destinadas a transformar o próprio sistema social, já não basta o cálculo dos benefícios – sobretudo, dos imediatos – que possam aportar, mas que também entranham riscos que, em situações limites, possam significar o sacrifício da liberdade e inclusive da própria vida. Nestes casos, somente uma motivação moral, ou seja, não só a consciência da necessidade de realizar certos fins ou valores, mas também do dever de contribuir para realizá-los pode impulsionar a atuar, sem esperar vantagens ou benefícios, correndo riscos e sacrifícios, em algumas situações extremas* (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2006, p. 295-296, grifo nosso).

Dos resultados esperados, tínhamos a intenção de demonstrar, ao comparar a fundamentação teórica pesquisada à análise das variáveis manifestas empiricamente durante a pesquisa de campo, se as condições sociais e de subsistência dos trabalhadores, empregados ou desempregados, influenciavam a percepção ética e os valores morais da sociedade; se havia distinção na percepção ética das pessoas (trabalhadores, empregados ou desempregados), conforme as condições sociais e de subsistência em que viviam ou vivem e se podia ser comprovada ao se observar seus comportamentos (ação, conduta) quando estiverem assistidas nas suas *capacidades nutritiva, sensitiva e intelectiva*, com implicação direta na formação e manutenção dos valores ético e moral da sociedade; se a condição de subsistência dos trabalhadores, empregados ou desempregados, estava sendo usada como instrumento de manobra para a manutenção do *status quo* no *contexto de poder,* sendo uma situação que compromete o patrimônio organizacional da sociedade e possibilita a desvitalização democrática a partir da corrupção e do clientelismo originário do poder e se as ações implementadas por meio das políticas sociais podem contribuir para a *emancipação política e humana* dos trabalhadores, têm influência na concepção ética da sociedade; além da divulgação dos resultados dessa pesquisa à sociedade, sobretudo nos meios acadêmico e sindical – especialmente a todas as pessoas (sujeitos da pesquisa) que contribuíram para validar os resultados da investigação, de modo a influir concretamente na construção, recuperação e *emancipação da ética* em todos os espaços sociais, materializando-se, dessa forma, o ideal da *emancipação humana*.

Podemos, de pronto, acerca da última expectativa, afirmar que está em processo de realização junto a nossos *considerandos* finais.

Das demais, iniciamos por antecipar aquilo que consideramos “sobre a análise dos dados referentes à pesquisa”, ao apresentarmos no “estudo” a síntese do cenário da pesquisa.

A grande maioria dos participantes na pesquisa encontra-se empregado (90,2%) e apenas 9,8% estão desempregados. Já quanto ao tempo no atual emprego, observa-se que a maioria está no emprego atual há mais de seis anos (46%). Por sua vez, a minoria dos entrevistados tem até um ano no emprego (7%).

Quanto à renda, 27% dos entrevistados possuem renda de R$1.636 a R$3.270, 23% de R$546 a R$1.635 ou acima de R$6.541 e a minoria (14%), possui renda de R$3.271 a R$6.540. Ressaltamos que, na ocasião da pesquisa, o Salário Mínimo Nacional vigente era de R$545.

Um dado que merece particular atenção é que, apesar das condições precárias de trabalho, direitos e renda, apenas 15% dos trabalhadores participantes na pesquisa não se sentem valorizados na profissão que exercem. A maior parte se sente valorizada, o que representa 85% das respostas válidas. Em sentido semelhante, a maioria dos entrevistados acha que a sociedade valoriza seu trabalho (77,3%) e apenas 22,7% acham que não valoriza.

Uma resposta que reflete muito o impacto do atual modelo econômico capitalista no mundo do trabalho se refere à reestruturação ou mudanças na empresa. Dentre as 44 pessoas que responderam a essa pergunta, 77,3% já foram demitidas em função de reestruturação ou mudança na empresa, enquanto 22,7% responderam negativamente. São respostas que podem indicar, em parte, o porquê de a maioria dos sujeitos da pesquisa se sentirem valorizados apesar de suas condições de trabalho ou de vida refletirem pouca ou nenhuma dignidade, como em alguns casos citamos.

Em virtude do “relativismo ético” muito presente na maioria das respostas, podemos ser afirmativos (ou negativos, como se compreendam as considerações), tendo essa *síntese* e os dados apresentados. Os resultados demonstram percepção contraditória entre os participantes, pois, em diversos casos, foi possível comprovar que as condições sociais são determinantes quando se referem ao julgamento de valor, mas não são determinantes quando se referem às condições do dia a dia. Nesses casos, o que prevalece é o julgamento moral, ou seja, o que o outro ou a sociedade pensa; entretanto, a condição de subsistência (estar assistido por si em suas capacidades nutritiva, sensitiva e intelectiva) tem fator distintivo na percepção do que é valor efetivamente.

Podemos ver a caracterização dessa posição tendo como ponto para análise as necessidades essenciais e aqueles que são mais afetadas por sua carência. Porque são elas (as necessidades essenciais) as condições decisivas para valorar inclusive o trabalho indigno e isso foi bastante percebido e apontado como valor ético, vez que traz a dignidade a quem

acredita participar efetivamente das produções e transformações da sociedade e do local onde vive.

Infelizmente, trata-se de fator muito explorado pelas classes dominantes para consagrar os valores do capital em detrimento da *superexploração* das classes trabalhadoras, explicando, em boa medida, a orientação dada a grande parte das políticas públicas de assistência e de consumo dos gerentes de plantão instados como governantes, ano após ano, nos estados democráticos capitalistas, tendo como consequência direta ao povo a manutenção de sua condição e do *status quo*.

Suscintamente considerados, os resultados (inesperados) da pesquisa, passamos a algumas ponderações, que merecem ser inteiradas.

Em programas, projetos e ações que asseguram a alteração do cenário de exclusão, mesmo que se caracterizem os aspectos positivos, a reificação de seus resultados nos induz a observar certos efeitos que comprometem a formulação dessa dignidade, – a indução ao surgimento de um estranhado cidadão, *(neo)escravizado*, ungido por uma dita cidadania que tem limites rigorosos para se permanecer digno em seus espaços – pois tornam frágil a estruturação ética na sociedade. A dignidade fundamentada nesse preceito pode ser percebida como artificial, pois desumaniza sua caracterização como qualidade interna do ser humano, o que torna a ação social[114] também agente de manutenção da exclusão na sociedade.

A prevalência do fim (político) a que se destinam tais programas, como o Programa Bolsa Família, por exemplo, admite meios dos quais os miseráveis e pobres já são os próprios meios e simbolizam um estado de superação, o ideal de um modelo artificial de Estado que, mesmo regido pela "democracia", e é bom que se diga, uma democracia mercantilista (utilitária), ao assistir o povo, assiste muito mais a quem o governa.

A justiça social que se busca como ideal em programas dessa natureza, se tida como *fim*, precisaria vir antes, do contrário seria forma de caridade messiânica ou ajuda humanitária. Só tida como valor inapreensível se a miserabilidade for o estado de caos e a agonia estampada for previsível como transformação que não instala o restante da humanidade em igual condição. A manutenção de ordem semelhante é desestruturante para as outras necessidades que acompanham o desenvolvimento do gênero humano. A irrealidade

[114] O assistente social que atua, hoje, em programas sociais, seja no setor público ou privado, quando se limita a atividades de controle, identifica-se, de alguma forma, com o "inspetor da Lei dos Pobres". Figura que aparece em 1597, ano em que é sancionada a referida lei na Inglaterra. Passagem da história em que a condição (des)humana dos que viviam na pobreza era considerada "geneticamente um problema de caráter". (MARTINELLI, 2008, p. 58).
Martinelli (2008, p. 58), ao discorrer acerca do rigoroso inquérito feito para a triagem e fiscalização das condições de vida daqueles que seriam atendidos pela assistência pública no século XIX, na Inglaterra, diz-nos sobre o retorno da temida figura tudoriana, o "inspetor da Lei dos Pobres". "O atendimento implicava assumir-se como dependente do poder público e, portanto, preso a uma vida controlada por normas e regulamentos."

colocada para quem não transforma e nem produz torna-se um signo de improbidade que leva o coletivo assistido a uma espécie de desonra coletiva.

O Serviço Social, visto como *meio* em programas desta natureza, se consolidar esse *fim*, estará reproduzindo o sistema (capitalista) que lhe deu origem. Entretanto, se projetar suas ações *para além* da sua origem, passará a ver que a justiça social e a emancipação política, ética e humana, na sociedade, só serão vistas se admitirmos que a dignidade não se consolida pela quantidade de recursos que se materializa como instrumento de posse, mas pela amplitude e profundidade em que passa a se situar na pessoa que diretamente de si se beneficia e de si se transcende à coletividade.

Estamos apontando aspectos fundamentais da degradação das classes trabalhadoras. Circunstâncias que ofuscam, distorcem e comprometem *a visão ética da sociedade em seus diversos ambientes.* Visão que não conjetura assistirmos, ainda que no campo das possibilidades, a construção da sociedade em que se contemple a utopia se desconstruindo e se realizando como ato humano possível.

Ao se incluir a utilidade nas estruturas que sustentam o mundo do trabalho, acaba-se por limitar sua origem e a necessidade de estar, ou não, nele inserido como trabalhador. Ainda que haja consentimento nessa transição, observamos que se engessa o homem à utilidade. Essa passa a ser a lógica instrumental das utilidades arquitetadas por consultores e afiançada pelas altas gerências empresariais e gestores públicos, ou seja, empregar um discurso de acordo com o qual a própria vítima passe de um estado (empregado) ao outro (desempregado), de modo latente, e ainda seja seu próprio (e principal) algoz.

Situação que já dissemos e se identifica, até facilmente, ao observar a dimensão e a rapidez com que ocorre e se instala no mundo do trabalho, haja vista que a lógica da melhor estrutura, ou da reestrutura, sobretudo nos meios empresariais, sofre significativa alteração em suas diretrizes. Não há mais a adaptação da máquina ao homem, mas há a inversão dessa ordem, consequentemente, *a corrosão do caráter* institui-se, conforme assevera Richard Sennett (2004). Como se reafirmássemos que na fase contemporânea, ou era tecnológica, se alteraram os *meios*, os *fins* e, sobretudo, diversos *valores*.

A tecnologia, instrumento que consolida o lucro e modela a consagração do capital, tendo sua ascensão desprovida do contingenciamento que poderia amenizar seu impacto na sociedade e, sobretudo, no mundo do trabalho, tem instaurado a barbárie em nossa sociedade. Decompõe seções, divisões, departamentos, enfim, consome, devassadora e definitivamente, os postos de trabalho e insere o caos social, interno e externo, no mundo laboral.

Como demonstramos em outras situações e aqui novamente, inicia-se um processo de inversão de valores e os sujeitos dessa relação passam a ser defensores e avalistas de comportamentos que garantam a sobrevida (só) do posto de trabalho, ou sua retomada, sem se preocupar com a própria (qualidade) vida ou de nela estar vivo como humano.

Caracterizando a insalubridade que se pode encontrar nas relações que excluem as ações consensuais, é necessário considerar isso como decomposição, destituição ou, até mesmo, destruição do vivo/humano dentro do mundo do trabalho. O trabalhador, ao perceber que seu valor como pessoa, na sociedade em que vive, está, por vezes, diretamente interligado a seu valor profissional, retrai em suas demandas e posições. O ideal de outrora, visto e imposto a seus líderes (sindicais), dá lugar ao vazio que se alastra e é percebido como espaço inútil, todavia propício e livre, ao abrigo de comportamentos quase sempre condenáveis na relação entre trabalhadores, sindicalistas e patrões.

Já dissemos e reiteraremos, algumas áreas e profissionais que se preocupam com a preservação do homem, principalmente do trabalhador, empregado ou não, têm trazido colaborações significativas, demonstrando o que se instaura junto ao pernicioso caminho construído para a reestruturação empresarial nos últimos anos. Ao que vimos, são mostras negativas e lesivas desse triste impacto, com variáveis que vão desde a exploração do trabalhador à condição subumana, ou sua consumição como humano (racional) ou, até mesmo, sua morte[115].

Na visão de Marx, procuramos demarcar a reificação do humano, sob ótica lukacsiana, a partir das *consequências imediatas da produção mecanizada sobre o trabalhador*. Momento da modernidade em que se alteram de vez os modos de produção, o capital legitimou a presença de outros sujeitos (mulheres e crianças) no espaço de trabalho e houve a (des)apropriação da capacidade humana, em nova forma de exploração do homem na história da humanidade.

Como é na teoria marxiana que integramos nosso propósito, nela se pôde observar que, quando existiam tentativas, discricionárias ou consensuais, de se elaborar uma doutrina ou um discurso ético, tentava-se era validar ou transmitir um caráter universal (ou público) a interesses individuais (ou privados). Entretanto, com Marx, a moral proletária pode ser

[115] Lima (2000, p. 37), em **Violência e Reestruturação Bancária**: O Caso do Banco do Brasil. Saúde Mental e Trabalho, quando comenta em seu artigo a respeito dos suicídios atribuídos à reforma do Banco do Brasil diz que "Leny SATO, professora e pesquisadora da USP, concedeu uma entrevista ao jornal dos funcionários do BB (O Espelho, nov./dez. de 1996) em que esse problema foi longamente analisado. Ela fez uma reflexão bastante interessante a respeito dos '22 suicídios' (número citado na reportagem) cometidos pelos funcionários desse banco, especialmente nos meses imediatamente posteriores ao PDV. Este período foi chamado pelo autor da reportagem como um período de terror."

interpretada como sendo o valor (moral) de uma classe anunciada a libertar-se a si mesma enquanto classe – tendo com isso, *uma visão para além de si*, para dar lugar à sociedade genuinamente humana. Transição que pode oferecer (em tese) caminho seguro à ética universalmente humana. Condição em que a teoria marxiana irá aproximar-se, em certa medida, do *imperativo categórico* kantiano.

Seguindo em mesma trajetória, observamos que a necessidade moral de uma classe ou sociedade funde-se à individualidade que assiste à necessidade de subsistir, sentido em que também se direciona a necessidade da produção ou do trabalho. A reificação do humano – em qualquer espaço, não necessariamente do trabalho – degrada (todos) os espaços da sociedade. Cada indivíduo traz em si sua identidade moral. Cada moral cumpre sua função social ao estabelecer o ajuste funcional coletivo através da compreensão mútua, do ajuste cultural e da retidão, em conformidade com as bases éticas que dele (indivíduo) derive ou que esteja vigente na sociedade. Marx nos mostra que a desigualdade, que se acentua com o capitalismo, distancia e separa as classes e compõe a senha tanto para interpretar o processo histórico-evolutivo, quanto para elucidar a reprodução latente da moral concernida à *exploração do homem pelo homem*.

Por fim, não é a obediência à ordem estabelecida em normas, procedimentos, padronizações, leis que revela os atributos ou virtudes condizentes com a ética. Reconhecer e se opor ao mal ou à injustiça estabelecida junto à ordem, por vezes, consiste na dimensão ética que potencializa a racionalidade humana e revela os limites da cidadania capitalista e possibilidades reais para a liberdade e a subversão se estabelecer, condições sem as quais não se é possível falar em emancipação humana, menos ainda da emancipação política das classes trabalhadoras. Fazendo com que reiteremos com Marx (2010, p. 54, grifo do autor), mais uma vez, para concluir, que:

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

Destacamos, ainda, como parte importante da tese os dados coletados nessa pesquisa que não foram interpretados em sua totalidade, mas estão aqui apensados. Dentre estes, em especial o Apêndice B, indicamos como parte importante da tese para uma análise mais aprofundada acerca da relação ética e trabalho, uma vez que pode colocar em evidência

elementos significativos à realidade posta e imposta nas contradições que fazem parte dos valores (moral e ético) defendidos social e culturalmente na civilização. Torna-se possível, por assim dizer, afirmarmos que se tratam de antíteses expressas e objetivas da negação dos direitos tidos como fundamentais à caracterização daquilo consagrado como fundamento à *emancipação* de uma sociedade (capitalista) dita democrática e cidadã.

A partir daqui, limitamo-nos (sentindo inacabado o que encerramos) à diminuta consideração final dessa tese (trajetória), permitindo-nos segui-la em breve noutros espaços do livre pensar, ou até mesmo nesse, onde possamos incluir pessoas, passagens e incursões não expressas e que surgirão em mente ou pela vida afora, onde nossa presença muitas vezes, temos certeza, mesmo não sendo a de maior importância, representará recordações em que, se outros participaram, em mesmo exercício de percurso, poderão não as ter em mesma dimensão. Entretanto, ainda que aqui não tenham sido apresentadas como considerações, sobretudo as pessoas (sujeitos da pesquisa – trabalhadores e trabalhadoras), foram, são e serão as que, sem elas, nossa trajetória não teria sentido e sem sentido também seria este instante em que encerramos nossas assertivas como objeto relevante dessa etapa em desenvolvimento nesta Universidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução, coordenação e revisão de Alfredo Bosi e Maurice Cunio et al. 5. ed. São Paulo: Mestre Jou, 2007.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 2. ed. Bauru: EDIPRO, 2009.

_____. **De anima**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. Bauru-SP: EDIPRO, 2002.

ASSIS, José Maria Machado de. **Papéis avulsos**. Rio de Janeiro: Lombaerts & Cia, 1882. Disponível em: <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>. Acesso em: 28 out. 2012.

AVRITZER, Leonardo; FILGUEIRAS, Fernando Org. **Corrupção e sistema político no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

BARROCO, Maria L. S. Ética, direitos humanos e diversidade. **Cadernos Especiais,** Brasília, DF, n. 37, ed. 28, ago./set. 2006. Disponível em: <www.assistentesocial.com.br>. Acesso em: 10 nov. 2012.

_____. **Ética:** fundamentos sócio-históricos e serviço social. São Paulo: Cortez, 2008a.

_____. **Ética e serviço social:** fundamentos ontológicos. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2008b.

BARROCO, Maria L. S.; TERRA, Sylvia H. **Código de Ética do/a assistente social comentado**. São Paulo: Cortez, 2012.

BASBAUM, Leôncio. **Alienação e humanismo**. São Paulo: Símbolo,1977.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BIGNOTTO, Newton. Corrupção e opinião pública. In: AVRITZER, Leonardo e FILGUEIRAS, Fernando (Org.). **Corrupção e sistema político no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011

BOÉTIE, Etienne de la. **O discurso da servidão voluntária**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo, Brasiliense, 1999.

BORNHEIM, Gerd Alberto. **Dialética:** teoria, práxis: ensaio para uma crítica da fundamentação ontológia da Dialética. Porto Alegre: Globo; São Paulo: Ed. USP, 1977.

BORON, Atílio A. et al. (Org.). **A teoria marxista hoje:** problemas e perspectivas. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

BOTTOMORE, Tom (Ed.). **Dicionário do pensamento marxista.** Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRASIL. Ministério da Previdência Social. **Anuário Estatístico da Previdência Social –** AEPS. Brasília, DF, 2008. Disponível em: <http://www.mpas.gov.br/arquivos/office/3_091028-191015-957.pdf>. Acesso em: out. 2010.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988. Brasília, DF: Senado Federal, Subsecretarias de Edições Técnicas, 2007.

BRUNER, Jerome. **Actos de significado:** para uma psicologia cultural. Lisboa: Ed. 70, 1997.

BUARQUE, Cristovam. Os círculos dos intelectuais. In: ROITMAN, Ari (Org.). **O desafio ético.** Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

CANÔAS, José Walter. (Org.). **Nas pegadas do sapateiro:** 65 anos STIC Sindicato dos Trabalhadores da Indústria de Calçados. Franca: Ed. UNESP/FHDSS, 2007.

CARCOVA, Carlos María. **A opacidade do direito**. Tradução de Edílson Alkmim Cunha. São Paulo: LTr, 1998.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Linguagem e mito**. Tradução de J. Guinsburg e Mirian Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. **O mito do estado**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Codex, 2003.

CHOSSUDOVSKY, Michel. **A globalização da pobreza: impactos da reforma do FMI e do Banco Mundial**. Tradução de Marilene Pinto Michael. São Paulo: Moderna, 1999.

CRIANÇAS pobres têm pior desempenho cerebral. **O Estado de Minas**, Belo Horizonte, 4 dez. 2008. Caderno Ciência, p. 22.

DEMO, Pedro. **Conhecimento moderno:** sobre ética e intervenção do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 2001.

DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo, Expressão Popular, 2007b. (Pensamento latino americano).

_____. **Ética da libertação:** da idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e L. M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007a.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. O**s estabelecidos e os outsiders:** sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Tradução B. A. Shumann. São Paulo: Boitempo, 2010.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Tradução de Izabel Magalhães. Brasília: UnB, 2008.

FILGUEIRAS, Fernando. A tolerância à corrupção no Brasil: uma antinomia entre normas morais e prática social. **Opinião Pública**, Campinas, v. 15, n. 2, p. 386-421, nov. 2009.

FORRESTER, Viviane. **O horror econômico**. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: **uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução de Salma T. Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREITAS, Maria Ester. Viver a tese é preciso! In: BIANCHETTI, Lucídio; MACHADO, Ana Maria. (Org.). **A bússola do escrever:** desafios e estratégias na orientação de teses e dissertações. Florianópolis: Ed. UFSC; São Paulo: Cortez, 2002.

FUNDACENTRO. SESI. PRODAT. **Relatório Técnico 1 - Indústria de Calçados.** Subprograma: Programa de Melhoria das Informações Estatísticas sobre Doenças e Acidentes do Trabalho. Projeto: Pesquisa sobre acidentes do trabalho em micro e pequenas empresas industriais nos ramos calçadista, moveleiro e de confecções. Belo Horizonte, 2007a.

_____.;_____.;_____. **Relatório Técnico 3 - Indústria de Confecções.** Subprograma: Programa de Melhoria das Informações Estatísticas sobre Doenças e Acidentes do Trabalho. Projeto: Pesquisa sobre acidentes do trabalho em micro e pequenas empresas industriais nos ramos calçadista, moveleiro e de confecções. Belo Horizonte, 2007b.

GALEANO, Eduardo. **De pernas pro ar:** a escola do mundo ao avesso. Tradução de Sérgio Faraco. 9. ed. Porto Alegre: L&PM, 2007.

GAULEJAC, Vincent de. **Gestão como doença social:** ideologia, poder gerencialista e fragmentação social. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2007.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GIOLO, Suely Ruiz. **Introdução à análise de dados categóricos**. Piracicaba: ESALQ/USP, 2012.

GOLDMANN**,** Lucien. **Dialética e cultura.** Tradução de Luiz Fernando Coutinho et al. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

HASHIZUME, Maurício. **Escravidão é flagrada em oficina de costura ligada à Marisa**. Disponível em: <http://www.reporterbrasil.org.br/exibe.php?id=1714>. Acesso em: 23 mar. 2010.

HELLER, Agnes et al. **A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

_____. **A filosofia radical.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho**.** São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **O cotidiano e a história**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

HILL, Manuela Magalhães; HILL, Andrew. **Investigação por questionário**. 2. ed. Lisboa: Sílabo, 2009.

IASI, Mauro Luis. **Ensaios sobre consciência e emancipação**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

INÁCIO, José Reginaldo. Ação e política sindical: uma percepção crítica à saúde do trabalhador. In: LOURENÇO, Edvânia A. S. et al. (Org.). **Avesso do trabalho II**: trabalho, precarização e saúde do trabalhador. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. **Ética, sindicalismo e poder:** os fins justificam os meios? Belo Horizonte: Crisálida, 2005.

_____. **Sindicalismo e ética:** (re)ação, sanidade e trabalho. Belo Horizonte: Crisálida, 2012.

_____. (Org.). **Sindicalismo no Brasil:** os primeiros 100 anos? Belo Horizonte: Crisálida, 2007.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia:** a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto : PUC/Rio, 2006.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes.** Tradução de Edson Bini. Bauru-SP: EDIPRO, 2003b.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003a.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KONDER, Leandro. **O que é dialética**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **Sobre o amor**. São Paulo: Boitempo, 2007.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina A. **Metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 1983.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LATOUCHE, Serge. **A ocidentalização do mundo:** ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

LIMA, Maria Elizabeth Antunes. Violência e reestruturação bancária: o caso do Banco do Brasil. **Saúde Mental e Trabalho**, Belo Horizonte, n. 1, p. 26-41, ago. 2000.

LOURENÇO, Edvânia A. S. et al. (Org.). **Avesso do trabalho II**: trabalho, precarização e saúde do trabalhador. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

LÖWY, Michael. **Método dialético e teoria política.** Tradução de Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

LUKÁCS, Georg.; SCHAFF, Adam. **Sobre o conceito de consciência de classe**. Tradução de Patrícia Boa Nova e M. Amaral. Porto: Publicações Escorpião, 1973.

_____. A consciência de Classe. In: _____.; SCHAFF, Adam. **Sobre o conceito de consciência de classe.** Tradução de Patrícia Boa Nova e M. Amaral. Porto: Publicações Escorpião, 1973.

_____. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Introdução a uma estética marxista:** sobre a particularidade como categoria da estética. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

_____. **Para uma ontologia do ser social I.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social:** questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Socialismo e democratização:** escritos políticos 1956-1971. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e costume na sociedade selvagem**. Tradução de Maria Clara Corrêa Dias. 2. ed. Brasília, DF: UnB, 2008.

_____. **Sexo e repressão na sociedade selvagem**. Tradução de Francisco M. Guimarães. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. Tradução de Sérgio Bath. 4. ed. Brasília, DF: Ed. UnB, 2000.

_____. **O príncipe**. Tradução de Sérgio Bath. 3. ed. Brasília, DF: Ed. UnB, 1996.

MARQUES, Mário Osório. A orientação da pesquisa nos programas de pós-graduação. In: BIANCHETTI, Lucídio; MACHADO, Ana Maria. (Org.). **A bússola do escrever:** desafios e estratégias na orientação de teses e dissertações. Florianópolis: Ed. UFSC; São Paulo: Cortez, 2002.

MARTINELLI, Maria Lúcia. **Serviço Social:** identidade e alienação. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, F. **A ideologia alemã.** 11. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

MARX, Karl. **Cultura, arte e literatura: textos escolhidos**. Tradução de José Paulo Netto e Miguel Makoto Cavalcanti Yoshida. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. **Manifesto do Partido Comunista**. 7. ed. São Paulo: Global, 1988. (Universidade Popular).

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Miséria da filosofia:** resposta à filosofia da miséria do senhor Proudhon. Tradução de Paulo Ferreira Leite. 3. ed. São Paulo: Centauro, 2006.

_____. **O capital: crítica da economia política.** 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. L. 1. v. 1-2.

_____. **Para a crítica da economia política**: salário, preço e lucro; o rendimento e suas fontes: a economia vulgar. Traduções de Edgard Malagodi, Leandro Konder, José A. Giannotti e Walter Rehfeld. São Paulo: Abril Cultural, 1982, (Os economistas).

_____. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider, Daniel Bensaid, Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Sobre o suicídio**. Tradução de Rubens Ederle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006b.

_____. **Trabalho assalariado e capital & salário, preço e lucro.** São Paulo: Expressão Popular, 2006a.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **De ferro e flexíveis:** marcas do Estado empresário e da privatização na subjetividade operária. Rio de Janeiro: Garamond, 2004b.

_____. **O desafio do conhecimento:** pesquisa qualitativa em saúde. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 2004a.

MINGOTI, Sueli Aparecida. **Análise de dados através de métodos de estatística multivariada.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

MOREIRA, Daniel Augusto. **O método fenomenológico na pesquisa**. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Tradução de Eliane Lisboa. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007b.

_____. **O método 6:** ética. Tradução de Juremir Machado da Silva. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007a.

_____. **O método: 4:** as idéias, habitat, vida, costumes, organização. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2008.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Dia Internacional da Segurança e Saúde no Trabalho-2010**. Disponível em: <http://www.oitbrasil.org.br/topic/safework/news/news_154.php>. Acesso em: 30 abr. 2010.

PÁDUA, Elizabete M. M. **Metodologia da pesquisa:** abordagem teórico-prática. Campinas: Papirus, 1996.

PAULO NETTO, José; CARVALHO, Maria C. B. **Cotidiano:** conhecimento e crítica. São Paulo: Cortez, 2012.

PEREIRA, Júlio César Rodrigues. **Análise de dados qualitativos:** estratégicas metodológicas para as Ciências da Saúde, Humanas e Sociais. 2. ed. São Paulo: EDUSP : FAPESP, 1999.

PEREIRA, Potyara A. P. **Necessidades humanas:** subsídios à crítica dos mínimos sociais. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

PIAGET, Jean. **O juízo moral na criança**. Tradução de Elzon Lenardon. São Paulo: Summus, 1994.

POCHMANN, Marcio; AMORIM, Ricardo (Org.). **Atlas da exclusão social no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

POZZEBON, Paulo M. G. As Ciências Humanas. In: _____. (Org.). **Mínima metodológica**. Campinas: Alínea, 2004.

PYL, Bianca. **Exploração de estrangeiros na cadeia têxtil é debatida**. Disponível em: <http://www.reporterbrasil.org.br/exibe.php?id=1701>. Acesso em: 26 fev. 2010.

RANCIÈRE, Jacques. **A noite dos proletários**. Tradução de Marilda Pedreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

REICH, Wilhelm. **Psicologia de massa do fascismo**. Tradução de Maria da Graça M. Macedo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001

ROSSI, Camila; SAKAMOTO, Leonardo. **Trabalho escravo é uma realidade também na cidade de São Paulo**. Disponível em: <http://www.reporterbrasil.org.br/exibe.php?id=349>. Acesso em: 26 fev. 2010.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Filosofia e circunstâncias**. Tradução de Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. **As idéias estéticas de Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. **Entre a realidade e a utopia:** ensaios sobre política, moral e socialismo. Tradução de Gilson B. Soares. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. Ética e Marxismo. In: BORON, Atílio A. et al. (Org.). **A teoria marxista hoje**: problemas e perspectivas. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

_____. **Ética**. Tradução de João Dell'Anna. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Filosofia da práxis**. Tradução de Maria da Encarnación Moya. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

_____. **Filosofia e circunstancias**. Tradução de Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. **O valor do socialismo**. Tradução de Leila Escorsim Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter:** conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Tradução de Marcos Santarrita. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. **O artífice**. Tradução de Clóvis Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico.** 22. ed. rev. e ampl. de acordo com a ABNT. São Paulo: Cortez, 2002b.

_____. Pós-graduação e pesquisa: o processo de produção e de sistematização do conhecimento no campo educacional. In: BIANCHETTI, Lucídio; MACHADO, Ana Maria. (Org.). **A bússola do escrever:** desafios e estratégias na orientação de teses e dissertações. Florianópolis: Ed. UFSC; São Paulo: Cortez, 2002a.

SILVA, Rosalina C. A falsa dicotomia qualitativo – quantitativo: paradigmas que informam nossas Práticas de Pesquisas. In: ROMANELLI, Geraldo (Org.). **Diálogos metodológicos sobre prática de pesquisa.** Ribeirão Preto: Legis Summa, 1998.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Fundamentos da estética marxista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

TARDELI, Everson Alcântara. **Eletricitários do sul de Minas**: meio século de lutas – 1957-2007. Belo Horizonte: Mosaico, 2008.

TELLES, Vera da Silva. Questão social: afinal do que se trata? **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 10, n. 4, p. 85-95, out./dez. 1996.

TERTULIAN, Nicolas**.** O grande projeto da ética. **Verinotio:** Revista on-line, ano 6, n. 12, p. 21-29, out. 2010. Disponível em: <http://www.verinotio.org/conteudo/0.77644266353589.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2013.

TITARENKO, Aleksandr Ivanovich et al. **Fundamentos da ética marxista e leninista**. Tradução de Iú Mélnikov. Moscovo: Progresso, 1982.

VIEIRA, Evaldo. **Os direitos e a política social**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

ŽIŽEK, Slavoj. **A visão em paralaxe**. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Primeiro como tragédia, depois como farsa.** Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

GLOSSÁRIO

Palavras ou termos (verbetes) recorrentes: definições e conceituação crítica.

ALIENAÇÃO

No sentido que lhe é dado por Marx, ação pela qual (ou estado no qual) um indivíduo, um grupo, uma instituição ou uma sociedade se tornam (ou permanecem) alheios, estranhos, enfim, alienados [1] aos resultados ou produtos de sua própria atividade (e à atividade ela mesma), e/ou [2] à natureza na qual vivem, e/ou [3] a outros seres humanos, e – além de, e através de, [1], [2] e [3] – também [4] a si mesmos (às suas possibilidades humanas constituídas historicamente). Assim concebida, a alienação é sempre alienação de si próprio ou auto-alienação, isto é, alienação do homem (ou de seu ser próprio) em relação a si mesmo (às suas possibilidades humanas), através dele próprio (pela sua própria atividade). E a alienação de si mesmo não é apenas uma entre outras formas de alienação, mas a sua própria essência e estrutura básica. Por outro lado, a "auto-alienação" ou alienação de si mesmo não é apenas um conceito (descritivo), mas também um apelo em favor de uma modificação revolucionária do mundo (desalienação).

O conceito de alienação, considerado hoje como um dos conceitos centrais do marxismo e amplamente usado tanto por marxistas como não marxistas, só entrou para os dicionários de filosofia na segunda metade do século XX. Antes, porém, era considerado como um importante termo filosófico e foi muito usado mesmo fora da filosofia: na vida cotidiana, no sentido de afastamento de antigos amigos ou companheiros; na teoria econômica e no direito, como termo para designar a transferência da propriedade de uma pessoa para outra (compra e venda, roubo, doação); na medicina e na psiquiatria, como nome para o desvio da normalidade, a insanidade. E antes de se ter desenvolvido como um "conceito" metafilosófico (revolucionário) com Marx, foi usado como conceito filosófico por HEGEL e por FEUERBACH. Em seus comentários sobre a alienação, Hegel teve, por sua vez, vários predecessores, alguns dos quais usaram a palavra sem se aproximarem de seu significado hegeliano (ou marxista); outros foram precursores da ideia sem usar a expressão, e, em alguns casos, houve até mesmo uma espécie de encontro entre a ideia e o termo que a indica.

A doutrina cristã do pecado original e da redenção tem sido considerada por muitos autores como uma das primeiras versões da história da alienação e da desalienação do homem. Alguns deles insistiram em que o conceito de alienação teve sua primeira expressão no pensamento ocidental no conceito de idolatria do Velho Testamento. A relação entre os seres humanos e o Logos, em Heráclito, também pode ser analisada em termos de alienação. E alguns comentaristas sustentaram que a origem da concepção que Hegel tinha da natureza como forma auto-alienada do Espírito Absoluto pode ser encontrada na interpretação de Platão do mundo natural como uma imagem imperfeita do nobre mundo das Ideias. Na época moderna, a terminologia e a problemática da alienação encontram-se especialmente nos teóricos do Contrato Social. Assim, Hugo Grotius usou a expressão alienação para designar a transferência para outra pessoa da autoridade soberana do homem sobre si mesmo. Mas, a despeito do uso da expressão (como em Grotius) ou não (como em Hobbes e Locke), a própria ideia do Contrato Social pode ser vista como uma tentativa de fazer progressos no sentido da desalienação (conseguir maior liberdade, ou pelo menos maior segurança), por meio de uma alienação parcial deliberada. Essa lista de precursores poderia ser facilmente ampliada. Mas provavelmente não há nenhum pensador antes de Hegel que possa ser lido e compreendido em termos da alienação e desalienação melhor do que Rousseau. Para mencionarmos apenas dois entre os aspectos mais relevantes, a oposição estabelecida por Rousseau entre o homem natural (*l'homme de la nature, l'homme naturel, le sauvage*) e o homem social (*l'homme policé, l'homme civil, l'homme social*) poderia ser comparada com a oposição entre o homem não-alienado e o homem auto-alienado, e o projeto rousseauniano de superação da contradição entre a *volonté générale* e a *volonté particulière* pode ser

considerado como um programa para a abolição da alienação. Mas apesar de todos os precursores, e de Rousseau inclusive, a verdadeira história filosófica da alienação começa com Hegel.

Embora a ideia de alienação, sob o nome de *Positivität* (positividade), surja nos primeiros escritos de Hegel, seu desenvolvimento explícito como termo filosófico tem início na *Phänomenologie des Geistes (Fenomenologia do Espírito)*. E embora o seu estudo esteja concentrado de forma mais direta na seção da obra intitulada "O espírito alienado de si mesmo; Cultura", a alienação é, na realidade, o conceito central e a ideia mais importante de todo o livro. Da mesma maneira, embora não exista uma análise concentrada e explícita da alienação em suas obras posteriores, todo o sistema filosófico de Hegel, tal como apresentado de forma resulmida em sua *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Enciclopédia das ciências filosóficas)*, e mais extensivamente em suas demais obras e conferências posteriores, foi construído com a ajuda das ideias da alienação e desalienação.

Em um sentido básico, o conceito de auto-alienação aplica-se, em Hegel, ao Absoluto. A Ideia Absoluta (Espírito Absoluto), que para ele é a única realidade, é um Eu dinâmico envolvido em um processo circular de alienação e desalineação. Torna-se alienado de si mesmo na Natureza (que é a forma auto-alienada da Ideia Absoluta) e volta de sua auto-alienação no Espírito Finito, o homem (que é o Absoluto no processo de desalienação). A auto-alienação e a desalienação são, dessa maneira, a forma do Ser do Absoluto.

Em outro sentido básico (que resulta diretamente do primeiro), a auto-alienação pode ser aplicada ao Espírito Finito, ou homem. Na medida em que é um ser natural, o homem é um espírito alienado de si. Mas, na medida em que é um ser histórico, capaz de conseguir um conhecimento adequado do Absoluto (o que significa também conhecer a natureza e a si mesmo), o homem é capaz de se tornar um ser desalienado, realizando o Espírito Finito a sua vocação para a construção do Absoluto. Assim, a estrutura básica do homem também pode ser descrita como auto-alienação ou alienação de si e desalineação.

Há um outro sentido no qual a alienação pode ser atribuída ao homem. É uma característica essencial do espírito finito (homem) produzir coisas, expressar-se em objetos, objetificar-se em coisas físicas, instituições sociais e produtos culturais. E toda objetificação é necessariamente um exemplo de alienação: os objetos produzidos tornam-se alheios ao produtor. A alienação, nesse sentido, só pode ser superada no sentido de ser conhecida de maneira adequada.

Vários outros sentidos de alienação foram descobertos em Hegel, pelos estudiosos de sua obra. Schacht, por exemplo, concluiu ter Hegel usado o termo em dois sentidos bastante diferentes: "alienação[1]", que significa "uma separação ou relação discordante como a que poderia existir entre o indivíduo e a substância social, ou (como alienação de si) entre a condição real e a natureza essencial" e "alienação[2]" que significa "entrega ou sacrifício da particularidade e da intencionalidade, em conexão com a superação da alienação[1] e o restabelecimento da unidade" (Schacht, 1970: 35).

Em sua crítica da filosofia de Hegel publicada em 1839 e em outros escritos, como *Das Wesen des Christentums* (*A essência do cristianismo*, 1841) e *Grundsätzer der Philosophie der Zukunft* (*Os princípios da filosofia do futuro*, 1843) Feuerbach criticou a concepção hegeliana de que a natureza é uma forma auto-alienada do Espírito Absoluto e o homem é o Espírito Absoluto no processo de desalienação. Para Feuerbach, o homem não é Deus auto0alienado, mas Deus é o homem auto-alienado: é apenas a essência abstraída do homem, absolutizada e dele distanciada. Assim, o homem aliena-se de si mesmo ao criar e colocar acima de si um ser superior estranho e imaginado, e ao curvar-se ante ele, como escravo. A desalienação do homem consiste na abolição daquela imagem "estranhada" do homem que é Deus.

O conceito de alienação de Feuerbach foi criticado e ampliado primeiramente por Moses Hess, mas uma crítica, na mesma linha, foi realizada de maneira mais completa e profunda pelo então amigo mais jovem de Hesse, Karl Marx (especialmente nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*). Marx louvou Hegel por ter considerado "a autocriação do homem como um processo, a objetificação como a perda do objeto, como alienação e transcendência dessa alienação (…)" "Terceiro Manuscrito). Mas criticou Hegel por ter identificado a objetificação com a alienação e por ter considerado o homem como autoconsciência e a alienação do homem como a alienação de sua consciência: "Para Hegel, a *vida humana*, o *homem*, é equivalente à *autoconsciência*. Toda alienação da vida humana *não passa*, portanto, de *alienação da autoconsciência* (…) Toda reapropriação da vida objetiva alienada surge, portanto, como uma incorporação na autoconsciência" (*ibidem*).

Marx concordava com a crítica de Feuerbach à alienação religiosa, mas ressaltava que esta é apenas uma entre as várias formas de alienação humana. O homem não só aliena parte de si mesmo na forma de Deus, como também aliena outros produtos de sua atividade espiritual na forma de filosofia, senso comum, arte, moral; aliena os produtos de sua atividade econômica na forma da mercadoria, do dinheiro, do capital; e aliena produtos de sua atividade social na forma do Estado, do direito, das instituições sociais. Há muitas formas nas quais o homem aliena de si mesmo os produtos de sua atividade e faz deles um mundo de objetos separado, independente e poderoso, com o qual se relaciona como um escravo, importante e dependente. Mas o homem não só aliena de si mesmo seus próprios produtos, como também se aliena a si próprio da atividade mesma pela qual esses produtos são criados, da natureza na qual vive e dos outros homens. Todos esses tipos de alienação são, em última análise, a mesma coisa: são aspectos diferentes, ou formas, da alienação do homem, formas diferentes da alienação que se produz entre o homem e a sua "essência" ou sua "natureza" humana, entre o homem e sua humanidade.

Assim como o trabalho alienado [1] aliena do homem a natureza e [2] aliena o homem de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital, ele o aliena da própria espécie (…) [3] (…). Ele (o trabalho alienado) aliena do homem o seu próprio corpo, sua natureza externa, sua vida espiritual e sua vida humana (…).[4] Uma consequência direta da alienação do homem com relação ao produto de seu trabalho, a sua atividade vital e à vida de sua espécie é o fato de que o homem se aliena dos outros homens (…). Em geral, a afirmação de que o homem está alienado da vida de sua espécie significa que todo homem está alienado dos outros e que todos os outros estão igualmente alienados da vida humana (…). Toda alienação do homem de si mesmo e da natureza surge na relação que ele postula entre outros homens, ele próprio e a natureza (Manuscritos econômicos e filosóficos, Primeiro Manuscrito.)

A crítica (o desmascaramento) da alienação não foi um fim em si mesmo para Marx. Seu objetivo era preparar o caminho para uma revolução radical e para a realização do comunismo, compreendido como "a reintegração do homem", como "a abolição *positiva* da *propriedade privada*, da *alienação humana* e, com isso, como a *apropriação* real da natureza *humana* através do homem e para o homem" (Terceiro Manuscrito). Embora as expressões alienação e desalienação não sejam muito usadas nos últimos escritos de Marx, todos eles, inclusive *O Capital*, apresentam uma crítica do homem e da sociedade alienados existentes, e encerram um apelo à desalienação. E há pelo menos uma grande obra da fase final de Marx, os *Grundrisse*, em que a terminologia da alienação é amplamente usada.

Os *Manuscritos econômicos e filosóficos* foram publicados pela primeira vez em 1932, e os *Grundrisse*, publicados em 1939, só se tornaram acessíveis na prática depois de sua reedição em 1953. Talvez essas tenham sido algumas das principais razões "teóricas" (houve também razões práticas) para que fossem negligenciados os conceitos de alienação e desalienação em todas as interpretações de Marx (e na discussão filosófica em geral) durante o final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. Alguns aspectos importantes da alienação foram

examinados pela primeira vez em *Geschichte und Klassenbewusstsein (História e consciência de classe)*, de Lukács que aprofundou a discussão da REIFICAÇÃO, mas não há nenhum estudo geral e explícito da alienação no livro. Assim, a temática só foi retomada depois da publicação dos *Manuscritos econômicos e filosóficos* em 1932. Marcuse (1932) foi dos primeiros a ressaltar a importância dos *Manuscritos* e a chamar a atenção para o conceito de alienação que apresentavam. Auguste Cornu (1934) foi dos primeiros a estudar o "jovem Marx" de maneira mais cuidadosa, e Henri Lefebvre (1939) talvez tenha sido o primeiro a tentar introduzir o conceito de alienação na interpretação tradicional de Marx.

Uma discussão mais geral e aprofundada da alienação teve início depois da Segunda Guerra Mundial. Dela participaram não só autores marxistas, mas também pensadores existencialistas e personalistas, e não apenas filósofos, mas também psicólogos (particularmente psicanalistas), sociólogos, críticos literários e escritores. Entre os não-marxistas, Martin Heidegger foi quem deu um importante impulso à discussão da alienação. Em *Sein und Zeit* (*O Ser e o Tempo*, 1927) ele usou *Entfremdung* para descrever um dos traços básicos do modo inautêntico do Ser do homem, e em 1947 ressaltou a importância da alienação. Certos autores viram uma analogia entre o conceito de alienação de Marx e a noção de *Seinsvergessenheit* de Heidegger e também entre a concepção marxista de revolução e o conceito de *Kehre* de Heidegger. Novas perspectivas igualmente importantes foram propostas por Jean-Paul Sartre, que pensou a "alienação" tanto em sua fase existencialista como em sua fase marxista, por P. Tilich, em cuja combinação de teologia protestante, filosofia existencial e marxismo o conceito de alienação tem papel importante, por Alexandre Kojève, que interpretou Hegel com a ajuda de indicações do jovem Marx, por Jean Hyppolite, que examinou a alienação (especialmente a relação entre esta e a objetificação) em Hegel e Marx, por Jean-Yves Calvez, cuja crítica a Marx, de um ponto de vista cristão, baseou-se numa interpretação do pensamento de Marx como crítica de diferentes formas de alienação, e por Hans Barth, cuja discussão da relação entre verdade e ideologia envolve um exame detalhado da questão.

Entre os marxistas, Lukács estudou a alienação em Hegel (particularmente no jovem Hegel) e em Marx e tentou especificar seu próprio conceito de alienação (e sua relação com a reificação). Ernst Bloch valeu-se do conceito sem nele insistir particularmente, tentando estabelecer uma distinção clara entre *Entfremdung* e *Verfremdung*. Finalmente, Erich Fromm não só estudou cuidadosamente o conceito de alienação em Marx, como também fez dele uma chave para a análise, em seus trabalhos sociológicos, psicológicos e filosóficos.

Os marxistas que tentaram reviver e desenvolver a teoria da alienação de Marx nas décadas de 1950 e 1960 foram muito criticados pelo seu idealismo e pelo seu hegelianismo: de um lado, pelos representantes da versão oficial (stalinista) de Marx e, de outro, pelos chamados marxistas estruturalistas (por exemplo, Louis Althusser). Esses adversários da teoria da alienação insistiram em que aquilo que era chamado de alienação no jovem Marx era denominado, de maneira muito mais adequada, em obras posteriores, por termos científicos como propriedade privada, dominação de classe, exploração, divisão do trabalho, etc. Mas argumentou-se em resposta que os conceitos de alienação e desalienação não podem ser totalmente reduzidos a nenhum (ou a todos) dos conceitos apresentados para substituí-lo e que, para uma interpretação verdadeiramente revolucionária de Marx, aquele conceito era indispensável. Em consequência desses debates, o número de marxistas que ainda se opõem a qualquer uso do conceito de alienação diminuiu consideravelmente.

Muitos dos que estavam prontos a aceitar o conceito de alienação de Marx não aceitavam o conceito de alienação de si, que lhes parecia não-histórico, porque deixa implícita a existência de uma essência ou natureza humana fixa e inalterável. Argumentou-se, em contraposição a tal concepção, que a alienação de si mesmo devia ser considerada não como uma alienação de uma natureza humana factual ou ideal ("normativa"), mas como alienação das possibilidades humanas criadas historicamente, em especial da capacidade humana de liberdade e

criatividade. Assim, em lugar de sustentar uma interpretação estática ou não-histórica do homem, a ideia de alienação de si traz um clamor pela renovação constante e pelo desenvolvimento do homem. Esse aspecto foi bastante ressaltado por Kangrga: ser auto-alienado significa "ser auto-alienado de si-mesmo como obra (*Werk*) de si mesmo, da auto-atividade, da autoprodução, da autocriação; ser alienado da história como práxis humana e como um produto humano" (1967: 27). Assim, "o homem está alienado ou auto-alienado quando não se está tornando um homem" e isso ocorre quando "aquilo que ele é e foi é tomado como a verdade única e autêntica", ou quando o homem opera "dentro de um mundo já feito e não atua de uma maneira prática e crítica (em um sentido revolucionário)" (1967: 27).

Outro aspecto controverso é se a alienação aplica-se em primeiro lugar aos indivíduos ou à sociedade como um todo. De acordo com os que a consideram como aplicável em primeiro lugar aos indivíduos, o desajustamento do homem à sociedade na qual vive é indício de sua alienação. Já, por exemplo, Fromm (1955) argumentou que uma sociedade também pode estar enferma ou alienada, de modo que o homem não adaptado à sociedade existente não está necessariamente "alienado". Muitos dos que consideram a alienação como uma forma aplicável apenas às pessoas ainda a tornam mais limitada, vendo-a como um conceito exclusivamente psicológico, que se refere a um sentimento ou estado de espírito. Assim, de acordo com Eric e Mary Josephson, a alienação é "um sentimento individual, ou um estado de dissociação do eu dos outros e do mundo em geral" (Josephson e Josephson 1962: 191). Outros autores ainda insistiram em que a alienação não é simplesmente um sentimento, mas em primeiro lugar um fato objetivo, uma maneira de ser. Dessa forma, A.P. Ogurtsov, na *Enciclopédia de filosofia* soviética define alienação como "a categoria filosófica e sociológica que expressa a transformação objetiva da atividade do homem e de seus resultados numa força independente, que o domina e lhe é contrária, e também a correspondente transformação do homem de sujeito ativo em objeto do processo social".

Alguns dos autores que caracterizam a "alienação" com um estado de espírito consideram-na como um fato ou conceito da psicopatologia; outros insistem em que, embora a alienação não seja "boa" ou desejável, não é rigorosamente patológica. Acrescentam muitas vezes que deve haver uma distinção entre a alienação e dois conceitos correlatos, mas não idênticos – anomia e desorganização pessoal. "A alienação refere-se ao estado psicológico de um indivíduo caracterizado por sentimentos de distanciamento, enquanto a anomia se refere à relativa anormalidade de um sistema social. A desorganização pessoal refere-se ao comportamento desordenado resultante de conflito interno no indivíduo" (M. Levin, *in* Josephson e Josephson 1962: 228).

A maioria dos teóricos da alienação estabeleceram uma distinção entre diferentes formas desse fenômeno. Por exemplo, Schaff (1980) encontra duas formas básicas: alienação objetiva (ou simplesmente alienação) e alienação subjetiva (ou auto-alienação). E. Schachtel vê quatro formas (a alienação do homem em relação à natureza, em relação a seus semelhantes, em relação ao trabalho de suas mãos e espíritos, e em relação a si mesmo). M. Seeman aponta quatro outras (impotência, falta de significação, isolamento social, falta de norma e autodistanciamento). Cada uma dessas classificações tem méritos e deméritos. Assim, em lugar de tentar compilar uma lista completa dessas formas, alguns estudiosos procuraram esclarecer os critérios básicos segundo os quais tais classificações deveriam ser (ou foram, na realidade) feitas.

Uma questão muito discutida é se a auto-alienação é uma propriedade essencial, imperecível, do homem enquanto homem, ou se é característica apenas de uma fase histórica da evolução humana. Alguns filósofos (em particular os existencialistas) sustentaram que a alienação é um momento estrutural permanente da existência humana. Além de sua existência autêntica, o homem também leva uma existência não-autêntica, sendo ilusório esperar que ele algum dia poderá viver apenas autenticamente. A concepção oposta é a de que o ser humano,

originalmente não-alienado, no curso de sua evolução alienou-se de si mesmo, mas voltará, no futuro, a si mesmo. Tal concepção encontra-se em Engels e em muitos pensadores marxistas de hoje; o próprio Marx parece ter achado que o homem sempre fora, até então, alienado, mas não obstante poderia e deveria voltar a vir a ser ele mesmo.

Entre os que aceitaram a concepção de que o comunismo é uma desalienação houve diferentes perspectivas sobre as possibilidades, limites e formas da desalienação. Assim, de acordo com uma das respostas disponíveis, a desalienação absoluta é possível: toda alienação – social e individual – pode ser abolida de uma vez por todas. Os representantes mais radicais desse ponto de vista otimista afirmam até mesmo que toda alienação já foi eliminada em princípio dos países socialistas, onde só existe sob a forma de insanidade individual ou como um "resquício de capitalismo" insignificante. Não é difícil ver os problemas dessa interpretação. A desalienação absoluta só seria possível se a humanidade fosse alguma coisa definitiva e inalterável. E, de um ponto de vista factual, é fácil ver que, naquilo que se chama de "socialismo", não só formas antigas de alienação, mas também muitas formas "novas", existem. Assim, contra os defensores da desalienação absoluta sustentou-se que só é possível uma desalienação relativa. De acordo com tal concepção, não é possível eliminar toda a alienação, mas pode-se criar uma sociedade basicamente não-alienada que estimule o desenvolvimento de indivíduos não auto-alienados, realmente humanos.

Dependendo da interpretação da essência da alienação, os meios recomendados para a sua superação também têm sido distintos. Aqueles que consideram a auto-alienação como um fato "psicológico" questionam a importância, e até mesmo a relevância, de qualquer modificação externa nas "circunstâncias" e sugerem que o esforço moral do indivíduo, "uma revolução interior", é a única cura. E aqueles que consideram a auto-alienação como um fenômeno neurótico são coerentes ao oferecer para ela um tratamento psicanalítico. No outro extremo, estão os filósofos e sociólogos que se aferram a essa variante degenerada do marxismo que é o "determinismo econômico" e consideram os indivíduos como produtos passivos da organização social (e em particular, da econômica). Para esses autores marxistas, o problema da desalienação reduz-se ao problema da transformação social, e este ao problema da abolição da propriedade privada.

Em contraposição às duas interpretações apresentadas acima, foi proposta uma terceira concepção, em que a desalienação da sociedade está intimamente ligada à desalienação dos indivíduos, de tal modo que é impossível realizar uma sem a outra, ou reduzir uma à outra. É possível criar um sistema social que seja favorável ao desenvolvimento de pessoas desalienadas, mas não é possível organizar uma sociedade que produzisse automaticamente tais pessoas. Um indivíduo só se pode transformar num ser não alienado, livre e criativo por meio de sua própria atividade. Mas não só a desalienação não pode ser reduzida à desalienação da sociedade, como esta, por sua vez, não pode ser concebida simplesmente como uma mudança na organização da economia que será seguida automaticamente por uma mudança em todas as outras esferas ou aspectos da vida humana. Longe de ser um dado eterno da vida social, a divisão da sociedade em esferas mutuamente independentes e conflitantes (economia, política, direito, artes, moral, religião, etc.) e a predominância da esfera econômica são, segundo Marx, características de uma sociedade alienada. A desalienação da própria sociedade é, portanto, impossível, sem a abolição da alienação que as diferentes atividades humanas guardam uma das outras.

Igualmente, o problema da desalienação da vida econômica não pode ser resolvido pela simples abolição da propriedade privada. A transformação desta em propriedade estatal não introduz uma transformação essencial na situação do trabalhador ou do produtor. A desalienação da vida econômica também exige a abolição da propriedade estatal com sua transformação em propriedade social real, e isso não se pode realizar sem que se organize a totalidade da vida social com base na autogestão dos produtores imediatos. Mas, se a

autogestão dos produtores é uma condição necessária da desalienação da vida econômica, ela não é, por si, condição suficiente. Não resolve automaticamente o problema da desalienação na distribuição e no consumo, e não é em si suficiente nem mesmo para desalienar a produção. Certas formas da alienação da produção têm suas raízes na natureza dos meios modernos de produção e por isso não podem ser eliminadas por uma mera mudança da forma de gerir a produção.

Bibliografia: Cornu, Auguste 1934, *La jeunesse de Karl Marx* ● Fromm, Erich 1955, The Sane Society [*Psicanálise da sociedade contemporânea*, 1983] ○ 1961, *Marx's Concept of Man* [*O conceito marxista do homem*, 1979] ● Gabel, Joseph 1967, "La fausse conscience" ● Israel, Joachim 1972, *Der Begriff Entfremdung* ● Jahn, W. 1960, "Le contenu économique du concept d'aliénation du travail dans les oeuvres de jeunese de Marx" ● Josephson, Eric e Mary (orgs.) 1962, *Man Alone: Alienation in Modern Society* ● Kangrga, Milan 1967, "Das Problem der Entfremdung in Marxs Werk" ● Konder, Leandro 1965, *Marxismo e alienação* ● Lefebvre, Henri 1939, *Le matérialisme dialectique* ● Marcuse, Herbert 1932(1969), "Neuen Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus: Interpretationem der neuveroeffentlichen Manuskripte von Marx" [Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico: Interpretação dos recém-publicados manuscritos de Marx"] ● Mészáros, István 1970, *Marx's Theory of Alienation* [*Marx: a teoria da alienação*, 1981] ● Naville, Pierre 1967, "De l'aliénation à la jouissance" ○ 1970, *De l'aliénation à la jouissance* ● Ollman, Bertell 1971(1976), *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society* ● Petrović, Gajo 1967, *Marx in theMid-Twentieth Century* ● Schacht, Richard 1970, *Alienation* ● Schaff, Adam 1980, *Alienation as a Social Phenomenon* ● Sève, Lucien 1974, "Analyses marxistes de l'alienation" ● *Sur lê jeune Marx*, nº 19 de *Recherches Internationales à la Lumière du Marxisme*, 1960 ● Vranicki, Predrag 1965, "Socialism and the Problem of Alienation", in E. Fromm (org.), *Socialist Humanism*. BOTTOMORE – Páginas 5 / 6 / 7 / 8 / 9.

ALIENAÇÃO D. **A.** *Verausserung*; **B.** *Irrsinn*; E. *Allienation*; F. *Aliénation*; I. *Alienazione*.

No sentido jurídico e primitivo: venda ou cessão de um bem a outra pessoa.

Por metáfora: estado daquele que pertence a outro. "O personalismo é um esforço contínuo para procurar as zonas onde uma vitória decisiva sobre todas as formas de opressão e de alienação, econômica, social ou ideológica, pode desembocar numa verdadeira libertação do homem." Emmanuel MOUNIER, *Esprit*, janeiro de 1946, p. 13.

O termo mais geral para designar as perturbações profundas do espírito: "Alienação mental." Os limites do que se designa deste modo estão bastante mal fixados e certos alienistas contemporâneos evitam fazer uso dele.

"*Alienado* não é um termo da linguagem médica, nem mesmo da linguagem científica; é um termo da linguagem popular, ou melhor, da linguagem da polícia: um alienado é um indivíduo que é perigoso para os outros ou para si mesmo sem ser legalmente responsável pelo perigo que cria… O perigo criado por um doente depende muito mais das circunstâncias sociais nas quais ele vive do que da natureza das suas perturbações psicológicas." Pierre JANET, *Les médications psychologiques*, I, 112.

Sobre **Alienação** – Etimologicamente, a palavra implica apenas uma definição metafísica e verbal: alienatus, aquele que não se pertence. Para se fazer uma ideia psicológica da alienação mental é preciso não a distinguir da saúde mental, através de características arbitrariamente escolhidas, mas pelo contrário, aproximá-la dela segundo o princípio de Claude BERNARD, segundo o qual o patológico é apenas o exagero do normal.

Se, portanto, com F. Paulhan, se distingue entre os normais, e segundo a ordem de associação e das tendências, os tipos sistemáticos, hesitantes, desequilibrados, incoerentes, etc., poder-se-á encontrar estes mesmos tipos entre os alienados com exagero a mais… As qualidades igualmente formais, mas secundárias, tais como riqueza ou pobreza mental, lentidão ou

rapidez das associações, poderão na mesma forma, devido ao seu exagero, determinar subgrupos ou caracterizar melhor os grupos já estabelecidos.
Por fim, do ponto de vista biológico e social, seria ainda um erro caracterizar a alienação mental dizendo que o homem são estão adaptado ao seu meio, enquanto que o alienado não o está. Sem dúvida, se pode considerar a saúde como a concordância dos nossos juízos, raciocínios, ideias, imagens, etc., com os fenômenos do mundo material e social, mas no próprio normal esta concordância nunca é perfeita e a adaptação completa não existe. Convém, pois, aqui como atrás, falar somente de exagero e, com esta restrição, pode-se dizer que os alienados se afastam da adaptação quer devido a excesso de sistema (perseguidos ou ciumentos), quer devido a defeito de coerência (maníacos excitados), quer devido à hesitação dos elementos psíquicos (dubitativos), quer devido a inércia (débeis ou demasiado equilibrados). (G. Dumas). (LALANDE – Páginas 43 / 44).
ALIENAÇÃO (in. *Alienation*; fr. *Aliénation*; al. *Entfremdung*; it. *Alienazione*). Esse termo, que na linguagem comum significa perda de posse, de um afeto ou dos poderes mentais, foi empregado pelos filósofos com certos significados específicos.
1. Na Idade Média, às vezes foi usado para indicar um grau de ascensão mística em direção a Deus. Assim, Ricardo de S. Vítor considera a A. como o terceiro grau da elevação da mente a Deus (depois da *dilatação* e do *solevamento*) e considera que ela consiste no abandono da lembrança de todas as coisas finitas e na transfiguração da mente em um estado que não tem nada mais de humano (*Degratia contemplationis*, V, 2). Nesse sentido, a A. não é senão o êxtase (v.).
2. Esse termo foi empregado por Rousseau para indicar a cessão dos direitos naturais à comunidade, efetuada com o contrato social. "As cláusulas deste contrato reduzem-se a uma só: a A. total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade" (*Contrato social*, I, 6).
3. Hegel empregou o termo para indicar o estranhamento da consciência por si mesma, pelo qual ela se considera como uma coisa. Este estranhamento é uma fase do processo que vai da consciência à autoconsciência. Hegel diz: "A própria A. da autoconsciência propõe a coisidade, pelo que essa A. tem significado não só negativo, mas também positivo, e isto não só para nós ou em si, mas também para a própria autoconsciência. Para esta, o negativo do objeto ou a auto-subtração deste último tem significado positivo, isto é, ela mesma; de fato, nessa A. ela *põe-se a si mesma como objeto* ou por força da incindível unidade do ser-para-si, *põe o objeto como ela mesma*, enquanto, por outro lado, nesse ato está contido o outro momento do qual ela retirou e retomou em si mesma essa A. e objetividade, estando portanto, junto a si mesma, no seu ser outra coisa como tal. Este é o movimento da consciência que nesse movimento é a totalidade dos próprios momentos" (*Phänomen. des Geistes*, VIII, 1).
Esse conceito puramente especulativo foi retomado por Marx nos seus textos juvenis, para descrever a situação do operário no regime capitalista. Segundo Marx, Hegel cometeu o erro de confundir *objetivação*, que é o processo pelo qual o homem se coisifica, isto é, exprime-se ou exterioriza-se na natureza através do trabalho, com A., que é o processo pelo qual o homem se torna *estranho para si mesmo*, a ponto de não se reconhecer. Enquanto a objetivação não é um mal ou uma condenação, por ser o único caminho pelo qual o homem pode realizar a sua unidade com a natureza, a A. é o dano ou a condenação maior da sociedade capitalista. A propriedade privada produz a A. do operário tanto porque cinde a relação deste com o produto do seu trabalho (que pertence ao capitalista), quanto porque o trabalho permanece exterior ao operário, não pertence à sua personalidade, "logo, no seu trabalho, ele não se afirma, mas se nega, não se sente satisfeito, mas infeliz […] E somente fora do trabalho sente-se junto a si mesmo, e sente-se fora de si no trabalho". Na sociedade capitalista, o trabalho não é voluntário, mas obrigatório, pois não é satisfação de uma necessidade, mas só um meio de satisfazer outras necessidades. "O trabalho exterior, o

trabalho em que o homem se aliena, é um trabalho de sacrifício de si mesmo, de mortificação" (*Manuscritos econômico-filosóficos*, 1844, I, 22). Esse uso do termo tornou-se corrente na cultura contemporânea, não só na descrição do trabalho operário em certas fases da sociedade capitalista, mas também a propósito da relação entre o homem e as coisas na era tecnológica, pois parece que o predomínio da técnica "aliena o homem de si mesmo" no sentido de que tende a fazer dele a engrenagem de uma máquina. Também desse ponto de vista Sartre retornou ao conceito hegeliano da A., entendida como "um caráter constante da objetivação, seja ela qual for": onde se entende por "objetivação" qualquer relação do homem com as coisas e com os outros homens (*Critique de la raison dialectique*, 1960, p. 285). Marcuse, por sua vez, considerou a A. como a característica do homem e da sociedade "numa só dimensão", ou seja, como a situação na qual não se distingue o *dever ser* do *ser*, e por isso o pensamento *negativo*, ou força crítica da Razão, é esquecido ou calado pela força onipresente da estrutura tecnológica da sociedade (*One Dimensional Man*, 1964, p. 12).

Na linguagem filosófico-política hoje corrente, esse termo tem os significados mais díspares, dependendo da variedade dos caracteres nos quais se insiste para a definição do homem. Se o homem é razão autocontemplativa (como pensava Hegel), toda relação sua com um objeto qualquer é A. Se o homem é um ser natural e social (como pensava Marx), A. é refugiar-se na contemplação. Se o homem é instinto e vontade de viver, A. é qualquer repressão ou diminuição desse instinto e dessa vontade; se o homem é racionalidade operante ou ativa, A. é entregar-se ao instinto. Se o homem é razão (entendida de qualquer modo), A. é refugiar-se na fantasia; mas, se é essencialmente imaginação e fantasia, A. é qualquer disciplina racional. Enfim, se o indivíduo humano é uma totalidade auto-suficiente e completa, A. é qualquer regra ou norma imposta, de qualquer modo, à sua expressão. A equivocidade do conceito de A. decorre da problematicidade da noção de homem. (ABBAGNANO – Páginas 27 / 28).

CAPITAL

Em linguagem comum, a palavra "capital" é geralmente usada para descrever um bem que um indivíduo possui como riqueza. Capital poderia, então, significar uma soma de dinheiro a ser investida de modo a assegurar uma taxa de retorno, ou poderia indicar o próprio investimento: um instrumento financeiro, ou ações que constituem títulos sobre meios de produção, ou ainda os próprios meios físicos de produção. Dependendo da natureza do capital, a taxa de retorno a que o proprietário tem um direito jurídico é um pagamento de juros ou uma participação nos lucros. A ciência econômica burguesa amplia ainda mais o uso da expressão, entendo-a também como qualquer bem, de qualquer tipo, que possa ser usado como fonte de renda, ainda que apenas potencialmente. Assim, uma casa poderia ser parte do capital de uma pessoa, ou mesmo um conhecimento especializado que lhe permitisse obter maior renda (capital humano). De um modo geral, portanto, o capital é um bem que pode gerar um fluxo de renda para seu dono.

Dois corolários seguem-se dessa interpretação. O primeiro é que ela se aplica a qualquer espécie de sociedade, passada, presente ou futura, não sendo específica a nenhuma delas; o segundo é que ela postula a possibilidade de que objetos inanimados sejam produtivos no sentido de que geram um fluxo de renda. O conceito marxista de capital traz implícita a negação desses dois corolários. O capital é algo que, em generalidade, é bastante específico ao capitalismo; embora o capital seja anterior ao capitalismo, na sociedade capitalista a produção do capital prevalece e domina qualquer outro tipo de produção. O capital não pode ser entendido separadamente das relações capitalistas de produção. Na verdade, o capital não é uma coisa, mas uma relação social que toma a forma de coisa. Sem dúvida, o capital tem a ver com "fazer" dinheiro, mas os bens que "fazem" dinheiro encerram uma relação particular entre os que têm dinheiro e os que não o têm, de modo que não só dinheiro é "feito", como também as relações de propriedade privada que engendram esse processo são, elas próprias, continuamente reproduzidas. Assim, Marx escreve:

> (…) o capital na é uma coisa, mas uma relação de produção definida, pertencente a uma formação histórica particular da sociedade, que se configura em uma coisa e lhe empresta um caráter social específico (…) São os meios de produção monopolizados por um certo setor da sociedade, que se confrontam com a força de trabalho viva enquanto produtos e condições de trabalho tornados independentes dessa mesma força de trabalho, que são personificados, em virtude dessa antítese, no capital. Não são apenas os produtos dos trabalhadores transformados em forças independentes – produtos que dominam e compram de seus produtores – mas também, e sobretudo, as forças sociais e a (…) forma desse trabalho, que se apresentam aos trabalhadores como propriedades de seus produtos. Estamos, portanto, no caso, diante de uma determinada forma social, à primeira vista muito mística, de um dos fatores de um processo de produção social historicamente produzido. (*O Capital*, III, cap. XLVIII).

Assim, o capital é uma categoria complexa, que não é passível de uma definição simples, e a maior parte dos escritos de Marx foi dedicada à exploração de suas múltiplas expressões.

Nem toda soma de DINHEIRO é capital. Há um processo definido que transforma o dinheiro em capital, que Marx aborda contrastando duas séries opostas de transações na esfera da CIRCULAÇÃO: a venda de mercadorias para comprar outras diferentes e a compra de mercadorias para subsequente venda. Indicando as mercadorias por M e o dinheiro por D, esses dois processos são, respectivamente, M-D-M e D-M-D. Mas o segundo processo só tem sentido se a soma final de dinheiro for maior do que a soma inicial, e, deixando-se de lado as flutuações contingenciais entre o VALOR de uma mercadoria e sua forma monetária, isso não parece possível. Se a troca não fosse a troca de equivalentes de valor, o valor não seria criado, mas apenas transferido de um perdedor para um ganhador; não obstante, se equivalentes de valor são trocados, persiste o problema de como é possível fazer dinheiro. Marx soluciona essa contradição evidente centralizando a atenção na mercadoria específica cujo VALOR DE USO tem a propriedade de criar mais valor do que ela própria tem: essa mercadoria é a FORÇA DE TRABALHO. A força de trabalho é comprada e vendida pelo salário, e as mercadorias subsequentemente produzidas pelos trabalhadores podem ser vendidas por um valor maior do que o valor total dos elementos que concorreram para a sua produção: o valor da força de trabalho mais o valor dos meios de produção utilizados no processo de produção. Mas a força de trabalho só pode ser uma mercadoria se os trabalhadores tiverem liberdade de vender sua capacidade de trabalhar, e, para que isso ocorra, as restrições feudais à mobilidade da força de trabalho devem ser levantadas, e os trabalhadores devem ser separados dos meios de produção para que sejam forçados a entrar no mercado de trabalho. (Marx analisa essas precondições históricas como ACUMULAÇÃO PRIMITIVA do capital).

Assim, a série típica M-D-M de transações indica que a mercadoria força de trabalho está sendo vendida em troca de salário, que será usado para comprar todas aquelas mercadorias necessárias à reprodução do trabalhador. O dinheiro não está agindo, no caso, como um capital. Por contraste, a série de transações D-M-D traduz o adiantamento de dinheiro que o capitalista faz para comprar mercadorias com as quais novas mercadorias serão produzidas e vendidas por mais dinheiro. Ao contrário do salário, que é gasto em mercadorias que são consumidas e portanto desaparecem totalmente, o dinheiro do capitalista é apenas adiantamento para reaparecer em maior quantidade. Nesse caso, o dinheiro é transformado em capital com base no processo histórico pelo qual a força de trabalho se transforma em mercadoria, o que faz com que essa segunda série de transações devesse ser representada de maneira mais precisa como D-M-D', onde D' = D + ΔD, sendo ΔD a MAIS-VALIA.

D-M-D' é (…) portanto a fórmula geral do capital, na forma pela qual ele aparece diretamente na esfera de circulação (*O Capital*, I, cap. IV).

Como o capital é um processo de expansão do valor, é por vezes definido como "valor que se auto-expande", ou, de maneira equivalente, como "autovalorização do valor". O capital é o valor em movimento, e as formas específicas de aparência assumidas pela autovalorização do

valor são todas, portanto, formas do capital. Isso é fácil de ver, se a fórmula geral do capital for melhor desenvolvida:

onde FT é a força de trabalho, MP são os meios de produção e P o processo de produção que transforma as mercadorias M em mercadorias de maior valor M', e onde D e D' são respectivamente dinheiro e mais dinheiro, como na fórmula anterior. D e D' são ambos capital monetário, ou capital-dinheiro, isto é capital em forma de dinheiro; M é o capital produtivo, e M' é o capital sob a forma de mercadorias ou capital-mercadoria. Todo o movimento é denominado "circuito do capital", no qual o capital é um valor que sofre uma série de transformações, cada uma das quais corresponde a uma função determinada no processo de valorização. O capital-dinheiro e o capital-mercadoria pertencem à esfera da circulação, ao passo que o capital produtivo é da esfera da produção. O capital que assume essas várias formas em diferentes fases do circuito é chamado "capital industrial" e abrange todos os ramos da produção em que dominam as relações capitalistas.

> O capital industrial é o único modo de existência do capital no qual não só a apropriação da mais-valia, ou produto excedente, mas também a sua criação é uma função do capital. Assim, a produção tem de ter caráter capitalista; sua existência implica a existência do antagonismo de classe entre capitalistas e trabalhadores assalariados (…) As outras variedades de capital que apareceram antes do capital industrial, em condições sociais de produção ultrapassadas ou em declínio, não só a ele estão subordinadas, sendo, por isso, correspondentemente alteradas no mecanismo de seu funcionamento, como agora só se movimentam com base no capital industrial, e assim vivem e morrem, ficam de pé ou caem, junto com ele. (*O capital*, II, cap. I).

O capitalista é o possuidor do dinheiro que é valorizado, mas essa autovalorização do valor é um movimento objetivo; só na medida em que esse movimento objetivo se transforma no propósito subjetivo do capitalista é que o possuidor do dinheiro se transforma em capitalista, em personificação do capital. É o movimento objetivo da expansão do valor, e não os motivos subjetivos do lucro, que tem importância fundamental no caso. Enquanto estes são bastante contingenciais, o primeiro define o que todo capital tem em comum. Em termos de sua capacidade de expandir seu valor, todos os capitais são idênticos: constituem aquilo que Marx chama de "capital em geral". É claro que o lucro que cabe a cada capital é um resultado da CONCORRÊNCIA, mas não pode partilhar mais do que aquilo que é realmente produzido no processo de produção, uma vez que a circulação não cria valor. Segue-se disso que, para compreender as aparências dos muitos capitais em concorrência, primeiro é preciso conhecer o conteúdo dessas aparências. Assim, Marx escreve sobre

> a maneira pela qual as leis imanentes à produção capitalista se manifestam no movimento externo dos capitais particulares, afirmam-se como as leis coercitivas da concorrência e, portanto, entram na consciência do capitalista individual como os motivos que o impulsionam (…) uma análise científica da concorrência só é possível se pudermos compreender a natureza íntima do capital, tal como os movimentos aparentes dos corpos celestes só são compreensíveis para quem está familiarizado com seus movimentos reais, que não são percebidos pelos sentidos. (*O capital*, I, cap. XII.).

O "capital em geral" aparece como muitos capitais que concorrem entre si, mas estes últimos pressupõem uma diferenciação de capitais segundo a sua composição, os valores de uso que produzem e assim por diante. E essa diferenciação, organizada pela concorrência, determina a parcela de lucro de cada capital na mais-valia total produzida por todos. Nessa forma de lucro, o capital parece ser produtor de riqueza, independentemente do trabalho; para compreender tal

aparência é necessário analisar como a mais-valia é produzida pelo capital, como o capital é um processo que toma continuamente as formas opostas de dinheiro e de mercadoria, como o capital é uma relação social associada a coisas. Só a análise do "capital em geral" permite a análise do caráter de classe da sociedade burguesa; só depois de analisar como a mais-valia da classe operária é apropriada como valor pelo capital é possível determinar como e porque as aparências da concorrência criam a ilusão de que nada disso ocorre. Assim, a análise do "capital em geral" deve preceder à análise dos "muitos capitais", assim como a análise da essência do capital deve preceder à de suas formas de aparência, bem como a da valorização na produção à da realização do valor na circulação.

As mercadorias compradas para ser utilizadas no processo de produção desempenham papéis diferentes nesse processo. Examinemos primeiro os meios de produção. As matérias-primas são totalmente consumidas, portanto perdem a forma sob a qual entraram no PROCESSO DE TRABALHO; o mesmo ocorre com os instrumentos de trabalho (embora o desgaste desses instrumentos possa se prolongar por vários ciclos de produção). O resultado é um novo valor de uso: valores de uso de um tipo são transformados pelo trabalho em valores de uso de outro tipo. Ora, o valor só pode existir em um valor de uso – se alguma coisa perde seu valor de uso, perde também seu valor. Mas, como o processo de produção é também de transformação dos valores de uso, quando os valores de uso dos meios de produção são consumidos, seu valor é transferido para o produto. Assim, o valor dos meios de produção é preservado no produto: uma transferência de valor mediada pelo trabalho, considerado em seu caráter particular, útil e concreto, como trabalho de um tio específico. Mas os meios de produção são apenas um dos elementos do capital produtivo. Assim, Marx define o "capital constante" como aquela parte do capital adiantada pelo capitalista que é transformada em meios de produção e não sofre nenhuma alteração quantitativa do valor no processo de produção.

Vejamos, em segundo lugar, o trabalho. Qualquer ato de trabalho produtor de mercadorias não é apenas trabalho de um tipo útil e determinado; é também o dispêndio de força de trabalho humana em termos abstratos, de "trabalho em geral", ou de TRABALHO ABSTRATO. É esse aspecto que acrescenta um valor novo aos meios de produção. Tal como o trabalho concreto e o trabalho abstrato não são duas atividades diferentes, mas a mesma atividade considerada em seus aspectos diferentes, assim também a preservação do valor dos meios de produção e o acréscimo, a esse valor, de um novo valor, não são resultados de duas atividades diferentes. O mesmo ato de acrescentar valor novo também transfere o valor dos meios de produção, mas a distinção só pode ser compreendida em termos da dupla natureza do trabalho. Assim, Marx define o "capital variável" como a parte do capital adiantado pelo capitalista que é transformada em força de trabalho, e que, primeiro, reproduz o equivalente ao seu próprio valor e, segundo, produz valor adicional ao seu próprio valor, uma mais-valia que varia de acordo com as circunstâncias.

Distinguem-se portanto os elementos do capital, primeiro com relação ao processo de trabalho, de acordo com o qual eles são fatores objetivos (meios de produção) ou fatores subjetivos (força de trabalho), e, segundo, com relação ao processo de valorização, de acordo com o qual eles são capital constante ou capital variável. A distinção entre capital constante e variável é característica da obra de Marx, e constitui um elemento fundamental para sua interpretação do modo de produção capitalista. Uma vez estabelecida essa distinção, Marx pode usá-la para criticar a análise do capital feita por economistas anteriores a ele, que tenderam a fazer uma distinção diferente, entre capital "fixo" e capital "circulante". Essas categorias são empregadas com relação a um determinado período de tempo (um ano, por exemplo), e os elementos do capital distinguem-se conforme sejam totalmente consumidos dentro desse prazo (capital circulante: tipicamente, força de trabalho e matérias-primas) ou sejam apenas consumidos parcialmente no mesmo período, depreciando-se apenas uma parte de seu valor que é transferida para o produto (capital fixo: tipicamente, máquinas e edifícios).

Marx criticou com rigor a maneira pela qual se recorreu a esse tipo de distinção atribuindo-lhe tanta importância. Em primeiro lugar, essa distinção aplica-se apenas a uma forma de capital, o capital produtivo; o capital sob forma de mercadoria ou de dinheiro é ignorado. E, em segundo lugar,

> A única distinção, aqui, é se a transferência e, por conseguinte, a reposição do valor processam-se pouco a pouco e gradualmente ou de uma só vez. A distinção verdadeiramente importante entre capital variável e capital constante desaparece com isso, e com ela todo o segredo da formação da mais-valia e da produção capitalista, ou seja, as circunstâncias que transformam certos valores e as coisas nas quais estão representados em capital. Os componentes do capital distinguem-se então simplesmente pelo modo de circulação (e a circulação de mercadorias obviamente só tem a ver com valores já existentes, já dados) (…) Podemos compreender assim porque a economia política burguesa aferrou-se instintivamente à confusão de Adam Smith entre as categorias de "capital fixo e capital circulante" e as categorias de "capital constante e capital variável", transmitindo-a sem crítica de geração a geração. Ela já não distinguia entre a parcela do capital empregada em salários e a parcela do capital empregada em matérias-primas, e apenas formalmente distingue a primeira do capital constante pelo fato de que um circula pouco a pouco e a outra de uma só vez através do produto. Com isso, sepultava-se, de um só golpe, a base para a compreensão do movimento real da produção capitalista e, portanto, da exploração capitalista. Tudo o que interessava, para esse modo de ver, era o reaparecimento dos valores adiantados. (O Capital, II, cap. XI.).

Este é um dos exemplos mais importantes do FETICHISMO pelo qual o caráter social conferido às coisas pelo processo de produção social é transformado num caráter natural inerente à natureza material dessas coisas. O conceito de capital de Marx e sua divisão em capital constante e capital variável é fundamental para a revelação dessa inversão real; e oferece a base analítica para a sua explicação da produção da mais-valia, da parcela da mais-valia que é reinvestida ou capitalizada e, de modo geral, das leis do movimento da produção capitalista.

Em resumo, o capital é uma relação social coercitiva que aparece como coisa, seja essa coisa mercadoria ou dinheiro, e, na sua forma dinheiro, compreende a mais-valia não-paga acumulada do passado e apropriada pela classe capitalista no presente. É, assim, a relação dominante na sociedade capitalista. (BOTTOMORE – Páginas 44 / 45 / 46).

CARÁTER

D. Charakter em todos os sentidos; diz-se igualmente, no sentido lógico, Merkmal; E. Character em todos os sentidos e mesmo mais extenso do que em francês; contudo Temper é sobretudo usual no sentido C; F. Caractère; I. Carattere.

A. Sentido geral e etimológico (G. Χαρακτήρ, uma letra): signo distinto que serve para reconhecer um objeto. Em particular, tudo aquilo que distingue um ser, quer na sua estrutura, quer nas suas funções (cf. Característica, C).

B. LÓGICA. Todo elemento conceitual que pode ser afirmado com verdade de um ser ou de uma noção. Compreensão total. Distinguem-se os caracteres essenciais e acidentais, comuns e próprios.

C. PSICOLOGIA. Conjunto das maneiras habituais de sentir e de reagir que distinguem um indivíduo de outro (ou algumas vezes um grupo de outro: o caráter francês). KANT define o caráter de acordo com sua definição de causa (cf. sub V^0, B, 2º) como: "Es muss eine jede wirkende Ursache einen *Charakter* haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde" ("É necessário que qualquer causa agente tenha um caráter, quer dizer, uma lei da sua causalidade sem a qual não poderia ser de modo algum causa".). (*Crítica da razão pura*, Dial. Transc., ed. Kehrb., 432, livro II, cap. II, 9ª seção, § 3º). Conclui daí que é conveniente distinguir num ser o seu *caráter empírico*, ou fenomenal "wodurch

seine Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange stehen" ("pelo qual as suas ações, enquanto fenômenos, são ligadas integralmente a outros fenômenos segundo as leis constantes da natureza".); e o seu *caráter inteligível* "dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist" ("pelo qual é, de fato, a causa dessas ações enquanto fenômenos, mas não caindo ele próprio sob as condições da sensibilidade, e não é ele próprio um fenômeno".) (*ibid*., 433. Admitido por SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade*, etc., I, § 55).
D. ÉTICA. No *sentido laudativo* posse de si, firmeza e acordo consigo mesmo. *Rad. int.*: Karakter.
Sobre **Caráter** – A história do conceito é interessante. Ver R. EUCKEN, *Grundbegriffe der Gegenwart*, 2ª ed., e R. HILDEBRAND: *"Charakter" in der Sprache des vorigen Jahrunderts* (Zeitschrift fur den deutschen Unterricht, VI, 1).
Sobre **Caráter**, C – A passagem do sentido lógico para o sentido psicológico pode explicar-se pela utilização da palavra nos *caracteres* de TEOFRASTO, caracteres específicos, retratos de um tipo. (*J. Lachelier*)
É controverso saber se se deve fazer entrar na definição do caráter os fenômenos intelectuais. Parece-me que o sentido da palavra fica um pouco forçado quando se vai até aí. Pode-se distinguir a *individualidade*, que compreende todas as particularidades de um ser, e o *caráter* no sentido restrito definido mais atrás. (G. Dumas). LALANDE – Páginas 136 / 137.

CARDEAIS, VIRTUDES

(lat. *Cardinales virtudes*; in. *Cardinal virtues*; fr. *Vertues cardinales*; al. *Kardinaltugenden*; it. *Virtù cardinali*). Assim foram chamadas por Sto. Ambrósio (*De off. Ministr.*, I, 34; *De Par.*, III, 18; *De sacr.*, III, 2) as quatro virtudes de que Platão fala em *República* e que estão entre as que Aristóteles chamava de virtudes morais ou éticas, a saber: prudência, justiça, temperança e fortaleza. Tomás de Aquino procurou mostrar a oportunidade desse qualificativo, demonstrando que só as virtudes morais podem ser chamadas de C. ou principais, pois só elas exigem a disciplina dos desejos (*rectitudo appetitus*), na qual consiste a virtude perfeita; por isso, devem ser assim denominadas as virtudes morais às quais todas as outras se reduzem, isto é, as quatro acima referidas (*S. Th.*, II, 1, q. 51) (v. VIRTUDE).(ABBAGNANO – Página 135).
"CARDEAIS (Virtudes)" L. *Cardinales virtutes*; D. *Cardinaltugenden*; E. *Cardinal virtues*; F. *Vertus cardinales*; I. *Virtu Cardinali*.
[…] CÍCERO segue esta mesma divisão e apresenta-a como admitida pelos epicuristas e pelos estóicos (*De Finibus*, I, 13 a 16; II, 16; etc.).
Esta expressão vem de Santo AMBRÓSIO, mas ele a aplica a outras virtudes (piedade, ciência, etc.). *De Sacramentis*, III, 2. Ele cita em muitas outras passagens as quatro virtudes platônicas chamando-as *virtutes principales* (*De officiis ministrorum* I, XXXIV, *De Paradiso*, III, 18, etc.). Mas as duas expressões são para ele sinônimas, pois se lê no texto do *De Sacramentis* citado mais atrás: "Omnes quidem virtutes ad Spiritum pertinent; sed istae quase cardinales sunt, quase principales." (LALANDE, p. 43-4).

CATEGORIA

(gr. κατηγορία; lat. *Praedicamentum*; in. *Category*; fr. *Catégorie*; al. *Kategorie*; it. *Categoria*). Em geral, qualquer noção que sirva como regra para a investigação ou para a sua expressão lingüística em qualquer campo. Historicamente, o primeiro significado atribuído às C. é realista: elas são consideradas determinações da realidade e, em segundo lugar, noções que servem para indagar e para compreender a própria realidade. Foi essa a concepção de Platão, que as chamou de "gêneros supremos" e enumerou cinco desses gêneros, a saber: o

ser, o movimento, o repouso, a identidade e a alteridade (Sof., 254 ss.). Assim como alguns desses gêneros estão interligados e outros não, também as partes do discurso, isto é, as palavras, se interligam, e quando essa mescla corresponde à real, o discurso é verdadeiro; caso contrário é falso (*ibid.*, 263 ss.). Essa correspondência entre a realidade e o discurso, através das determinações categoriais, é também a base da teoria da Aristóteles. Este, porém, parte de um ponto de vista lingüístico: as C. são os modos como o ser *predica* das coisas nas proposições, portanto os predicados fundamentais das coisas. Enumera dez categorias, exemplificando como segue: 1º *Substância*, por exemplo: homem ou cavalo; 2º *Quantidade*, por exemplo: dois côvados; 3º *Qualidade*, por exemplo: branco; 4º *Relação*, por exemplo: maior; 5º *Lugar*, por exemplo: no liceu; 6º *Tempo*, por exemplo: ontem; 7º *Posição*, por exemplo: está sentado; 8º *Posse*, por exemplo: usa sapatos; 9º *Ação*, por exemplo: cortar; 10º *Passividade*, por exemplo: ser cortado (*Top*., I, 9, 103 b 20 ss.; *Cat*. 1 b 25 ss.). A relação entre as C. e o ser é assim explicada: "Porquanto a predicação afirma às vezes o que uma coisa é, às vezes a sua relação, às vezes aquilo que faz ou o que sofre e às vezes o lugar onde está ou o tempo, segue-se que tudo isso são modos do ser" (*Met.*, V, 7, 1017 a 23ss.). Esse conceito de C. como determinação pertencente ao próprio ser e do qual o pensamento deve servir-se para conhecê-lo e exprimi-lo em palavras durou muito tempo; e por muito tempo as escolas filosóficas ou os filósofos só discordaram quanto ao número ou a distinção das categorias. Assim, os estóicos reduziram-nas a quatro: substância, qualidade, modo de ser e relação (SIMPLÍCIO, *IN CAT*. f. 16 d). Plotino retornou aos cinco gêneros supremos de Platão (*Enn.*, VI, 1, 25). Na Idade Média, a única alternativa à doutrina do fundamento real das C. é o seu caráter puramente verbal, defendido pelo nominalismo. Ockham afirma claramente que as C. não passam de signos das coisas, signos simples com os quais podem ser constituídos "complexos" verdadeiros ou falsos (*De corpore Christi*, 15; *In Sent.*, I, d. 30, q. 2, I). Portanto, a distinção das C. não implica uma distinção paralela entre os objetos reais, visto que nem sempre a conceitos ou a palavras distintas correspondem coisas distintas. As C. de substância, qualidade e quantidade, embora distintas como conceitos, significam a mesma coisa (*Quodl.*, V, q. 23). Essa negação radical da realidade das C. deriva da negação total que o nominalismo medieval fazia de qualquer realidade universal. Esse ponto de vista equivale a considerar as C. como simples *nomes* que se referem a classes de objetos.

A doutrina de Kant nada tem que ver com esse nominalismo, embora também negue o realismo da concepção clássica. Para Kant as C. são os modos pelos quais se manifesta a atividade do intelecto, que consiste, essencialmente, "em ordenar diversas representações sob uma representação comum", isto é, em julgar. Elas são, portanto, as formas do juízo, as formas em que o juízo se explica, independentemente do seu conteúdo empírico. Por isso as C. podem ser extraídas das classes do juízo, enumeradas pela lógica formal. "Desse modo", diz Kant, "surgem tanto conceitos puros do intelecto, que se aplicam *a priori* aos objetos da intuição geral, quantas eram as funções lógicas em todos os juízos possíveis no quadro precedente (isto é, na classificação dos juízos); porque as chamadas funções esgotam completamente o intelecto e põem à prova o seu poder" (*Crít. R. Pura*, Anal. dos conceitos, § 10). As C. são os conceitos primitivos do intelecto puro e condicionam todo o conhecimento intelectual e a própria experiência; mas elas não se aplicam às coisas em si, e o conhecimento que delas se vale (isto é, todo o conhecimento humano) não pode estender-se, portanto, a tais "coisas em si" ou "números". As categorias são, todavia, condições da *validade objetiva* do conhecimento, isto é, do juízo em que o conhecimento se concretiza. Com efeito, um juízo é uma conexão entre representações, mas tal conexão não é subjetiva, logo não vale só para o sujeito isolado que a efetua, mas é feita em conformidade com uma categoria, isto é, segundo um modo, uma regra que é igual para todos os sujeitos e que, portanto, confere necessidade e objetividade àquilo a que se ligou na percepção (*Prol.*, § 22). A doutrina de Kant sobre as C. pode, por isso, ser reduzida a dois pontos fundamentais: 1º as C. dizem respeito à relação

sujeito-objeto e, por isso, não se aplicam a uma eventual "coisa em si" que esteja fora dessa relação; 2º as C. constituem as determinações dessa relação e são, portanto, válidas para qualquer ser pensante finito. Kant enumerava doze C., correspondentes às doze classes de juízos: 1ª C. *de quantidade*: unidade, multiplicidade, totalidade; 2ª C. *de quantidade*: realidade, negação, limitação; 3ª C. *de relação*: inerência e subsistência (substância e acidente), causalidade e dependência (causa e efeito), comunhão (ação recíproca); 4ª C. *de modalidade*: possibilidade-impossibilidade, existência-inexistência, necessidade-contingência. O conceito kantiano das C. continuou prevalecendo na filosofia moderna e contemporânea, se bem que mesmo os filósofos mais estritamente kantianos não tenham entrado num acordo sobre o "quadro" das categorias. Em geral, os neocriticistas procuraram simplificar e unificar esse quadro; Renouvier, por exemplo, considerou fundamental a C. *relação* (visto que a consciência é relação) e considerou as outras (número, extensão, duração, qualidade, devir, força, finalidade, personalidade) como determinações e especificações dela (*Essai de critique générale*, I, 1854, pp. 86 ss.). E Cohen considerou como C. fundamental a do *sistema*, porque a unidade do objeto, em que se funda a unidade da natureza, é uma unidade sistemática (*Logik*, p. 339). Mas, embora não tenha havido filósofo de inspiração kantiana que não tenha desejado criar seu quadro de C., o conceito kantiano permaneceu inalterado para toda a parcela da filosofia moderna e contemporânea. O conceito tradicional de C. como "determinação do ser" foi retomado pelo idealismo romântico e, em especial, por Hegel. Este considera as C. como "determinações do pensamento" e atribui a Fichte o mérito de haver afirmado a exigência da sua "dedução", isto é, da demonstração da sua necessidade (*Enc.*, § 43). Mas na verdade, para Hegel, as determinações do pensamento são, simultaneamente, as determinações da realidade (pela identidade, por ele formulada, entre realidade e razão) e, habitualmente, chama essas determinações de "momentos", e não de C. A única C. que ele reconhece verdadeiramente como tal é a própria realidade-pensamento, isto é, a autoconsciência, o eu ou a razão. Em *Fenomenologia* (I, cap. V, § 2), diz: "O eu é a única essencialidade pura do ente ou a C. *simples*. A C., que de outro modo tinha o significado de ser a essencialidade do ente, essencialidade indeterminada do ente em geral ou do ente contra a consciência, agora é essencialidade ou simples unidade do ente, considerado apenas como realidade pensante: ou seja, a C. consiste no fato de autoconsciência e ser serem a mesma coisa. "Quer dizer: a C. não deve ser considerada como a consciência e, portanto, a própria realidade. Essa teoria do eu e da consciência ou do espírito como única C. permaneceu lugar-comum de todas as formas de idealismo romântico. Simetricamente oposta à de Hegel é a doutrina de Heidegger, para quem a C. não é adeterminação da autoconsciência ou ao eu, mas do *ser das coisas*. Heidegger faz a distinção entre os *existenciais* (*Existentialen*), que são as determinações do ser e da realidade humana, do *Dasein* (ser-aí), e as outras C., que são "determinações do ser dos entes não conformes ao *Dasein* (ser-aí)": isto é, determinações do ser das coisas (*Sein und Zeit*, § 9).

Na filosofia contemporânea, encontra-se tanto a retomada da concepção clássica e da concepção kantiana da C., quanto novas generalizações sobre seu significado: 1º A concepção clássica da C. como "determinação do ser" é retomada por N. Hartmann, que considera as C. como as estruturas necessárias do ser em si. Tais estruturas produzem a estratificação do mundo numa série de *planos*. Existem as C. fundamentais, que pertencem a todos os planos do ser, e que são as C. modais; há as C. bipolares (qualidade-quantidade; contínuo-descontínuo; forma-matéria etc.) e, em terceiro lugar, as C. do real, que determinam os caracteres da realidade efetiva e que se dividem em quatro grupos, correspondentes ao princípio do valor, ao princípio da crença, ao princípio da planificação e ao princípio da dependência (*Aufbau der realen Welt*, 1940). 2º A concepção kantiana de C. como condição do objeto e o encaminhamento para a concepção instrumental da C. unem-se na doutrina de Husserl. Para este, a noção de C. vincula-se à de *região ontológica* e designa o conceito que

serve para definir uma região em geral ou o que entra na definição de uma região particular (p. ex., "a natureza física"). Os conceitos que entram na definição de uma região em geral – e por isso são empregados nos axiomas lógicos – são chamados por Husserl de "C. lógicas", ou "C. da região". São os conceitos de propriedade, qualidade, relação de coisas, relação, conjunto, número etc. Têm afinidade com essas categorias as chamadas "C. do significado", inerentes à essência da proposição. C. lógicas e C. do significado são *analíticas*. Já os conceitos que entram na constituição dos axiomas regionais são chamados por Husserl de C. sintéticas. "Os conceitos fundamentais sintéticos ou C." diz Husserl, são os conceitos regionais fundamentais (referem-se por essência a uma região determinada e aos seus princípios sintéticos), de tal modo que há tantos grupos distintos de C. quantas são as regiões" (*Ideen*, I, § 16). Para Husserl, as C. têm sempre caráter objetivo, visto que as regiões ontológicas, cujos axiomas servem para exprimir, são as formas da objetividade específica. Também existem, portanto, "C. do substrato" (*ibid.*, § 14), que se diferenciam das precedentes C. "sintáticas" (derivadas) porque se referem a substratos inderiváveis, ou seja, de natureza concreta e individual: a essência material e o "este aqui", que, no fundo, é o indivíduo (*ibid.*, § 16). Nessa concepção husserliana de C., prevalecem os traços realistas, embora o objeto ou as regiões ontológicas de que Husserl fala ainda sejam objetos da intencionalidade da consciência. 3º Em algumas outras correntes da filosofia contemporânea, como no empirismo lógico, as C. são consideradas regras convencionais que regem o uso dos conceitos. Assim, por exemplo, Ryle chama de "tipo ou categoria lógica de um conceito o conjunto de modos nos quais, por convenção, é lícito utilizar o termo respectivo" (*Concept of Mind, Intr.*, trad. it., p. 4). Essa é, certamente, a noção menos dogmática e mais geral de C. que a filosofia propôs até hoje, mas ainda contém certo dogmatismo, pois limita as C. às já estabelecidas pelo uso lingüístico comum, negando implicitamente a validade de qualquer nova proposta. Contudo, cientistas, filósofos e pesquisadores em geral sempre exerceram o direito de propor novas C., isto é, novos instrumentos conceituais de investigação e de expressão lingüística. Donde a necessidade de formular a noção de categoria exatamente como a de tal instrumento: noção que, além de tudo, tem a vantagem de caracterizar igualmente bem a função efetiva de todos os conceitos de C. historicamente propostos. **(**ABBAGNANO – Páginas 139, 140 e 141).

CLASSE

O conceito de classe tem uma importância capital na teoria marxista, conquanto nem Marx nem Engels jamais o tenham formulado de maneira sistemática. Num certo sentido, ele foi o ponto de partida de toda a teoria de Marx, pois foi a descoberta do PROLETARIADO como "a ideia no próprio real" – uma nova força política engajada em uma luta pela emancipação – que fez Marx voltar-se diretamente para a análise da estrutura econômica das sociedades modernas e de seu processo de desenvolvimento. Nessa mesma época (1843/1844), Engels, pelo lado da ECONOMIA POLÍTICA, estava efetuando a mesma descoberta, delineada em seu ensaio publicado em 1844 nos *Deutsch-Französische Jahrbücher (Anais Franco-Alemães)* e em seu livro *A condição da classe trabalhadora na Inglaterra* (1845). Assim, foram a estrutura de classes da fase inicial do capitalismo e as lutas de classes nessa forma de sociedade que constituíram o ponto de referência principal para a teoria marxista da história. Posteriormente, a ideia da LUTA DE CLASSES como força motriz da história foi ampliada, e no *Manifesto comunista* Marx e Engels afirmaram em uma frase famosa, que "a história de todas as sociedades que até hoje existiram é a história das lutas de classes". Ao mesmo tempo, contudo, Marx e Engels admitiram que a classe era uma característica singularmente distintiva das sociedades capitalistas – sugerindo mesmo em *A ideologia alemã* que a "própria classe é um produto da burguesia" – e não empreenderam qualquer análise sistemática das principais classes e relações de classes em outras formas de sociedade. Kautsky, em sua discussão sobre classe, ocupação e *status* (1927), argumentou que muitas das lutas de classes mencionadas no

Manifesto comunista eram, na realidade, conflitos entre grupos de *status* e que Marx e Engels estavam cientes disso, já que, nesse mesmo texto, observaram que, "nas épocas mais antigas da História, encontramos em quase toda parte uma complicada disposição da sociedade em várias ordens, uma múltipla gradação de categorias sociais" e contrastaram essa situação com a "característica distintiva" da época burguesa, em que a "sociedade como um todo está cada vez mais dividida em dois grandes campos hostis, em duas grandes classes que se enfrentam diretamente – a burguesia e o proletariado". Mas existe claramente um sentido em que Marx quis afirmar a existência de uma divisão fundamental de classes em todas as formas de sociedade que sucederam as antigas comunidades tribais, e que aparece, por exemplo, quando ele argumenta, em termos gerais, que

> é sempre a relação direta entre os proprietários das condições de produção e os produtores diretos que revela o segredo mais íntimo, o fundamento oculto, de todo o edifício social (O Capital, III, cap. XLVIII).

A maior parte dos marxistas posteriores seguiram os passos de Marx e Engels ao concentrarem sua atenção na estrutura de classes de sociedades capitalistas e tiveram de enfrentar duas questões principais. A primeira diz respeito precisamente às "complicações" da estratificação social em relação às classes fundamentais. No fragmento sobre "as três grandes classes da sociedade moderna", que Engels publicou como capítulo final do terceiro volume de *O Capital*, Marx observa que, mesmo na Inglaterra, onde a estrutura econômica "está mais desenvolvida, e de maneira mais clássica, (…) camadas intermediárias e transitórias obscurecem os limites das classes". Ao discutir as crises econômicas em *Teoria da mais-valia* (cap. XVII, 6), Marx observa que está deixando de lado, para os objetivos de sua análise preliminar, entre outras coisas, "a constituição real da sociedade, que, de maneira alguma, consiste unicamente da classe dos trabalhadores e da classe dos capitalistas industriais". Em outras passagens das *Teorias da mais-valia*, Marx refere-se explicitamente ao crescimento da classe média como um fenômeno do desenvolvimento do capitalismo:

> O que (Ricardo) se esquece de enfatizar é o contínuo aumento numérico das classes médias (…) situadas a meio caminho entre os trabalhadores, de um lado, e os capitalistas e proprietários de terras, do outro (…) (as quais) se assentam com todo o seu peso sobre a base trabalhadora e ao mesmo tempo aumentam a segurança e o poder social dos 10.000 das classes superiores (cap. XVIII, seção B 1d).

De novo, referindo-se desta vez a Malthus,

> sua maior esperança (…) é que a classe média aumente em quantidade e o proletariado trabalhador forme uma proporção constantemente diminuída do total da população (mesmo se ela crescer em números absolutos). Esta é, de fato, a tendência da sociedade burguesa (cap. XIX, 14).

Tais observações não se ajustam facilmente à ideia de uma polarização crescente da sociedade burguesa entre "duas grandes classes". E, uma vez que a classe média de fato continuou a crescer, os cientistas sociais marxistas, de Bernstein a Poulantzas, viram-se obrigados, repetidamente, a analisar a significação política desse fenômeno, sobretudo em relação ao movimento socialista.

A segunda questão diz respeito à situação e ao desenvolvimento das duas principais classes na sociedade capitalista, a burguesia e o proletariado. Em O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte (parte VII), Marx definiu uma classe plenamente constituída do seguinte modo:

> Na medida em que milhões de famílias vivem sob condições econômicas de existência que separam seu modo de vida, seus interesses e a sua cultura daqueles das outras classes e as colocam em oposição hostil a essas outras classes, elas formam uma classe. Na medida em que há apenas uma interconexão local entre esses camponeses, de pequenas propriedades, e a identidade de seus interesses não gera nenhuma comunidade, nenhum elo nacional e nenhuma organização política entre eles, tais pessoas formam uma classe.

Em *Miséria da filosofia* (cap. II, 5), ao descrever o aparecimento da classe trabalhadora, Marx expressa a mesma concepção em termos positivos:

> As condições econômicas transformaram, em primeiro lugar, a massa do povo em trabalhadores. A dominação do capital sobre os trabalhadores criou a situação comum e os interesses comuns dessa classe. Assim, essa massa já é uma classe em relação ao capital, mas não ainda uma classe para si mesma. Na luta, da qual indicamos apenas algumas fases, essa massa se une e forma uma classe para si. Os interesses que ela defende tornam-se interesses de classe.

Entre os autores marxistas mais recentes, Poulantzas (1974) rejeita (como um resíduo hegeliano) a distinção entre "classe em si" e "classe para si", argumentando como se as classes surgissem plenamente dotadas de consciência de classe e de organização política, em oposição específica à perspectiva proposta por Lukács (1923)m que atribuiu importância crucial ao desenvolvimento da consciência de classe, que é trazida ao proletariado do exterior por um partido revolucionário. Muitos autores marxistas vêm reconhecendo (cada vez mais nas duas últimas décadas) que, no caso da classe trabalhadora, o desenvolvimento de uma consciência "socialista" ou "revolucionária" coloca problemas que exigem uma análise mais cuidadosa e completa. O "interesse de classe" em si não é mais conhecido (como o foi de um modo geral por Marx) como um "fato social" objetivo e inequívoco, mas antes como algo cujo sentido é constituído pela interação e discussão das experiências da vida diária e as interpretações dessas mesmas experiências pelas doutrinas políticas; por conseguinte, como algo que pode assumir diversas formas, como indicam, de certo modo, as divisões históricas no movimento da classe trabalhadora. Em um extremo, alguns marxistas (por exemplo: Marcuse, 1964) sugeriram que o interesse de classe e a consciência de classe característicos da classe trabalhadora extinguem-se virtualmente em consequência de sua assimilação mais ou menos completa em sociedades industriais adiantadas; outros têm questionado essencialmente o ponto de vista de que a ação política é determinada principalmente pelas relações de classe (Wellmer, 1971) ou rejeitaram a noção de interesses da classe dominante em uma época de regulamentação estatal abrangente da vida social (Offe, 1972). De forma menos extremada, o movimento socialista em sociedades capitalistas adiantadas tem sido visto como algo que apenas parcialmente depende da classe trabalhadora, dependendo cada vez mais de uma aliança de vários grupos. Essa posição ganha plausibilidade com a proeminência, em anos recentes, de movimentos políticos radicais não baseados em classes, entre os quais o movimento feminista e diversos movimentos étnicos e nacionais.

Tais questões tornam-se ainda mais relevantes quando se trata do estudo da estrutura de classes das sociedades não-capitalistas. Nas sociedades asiáticas, tais como Marx as definiu, o desenvolvimento das classes como principais agentes da transformação social parece estar fora de cogitação pela ausência da propriedade privada: o grupo dominante nesse tipo de sociedade pode ser visto não como o grupo dos proprietários de meios de produção, mas como o dos que controlam o aparelho de Estado. Na sociedade antiga escravista as linhas do conflito social estão longe de ser claras, e o próprio Marx refere-se algumas vezes às lutas de classes entre homens livres e escravos, outras vezes aos conflitos entre credores e devedores. Há também dificuldades para identificar os conflitos sociais que conduziram ao declínio do feudalismo: tem havido discordância entre os marxistas acerca do papel desempenhado pelas lutas de classes entre senhores e servos e, por outro lado, sobre a significação do surgimento de uma nova classe – os burgueses das cidades – e do conflito, que Marx tanto enfatizou, entre cidade e campo. Uma questão de ordem mais geral é a do lugar do CAMPESINATO na estrutura de classes e do seu papel político em diferentes tipos de sociedade. Marx, como tem sido observado, não considerava os camponeses franceses do século XIX como uma classe revolucionária. As revoluções socialistas do século XX, porém, têm se efetuado principalmente nas sociedades camponesas, e segmentos da classe camponesa têm desempenhado um papel importante em movimentos revolucionários, como ainda

desempenham em muitos países do Terceiro Mundo, embora possam ser algumas vezes conduzidos por partidos de base urbana ou por intelectuais urbanos.

Uma nova questão, enfrentada pelos marxistas da atual geração, é o aparecimento de uma nova estrutura de classe nas sociedades socialistas. Em termos amplos, duas abordagens podem ser distinguidas. A primeira assevera que uma nova classe, camada social ou elite dominante instalou-se no poder nesses países. Assim, Trotski, conquanto negasse que uma nova classe surgira na URSS, via a BUROCRACIA como o grupo dirigente em "Estado dos trabalhadores degenerado". O estudo recente mais completo é o de Konrad e Szelényi (1979:145), segundo os quais, "a estrutura social do socialismo inicial" é uma estrutura de classes, "e, na realidade, uma estrutura de classes de caráter dicotômico (…) Num extremo está uma incipiente classe de intelectuais que ocupam a posição de redistribuidores, no outro uma classe trabalhadora que produz o excedente social mas não tem direito de dispor dele". E prosseguem: "Esse modelo dicotômico de uma estrutura de classe não é suficiente para o propósito de classificar todos os membros da sociedade (tal como a dicotomia entre capitalistas e proletários não basta para que se possa definir a posição de todos os indivíduos na sociedade capitalista); uma fração cada vez maior da população deve ser situada em uma camada social intermediária" (CLASSE MÉDIA). A segunda abordagem é melhor ilustrada pelo estudo de Weselowski (1979), que analisa a transformação da estrutura de classes na Polônia, onde, a seu ver, houve um desaparecimento paulatino das diferenças de classe como consequência do declínio da importância da relação com os meios de produção, processo esse que foi acompanhado por uma diminuição de diferenças secundárias relacionadas com a natureza do trabalho e com atributos de posição social como renda, educação e acesso aos bens culturais. Daí ele excluir a ideia de uma nova classe dominante e enfatizar fortemente a decomposição da dominação de classe, embora ao mesmo tempo reconheça que as diferenças de *status* persistem como também os conflitos de interesse entre grupos e camadas sociais diferentes. Duas questões da maior importância colocam-se diante da avaliação dessas conceituações alternativas da estrutura social de sociedades socialistas: (a) terá havido uma transformação efetiva na relação com os meios de produção, no sentido da instauração de controle coletivo público, genuíno, ou o que prevaleceu foi apenas uma nova forma de "propriedade econômica" ou "posse" (isto é, controle efetivo e não propriedade jurídica) dos meios de produção por parte de um grupo social específico que exerce o poder através dos aparelhos do partido e do Estado? (b) os conflitos nas sociedades socialistas ocorrem unicamente entre grupos de *status* ou têm um caráter de classe mais amplo, como várias rebeliões nesses países – mais recentemente na Polônia – podem sugerir.

Os estudos marxistas desde o final do século XIX deixaram bem claro que a estrutura de classes é um fenômeno muito mais complexo e ambíguo do que parece em muitos dos textos de Marx e Engels, que foram grandemente influenciados em seus pontos de vista pelo caráter inegavelmente destacado das relações de classe no capitalismo de sua época e, sobretudo, pela emergência do movimento da classe "trabalhadora na vida política. Vários problemas aqui mencionados resumidamente – entre os quais as transformações da estrutura de classes em sociedades capitalistas e socialistas e as suas implicações políticas, a constituição e o papel político das classes no Terceiro Mundo, a relação das classes e das lutas de classe com outros grupos sociais, inclusive nações, e com outras formas de conflito social – permanecem como um desafio à investigação mais profunda e rigorosa. Para usarmos as próprias palavras de Marx, eles não serão solucionados pelo "*passe-partout* de uma teoria histórico-filosófica" mas por uma análise concreta, em cada caso específico, das "circunstâncias empiricamente dadas".

Bibliografia: Carchedi, Guglielmo 1977, *On the Economic Identification of Social Classes* ● Cardoso, F.H. 1972, "Althussérisme ou marxisme? A propos du concept de classe chez Poulantzas" ["Althusserianismo ou marxismo? A propósito do conceito de classe em Poulantzas: comentários", 1973] ● Cueva, Agustín 1979, "La concepción marxista de las

clases sociales" ● Giddens, Anthony 1973, *The Class Structure of the Advanced Societies* [*A estrutura de classes nas sociedades avançadas*, 1975] ● Konrad, George & Ivan Szelényi 1975, *La marche au pouvoir des intellectuels*; (1979), *The Intellectuals on the Road to Class Power* ● Nicolaus, Martin 1967, "Proletariat and Middle Class in Marx" ● Ossowski, Stanislaw 1963, *Class Structure in the Social Consciousness* [*Estrutura de classes na consciência social*, 1976] ● Poulantzas, Nicos 1974, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui* [*As classes sociais no capitalismo de hoje*, 1978] ● Santos, Teotônio dos 1973, *Concepto de clases sociales* [*Conceito de classes sociais*, 1982] ● Weselowski, W. 1979, *Classes, Strata na Power* ● Wright, Erik Olin 1978, Class, *Crisis and the State*. (BOTTOMORE – Páginas 61 / 62 / 63 / 64)

CONCEITO

D. Begriff, mais amplo que conceito; E. *Conception*; F. *Concept*; I. *Concetto*.
A ideia no sentido B, enquanto abstrata e geral, ou pelo menos suscetível de generalização. As diversas escolas diferem sobre a maneira de conceber e de explicar a formação dos conceitos. Distinguem-se a este respeito:
1º Os conceitos *a priori* ou *puros* (*Reine Begriffe*, KANT), quer dizer, os conceitos que se consideram como não tendo sido retirados da experiência; por exemplo, em KANT os conceitos de unidade, de pluralidade, etc.
2º Os conceitos *a posteriori* ou *empíricos*, quer dizer,as noções gerais que definem as classes de objetos dadas ou construídas, e convindo de maneira idêntica e total a cada um dos indivíduos que formam essas classes podendo-se ou não separá-las deles. Por exemplo, o conceito de vertebrado, o conceito de prazer, etc.
Segundo os empiristas, não existem conceitos *a priori*; segundo alguns filósofos (por exemplo DUNAN, *Essais de philosophie générale*, capítulo VIII) os conceitos *a priori* são, pelo contrário, os únicos rigorosos; todo conceito *a posteriori* apenas repousaria sobre a semelhança e não sobre a identidade. Ver *Pseudoconceitos*.
Todo conceito possui uma extensão que pode ser nula; inversamente, a toda classe definida de objetos corresponde um conceito, pois não se pode definir uma tal classe sem indicar um conjunto de características que pertencem aos objetos dessa classe, e somente a eles, que permitem distingui-los de todos os outros.
Rad. int.: Koncept.
Sobre **Conceito** – É um problema saber se existem gerais compostos de elementos dados tais quais pela sensação, resultando a generalização do simples fato de eliminar uma parte dos elementos que formam o concreto sensível. Quanto a mim, acredito que os conceitos empíricos têm como conteúdo não uma imagem ou um fragmento de imagem, mas um *esquema*. Ver KANT, *Crítica da razão pura*, "Von dem Schematismus der reinem Verstandesbegriffe". Este capítulo trata essencialmente do esquematismo dos conceitos racionais puros, mas trata também dos esquemas dos conceitos empíricos, por exemplo, o esquema de um cão. (*J. Lachelier*).
Parece-me que uma distinção mais importante e mais real do que aquela entre o *a priori* e o *a posteriori* é aquela entre os conceitos devidos à experiência subjetiva, à iniciativa da nossa atividade exercida espontaneamente ou deliberadamente (unidade, identidade, liberdade, força, etc.) e os conceitos extraídos da experiência objetiva (cor, calor, etc.). Em relação a esta distinção as palavras *a priori* e *a posteriori* têm o inconveniente de deter a investigação na ideologia abstrata, que analisa os produtos do entendimento sem mostrar o problema ideogênico, que descobre o processo da ação produtora dos conceitos. No fundo, todo conceito é ao mesmo tempo *a priori* e *a posteriori* porque em todo conceito o elemento representativo é apenas o campo de encontro de uma ação e de uma reação. (*M. Blondel*) (LALANDE – Página 181)

CONSCIÊNCIA

1. CONSCIÊNCIA psicológica D. Bewusstsein, Selbstbewusstsein; E. Consciousness; F. Conscience; I. Coscienza.

A. Intuição (mais ou menos completa, mais ou menos clara) que o espírito tem dos seus estados e dos seus atos. Esta definição apenas pode ser aproximativa, sendo o fato da consciência, como justamente nota HAMILTON, um dos dados fundamentais do pensamento, que não se pode resolver em elementos mais simples. "Consciousness cannot be defined: we may be ourselves fully aware what consciousness is, but we cannot without confusion convey to others a definition of what we ourselves clearly apprehen. The reason is plain: consciousness lies at the root of all knowledge."("A consciência não pode ser definida. Nós sabemos muito bem o que é a consciência, mas não podemos sem confusão comunicar aos outros uma definição daquilo que claramente sabemos. A razão disso é simples: a consciência está na raiz de todo conhecimento.") Lectures, Metaphysics, I, 191.

"What we are less and less as we sink gradually down into dreamless sleep… and what we are more and more, as the noise tardily arouses us, that is consciousness." ("Aquilo que somos cada vez menos quando gradualmente caímos num sono sem sonhos… Aquilo que somos cada vez mais quando um ruído nos desperta pouco a pouco, é a isso que chamamos consciência.") BALDWIN, segundo LADD, Psychology, V^0 216^b.

Estas definições deixam intacta a questão de saber se o espírito humano tem consciência de tudo o que o constitui ou se existem para o eu individual do homem fenômenos psíquicos inconscientes. Elas deixam de lado igualmente a questão de saber se a consciência contém ou não a afirmação do sujeito enquanto substância.

A. Se este conhecimento do espírito se entende no sentido A e se o fato consciente não é considerado diferente do fato de que ele é consciente, a consciência é dita consciência espontânea.

B. Se este conhecimento se entende no sentido B (quer dizer, pressupõe uma oposição nítida entre o que conhece e o que é conhecido e uma análise do objeto deste conhecimento) a consciência é dita consciência refletida.

C. O que a consciência no sentido A apreende: o conjunto dos fatos psicológicos que pertencem a um indivíduo ou a um conjunto de indivíduos na medida em que têm uma característica comum. "A consciência da criança." "A consciência de classe" (do ponto de vista social).

A expressão "uma consciência" por "um estado ou um ato consciente" foi utilizada algumas vezes nestes últimos anos, sobretudo com vista a evitar que "a consciência" não fosse representada como um quadro ou um continente no qual os fenômenos psíquicos seriam colocados.

D. Um ser consciente.

E. Conhecimento imediato (não apenas de si mesmo, mas de outras coisas). "Consciência de…" é utilizada por KANT, HAMILTON, SCHOPENHAUER, etc. "Bewusstein von anderen Dingen" ("Ter consciência de outras coisas."), "Consciousness of the external reality"("A consciência de uma realidade exterior.").

Sobre **Consciência** – Bewusstsein (consciência psicológica) e *Gewissen* (consciência moral), correspondendo ao inglês *consciousness* e *conscience*, foram pela primeira vez distinguidos em alemão por WOLFF, Sobre a história destas palavras pode-se consultar com proveito SIEBECK, *Geschichte der Psychologie*, t. I. (R. *Eucken*)

Sobre **Consciência psicológica** – Artigo completado segundo as indicações de Daude.

O uso amplo da palavra consciência não é equívoco. Pode-se muito bem dizer *uma consciência* para um sujeito que percebe (uma mônada leibniziana). (J. *Lachelier*).

Na realidade, a palavra *consciência*, no sentido A, designa o próprio pensamento, anterior à distinção entre conhecedor e conhecido; como tal ela é o dado primeiro que a reflexão analisa em sujeito e objeto. (*M. Blondel – M. Bernès*)

Apesar das divergências destas observações (às quais convém acrescentar uma nota de Victor EGGER, aprovando a crítica tal como está enunciada no texto do *Vocabulário*), é conveniente notar que elas se aplicam na realidade a duas utilizações diferentes da palavra *consciência* que não caracterizam suficientemente os termos clássicos *consciência espontânea* e *consciência refletida*. 1º A consciência enquanto *dada* primitiva, indiferenciada, servindo de matéria para toda a vida psíquica, e por consequência, colocada sob certos aspectos para além de toda a discussão; 2º A consciência enquanto construída pela oposição entre o objeto e o sujeito e reduzindo-se então a este último por oposição ao objeto. Mas mesmo aqui a palavra toma ainda duas significações muito diferentes: a) consideramos o que fica ainda *no* sujeito após esta diferenciação, detemo-nos em sua atividade própria, nas virtualidades de novas obras que ele ainda poderá produzir, nas leis segundo as quais ele se desenvolve, nas reservas de poder pensante que poderão levar ao progresso ou mesmo a revoluções no conhecimento; b) consideramos, pelo contrário, o conhecimento atual do objeto, no que ele ganhou devido a esta diferenciação em nitidez e em distinção, na posse mais completa que tomamos pelo nosso trabalho de oposição e de análise (por exemplo, na clareza das nossas percepções, na precisão dos princípios dos nossos raciocínios), e é neste último sentido, sobretudo na linguagem vulgar, que julgamos um espírito mais ou menos consciente ou inconsciente. Seria, pois, conveniente distinguir *consciência primitiva* e *consciência refletida*, *consciência subjetiva* e *consciência objetiva*. (*A. L.*)

CRÍTICA

A legitimidade desta última acepção é contestável. Consciência na é um termo neutro: evoca, talvez erradamente, uma impressão de certeza e de autoridade; a sua homonímia com *consciência*, 2 acrescenta ainda este acento laudativo, e os autores que a utilizam querem assim marcar com isso que aquilo a que eles a aplicam não é menos uma realidade do que o nosso próprio pensamento. Quer eles tenham razão ou não, é um mau método postular assim implicitamente o que deveria ser dito expressamente.

Em sentido inverso, convém evitar o sentido demasiado restrito que os primeiros escoceses e os ecléticos dão a esta palavra, ao estabelecerem uma oposição superficial entre os *sentidos* e a *consciência*, considerados como duas faculdades paralelas adaptadas a diferentes objetos.

Rad. int.: Konscies.

2. CONSCIÊNCIA MORAL D. *Gewissen*; E. *Conscience*; F. *Conscience*; I. *Coscienza*.

A. Propriedade que o espírito humano tem de fazer juízos normativos espontâneos e imediatos sobre o valor moral de certos atos individuais determinados. Quando esta consciência se aplica aos atos futuros do agente, ela toma a forma de uma "voz" que comanda ou proíbe; quando se aplica aos atos passados, traduz-se por sentimentos de alegria (satisfação) ou de dor (remorsos). Esta consciência é dita conforme os casos *clara*, *obscura*, *duvidosa*, *errônea*, etc.

Esta definição convém igualmente às doutrinas que julgam esta faculdade primitiva e aos que creem que ela seja derivada.

B. "Uma consciência": diz-se de uma pessoa cuja consciência moral é particularmente firme e que a segue sem compromissos. O adjetivo correspondente é *consciencioso* (S).

Rad. int.: Konscienc.

Sobre **Consciência Moral** – A questão de saber se o juízo é anterior ou posterior ao sentimento, na consciência moral, é controversa: segundo *J. Lachelier* "o próprio da consciência é aprovar ou desaprovar, a alegria e a dor vem apenas depois do juízo moral"; segundo *M. Bernès* seria preciso pelo contrário defini-la como a "propriedade que o espírito humano tem de *sentir* o valor moral, e de tornar explícito esse sentimento por meio de juízos normativos".

M. Bernès acrescenta que a expressão clássica "a voz da consciência" é uma imagem que nada tem de essencial. Ela apenas exprime o caráter imediato e espontâneo da consciência, mas faz desaparecer a sua interioridade. Ela se liga à concepção teológica de um Deus estranho que se faz ouvir na alma e não ao dado psicológico de uma vida interior que somos nós próprios.
Pode-se notar, por outro lado, em favor desta imagem, que ela corresponde a um fato real de objetivação frequentemente observado na psicologia; por exemplo nos desdobramentos da consciência, a inspiração artística, etc. (LALANDE, p.195-6-7)

CONSCIÊNCIA DE CLASSE

Marx estabeleceu, desde o início, uma distinção entre a situação objetiva de uma classe e a consciência subjetiva dessa situação, isto é, entre a condição de classe e a consciência de classe. Em sentido estrito, as diferenciações sociais só assumem a forma de "classe" na sociedade capitalista, porque só nessa forma de sociedade é que o fato de se pertencer a uma dada classe social é determinado apenas pela propriedade (ou controle) dos meios de produção ou pela exclusão dessa propriedade ou desse controle. Nas sociedades estamentais pré-burguesas, uma ordem juridicamente sancionada de estamentos sobrepunha-se às diferenças relativas à propriedade dos meios de produção. Um aristocrata era sempre um aristocrata e, como tal, possuidor de privilégios bem definidos e delimitados com precisão. O sistema de relações de propriedade estava oculto pelas estruturas dos estamentos. O sistema de estamentos ou estados harmonizava-se bastante bem com o sistema de relações de propriedade, mas apenas na medida em que a terra continuava sendo o mais importante dos meios de produção e era, em sua maior parte, propriedade da aristocracia e da igreja. Mas, com a ascensão da burguesia urbana e o desenvolvimento do capital mercantil, manufatureiro e finalmente industrial, e como a burguesia (parcialmente enobrecida) interferiu no setor dos interesses agrícolas em grande escala, essa harmonia foi sendo cada vez mais enfraquecida. A consciência de estamento é fundamentalmente diferente da consciência de classe. Pertencer a um estamento é uma norma hereditária, claramente evidente a partir dos direitos e privilégios que encerra, ou da exclusão de tais direitos e privilégios. Pertencer a uma classe, porém, depende de conhecer sua própria posição dentro do processo de produção. Por isso, muitas vezes essa condição permanece escondida por uma orientação nostálgica voltada para o velho sistema de estamentos, em particular no caso das "camadas intermediárias" burguesas, pequeno-burguesas e camponesas.
Marx apresenta o aparecimento da consciência de classe na burguesia e no proletariado como consequência da crescente luta política do *Tiers État* (o Terceiro Estado da sociedade feudal francesa) com as classes dirigentes do *Ancien Regime*. E ilustra as dificuldades do desenvolvimento da consciência de classe com o exemplo dos camponeses pequenos proprietários da França, que usavam seu direito de votar para se sujeitarem a um senhor (Napoleão III), em lugar de se firmarem de maneira revolucionária como classe dominante:

> Na medida em que milhões de famílias vivem em condições econômicas de existência que separam seu modo de vida, seus interesses e sua cultura do modo de vida, dos interesses e das culturas das outras classes, e as coloca em oposição hostil a essas classes, constituem por sua vez uma classe. Na medida em que há apenas uma interligação local entre esses camponeses pequenos proprietários, e a identidade de seus interesses não cria um elo nacional, comunitário, e nenhuma organização política entre eles, não constituem uma classe. São, em consequência disso, incapazes de impor seus interesses de classe em seu próprio nome, seja por meio de um parlamento ou de uma convenção. Não se podem representar a si mesmos, têm de ser representados. E seu representante deve, ao mesmo tempo, surgir como seu senhor, como uma autoridade sobre eles. (O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte, parte VII).

A formação da consciência de classe no proletariado pode ser vista como a contrapartida do fracasso necessário da consciência de classe política entre os pequenos camponeses. No caso do proletariado, o conflito inicialmente limitado (por exemplo, uma luta sindical em uma determinada empresa ou em um ramos da indústria) amplia-se com base em uma identidade de interesses, até tornar-se uma questão comum a toda a classe, que também cria um instrumento adequado, sob a forma de partido político. O trabalho coletivo nas grandes fábricas e empresas industriais e os meios de comunicação aperfeiçoados exigidos pelo capitalismo industrial favorecem essa unidade. O processo de formação da consciência de classe coincide com a ascensão de uma organização de classe abrangente. Esses dois aspectos apóiam-se mutuamente.

Marx tem perfeita consciência de que a compreensão e a defesa atuante dos interesses comuns de toda uma classe podem, muitas vezes, entrar em conflito com os interesses particulares de certos trabalhadores ou de grupos de trabalhadores. Podem, pelo menos, levar a conflitos entre os interesses de curto prazo e de alcance imediato de certos trabalhadores especializados, em sua ascensão social, e os interesses da classe como um todo. Por isso, é atribuída grande importância à *solidariedade*. A diferenciação entre a estrutura assalariada e as tentações da afluência crescente provocaram, em geral, um enfraquecimento da solidariedade de classe e, portanto, o enfraquecimento da consciência de classe nas sociedades altamente industrializadas. Nesse processo, o "efeito de isolamento" da concorrência individual pelos bens de consumo de prestígio, que atingiu pelo menos certas parcelas da classe operária, pode talvez ter um papel semelhante ao "isolamento natural" dos pequenos camponeses franceses em 1851.

De acordo com Kautsky e Lenin, uma consciência de classe adequada, isto é, *política*, só pode chegar à classe operária "a partir de fora". Lenin dizia ainda que só uma "consciência sindical" pode surgir espontaneamente na classe operária, isto é, uma consciência da necessidade e da utilidade da representação dos interesses do capital. A consciência de classe política só pode ser desenvolvida pelos INTELECTUAIS que, por serem portadores da cultura e bem informados, e por estarem à distância do processo de produção imediato, estão em condições de compreender a sociedade burguesa e suas relações de classe em sua totalidade. Mas a consciência de classe desenvolvida pelos intelectuais, consubstanciada na teoria marxista, só pode ser adotada pela classe operária, e não pela burguesia ou pela pequena burguesia. Como o instrumento organizacional para a transmissão de consciência de classe à classe operária concreta, Lenin imaginou um "novo tipo de partido", composto de revolucionários profissionais. Em contraste com essa concepção leninis, Rosa Luxemburg deu destaque ao papel da experiência social, a experiência da luta de classes, na formação da consciência de classe. Até mesmo os erros no curso das lutas de classes podem contribuir para o desenvolvimento de uma consciência de classe adequada capaz de assegurar o sucesso final, ao passo que o patrocínio do proletariado pelas elites intelectuais só pode levar ao enfraquecimento da capacidade de agir e à passividade.

Lukács (1923) desenvolveu uma espécie de metafísica da consciência de classe, que foi condenada, de forma imediata e decisiva, pelos marxistas, tanto leninistas como social-democratas. Mas as formulações de Lukács na verdade correspondem perfeitamente à teoria leninista, e o mesmo acontece com a sua concepção do papel do partido. A definição que Lukács propõe de consciência de classe vem, como a de Lenin, da tese de que a consciência de classe vem, como a de Lenin, da tese de que a consciência de classe "adequada", ou política, deve ter como conteúdo a sociedade como uma totalidade concreta, o sistema de produção em um determinado ponto da história e a resultante divisão da sociedade em classes. (…) Relacionando a consciência com a totalidade da sociedade, é possível inferir os pensamentos e sentimentos que os homens teriam numa determinada situação se fossem capazes de avaliar tanto essa situação como os interesses que dela resultam em seu impacto

sobre a ação imediata e sobre a totalidade da estrutura da sociedade. Isto é, seria possível inferir os pensamentos e sentimentos adequados à sua situação objetiva (…) A consciência de classe consiste de fato das reações adequadas e racionais "atribuídas" a uma posição particular típica no processo de produção. Essa consciência não é, portanto, a soma nem a média do que é pensado ou sentido pelos indivíduos isolados que constituem a classe. E, não obstante, as ações historicamente significativas da classe como um todo são determinadas em última análise por essa consciência, e não pelo pensamento dos indivíduos – e tais ações só podem ser compreendidas por referência a essa consciência (1971: 50-51).

Uma classe cuja consciência é definida dessa maneira é, portanto, apenas um "sujeito histórico atribuído". A classe existente empiricamente só pode agir (com êxito) se adquirir consciência de si mesma da maneira prevista pela definição ou – na linguagem hegeliana – transformar-se de "classe em si" em "classe por si". Se uma determinada classe, como a pequena burguesia, é, na realidade, incapaz disso, ou (como o proletariado alemão em 1918) não consegue realizar totalmente essa transformação, sua ação política também fracassará, necessariamente. O problema da definição de Lukács está em que ela pode ser explorada por elites políticas que, invocando sua "posse" de uma teoria da atribuição, venham a tutelar ou, na verdade, a desmoralizar o verdadeiro proletariado.

Bibliografia: Lukács, Georg 1923, Geschichte und Klassenbewusstsein; (1971), History and Class Consciousness [História e consciência de classe, 1974] ● Mann, Michael 1973, Consciousness and Action Among the Western Working Class ● Mészáros, István (org.) 1971, Aspects of History and Class Consciousness. (BOTTOMORE – p. 76-7)

DIALÉTICA

Possivelmente o tópico mais controverso no pensamento marxista, a dialética suscita as duas principais questões em torno das quais tem girado a análise filosófica marxista: a natureza da dívida de Marx para com Hegel e o sentido em que o marxismo é uma ciência. A dialética é tematizada na tradição marxista mais comumente enquanto (a) um método e, mais habitualmente, um método científico: a dialética *epistemológica*; (b) um conjunto de leis ou princípios que governam um setor ou a totalidade da realidade: a dialética *ontológica*; e (c) o movimento da história: dialética *relacional*. Todos os três aspectos encontram-se em Marx. Mas seus paradigmas são os comentários metodológicos de Marx em *O Capital*, a filosofia da natureza exposta por Engels no *Anti-Dühring*, e o hegelianismo transfigurado do Lukács da primeira fase, em *Geschichte und Klassen bewusstsein* (*História e consciência de classe*) – textos que podem ser considerados como os documentos básicos da ciência social marxista, do materialismo dialético e do MARXISMO OCIDENTAL, respectivamente.

Há duas inflexões da dialética em Hegel: (a) como processo lógico, e (b) mais estritamente, como o dínamo, o motor desse processo.

(a) Em Hegel, o princípio do idealismo – o entendimento especulativo da realidade como espírito (absoluto) – une duas tendências antigas da dialética, a ideia eleática da dialética como *razão* e a ideia jônica da dialética como *processo*, na noção da dialética como um *processo de razão* que se autogera, autodiferencia e se autoparticulariza. A primeira vertente começa com os paradoxos de Zenão, passa pelas diferentes dialéticas socrática, platônica e aristotélica, e, pela prática medieval da disputal, chegando à crítica kantiana. A segunda ideia de dialética assume, tipicamente, uma forma dual: numa dialética *ascendente*, demonstra-se a existência de uma realidade superior (por exemplo, as Formas de Deus); e numa dialética *descendente*, explica-se sua manifestação no mundo fenomenal. Os protótipos são a dialética transcendente da matéria do ceticismo antigo e a dialética imanente da auto-realização divina da escatologia neoplatônica e cristã, a partir de Plotino e Erígena. A combinação das fases ascendente e descendente resulta em um padrão quasitemporal de unidade origianl, perda ou divisão e retorno ou reunificação; ou em um padrão quasilógico de hipóstase e realização. A

combinação das vertentes eleática e jônica resulta no Absoluto hegeliano – processo lógico ou *dialético* que se realiza pela própria alienação e estabelece sua unidade consigo mesmo reconhecendo essa alienação e estabelece sua unidade consigo mesmo reconhecendo essa alienação como nada mais que sua própria livre expressão ou manifestação; e que se recapitula e se completa no próprio Sistema Hegeliano.

(b) O motor desse processo é a dialética, concebida de maneira mais restrita, que Hegel chama de "a compreensão dos contrários em sua unidade ou do positivo no negativo" (1812-1816; 1969:56). É o método que permite ao pensador dialético observar o processo pelo qual as categorias, noções ou formas de consciência surgem umas das outras para formar totalidades cada vez mais inclusivas, até que se complete o sistema de categorias, noções ou formas, como um todo. Para Hegel, a verdade é o todo e o erro está na unilateralidade, na incompletude e na abstração; pode ser reconhecido pelas contradições que gera e remediado por sua incorporação em formas conceituais mais plenas, mais ricas, mais concretas. No curso desse processo, observa-se o famoso princípio da *Aufhebung* (superação): com o desdobramento da dialética, nenhum *insight* parcial se perde. De fato, a dialética hegeliana progride de duas maneiras básicas: trazendo à luz o que está implícito, mas não foi articulado explicitamente numa ideia, ou reparando alguma ausência, falta ou inadequação nela existente. O pensamento "dialético", em contraste com o "reflexivo" (ou analítico), apreende as formas conceituais em suas interligações sistemáticas, e não apenas em suas diferenças determinadas, concebendo cada evolução como produto de uma fase anterior menos desenvolvida, cuja verdade ou realização necessária ela representa; de modo que há sempre uma tensão, uma ironia latente ou uma surpresa incipiente entre qualquer forma e o que ela é no processo de vir a ser.

As fases mais importantes do desenvolvimento do pensamento de Marx sobre a dialética hegeliana são: (i) a brilhante análise da lógica "mistificada" dessa dialética na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, resumida no último dos *Manuscritos econômicos e filosóficos*, onde o conceito idealista de trabalho de Hegel é o centro da atenção; (ii) nas obras imediatamente seguintes, *A Sagrada Família*, *A ideologia alemã* e *Miséria da filosofia*, a crítica a Hegel é feita no quadro de um violento ataque polêmico à filosofia especulativa enquanto tal; (iii) a partir da época dos *Grundrisse*, quando há uma clara reavaliação positiva da dialética hegeliana. O alcance dessa reavaliação continua sendo objeto de animada controvérsia. Duas coisas, porém, parecem estar fora de dúvida: Marx continuou a ter uma postura crítica ante a dialética hegeliana enquanto tal e, não obstante, acreditava estar trabalhando com uma dialética relacionada à hegeliana. Dessa maneira, diz, a propsósito de Dühring:

> "Ele sabe muito bem que meu método de desenvolvimento não é hegeliano, já que sou materialista e Hegel é idealista. A dialética de Hegel é a forma básica de toda a dialética, mas só depois de ter sido purgada de sua forma mistificada, e é precisamente isso que distingue meu método" (Carta a Kugelmann, 6 de março de 1868).

E, no "Posfácio" à segunda edição do primeiro livro de *O Capital*, escreve:

> A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede ele tenha sido o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento de maneira abrangente. Com ele, a dialética está de cabeça para baixo. Ela deve ser invertida, para que se revele o núcleo racional dentro da ganga mística.

Essas duas metáforas – da inversão e do núcleo – foram objeto de uma especulação quase teológica. A metáfora do núcleo parece indicar que Marx achava possível conservar par te da dialética hegeliana, contra a concepção (1) dos JOVENS HEGELIANOS e de Engels, de que é possível extrair totalmente o método dialético do sistema de Hegel, e (2) a concepção dos críticos de tendência positivista, de Bernstein a Coletti, segundo a qual isso não é possível,

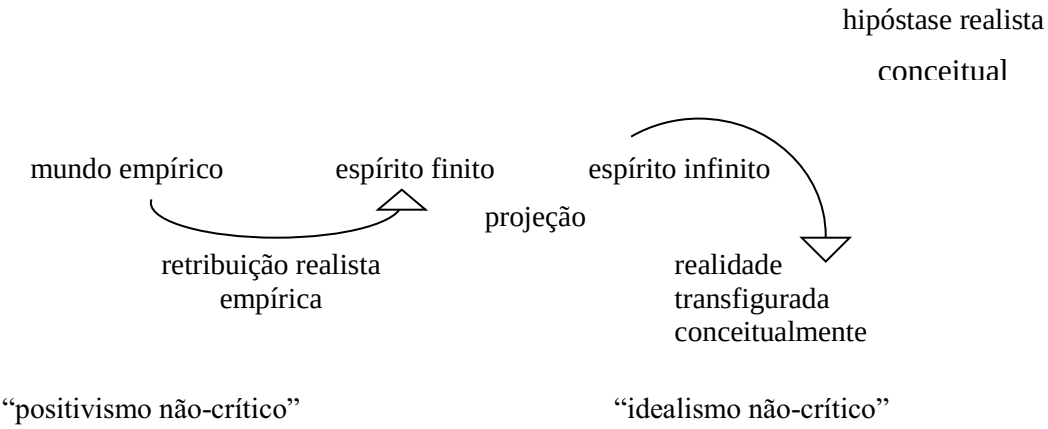
pois a dialética hegeliana está totalmente comprometida com o idealismo de Hegel. Infelizmente, Marx não realizou nunca seu desejo de "tornar-se acessível à inteligência humana comum, em duas ou três páginas, aquilo que é *racional* no método descoberto e ao mesmo tempo mistificado por Hegel." (Carta de Marx a Engels, 14 de janeiro de 1858).

Qualquer que seja a dívida de Marx para com Hegel, há notável coerência em suas críticas a ele, de 1843 a 1873. (a) Formalmente, há três alvos principais de ataque – as inversões de Hegel, seu princípio de identidade e seu misticismo lógico. (b) Substantivamente, Marx centra sua crítica na incapacidade de Hegel de sustentar a autonomia da natureza e a historicidade das formas sociais.

(a) (1) Hegel é culpado, segundo Marx, de uma tríplice inversão de sujeito e predicado. Em cada caso, Marx descreve a posição de Hegel como uma inversão, e sua própria posição como uma inversão da posição de Hegel: a inversão da inversão. Assim, Marx contrapõe à ontologia idealista absoluta, à epistemologia racionalista especulativa e à sociologia idealista substantiva de Hegel, uma concepção dos universais como propriedades das coisas particulares, do conhecimento como irredutivelmente empírico e da sociedade civil (mais tarde dos modos de produção) como fundamento do Estado. Mas não fica claro se Marx está apenas afirmando o contrário da posição de Hegel ou se está transformando sua problemática. De fato, ele habitualmente a transforma: sua crítica visa tanto aos termos e relações de Hegel quanto às suas "inversões". Marx considera o espírito infinito uma projeção ilusória dos seres finitos (alienados) e a natureza como transcedentalmente real; e a teleologia espiritual imanente do espírito infinito, petrificado e finito hegeliana é substituída por um compromisso metodológico com a inversão, controlada empiricamente, das relações causais, que se dão no interior e de forma recíproca, entre a humanidade – historicamente emergente, em permanente desenvolvimento – e a natureza irredutivelmente real, mas transformável. Igualmente Marx não diferencia de maneira nítida as três inversões identificadas em Hegel. As distinções entre elas estão, porém, implícitas na segunda e na terceira linhas de crítica adotadas por Marx, quando põe em evidência as reduções que Hegel faz do ser ao conhecer (a "falácia epistemológica") e da ciência à filosofia (a "ilusão especulativa").

(2) A crítica de Marx ao princípio da identidade de Hegel (a identidade do ser e do pensamento no pensamento) é dupla. Em sua crítica *esotérica*, que segue a linha do método transformativo de Feuerbach, Marx mostra como o mundo empírico surge como consequência da hipóstase do pensamento feita por Hegel; mas em sua crítica *esotérica*, Marx afirma que o mundo empírico é realmente sua *condição* secreta. Assim, Marx observa como Hegel apresenta sua própria atividade, ou o processo de pensamento em geral, transformada em um sujeito independente (a Ideia), como o demiurgo do mundo experimentado. Argumenta, então, que o conteúdo do pensamento especulativo do filósofo consiste, na realidade, em dados empíricos recebidos sem crítica, absorvidos a partir do estado de coisas existente que, dessa maneira, é reificado e eternalizado. O diagrama seguinte mostra a lógica da objeção feita por Marx:

Crítica de Marx ao princípio de identidade de Hegel



(momento feuerbachiano)

A análise de Marx implica (i) que o conservadorismo ou a apologética é intrínseca ao método hegeliano, e não como os hegelianos de esquerda supunham, enquanto resultado de alguma fraqueza ou concessão pessoal, e (ii) que a teoria lógica de Hegel é incoerente com sua prática efetiva, porque seus passos dialéticos são motivados por considerações não-dialéticas, irrefletidas, mais ou menos grosseiramente empíricas.

(3) A crítica de Marx ao "misticismo lógico" hegeliano e à partenogênese de conceitos e enganos ideológicos invocativos que ele possibilita acaba por revelar-se como uma crítica da noção de autonomia ou auto-suficiência final da filosofia (e das ideias em geral). Mas também aqui não é claro se Marx está defendendo (i) uma inversão literal, isto é, a absorção da filosofia (ou sua suplantação positivista) pela ciência, tal como sugere a polêmica do período de *A ideologia alemã*; ou (ii) uma prática transformada da filosofia, ou seja, como heterônoma, isto é, dependente da ciência e de outras práticas sociais mas com funções próprias relativamente autônomas, tal como indicado por sua própria prática (e pela de Engels).

(b) A crítica que Marx faz a Hegel nos *Manuscritos econômicos e filosóficos* localiza duas lacunas conceituais: (1) a *objetividade* da natureza e do ser em geral, concebidos como radicalmente distintos do pensamento, isto é, como dotados de realidade independente, desprovidos de dependência causal e de necessidade teleológica em relação a qualquer tipo de espírito; e (2) a distinção entre *objetivação* e *alienação* – pois, ao transfigurar racionalmente as formas atuais, historicamente determinadas e alienadas da objetivação humana em autoalienação de um sujeito absoluto, Hegel esvazia conceitualmente a possibilidade de um modo realmente humano, não-alienado, de objetivação humana. Em oposição a Hegel, para quem "o único trabalho (…) é o *trabalho mental abstrato*" (Manuscritos econômicos e filosóficos, final do terceiro manuscrito), o trabalho para Marx sempre (1) pressupõe "um substrato material (…) proporcionado sem a ajuda do homem" (*O Capital*, I, cap. I) e (2) envolve transformação real, compreendendo perda irreparável, finitude e a possibilidade de autêntica inovação e emergência. Dessa forma, qualquer dialética marxista será condicionada objetivamente, será absolutamente limitada e prospectivamente aberta (isto é, inacabada).

Uma possibilidade suscitada pela crítica feita por Marx à filosofia da identidade de Hegel é a de que a dialética em Marx (e no marxismo) pode não especificar um fenômeno *unitário*, mas sim várias figuras e tópicos *diferentes*. Assim, ela pode referir-se a padrões ou processos na filosofia, na ciência ou no mundo; ao ser, ao pensamento ou na sua relação (dialética ontológica, epistemológica e relacional); na natureza ou na sociedade, no que está "dentro" ou "fora" do tempo (dialética histórica versus dialética estrutural) – nos universais ou nos

particulares, trans-históricos ou transientes etc. E dentro dessas categorias, outras divisões podem ser significativas. Assim, qualquer dialética epistemológica pode ser metaconceitual, metodológica (crítica ou sistemática), heurística ou substantiva (descritiva ou explicativa); uma dialética relacional pode ser concebida basicamente como um processo ontológico (por exemplo, Lukács), ou como uma crítica epistemológica (por exemplo, Marcuse). Esses modos dialéticos podem estar relacionados (a) por uma ascendência comum e (b) pelas suas conexões sistemáticas dentro do marxismo, sem estar relacionados pela (c) posse de uma essência, um núcleo ou germe comuns e ainda menos (d) de uma essência que possa remontar (inalterada) a Hegel. Marx ainda pode ter uma dívida positiva para com a dialética hegeliana, mesmo que em sua obra ela seja totalmente *transformada* (de modo que nem o núcleo, nem a metáfora da inversão, se aplicariam) e/ou *desenvolvida* de várias maneiras.

As teorias positivas mais comuns da dialética marxista propõem-na: (i) como uma concepção do mundo (por exemplo, Engels, MATERIALISMO DIALÉTICO, Mão Tse-Tung); (ii) como uma teoria da razão (por exemplo, Della Volpe, Adorno); e (iii) como dependente essencialmente das relações entre o mundo e a razão – ou pensamento e ser, sujeito e objeto, teoria e prática etc. (por exemplo, Lukács, Marcuse). Não há dúvida de que, para o próprio Marx, a ênfase primordial do conceito é *epistemológica*. Marx usa, com freqüência, método "dialético" como sinônimo de método "científico". No Posfácio à segunda edição do primeiro volume de *O Capital*, ele cita a descrição claramente positivista de seu método feita pelos comentaristas de São Petersburgo, dizendo que "quando o comentarista descreve de maneira tão exata (…) o método que realmente usei, o que está descrevendo, senão o método dialético?" Parece claro, porém, que o método de Marx, embora naturalista e empírico, não é positivista, mas sim *realista* e que sua dialética epistemológica leva-o também a uma dialética ontológica *específica* e a uma dialética relacional *condicional*. Numa carta a J.B. Schweitzer (24 de janeiro de 1865), Marx observa que "o segredo da dialética científica" depende da compreensão "das categorias econômicas como a expressão teórica de relações históricas de produção, correspondentes a determinada fase do desenvolvimento da produção material". A dialética de Marx é científica porque explica as contradições do pensamento e as crises da vida sócio-econômica em termos das relações essenciais, contraditórias e particulares que as geram (dialética ontológica). E a dialética de Marx é histórica porque a mesma tem raízes nas – e é (condicionalmente) um agente das – mudanças nas relações e circunstâncias que descreve (dialética relacional).

Em correspondência com a distinção, em Marx, entre seu modo de investigação controlado empiricamente e seu método semidedutivo de exposição, podemos distinguir entre sua dialética crítica e sua dialética sistemática. A primeira, que é também uma intervenção prática na história, toma a forma de uma tríplice crítica da doutrina econômica, da concepção de seus representantes, e das estruturas geradoras e relações essenciais que formam sua base – ; e incorpora um momento kantiano (historicizado) (ressaltado originalmente por Max Adler) no qual são meticulosamente situadas as condições históricas de validade e adequação prática das várias categorias, teorias e formas que são criticadas. A dialética crítica de Marx talvez seja mais adequadamente classificada como uma fenomenologia dialética, empiricamente em aberto, condicionada materialmente e historicamente circunscrita.

A dialética sistemática de Marx começa no primeiro capítulo do primeiro livro de *O Capital* com a dialética da mercadoria e culmina nas *Teorias da mais-valia*, com a história crítica da economia política. Em última análise, para Marx todas as contradições do capitalismo nascem das contradições estruturalmente fundamentais entre o valor de uso e o valor da mercadoria, e entre os aspectos útil concreto e social abstrato do trabalho que ela encerra. Essas contradições, juntamente com as outras contradições estruturais e históricas que criam (como as existentes entre as forças e relações de produção, a produção e o processo de valorização, o trabalho assalariado e capital etc.) são (i) oposições reais inclusivas nas quais os termos ou

pólos das contradições se pressupõem existencialmente uns aos outros, e (ii) internamente relacionadas a uma forma mistificante de aparência. Essas contradições dialéticas não violam o princípio de não-contradição, pois podem ser descritas de forma coerente; nem a lei da gravidade, pois a noção de má (representação) real invertida de um objeto real, gerada pelo objeto em questão, é facilmente acomodada a uma ontologia estratificada não-empirista, como a defendida por Marx. Marx considera essas contradições estruturais fundamentais como sendo elas próprias um legado histórico da separação dos produtores imediatos (i) dos meios e materiais de produção, (ii) uns dos outros e, portanto, (iii) do nexo das relações sociais dentro do qual se processa sua ação sobre a natureza e sua reação a ela. É inegável que há, aqui, mais do que vestígio de um esquema schilleriano da história como uma dialética da unidade original não diferenciada, da fragmentação, e da unidade restabelecida, mas diferenciada. Assim, diz Marx no capítulo sobre o capital dos *Grundrisse*:

> "Não é a unidade da humanidade viva e ativa com as condições naturais, inorgânicas, de sua troca metabólica com a natureza, e portanto sua apropriação da natureza, que exige explicação, ou é resultado de um processo histórico, mas sim sua separação em relação a essas condições inorgânicas da existência humana e essa existência ativa, separação que só é completamente postulada na relação entre trabalho assalariado e capital."

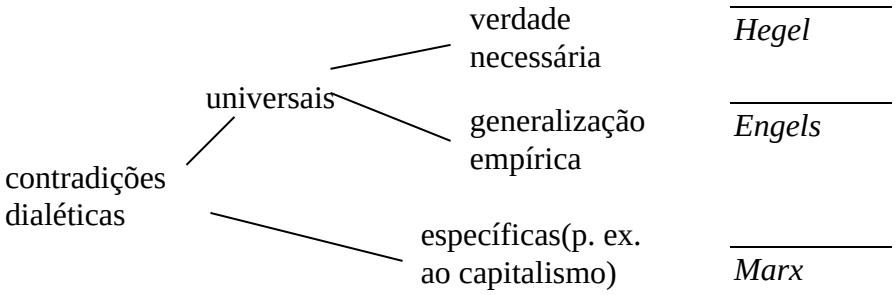
Ele pode ter considerado isso como empiricamente estabelecido. Mas, de qualquer modo, seria indevidamente restritivo estabelecer para a ciência essa concepção: ela pode, por exemplo, funcionar como uma heurística metafísica, ou como o núcleo de um programa de pesquisa em desenvolvimento, com implicações empíricas, sem ser ela mesma diretamente testável.

Não são as chamadas definições ou diferenças "dialéticas" de Marx, mas suas *explicações* dialéticas, nas quais forças, tendências ou princípios opostos são explicados em termos de uma condição causal comum da existência, e *críticas* dialéticas nas quais teorias, fenômenos etc. inadequados são explicados em termos de suas condições históricas, que são características. Por que a crítica da economia política de Marx toma a forma aparente de uma *Aufhebung* (superação)? Uma nova teoria procurará sempre salvar a maioria dos fenômenos explicados com êxito pelas teorias que busca suplantar. Mas ao salvar os fenômenos teoricamente, Marx transforma radicalmente suas descrições, e ao localizá-los num novo âmbito crítico-explicativo, contribui para o processo de sua transformação prática. Estará Marx em débito, em sua dialética crítica ou sistemática, com a concepção da realidade, de Hegel? As três chaves da ontologia de Hegel são (1) o idealismo realizado, (2) o monismo espiritual e (3) a teleologia imanente. Em oposição a (1) Marx rejeita tanto o absoluto hegeliano como a figura de identidade de todo o universo, concebendo a matéria e o ser como irredutíveis ao espírito e ao pensamento (ou como alienações deles); contra (2), Althusser argumentou corretamente que a diferenciação e a complexidade são essenciais para Marx, e Della Volpe ressaltou, com acerto, que suas totalidades estão sujeitas a confirmação empírica e não especulativa. Quanto a (3), a ênfase de Marx recai sobre a necessidade causal e não conceitual – a teleologia é limitada à práxis humana e seu aparecimento com outras áreas é "explicado racionalmente" (carta de Marx a Lassalle, 16 de janeiro de 1861). O mais importante é que, para Marx, que iniciava uma *ciência* da *história*, a estratificação e o vir-a-ser ontológicos são irredutíveis, ao passo que em Hegel, onde são tratados nas esferas lógicas da Essência e do Ser, são dissolvidos no concreto e na infinidade, respectivamente (e, portanto, na esfera auto-explicativa do Conceito). Sob todos os aspectos filosoficamente significativos, a ontologia de Marx difere tanto da ontologia de Hegel como da ontologia do empirismo atomista, alvo das obras filosóficas posteriores de Engels, que Marx, em sua crítica feita nos tempos de juventude, havia demonstrado estar tacitamente suposta no idealismo hegeliano.

As três posições mais comuns em relação à dialética são: a de que é um absurdo (por exemplo, Bernstein), a de que é universalmente aplicável, e a de que é aplicável ao domínio conceitual e/ou social, mas não ao domínio natural (por exemplo Lukács). Engels deu à segunda posição, universalista, o peso de sua imensa autoridade. De acordo com ele, a dialética é "a ciência das leis gerais do movimento e desenvolvimento da natureza, da sociedade e do pensamento humanos" (*Anti-Dühring*, parte I, cap. XIII). Tais leis podem ser "reduzidas, no geral, a três (*Dialética da Natureza*, "Dialética"): (1) a transformação da quantidade em qualidade e vice-versa; (2) a unidade e interpenetração dos contrários, e (3) a negação da negação.

Há ambiguidades na análise de Engels. Não fica claro se as leis devem ser consideradas mais ou menos como verdades *a priori* ou como generalizações super-empíricas; se são indispensáveis à prática científica ou simplesmente recursos expositivos cômodos. Além da notória arbitrariedade dos exemplos de Engels, a relevância de sua dialética para o marxismo, concebido como uma suposta ciência social, pode ser questionada, especialmente porque ele se opõe a qualquer materialismo reducionista. Embora as evidências indiquem que Marx concordava com a tendência geral da contribuição de Engels, sua própria crítica da economia política não pressupõe nem implica qualquer dialética da natureza, e sua crítica do apriorismo deixa implícito o caráter *a posteriori* e especificamente ligado ao sujeito das pretensões sobre a existência de processos dialéticos, ou de outros tipos, na realidade.

As relações entre as posições de Marx, Engels e Hegel podem ser representadas da seguinte maneira:



A própria suposição de uma dialética da natureza pareceu a muitos críticos, de Lukács a Sartre, como categoricamente errônea, na medida em que envolve uma retrojeção antropomórfica (e portanto idealista) sobre a natureza de categorias como contradição e negação, que só têm sentido na esfera humana. Esses críticos ao negam que as ciências naturais, como parte do mundo sócio-histórico, possam ser dialéticas; o que está em questão é se pode haver uma dialética da própria natureza. Evidentemente, há diferenças entre as esferas natural e social. Mas serão suas diferenças específicas mais ou menos importantes do que suas semelhanças genéricas? Com efeito, o problema da dialética da natureza se reduz a uma variante do problema geral do naturalismo; o modo pelo qual é resolvido depende de ser a dialética concebida de maneira bastante ampla e da sociedade ser bastante naturalista para tornar plausível sua extensão à natureza. Mesmo assim, não deveríamos esperar uma resposta unitária – podem existir polaridades dialéticas e oposições inclusivas na natureza, mas não inteligibilidade dialética ou razão. Alguns apologistas de Engels (por exemplo Ruben) argumentaram que (1) a interrogação epistemológica da natureza pelo homem e (2) o aparecimento histórico do homem, a partir da natureza, pressupõem os "pontos de indiferença" schellingianos ("ou identidade dialética") para sustentar a inteligibilidade dos elos "transcategóricos". Não obstante, tanto a homogeneização ou equalização epistemológica (na medição ou na experiência) como o aparecimento histórico (na evolução) pressupõem a independência da práxis em relação aos pólos naturais relevantes. Qualquer relação dialética entre a humanidade e a natureza assume o aspecto não-hegeliano de uma relação

assimetricamente interna (as formas sociais pressupõem formas naturais, mas não o inverso); de modo que qualquer identidade epistemológica ou ontológica só ocorre dentro de uma *não-identidade* materialista de amplo alcance.

A curto prazo, o resultado paradoxal da intervenção de Engels foi a tendência, no marxismo evolucionista da Segunda Internacional, para um hipernaturalismo e um monismo comparável, sob muitos aspectos, ao positivismo de Haeckel, Dühring e outros, a que Engels conscientemente se opunha. A longo prazo, porém, certas consequências formais da apropriação, por Engels, da dialética hegeliana (na qual o reflexionismo agia como substituto epistemológico do princípio de identidade, e uma visão de mundo processual sustentava uma homologia da forma) se afirmaram: a absolutização ou fechamento dogmático do conhecimento marxista, a dissolução da ciência na filosofia, e mesmo a transfiguração do *status quo* (na *Ansicht* reconciliadora do marxismo soviético).

Se Engels estabeleceu, involutariamente, o processo naturalizado da história como um "novo absoluto", Lukács tentou mostrar que a meta da história era a verdadeira realização daquele mesmo absoluto que Hegel havia procurado em vão na filosofia contemplativa, mas que Marx encontrara finalmente na economia política, em sua descoberta do destino e do papel do proletariado como o sujeito-objeto idêntico da história. Tanto em Engels como em Lukács a "história" foi efetivamente destituída de substância – em Engels, por ser "objetivisticamente" interpretada em termos das categorias de um processo universal; em Lukács, por ser "subjetivisticamnte" concebida como outras tantas mediações ou momentos de um ato finalizador não condicionado de auto-realização, que era sua base lógica.

Apesar dessas falhas originais, tanto a tradição marxista ocidental, como a materialista dialética, produziram algumas figuras dialéticas notáveis. Na primeira, além da própria dialética da autoconsciência histórica, ou dialética do sujeito-objeto, há a teoria/prática de Gramsci, a essência/realidade de Colletti, todas de proveniência mais ou menos hegeliana. Em Benjamin, a dialética representa o aspecto descontínuo e catastrófico da história; em Bloch, é concebida como fantasia objetiva; em Sartre, tem raízes na intelegibilidade da própria atividade totalizante do indivíduo; em Lefebvre, significa a meta do homem desalienado. Entre os marxistas ocidentais mais anti-hegelianos (inclusive Colletti), a dialética de Della Volpe consiste essencialmente no pensamento não hipostasiado, não rígido, enquanto a dialética althusseriana traz a complexidade, a pré-formação e a sobredeterminação das totalidades. Colocado entre os dois campos, Adorno ressalta, de um lado, a imanência de toda crítica e, do outro, a não-identidade do pensamento.

Enquanto isso, dentro da tradição materialista dialética, a terceira lei de Engels foi abandonada sem maiores cerimônias por Stalin e a primeira lei relegada por Mão Tse-tung a um caso especial da segunda, que, a partir de Lenin, arcou, cada vez mais, com o peso da dialética. Houve, sem dúvida, boas razões materialistas para isso (bem como motivos políticos). A negação da negação é o meio pelo qual Hegel dissolve o ser determinado no infinito. Por outro lado, como Godelier observou, os materialistas dialéticos raramente apreciaram as diferenças entre a unidade marxista e a identidade hegeliana dos contrários. Dentro dessa tradição Mão é digno de nota por uma série de distinções potencialmente inspiradoras – entre contradições antagônicas e não-antagônicas, contradições principais e secundárias, aspectos principais e secundários de uma contradição etc. – e por ressaltar, como Lenin e Trotski, a natureza "combinada e desigual" de seu desenvolvimento.

Em sua longa e complexa história, cinco tendências básicas do significado da dialética, cada qual mais ou menos transformada no marxismo, se destacam. (1) De Heráclito, as *contradições dialéticas*, envolvendo oposições ou conflitos inclusivos de forças de origens não independentes, são identificadas por Marx como constitutivas do capitalismo e seu modo de produção. (2) De Sócrates, a *argumentação dialética* é, de um lado, transformada sob o signo da luta de classes, mas, de outro, continua a funcionar num certo pensamento marxista

como uma norma de verdade, em "condições ideais" (em Gramsci, uma sociedade comunista; em Habermas, um "consenso sem constrangimentos"). (3) De Platão, a *razão dialética* assumiu uma gama de conotações, desde a flexibilidade conceitual e a novidade – que, sujeitas a controles empíricos, lógicos e contextuais, desempenham papel crucial na descoberta e desenvolvimento científicos, passando pelo esclarecimento e pela desmistificação (crítica kantiana) até a profunda racionalidade das práticas materialmente fundadas e condicionadas de auto-emancipação coletiva. (4) De Plotino a Schiller, o *processo dialético* da unidade original, da separação histórica e da unidade diferenciada continuam, por outro lado, como os limites contrafatuais ou pólos que a dialética sistemática da forma mercadoria de Marx deixa implícitos, e age, por outro lado, como uma espora na luta prática pelo socialismo. (5) De Hegel, a *inteligibilidade dialética* é transformada em Marx, para incluir tanto a apresentação causalmente gerada de objetos sociais e sua crítica explicativa – em termos de suas condições de ser, tanto as que são historicamente específicas e dependentes da práxis como as que autenticamente não o são.

Bibliografia: Althusser, Lous 1965, *Pour Marx* [*A favor de Marx*, 1979] ● Badaloni, Nicola 1976, "Sulla dialecttica della natura di Engels e sull'attualità di uma dialettica materialista" ○ 1976, *Sulla dialettica della natura di Engels* ● Bhaskar, Roy 1982, *Dialectic, Materialism and Human Emancipation* ● Bornheim, Gerd 1977, *Dialética, teoria, práxis* ● Colletti, Lucio 1973, *Marxismo e Hegel* ● Dal Pra, M. 1965, *La dialettica in Marx* ● Della Volpe, Galvano 1950 (1969), *Logica come scienza positiva*; (1980) *Logic as a Positive Science* ● Fausto, Rui 1983, *Marx: lógica e política* ● Fleichmann, E. et alii 1980, *Science et dialectique chez Hegel et Marx* ● Gianotti, José Artur 1965, "A propósito de uma incursão na dialética" ○ 1966, *As origens da dialética do trabalho* ●Kolakowski, L. 1978, *Main Currents of Marxism*, vol. I ● Kosik, Karel 1963 (1970), *Dialectique du concret* [*Dialética do concreto*, 1969] ● Lefebvre, Henri 1962, *Le matérialisme dialectique* ○ 1969a, *Logique formelle et logique dialectique* ● Lenin, V.I. (1967), *Cahiers sur la dialectique de Hegel* [*Os cadernos sobre a dialética de Hegel*, 1975] ●Löwy, Michael 1973, *Dialectique et révolution* ● Lukács, G. 1923, *Geschichte und Klassenbewusstsein*; (1979), *History and Class Consciousness* [*História e consciência de classe*, 1974] ● Luporini, Cesare 1974, *Dialettica e materialismo* ● Marcuse, H. 1941, *Reason and Revolution* [*Razão e revolução*, 1978] ● Merleau-Ponty, Maurice 1955, *Les aventures de la dialectique*; (1973), *Adventures of the Dialectic* ● Sartre, Jean-Paul 1960, *Critique de la raison dialectique* ● Stedman-Jones, G. 1973, "Engels and the End of Classical German Philosophy" ● Wood, A.W. 1981, *Karl Marx*. (BOTTOMORE, p. 101-2-3-4-5-6).

EMANCIPAÇÃO

De acordo com a perspectiva liberal clássica, a liberdade é a ausência de interferência ou, ainda mais especificamente, de coerção. Sou livre para fazer aquilo que os outros não me impedem de fazer. O marxismo é herdeiro de uma concepção mais rica e mais ampla de liberdade como autodeterminação que tem origem no pensamento de filósofos como Spinoza, Rousseau, Kant e Hegel. Se, em geral, a liberdade é a ausência de restrições às opções disponíveis para os agentes, pode-se dizer que a tradição liberal tende a oferecer uma interpretação muito limitada sobre quais possam ser essas restrições (entendendo-as muitas vezes apenas como interferências deliberadas), sobre quais sejam as opções relevantes (restringindo-as frequentemente àquilo que os agentes na verdade concebem ou escolhem) e sobre quem são os próprios agentes (vistos como indivíduos isolados que perseguem seus fins concebidos independentemente, sobretudo no mercado). O marxismo propõe noções mais amplas das restrições e opções relevantes bem como da ação humana.

Mais especificamente, Marx e os marxistas tendem a ver a liberdade em termos da eliminação dos obstáculos à emancipação humana, isto é, ao múltiplo desenvolvimento das possibilidades

humanas e à criação de uma forma de associação digna da condição humana. Entre esses obstáculos, destacam-se as condições do trabalho assalariado. Como Marx escreveu em *A ideologia alemã*, "as condições de sua vida e trabalho, e, com elas, todas as condições de existência da sociedade moderna, tornaram-se (…) algo sobre que os proletários individuais não têm controle e sobre que nenhuma organização social lhes pode proporcionar esse controle" (vol. I, IV, 6). Para superar esses obstáculos, é necessária uma tentativa coletiva, e a liberdade como autodeterminação é coletiva no sentido de que consiste na imposição, socialmente cooperativa e organizada, do controle humano tanto sobre a natureza como sobre as condições sociais de produção: "o pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças da natureza, bem como da própria natureza da humanidade" (*Grundrisse*, Caderno V, ed. Penguin, p. 488). Tal domínio só se realizará completamente com a substituição do modo de produção capitalista por uma forma de associação na qual "é a associação de indivíduos (supondo-se uma etapa adiantada do desenvolvimento das forças produtivas modernas, é claro) que submete as condições do livre desenvolvimento e movimento dos indivíduos sob o controle destes". Só então, "dentro da comunidade terá cada indivíduo os meios de cultivar seus dotes e possibilidades em todos os sentidos" (*A ideologia alemã*, vol. I, IV, 6).

Como seria essa forma de associação que compreende o controle coletivo, a associação ou comunidade, o desenvolvimento das múltiplas individualidades e a liberdade pessoal, Marx e Engels jamais o disseram. Nem examinaram os possíveis conflitos entre esses valores, ou entre eles e outros. O marxismo tende a tratar as considerações sobre tais questões como "utópicas". Mas essa visão da emancipação é, evidentemente, parte integrante de todo o projeto marxista. E isso foi claramente percebido pela chamada Teoria Crítica, que postula essa visão como um ponto de vista a partir do qual criticar as sociedades reais e talvez não-emancipáveis.

A concepção mais ampla e mais rica de liberdade do marxismo levou, muitas vezes, os marxistas a subestimarem e mesmo a denegrirem as liberdades econômicas e civis das sociedades capitalistas liberais. Embora Marx valorizasse claramente a liberdade pessoal, em *A questão judaica*, ele relaciona o direito a liberdade com o egoísmo e a propriedade privada, e, em outro trabalho, falou da livre concorrência como uma liberdade limitada, porque baseada no domínio do capital, e significando, "portanto (*sic*), ao mesmo tempo, a mais completa suspensão de toda a liberdade individual" (*Grundrisse*, Caderno VI, edição Penquin, p. 652). De um modo geral, Marx sempre se mostrou inclinado a ver as relações de troca como incompatíveis com a verdadeira liberdade. Os marxistas mais recentes o acompanharam nisso, e, particularmente depois de Lenin, evidenciaram muitas vezes uma acentuada tendência a negar às liberdades "formais" da democracia burguesa o estatuto de verdadeiras liberdades.

Tais formulações são teoricamente equivocadas e foram desastrosas na prática. Não há uma ligação essencial entre a liberdade liberal e a propriedade privada ou o egoísmo; nem a concorrência econômica, nem as relações de troca são inerentemente incompatíveis com a liberdade das partes interessadas (nem, por sua vez é a busca da satisfação do interesse pessoal implícita em ambas necessariamente incompatível com a emancipação, a menos que esta seja definida como baseada num altruísmo universal), e o caráter limitado das liberdades políticas e jurídicas burguesas não as torna menos verdadeiras. É um erro pensar que o desmascaramento da ideologia burguesa implica denunciar as liberdades burguesas como ilusórias. Antes é preciso mostrar que, em certos casos (como o da liberdade de acumular propriedade), elas restringem ou mesmo impedem o exercício de outras liberdades mais valiosas, e que, em outros ainda (como o da liberdade de divergir), são aplicadas de maneira excessivamente limitada. Na prática, o fato de não se considerar as liberdades liberais como liberdade legitimou a sua completa supressão e negação, muitas vezes em nome da própria liberdade.

Bibliografia: Berlin, Isaiah 1969, *Four Essays on Liberty* ● Caudwell, Christopher 1965, *The Concept of Freedom* [*O conceito de liberdade* 1970] ● Cohen, Gerald A. 1983, "The Structure of Proletarian Unfreedom" ● Dunayevskaya, Raya 1964, *Marxism and Freedom from 1776 until Today* ● Horkheimer, Marx & Theodor Adorno 1947, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*; (1973), Dialectics of Enlightenment [Dialética do Iluminismo, 1984] ● Ollman, Bertell 1976, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society* ● Selucký, Radoslav 1979, *Marxism, Socialism, Freedom* ● Wood, Allen W. 1981, *Karl Marx*. (BOTTOMORE, p. 123-4).

EMPÍRICO:

EMPÍRICO[1] G. έμπειρικός; D. *Emprisch*; E. *Empirical*; F. *Empirique*; I. *Empirico*. Sobre a etimologia, ver as observações.

Esta palavra utiliza-se quase sempre como antítese de um outro termo; cabe distinguir três pares de oposições que ela serve para exprimir.

A. Oposto a *sistemático*. O que é um resultado imediato da experiência e não se deduz de nenhuma outra lei ou propriedade conhecida. "Um procedimento empírico, uma medicação empírica." Diz-se igualmente das pessoas enquanto os seus conhecimentos e as suas regras de ação são *empíricas* no sentido que acaba de ser definido: "Um empírico." Este sentido parece mesmo ser o mais antigo.

B. Oposto a *racional*. O que exige o concurso atual da experiência, como a física, em oposição ao que não o exige, como as matemáticas. Esta oposição aplica-se ao estado presente das ciências, à sua metodologia, não à sua natureza nem à sua origem.

C. Oposto a *puro* (sentido sobretudo kantiano). O que na experiência total não vem das formas ou das leis do próprio espírito, mas lhe é imposto de fora: a intuição de um triângulo geométrico é sensível, mas *pura*; a de um cartão branco triangular é sensível e *empírica*.

CRÍTICA

Propomos conservar para esta palavra o sentido A; dizer, no sentido B, *experiencial* e *racional*; no sentido C *a priori* e *a posteriori*. Ver *A priori*, Crítica.

Rad. int.: A. Empirik.

Sobre **Empírico** – Redação nova que substitui a antiga, conforme as notas de *Lachelier*, *Egger*, *Ruyssen*, *Hémon*, *Iwanowski* e as observações de *Rauh*, *Brunschvicg*, *Pécault*. Esta nova redação, incluindo as proposições que a terminam foi aprovada na sessão de 8 de junho de 1905:

Etimologia. Houve nos séculos II e III da era cristã uma escola de médicos que se chamaram έμπειριχοί, em oposição a outros chamados λογιποι; é provavelmente a primeira utilização técnica desta palavra e é daí que Sextus Empiricus tirou o nome Cf. SEXTUS, *Hipotiposes pirronianas*, I, cap. 34; e *Adversus Logicos*, II, § 191, 327. LEIBNIZ recorda e generaliza este sentido em várias passagens: *Monadologia*, 28, *Novos ensaios*, prefácio, e *Discurso da conformidade*, etc., no início da *Teodicéia*, § 65. (J. Lachelier)

Equivalentes. Em alemão distingue-se, depois de KANT, *Empiriker* (antes da ciência ou fora da ciência) e *Empirist* (no interior da ciência). (R. *Eucken*)

John Stuart MILL aplica especialmente a palavra *Empirical* ao método que procede "tentando diversas combinações de causas reunidas artificialmente ou encontradas na natureza, e tendo em conta aquilo que se produziu… É preciso excluir tudo o que pertenceria de algum modo à dedução". Lógica. (C. Hémon)

Crítica. Conviria restringir *experimental* a ser apenas adjetivo de *experimentum*, *experimentação*. Sem isso nos expomos a equívocos sem número, justificados, aliás, pelo uso de *experimental* nos séculos XVII e SVIII. É lamentável que Ribot tenha intitulado a sua conhecida obra: "Psychologie anglaise: école *expérimentale*.". Seria tempo de haver duas palavras para a psicologia de observação e a de laboratório. (*V. Egger*)

Dir-se-á, neste sentido, de acordo com as propostas anteriores, psicologia *experiencial* e *experimental*, sem prejuízo da Psicologia *racional*, da Psicologia propriamente *empírica* (no sentido A) e da Psicologia *empirista* (quer dizer, que não admite nenhuma fonte primitiva do conhecimento além da experiência, que pensa que todo juízo é *a posteriori*). (LALANDE – Páginas 299 e 300).

EMPÍRICO[2] (gr. ἐμπειρικός; in. *Empirical*; fr. *Empirique*; al. *Emprisch*; I. *Empirico*. Esse adjetivo tem os seguintes significados principais, nem todos redutíveis aos significados do substantivo correspondente, *experiência* (v.).

1º significa *intuitivo* ou *sensível* e são chamados de E. os elementos sensíveis de que é constituído o conhecimento intuitivo ou sensível. Esse significado corresponde ao significado 2º, *a*) de experiência e seu oposto é *intelectual*. Nesse sentido Kant chama de E. o material da experiência constituído pelas sensações, ao passo que chama *a priori ou intelectuais* as formas ou condições da experiência.

2º E. é o atributo do conhecimento válido, do conhecimento que pode ser posto à prova ou verificado, e opõe-se a *metafísico*, enquanto atributo de uma pretensão cognitiva infundada, não verificável. Nesse sentido, esse adjetivo corresponde ao significado 2º, *b*) da palavra "experiência".

3º E. contrapõe-se a *experimental* quando indica a experiência bruta ou a observação não verificada, confrontada ao experimento, que é a observação verificada e provocada.

4º E. significa factual, e "enunciado E." é um enunciado que diz respeito a estados de fato. Nesse sentido, esse adjetivo contrapõe-se a *analítico*, que qualifica os enunciados que exprimem simples relações conceituais ou lingüísticas. (ABBAGNANO, p. 377).

ÉTICA

ÉTICA[1]: Na filosofia moderna, os neoplatônicos de Cambridge retomam a concepção estóica de ordem no universo que também vale para dirigir a conduta do homem; portanto, insistem no caráter inato das ideias morais, bem como, em geral, de todas as ideias gerais ou diretivas de que o homem dispõe (CUD-WORTH, The True Intell. System, 1678, I, 4; MORE, Enchiridion, 1679, III). A filosofia romântica deu forma mais radical a essa concepção ética. Fichte exige que toda a doutrina moral seja deduzida da "autodeterminação do Eu" (Sittenlehre, intr., §9). Por isso vê como objetivo da moral a adequação do eu empírico ao Eu infinito; essa adequação nunca é completa e por isso provoca um progresso ad infinitum, a liberação progressiva do eu empírico de suas limitações (ibid., em Werk, II, p. 149). Segundo Hegel, o objetivo da conduta humana, que é ao mesmo tempo a realidade em que tal conduta encontra integração e perfeição, é o Estado. Por isso, para Hegel, a É. é filosofia do direito. O Estado é "a totalidade ética", Deus que se realizou no mundo (Fil. do dir., § 258, Zusatz). O Estado é ápice daquilo que Hegel chama de "eticidade" (Sittlichkeit), isto é, a modalidade que ganha corpo e substância nas instituições históricas que a garantem; ao passo que a "moralidade" (Moralität) para si mesmo é simplesmente intenção ou vontade subjetiva do bem. Mas, por sua vez, o bem é "a essência da vontade em sua substancialidade e universalidade", ou então, "a liberdade realizada, o objetivo final e absoluto do mundo" (ibid., §§ 139-42), ou seja, o próprio Estado. Assim, pode-se dizer que, para Hegel, a moralidade é a intenção ou a vontade subjetiva de realizar o que se acha realizado no Estado. O conceito de Estado é o ponto de partida e o ponto de chegada da É. de Hegel.

> […] Segundo Scheler, os apetites (aspirações, impulsos ou desejos) têm seus fins em si mesmo, ou seja, "no sentimento contemporâneo ou anterior, dos seus componentes axiológicos". […] "De fato, podemos sentir os valores, mesmo os morais, na compreensão dos outros, sem que eles se transformem em objeto de aspiração ou sejam imanentes a uma aspiração. De modo semelhante, podemos preferir ou pospor um valor a outro, sem como isso optar entre aspirações voltadas para esses valores. Todo os valores podem ser dados e preferidos sem nenhuma aspiração" (Formalismus, p. 32). Hartmann

expressou de forma mais didática, clara e eficaz essa mesma concepção de ética: "Existe um reino de valores subsistente em si mesmo, um autêntico 'mundo inteligível' que esta além da realidade e além da consciência, uma esfera ideal ética, não construída, inventada ou sonhada, mas efetivamente existente e apreensível no fenômeno do sentimento axiológico, subsistindo ao lado ao lado da esfera ôntica real e da esfera gnosiológica atual" (Ethik, 1926, p. 156).

[…] A segunda concepção fundamental da É. é a que se configura como uma doutrina do móvel da conduta. A característica dessa concepção é que nela o bem não é definido como base na sua realidade ou perfeição, mas só como objeto de vontade humana ou das regras que a dirigem. Assim, enquanto na primeira concepção as normas derivam do ideal que se assume como próprio do homem (a perfeição da vida racional, segundo Aristóteles, o Estado, segundo Hegel, a sociedade fechada ou aberta, segundo Bergson etc.), na segunda concepção procura-se em primeiro lugar determina o móvel do homem, ou seja, a norma a que ele de fato obedece; portanto, define-se como bem aquilo que se tende em virtude desse móvel, ou aquilo que se conforma à norma em que ele se exprime". […] Protágoras aspira a uma É. do móvel quando reconhece que o respeito mútuo e a justiça são as condições para a sobrevivência do homem. […] E a obra conhecida como o nome de Anônimo de Jâmblico reafirma esse ponto de vista. "Mesmo que houvesse (mas não há) um homem invulnerável, insensível, com corpo e alma de aço, só aliando-se às leis e ao direito, fortalecendo-os e utilizando sua força por eles e em favor deles, poderia salvar-se, pois de outro modo não poderia resistir" (Anôn. Jâmbl., 6, 3). […] Em outras formulações do mesmo gênero, esse móvel é o prazer. Aristipo afirmava que só o prazer é desejado por si mesmo, e via a confirmação disso no fato de que, desde a infância, os homens procuram o prazer sem vontade deliberada e, quando o alcançam, não procuram outra coisa, ao passo que evitam a dor, que é seu oposto (DIÓG. L., II, 88). O principio da É. de Epicuro tem o mesmo significado de reconhecimento daquilo que, de fato, é o móvel da conduta humana: "Prazer e dor são as duas afeições que se encontram em todo animal, uma favorável e outra contrária, através das quais se julga o que se deve escolher e o que se deve evitar" (DIÓG. L., X, 34).

[…] Com rigor e sistematização, Hobbes via nesse mesmo principio o fundamento de moral e do direito: "O primeiro dos bens é a autoconservação. Com efeito, a natureza proveu a que todos desejem o próprio bem, mas para que possam ser capazes disso é necessário que desejem a vida, a saúde e a maior a segurança possível dessas coisas para o futuro. (De hom., XI, 6). […] Locke dizia: "Uma vez que Deus estabeleceu um laço entre a virtude e a felicidade publica, tornando a pratica da virtude necessária á conservação da sociedade humana e visivelmente vantajosa para todos os que precisam tratar com as pessoas de bem, não é de surpreender que todos não só queiram aprovar essas normas, mas também recomendá-las aos outros, vistos estarem convencidos de que, se as observarem auferirão vantagens para si mesmos" (Ensaio, I, 2, 6). […] Como se vê, a É. dos séculos XVII e XVIII tem auto grau de uniformidade: não só e uma doutrina do móvel como também a oscilação que apresenta entre "tendência à conservação" e "tendência ao prazer" como base da moral não implica uma diferença radical, visto que o próprio prazer não passa de um indicador emocional das situações favoráveis a conservação.

[…] Para Hume, o sentimento de humanidade, ou seja, a tendência a ter prazer pela felicidade do próximo, é o fundamento da moral, o móvel fundamental da conduta humana. Alguns anos mais tarde, Adam Smith chamará de simpatia esse sentimento do espectador imparcial que olha e julga a sua conduta e a dos outros (The Theory of Moral Sentiments, 1759, III, 1).

Do fato de que a concepção moral de Kant corresponde às características fundamentais da doutrina do móvel resulta claramente que ela deve ser inserida nessa tradição. Em primeiro lugar, Kant julga que "o conceito de bem e de mal não devem ser determinado antes da lei moral (cujo fundamento aparentemente deve ser), mas depois dela e através dela" (Crit. R. Prática, I, 1, 3). Isto que dizer que Kant compartilha a concepção 2 de bem que corresponde à É. do móvel. […] Desse modo, Kant transferiu o móvel da conduta do

"sentimento" para a "razão", utilizando o outro lado do dilema proposto pelos moralistas ingleses. […] A É. kantiana sem duvida compartilha com a concepção 1 da É. a preocupação básica de ancorar a norma de conduta na substância racional do homem. […] a razão à qual Kant recorre é a exigência de agir segundo principios que os outros podem adotar. Conquanto essa fórmula possa parecer mais rigorosa e mais abstrata que as empregadas pelos filósofos ingleses, seu significado é o mesmo. O que ambas pretendem sugerir como principio ou móvel da conduta é o reconhecimento da exigência de outros homens (ou, como queria Kant, de outros seres racionais) e a exigência de comportar-se em face deles com base nesse reconhecimento.

Nesse ínterim, em clima positivista, a É. do móvel tinha a pretensão de valer como ciência exata da conduta. Helvétius dizia: "Acredito que se deve tratar a moral como todas as outras ciências e fazer uma moral como se faz uma física experimental" (De l'esprit, 1758, 1, p.4). Mas essa pretensão caracteriza sobretudo o utilitarismo do século XIX, encabeçado por Bentham. Segundo ele, os únicos fatos de que se pode partir do domínio moral são os prazeres e as dores. A conduta do homem é determinada pela expectativa de prazer ou de dor, e esse é o único motivo possível de ação. Com estes fundamentos a ciência da moral torna-se tão exata quanto a matemática, embora seja muito mais intricada e ampla (Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1789, em Works, I, p.V). Desse ponto de vista, consciência, sentido moral, obrigação moral, são conceitos fictícios ou "não-entidades". A realidade que tais conceitos ocultam é o cálculo dos prazeres e das dores em que repousa o comportamento moral do homem, cálculo cujos princípios Bentham quis estabelecer fornecendo a tabela completa dos móveis de ação, que deveria servir de guia para as legislações futuras.

Spencer vê na moral a adaptação progressiva do homem às suas condições de vida. O que o indivíduo enxerga como dever ou obrigação moral é resultado de experiências repetidas e acumuladas através de inúmeras gerações: é o ensinamento que essas experiências propiciaram ao homem em sua tentativa de adaptar-se cada vez mais às suas condições vitais. Spencer prevê ainda uma fase em que as ações mais elevadas, necessárias ao desenvolvimento harmônico da vida, serão tão comuns quanto hoje o são as ações inferiores a que somos impelidos pelo desejo; nessa fase, portanto, a antítese entre egoísmo e altruísmo não terá mais sentido (Data of Ethics, § 46). Pode-se dizer que a É. do evolucionismo não passa da expressão, em termos de otimismo positivista, da É. fundada no princípio da autoconservação que Telésio e Hobbes reintroduziram no mundo moderno.

Na filosofia contemporânea, essa concepção de É. não sofreu mudanças nem apresentou progressos substanciais. Bertrand Russell limitou-se a propô-la na forma mais simples e grosseira, afirmando que "a É. não contém afirmações verdadeiras ou falsas, mas consiste em desejos de certa espécie geral" (Religion and Science, 1936). Dizer que alguma coisa é um bem ou um valor positivo é outro modo de dizer "agrada-me", e dizer que algo é mau significa exprimir igualmente uma atitude pessoal e subjetiva. Contudo, Russel, acha que é possível influir nos próprios desejos, reforçando alguns e reprimindo ou destruindo outros. E julga também que isso deve ser feito por quem almejar a felicidade ou o equilíbrio da vida. Mas está claro que essa posição é contraditória: se a É. nada tem a ver com desejos, faltam motivos ou critérios para que um deles prevaleça sobre os outros. Na É. de Russel, perdeu-se um dos aspectos fundamentais da É. inglesa tradicional: a exigência do cálculo de tipo benthamiano, ou seja, da disciplina na escolha dos desejos, ou melhor, das alternativas possíveis de conduta.

Mostra-se mais frutífero o ponto de vista de Dewey, cuja É. se vincula à noção de valor. Dewey tem em comum com boa parte da filosofia de valor (v.) a crença de que os valores são não só objetivos, mas também simples e, portanto, indefiníveis, mas não a crença de que eles são absolutos ou necessários. Para Dewey, os valores são qualidades imediatas sobre as quais, portanto, nada há que dizer; só em virtude de um procedimento crítico e reflexivo é que podem ser preferidos ou preteridos (Theory of Valuation, 1939, p. 13).

Essas considerações de Dewey certamente circunscrevem o quadro em que a investigação ética contemporânea deve mover-se, mas não lhe oferecem instrumentos eficazes. Ainda

falta na É. contemporânea uma teoria geral da moral que corresponda à teoria geral do direito (v.), ou seja, uma teoria que considere a moral como técnica de conduta e se dedique a considerar as características dessa técnica e as modalidades com que ela se realiza em grupos sociais diferentes.

Os desenvolvimentos subseqüentes do discurso moral situam-se no âmbito do "renascimento da É." que representa uma forma de reação à "crise" vivida por tal disciplina a partir da segunda metade do século XIX. Crise da qual são expressões emblemáticas os "mestres da suspeita" (v.), o "emotivismo" (v.), o "divisionismo" e a "metaética". Interpretando os ideais morais à guisa de "máscaras" da vontade de poder (Nietzsche), de "sublimações" dos mecanismos pulsionais (Freud) e de "superestruturas" das necessidades econômicas (Marx), os mestres da suspeita acabaram por questionar a tradicional "consistência" da É. e a própria noção de "sujeito" moral. Comparando as proposições comportamentais a juízos de gosto, ou seja, a simples expressões de desejos ou emoções, o emotivismo decretou a impossibilidade de uma É. racional universalmente válida, abrindo as portas ao subjetivismo e ao irracionalismo, ou seja, a formas de pensamento que representam a paradoxal virada da medalha da "concepção científica do mundo" buscada pelo empirismo lógico.

Ressaltando o caráter linguístico e o alcance não valorativo do discurso moral, a metaética analítica depois contribuiu para afastar os filósofos das problemáticas axiológicas e normativas (e para aproximá-los, eventualmente, das técnicas descritivas das ciências sociais e antropológicas).

A partir dos anos 1960, essas posições de pensamento foram alvo de acusações. Aos mestres da suspeita (e à tese nietzschiana de que "a última forma de Deus, a moral, deve desaparecer") replicou-se que a É. não é redutível a uma projeção de impulsos ou interesses, e que ela representa um jogo que de algum modo precisa ser jogado, estando em risco a própria sobrevivência da humanidade.

"Não nego – escreve Singer contestando a pretensão da metaética de ser a única forma de É. criticamente fundamentada – que a falta de clareza sobre o significado das palavras é uma importante fonte de erro em filosofia […] meu desapontamento nasce do fato de que aquilo que deveria ser apresentado apenas como uma espécie de introdução a um trabalho de filosofia moral tenha se tornado o único argumento de quase toda a filosofia do mundo inglês" ("The Triviality of the Debate over "Is-Ought" and the Definition of Moral", em American Philosophical Quarterly, X, 1973, p. 56). A recusa da neutralidade ética e o problema da justificabilidade e da objetividade do juízo moral já se delineavam, por força das circunstâncias, desde o fim da segunda guerra mundial, quando ficou claro, como escreve Russell em oposição ao subjetivismo emotivista, que não era possível pôr no mesmo plano um discurso sobre a boa qualidade ou não das ostras e um discurso sobre a legitimidade ou não de torturar judeus (Human Society in Ethics and Politics, 1954, trad. it. em Un'etica per la politica, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 20 ss.).

Preparado por autores como Leo Strauss e EricVoegelin, ou seja, por estudiosos atentos aos significados propositivos da filosofia política clássica, tal movimento percebeu no divisionismo ético uma consequência lógica do cientificismo moderno e contribuiu para fazer renascer a necessidade de uma autêntica filosofia prática, ou seja, de "um saber que não seja apenas descritivo, que não se limite a conhecer fatos e a estabelecer, no máximo, as leis constantes que os regulam, mas tenha condições de indicar também valores, de julgar a realidade existente em termos de bem e mal, justo e injusto" (E. BERTI, Soggetti di responsabilità, Diabasis, Reggio Emilia, 1993, p. 163).

A "virada normativa" dos anos 1960 e a recuperação da vocação ética da filosofia sofreram novo fomento nos anos 1970, quando os estudiosos, superando qualquer forma de ceticismo anticognitivista em relação à ética filosófica, convenceram-se definitivamente de que "uma É. filosófica tem sentido apenas nos limites em que seja […] relevante para os problemas práticos das pessoas" (E. LECALDANO, Etica, Utet, Turim, 1995, p. 1), e que uma reflexão sobre os costumes que "não sirva na prática deve ter alguém defeito teórico, uma vez que a tarefa da É. é exatamente guiar a vida prática" (P. SINGER, Practical Ethics, 1979, trad. it., Liguori, Nápoles, 1989, p. 14).

O atual “renascimento da É.” ganhou corpo numa série díspar de modelos teóricos.

a) Lévinas concebe a É. como “filosofia primeira]’ e identifica a moralidade das ações com a abertura para o Outro, que se manifesta ao eu “excedendo-o”, ou seja, pondo em crise a sua subjetividade autocêntrica e egoísta.
b) O neo-aristotelismo (Arendt, Gadamer, Ritter, Bubner etc.) afirma a autonomia da práxis em relação à theoria e à poiesis e faz do exercício concreto da virtude, entendida como um tipo de sabedoria que vive apenas num mundo de costumes já dados, o baricentro da moral.
c) O pós-kantismo ligado à Escola de Frankfurt (Apel, Habermas) reporta-se às instâncias formalistas e deontológicas da razão prática de Kant e baseia a moral em estruturas universais e necessárias da comunicação linguística. Estruturas que são identificadas com uma série de regras lógicas e éticas capazes de delinear um tipo de sociedade baseada no confronto democrático entre os seus membros.
d) Jonas insiste no princípio de responsabilidade para com as gerações futuras, delineando um tipo de É. ecológica e tecnológica que discerne na salva-guarda do ambiente o novo “imperativo categórico” da humanidade.
e) O neocontratualismo igualitário e procedimentalista de Rawls insiste na teoria da “justiça como equidade”, chegando a uma perspectiva deontológica e antiutilitarista segundo a qual a pergunta básica da É. não é “o que convém (é útil) fazer?”, mas “o que é justo (devido) fazer?”. E isso em vista de uma “sociedade bem organizada”, inclinada a equilibrar de modo harmônico os dois aspectos básicos de todo consórcio humano: justiça e liberdade.
f) O neo-utilitarismo (Hare, Harsany etc.) insiste na noção, reelaborada de diversas formas de “utilidade social”, procurando impor, em seu quadro teórico, as instâncias universalistas e deontológicas presentes nos vários contra-ataques “kantianos” ao utilitarismo.
g) O comunitarismo (Mac Intyre, Sandel, Tylor etc.) polemiza contra o caráter abstrato e individualista da É. racionalista de cunho iluminista e discerne o espaço da moral no ethos concreto dos povos, ou seja, nas tradições e nas relações interpessoais que constituem a trama de vida das comunidades históricas.
h) Os pós-modernos preconizam o advento de uma “É. da interpretação” (Vattimo) ou da “solidariedade” (Rorty), coadunada com o desaparecimento das estruturas autoritárias e absolutistas da tradição metafísica. Na última fase de Vattimo, essa É. assume a fisionomia de uma “É. da caridade” secularizada, voltada para a redução da violência em todas as suas formas.
i) As feministas insistem na necessidade de uma É. que, deixando de ser sub-repticiamente modelada pela forma mentis dos homens, tenha condições de levar em conta a realidade da diferença sexual.

Estas diferentes correntes, que se posicionam além de qualquer esquematização rígida entre É. dos fins e É. dos móbeis, seguem uma orientação tendencialmente normativa e atuam todas no âmbito de um paradigma dialógico, e não monológico, ou seja, num horizonte teórico que não considera o homem em sua individualidade isolada, mas no tecido de relações que o constituem.

A moral é uma das seções da filosofia que hoje em dia desperta o maior interesse e as maiores discussões. As razões subjacentes a essa “demanda de É.”, que representa uma espécie de desafio às perplexidades daqueles (B. Williams, J. Mackie, T. Nagel etc.) para os quais a filosofia moral não conseguiria fornecer motivos plausíveis para suas pretensões legiferantes, são múltiplas. Um primeiro motivo decorre da crise das crenças morais comuns (a confirmação do fato de que a É. se desenvolve sobretudo nos momentos em que falta ou se atenua um ethos comum, ou seja, quando o patrimônio dos costumes e dos valores

tradicionais perde o caráter de "evidência", e os costumeiros critérios de bem e mal são postos em discussão). Um segundo motivo decorre da carência de grandes visões totalizadoras da realidade e da história (e do cabedal associado de ideais e certezas). Um terceiro motivo decorre dos desenvolvimentos da ciência e da técnica, ou seja, da descoberta de novas tecnologias capazes de intervir não só nos mecanismos ambientais, como também na própria constituição biológica e psíquica do homem. Um quarto motivo decorre da complexidade estrutural da vida atual, que implica a detecção de novos códigos de comportamento que sejam mais adequados. Um quinto motivo decorre da maior sensibilidade ao "outro" (seja humano ou não). Um sexto motivo, ligado ao anterior, decorre da necessidade de garantir a coexistência entre raças, culturas e formas de vida diferentes.

O conjunto combinado desses motivos (e de outros que poderiam ser acrescentados) explica a atual irrupção da É. aplicada, ou seja, a proliferação, a partir dos anos 1970, de uma série de indagações éticas interessadas na solução de questões morais específicas. Entre as expressões mais significativas de tal forma de É., de que é manifestação concreta a nova figura profissional do "eticista", cabe lembrar a bioética (v.), a É. dos negócios (v.) e as várias formas de É. ecológica e animal. Estas últimas situam-se no debate mais amplo acerca dos "novos sujeitos" morais (e jurídicos). De fato, paralelamente à atribuição de novos direitos ao homem, tradicionalmente considerado o único detentor da subjetividade moral (e jurídica), afirmou-se a tendência a "ampliar" a ideia de sujeito (ou de pessoa) moral, até incluir nela seres antes excluídos, ou seja, alteridades distantes, como os indivíduos humanos futuros, os animais, os vegetais etc. Nesse quadro também caberia o quesito futurista, levantado por Putnam, sobre os eventuais direitos das "máquinas pensantes" e de uma futura raça eletrônica inteligente. Essa extensão da ideia de sujeito moral e a consequente ampliação da noção de responsabilidade (v.) constituem uma das características mais originais da É. do fim do século XX. (ABBAGNANO, 2007, p. 443-451).

ÉTICA[2]. O socialismo de Marx não se baseia numa exigência moral subjetiva, mas em uma teoria da história. Marx, como Hegel antes dele, considera a história como progressista. Mas o PROGRESSO que tem lugar no desenrolar da história se fax dialeticamente, isto é, se faz por, e através de, CONTRADIÇÃO. Para Marx, o processo de evolução histórica de modo algum está concluído; a sociedade capitalista de hoje não é a meta final da história. De acordo com sua teoria da história, a função do modo de produção capitalista está na criação dos pressupostos materiais de uma futura sociedade socialista e do comunismo. A história enquanto tal marcha para a realização de uma ordem social mais humana e melhor, e a compreensão consciente dessa tendência objetiva da história permite ao proletariado industrial apressar o processo histórico, "abreviar as dores do parto da nova sociedade". Comparada com essa visão eficiente da história, a exigência moral meramente subjetiva revela-se sempre impotente. Ao afirmar isso, Marx se vale da crítica hegeliana do moralismo; e, não obstante, há um julgamento moral imanente à teoria marxista da história. A promoção da evolução histórica só pode ser considerada uma tarefa meritória se a história estiver caminhando para o que for "melhor", para a "emancipação da humanidade" que há de se realizar sob a forma da emancipação do proletariado.

A crítica da economia política produzida por Marx certamente não pretende ser um julgamento moral do modo de produção capitalista, mas antes demonstrar as contradições a ele imanentes, que apontam para além desse modo de produção. Não obstante, essa crítica encerra juízos morais inequívocos. A "exploração do homem pelo homem", a REIFICAÇÃO das relações sociais entre seres humanos como relações entre "coisas", a destruição dos pressupostos vivos de toda a produção, que são a natureza e a humanidade – todas essas indicações das consequências negativas do modo de produção capitalista encerram avaliações morais. Mas, como Marx considera todas as fases desse modo de produção, inclusive a fase de expansão colonialista, como pressupostos historicamente necessários da futura sociedade

socialista, é obrigado a aceitar esses aspectos negativos. Em um de seus artigos sobre o domínio britânico na Índia, escreveu:

> É certo que a Inglaterra está provocando uma revolução social no Hindustão, motivada apenas pelos mais vis interesses e particularmente brutal em sua maneira de impor esses interesses. Mas a questão não é essa. A questão é: pode a humanidade realizar seu destino sem uma revolução fundamental da situação social da Ásia? Se a resposta é não, quaisquer que tenham sido os crimes da Inglaterra, ela terá sido o instrumento inconsciente da realização dessa revolução (New York Daily Tribune, 25 de junho de 1853).

Só com o advento do socialismo essa maneira contraditória de provocar o progresso pode ser superada:

> Quando uma grande revolução social tiver dominado as conquistas da época burguesa, o mercado mundial e as modernas forças de produção, sujeitando-os ao controle comum dos povos mais adiantados, só então o progresso humano deixará de assemelhar-se àquele horrível ídolo pagão que só bebia néctar no crânio das vítimas que lhe haviam sido imoladas (New York Daily Tribune, 8 de agosto de 1853).
>
> Marx e Engels expressam, eles próprios, opiniões divergentes quanto a se existirá ou não uma moralidade na futura sociedade socialista, quanto à forma que essa moralidade tomaria, se fosse necessária. Em seus primeiros escritos, Marx parece acreditar que já não haverá uma moralidade que prescreva normas de comportamento para os indivíduos. Assim, escreve concordando com Helvétius e os materialistas franceses:
>
> Se o interesse pessoal esclarecido é o princípio de toda moral, é necessário que o interesse privado de cada pessoa coincida como o interesse geral da humanidade (…) Se o homem é formado pelas circunstâncias, estas devem ser formadas humanamente (A Sagrada Família, Cap. VI).
>
> Engels, porém acredita que a história evidencia uma progressão no sentido de modalidades cada vez mais elevadas de moralidade, o que parece significar que a moral do proletariado vitorioso acabará por se tornar a moral universal da humanidade. As pretensões à validade universal da moral anterior eram na realidade ilusórias. Assim, a teoria ética de Feuerbach
>
> (…) destina-se a todas as épocas, todos os povos e todas as condições; e por essa mesma razão não é nunca aplicável a nenhum lugar. Com relação ao mundo real, ela permanece tão impotente quando o imperativo categórico de Kant. Na realidade, cada classe, e mesmo cada profissão, tem sua própria moral, que, aliás, é violada sempre que se torna possível fazê-lo impunemente (Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, parte III).
>
> As transformações da teoria ética marxista estão relacionadas com transformações na teoria da história e nas próprias circunstâncias históricas. Na medida em que a unidade entre fato e valor no processo histórico dissolveu-se e foi substituída por uma teoria positivista do progresso, surgiu uma necessidade de uma suplementação ética do marxismo. Enquanto a maior parte dos revisionistas (Bernstein, Staudinger, etc.) buscaram essa suplementação no neokantismo (…), Kautsky recorreu a um naturalismo grosseiro, no qual a moralidade era atribuída aos impulsos "sociais" encontrados entre os "mamíferos superiores" (Kautsky, 1906). Lenin, porém, diante da necessidade prática de intervir ativa e profundamente no processo histórico, e face às condições atrasadas da Rússia, reduziu a ética socialista à tarefa de fazer avançar e acelerar a luta de classes e a vitória do proletariado: a moral é o que serve para destruir a velha sociedade exploradora e para unir todos os trabalhadores em torno do proletariado, que está construindo uma nova sociedade comunista (Lenin, 1920c).

É claro que a tese implícita nessa definição é a de que a "sociedade comunista" é moralmente superior à sociedade capitalista existente. Mas essa instrumentalização total da ética suscita a questão da relação entre os meios e os fins. Kolakowski (1960: 225-237) argumenta que há meios que são, por princípio, inadequados para a consecução de um objetivo moral (como, por exemplo, uma sociedade realmente humana): A justificação retrospectiva do "mal" como um meio inevitável de realizar o progresso (como

no artigo de Marx sobre Índia) é diferente, em princípio, do planejamento e da utilização conscientes de meios "maus" por um partido revolucionário.

Bibliografia: BAUER, Otto 1905-1906, "Marxismus und Ethik"; parcialmente traduzido para o inglês in T. Bottomore & P. Goode (orgs.), Austro-Marxism | KAUENKA, E. 1965, Marxism and Ethics | KAUTSKY, Karl 1906 (1910), Ethik und materialistische Geschichtsauffassung; (1918), Ethics and the Materialist Conception of History | KOLAKOWSKI; Leszek 1960, "Uber die Richtigkeit der Maxime 'Der Zweck heiligt die Mittel', in L. Kolakowski Der Mensch Ohne Alternative | RUBEL, Maximilien (org.) 1948, Pages choisies de Karl Marx pour une éthique socialiste | 1970, Pages de Karl Marx pour une éthique prolétarienne | Stojanović, Svetozar 1973, "The Ethical Potential of Marx's Thought", cap. 7 de Between Ideals and Reality. (BOTTOMORE, 2001, p. 141-143).

FETICHISMO

Marx nos diz que, na sociedade capitalista, os objetos materiais possuem certas características que lhes são conferidas pelas relações sociais dominantes, mas que aparecem como se lhes pertencessem naturalmente. Essa síndrome, que impregna a produção capitalista, é por ele denominada fetichismo, e sua forma elementar é o fetichismo da MERCADORIA enquanto repositório ou portadora do VALOR. A analogia é com a religião, na qual as pessoas conferem a alguma entidade um poder imaginário. Mas a analogia é inexata, pois, como Marx sustenta, as propriedades conferidas a objetos materiais na economia capitalista são reais e não produto da imaginação. Só que não são propriedades naturais. São sociais. Constituem forças reais, não controladas pelos seres humanos e que, na verdade, exercem controle sobre eles; são as "formas de aparência" objetivas das relações econômicas que definem o capitalismo. Se essas formas são tomadas como naturais, isto se deve a que seu conteúdo ou essência social não é visível imediatamente e só pode ser revelado pela análise teórica.

Embora isso nem sempre seja bem compreendido, a doutrina do fetichismo de Marx e a sua teoria do valor acham-se indissoluvelmente ligadas. Ambas põem em evidência a forma peculiar assumida pelo trabalho na sociedade burguesa. O trabalho enquanto tal é um elemento universal das sociedades humanas. Mas é somente com a produção e a troca de mercadorias, generalizadas sob a égide do capitalismo, que o trabalho ganha expressão como uma propriedade objetiva de seus próprios produtos: como seu valor. Em outros tipos de economia, tanto naquelas em que as relações são comunais como naquelas em que prevalecem relações de exploração, o trabalho pode ser reconhecido diretamente pelo que ele é: um processo social. Ele é abertamente regulado e coordenado como tal, seja por uma autoridade ou por consenso. No capitalismo, ao contrário, os produtores individuais de mercadorias trabalham independentemente uns dos outros, e a coordenação, porventura existente se faz impessoalmente – pelas costas dos produtores, por assim dizer – via mercado. Todos funcionam dentro de uma elaborada DIVISÃO DO TRABALHO. Mas essa relação social entre produtores só se efetua na forma de uma relação entre seus produtos, as mercadorias que eles compram e vendem; o caráter social do trabalho só aparece de modo indireto, nos valores dessas mercadorias, pelos quais, sendo todas igualmente materializações do trabalho, são as mercadorias comensuráveis. As coisas tornam-se portadoras de uma característica social historicamente específica.

A ilusão do fetichismo brota da fusão da característica social com as suas configurações materiais: o valor parece inerente às mercadorias, natural a elas como coisas. Por extensão desse fetichismo elementar, qualquer coisa, ao desempenhar o papel de DINHEIRO – o ouro, por exemplo, converte-se na verdadeira encarnação do valor, na concentração pura e aparente de um poder que é, de fato, social. De modo similar, no fetichismo do capital, as relações econômicas específicas que dotam os meios de produção da condição de CAPITAL são obscurecidas. As forças que o capital comanda, todas as potencialidades produtivas do trabalho social, aparecem como se lhe pertencessem naturalmente: aparência mistificadora

cuja expressão suprema é a capacidade que o capital tem, de mesmo sem empregar trabalho produtivo, gerar JUROS.
Assim, as propriedades conferidas aos objetos do processo econômico, verdadeiras forças que sujeitam as pessoas ao domínio deste processo, são como que uma espécie de máscara para as relações sociais peculiares ao capitalismo. Isto dá lugar às ilusões quanto à origem natural dessas forças. Mas a máscara não é ilusão. As aparências que mistificam e deturpam a percepção espontânea da ordem capitalista são reais: são formas sociais objetivas, que, simultaneamente, são determinadas pelas relações subjacentes e as obscurecem. É assim que o capitalismo *se apresenta*: sob disfarce. Desse modo, a realidade do trabalho social fica oculta por trás dos valores das mercadorias; assim, também os SALÁRIOS ocultam a EXPLORAÇÃO já que, embora sejam o equivalente apenas do VALOR DA FORÇA DE TRABALHO, parecem ser um equivalente do maior valor que a FORÇA DE TRABALHO em ação cria. O que na verdade é social aparece como natural; uma relação que é de exploração parece ser uma relação justa. Cabe à teoria descobrir o conteúdo essencial oculto em cada forma manifesta. Contudo, essas formas ou aparências não são, com isso, dissolvidas. Duram tanto quanto a própria sociedade burguesa. No comunismo, segundo Marx, o processo econômico será transparente para os produtores e poderá ser por eles controlado.
Bibliografia: Cohen, Gerald A. 1978, *Karl Marx's Theory of History*, cap. V e apêndice I ● Geras, Norman 1971, "Essence and Appearance: Aspects of Fetishism in Marx's *Capital*". (BOTTOMORE – Páginas 149 / 150)

FETICHISMO DE MERCADORIA

Marx analisa o *fetichismo da mercadoria* no primeiro livro de *O Capital* (cap. I, 4), sob o título "O fetichismo da mercadoria: seu segredo". Tendo mostrado que a produção de mercadorias constitui uma relação social entre produtores, relação essa que coloca diferentes modalidades e quantidades de trabalho em equivalência mútua enquanto valores, Marx indaga como tal relação aparece para os produtores ou, de modo mais geral, na sociedade. Aos produtores, ela "se apresenta como uma relação social que existe não entre eles próprios, produtores, mas entre os produtos de seus trabalhos". As relações sociais entre alfaiate e carpinteiro aparecem como uma relação entre casaco e mesa nos termos da razão em que essas coisas se trocam entre si, e não em termos do trabalho nelas materializado. Marx, contudo, apressa-se a assinalar que essa aparência das relações entre mercadorias como uma relação entre coisas não é falsa. Ela existe, mas oculta a relação entre os produtores: "as relações que ligam o trabalho de um indivíduo com o trabalho dos outros aparecem, não como relações sociais diretas entre indivíduos em seu trabalho, mas como o que realmente são: relações materiais entre pessoas e relações entre coisas."
A teoria do fetichismo da mercadoria nunca é retomada explicitamente e mais extensamente em *O Capital*, ou em qualquer outra obra de Marx. Não obstante, sua influência pode ser claramente discernida nas críticas de Marx à economia política clássica. O fetichismo da mercadoria é o exemplo mais simples e universal do modo pelo qual as formas econômicas do CAPITALISMO ocultam as relações sociais a elas subjacentes, como, por exemplo, quando o CAPITAL, como quer que seja entendido, e não a MAIS-VALIA, é tido como a fonte do lucro. A simplicidade do fetichismo da mercadoria faz dele um ponto de partida e uma boa referência para a análise das relações não-econômicas. Sua análise estabelece uma dicotomia entre aparência e realidade ocultada (sem que a primeira seja necessariamente falsa) que pode ser levada para a análise da IDEOLOGIA; discute relações sociais vividas como e sob a forma de relações entre mercadorias ou coisas, o que tem aplicação na teoria da REIFICAÇÃO e da ALIENAÇÃO.
Bibliografia: Fine, Ben 1980, Economic Theory and Ideology, cap. I ● Geras, Norman 1972, "Essence and Appearance: Aspects of Fetishism in Marx's *Capital*", in R. Blackburn (org.)

Ideology in Social Science ● Mohun, Simon 1979, "Ideology, Knowledge and Neoclassical Economics", *in* F. Green & P. Nore (orgs.), *Issues in Political Economy*. (BOTTOMORE, p. 150)

INTENCIONALIDADE:

(lat. *Intentionalitas*; in. *Intentionality*; fr. *Intentionnalité*; al. *Intentionalität*; it. *Intenzionalità*). Cia de qualquer ato humano a um objeto diferente dele; por exemplo, de uma ideia ou representação à coisa pensada ou representada, de um ato de vontade ou de amor à coisa querida ou amada etc. Essa noção foi inicialmente empregada com relação à atividade prática, donde o significado, ainda hoje predominante, da palavra *intenção* (v.) que designa exatamente a referência da atividade prática ao seu objeto. O neoplatonismo árabe estendeu pela primeira vez seu sentido, para designar a relação entre o conhecimento e seu objeto, chamando os conceitos de intenções. Ao determinar a diferença entre a lógica e as ciências reais, Avicena afirmou que, enquanto estas últimas têm por objeto as primeiras intenções (*intensiones primo intellectae*), ou seja, conceitos que se referem à coisas reais, a lógica tem por objeto as segundas intenções (*intensiones secundo intellectae*), ou seja, conceitos que se referem a outros conceitos (*Met.*, I, 2). Alberto Magno reproduziu esta distinção (*In Met.* I, 1, 1) que se tornaria familiar aos filósofos do século XIII. Tomás de Aquino, por sua vez, considerava a inteção como "a semelhança da coisa pensada" (*Contra Gent.*, IV, 11), distinguindo-a por vezes da espécie inteligível pela sua indiferença à ausência ou à presença do objeto e pelo fato de abstrair das condições materiais sem as quais esta última não existe na natureza (*ibid.*, I, 53), e outras vezes identificando-a com a espécie inteligível (S. Th., I, q. 85, a. 1, ad 4º). Mas o conceito de I. só ganhou destaque quando, entre o fim do século XIII e o começo do século XIV, começou-se a duvidar da doutrina da *espécie* (v.) como intermediária do conhecimento, e deixou-se de ver no ato cognitivo uma "semelhança", uma cópia ou imagem da coisa. Durand de S. Pourçain afirmava que é o próprio objeto, e não a espécie, que se apresenta ao sentido e ao intelecto (*In Sent.*, II, d. 3, q. 6, n. 10), e Pedro Auréolo observava, a respeito, que, se a espécie fosse o objeto do conhecimento, este não diria respeito à realidade, mas apenas à imagem dela. Aureolo, portanto, julgava que o objeto do conhecimento era a coisa em seu *ser intencional* ou *objetivo*, ou seja, assumida como termo da I. do conhecimento (*ibid.*, I, d. 23, a. 2). O *esse intentionale* ou *esse apparens*, como também o denominava Aureolo, é a manifestação da coisa à I. cognitiva da mente (*ibid.* I, d. 9, a. 1). Para Ockham, isso se afigurava como um anteparo inútil entre o intelecto e a coisa (*ibid.*, I, d. 27, q. 3 CC). Para ele, o ato cognitivo é uma *intentio*, no sentido de referir-se diretamente à coisa significada. Como intenção, o conceito não passa de signo queu está no lugar de uma classe de objetos, qualquer um dos quais pode substituir o conceito nos juízos e raciocínios em que aparece (*ibid.*, I, d. 23, q. 1, D; *Quodl.*, IV, q. 35; *Summa log.*, I, 12).

A I., como referência ao objeto, fora assim reduzida pela escolástica medieval à referência do signo ao seu designato, e por muito tempo deixa de ser utilizada como noção autônoma. Foi só no século XIX que Berntano redescobriu essa noção para tomá-la como característica dos fenômenos psíquicos (*Psichologie vom empirischen Standpunkt*, 1874). Estes podem ser classificados, segundo as características de sua I., de sua referência ao objeto, em representação (o objeto está simplesmente presente), em juízo (é afirmado ou negado), em sentimento (é amado ou odiado). Esses três atos se referem a um "objeto imanente" e são atos intencionais, mas sua I., ou seja, sua referência ao objeto, é diferente para cada um deles. Inicialmente Brentano julgou que o objeto da I. pudesse ser indiferentemente real ou irreal; depois, em *Klassification der psychischen Phänomene* (1911), afirmou que o objeto da I. é sempre real e que a referência a um objeto irreal é indireta, ocorrendo através de um sujeito que afirme ou negue o objeto. Husserl inspirou-se nessas ideias de Brentano ao assumir a noção de I. não mais como característica dos fenômenos psíquicos entendidos como um grupo

de fenômenos que coexistam com outros fenômenos chamados físicos, mas como a definição da própria relação entre o sujeito e o objeto da consciência em geral. Husserl diz a propósito: "A característica das vivências (*Erlebnisse*), que pode ser indicada como o tema geral da fenomenologia orientada objetivamente, é a intencionalidade. Representa uma característica essencial da esfera das vivências, porquanto todas as experiências, de uma forma ou de outra, têm intencionalidade. […] A I. é aquilo que caracteriza a consciência em sentido pregnante, permitindo indicar a corrente da Vicência como corrente de consciência e como unidade de consciência" (*Ideen*, I, § 84). Posteriormente, o próprio Husserl falou de "intencionalidade *operante*" no sentido de que a vivência não se refere somente ao seu objeto, mas também a si mesma e é por isso ciência de si. Seja como for, no âmbito da fenomenologia a I. era assumida como característica fundamental da consciência, e como tal ficou em boa parte na filosofia contemporânea, especialmente na fenomenologia e no existencialismo. O conceito de *transcendência* (v.), mediante o qual Heidegger definiu a relação entre o homem e o mundo, outra coisa não é senão uma generalização da intencionalidade. Heidegger diz: "Se considerarmos qualquer relação com o ente como intencional, então a I. é possível apenas com base na transcendência, mas é preciso atentar: I. e transcendência não se identificam, e esta não se funda naquela" (*Vom Wesen des Grundes*, I; trad. it., p. 24).

A dificuldade extrema no entendimento do *status* ontológico dos objetos intencionais no âmbito da proposta inicial de Brentano levou Meinong (*Über Gegenstandstheorie*, 1904) a estabelecer a distinção entre o subsistir (*Sosein*) e o existir (*Sein*): os objetos intencionais que se referem a objetos inexistentes na realidade empírica, mesmo não existindo, subsistem. Mas desse modo omite a diferença essencial entre objetos reais e irreais, pois a referência de todos os nossos discursos seria então sempre e somente o estado mental, e teríamos de tratar exclusivamente com representações não mais intencionais. Church (*Introduction to Mathematical Logic*, 1956) continua, por outro lado, a identificar, de modo mais medieval que brentaniano, o ser intencional em entes de razão.

A "virada lingüística" no tema da I. foi devida aos filósofos analíticos (entre os quais Chisholm, Sellars e Anscombe), que, em vez de dirigirem a atenção aos objetos intencionais, voltaram-na para a linguagem por meio da qual fazemos afirmações sobre esses mesmos objetos; desse modo se evita encalhar na discussão do *status* ontológico. Já Carnap, em *Logical Syntax of Language* (1937), afirmara que as entidades lingüísticas (asserções, crenças etc.) são objeto das nossas aptidões intencionais, transformando todos os objetos intencionais em palavras. Segundo a célebre análise de Chisholm (*Perceiving: A Philosophical Study*, 1957; *Sentence about Believing*, 1958, e *Intentionality*, 1967), os enunciados intencionais não são nem vericondicionais nem intencionais nem se conformam ao princípio da generalização existencial e são enquadrados com base em três condições: 1) não precisamos deles quando descrevemos fenômenos não psíquicos (ou seja, físicos), 2) precisamos deles quando descrevemos fenômenos psíquicos (não físicos), 3) neste último caso precisamos recorrer a um vocabulário que não nos serve para descrever fenômenos não psíquicos. Embora para alguns essas condições tenham parecido não rigorosas, ou porque demasiado restritas (para Cornman e Margolis há enunciados intencionais que não incidem nessa tipologia) ou porque demasiado amplas (para Quine os enunciados modais correspondem à mesma definição), muitos se esforçam para conferir marca propriamente lingüística à I.: entre outros Lycan (On "*Intentionality*", 1969), Dennett (*Beyond Belief*, 1982), Rosenberg (*Sociobiology and the Preemption of Social Science*, 1980). Outros, ao contrário, tentaram caminhos diferentes: Searle (*Intentinality and the Method*, 1981), Richardson (Internal Representation: Prologue to a Theory of Intentionality, 1981) e Stalnaker (*Inquiry*, 1984), por exemplo, tendem ao definitivo abandono da via lingüística. Uma solução ainda mais radical deve-se a Quine (e de modo análogo a Scheffler), que, considerando o modo como os estados mentais foram representados através das atitudes proposicionais e comungando algumas teses de Brentano

sobre a especificidade das locuções intencionais, chega à conclusão oposta e propõe eliminá-las a favor de uma análise puramente behaviorista do comportamento humano.
Uma contribuição de todo nova e positivamente dirigida para uma explicação científica da I. é a da reflexão sobre inteligência artificial, que considera no mais das vezes intencionais os sistemas cognitivos. *a*) A teoria computacional da mente de Fodor (*The Language of Thought*, 1975) admite que os conteúdos intencionais são interiores à mente, elaborados de modo sintaticamente feliz no mentalês, mas ao simplesmente postular sem justificar a capacidade intencional, não parece realmente esclarecer a referência aos objetos externos. *b*) A teoria representacional da mente produziu outras soluções: 1) na versão informática de Dretske (*The Intentionality of Cognitive States*, 1980, e *Knowledge and the Flow of Information*, 1981) a I. é uma característica geral de todos os conteúdos cognitivos e refere-se corretamente aos objetos na qualidade de relação causal originária; é assim invertida a abordagem tradicionalmente mais difundida, considerando-se agora ser preciso justificar o erro, concebido como distorção de uma crença que de outro modo seria verdadeira. 2) Na versão reducionista de Searle (*Intentionality*, 1983), a I. intrínseca é característica possuída exclusivamente por certos sistemas biológicos, como por exemplo o cérebro humano, diferentemente do computador: a identificação do fundamento fisiológico dessa característica, porém, é diferida para futuros e eventuais conhecimentos fisiológicos. 3) Na versão do "comportamento intencional" de Dennett (*Brainstorms*, 1981) nenhum estado é considerado por sua natureza intencional, e a I. é apenas um meio para adquirir informações referentes a determinados objetos, para que seja possível comportar-se de modo feliz; há portanto objetos em relação aos quais a atribuição intencional é inútil (os objetos físicos em geral porquanto inanimados), outros em relação aos quais é indispensável (os seres humanos). ABBAGNANO – Páginas 662 e 663

JUSTIÇA

(gr.δικαιοσύνη; lat. *Justitia*; in. *Justice*; fr. *Justice*; al. *Gerechtigkeit*; it. *Giustizia*). Em geral, a ordem das relações humanas ou a conduta de quem se ajusta a essa ordem. Podem-se distinguir dois significados principais: 1º J. como conformidade da conduta a uma norma; 2º J. como *eficiência* de uma norma (ou de um sistema de normas), entendendo-se por eficiência de uma norma certa capacidade de possibilitar as relações entre os homens. No primeiro significado, esse conceito é empregado para julgar o comportamento humano ou a pessoa humana (esta última, com base em seu comportamento). No segundo significado, é empregado para julgar as normas que regulam o próprio comportamento. A problemática histórica dos dois conceitos, ainda que frequentemente interligada e confundida, é completamente diferente.
1º No primeiro significado, a J. é a conformidade de um comportamento (ou de uma pessoa em seu comportamento) a uma norma; no âmbito deste significado, a polêmica filosófica, jurídica e política versa apenas sobre a natureza da norma que é tomada em exame. Esta pode ser de fato a norma natural, a norma divina ou a norma positiva. Aristóteles diz: "Uma vez que o transgressor da lei é injusto, enquanto é justo quem se conforma à lei, é evidente que tudo aquilo que se conforma à lei é de alguma forma justo: de fato, as coisas estabelecidas pelo poder legislativo conformam-se à lei, e dizemos que cada uma delas é justa" (Et. nic., V, 1, 1129 b 11). Neste sentido, segundo Aristóteles, a J. é a virtude integral e perfeita: integral porque compreende todas as outras; perfeita porque quem a possui pode utilizá-la não só em relação a si mesmo, mas também em relação aos outros (*ibid.*, 1129 b 30). Mas também as duas formas da J. particular que Aristóteles enumera, que são a distributiva e a corretiva ou comutativa, consistem em conformar-se a normas, mais precisamente às que prescrevem a igualdade entre os méritos e as vantagens ou entre as vantagens e as desvantagens de cada um. A definição de J. feita por Ulpiano, adotada pelos jurisconsultos romanos (Dig., I, 1, 10)

como "vontade constante e perpétua de dar a cada um o que é seu", é outra maneira de expressar a noção de justiça como conformidade à lei, visto pressupor que o que cada um já está determinado por uma lei. Kelsen tachou essa definição de tautológica por não conter indicação alguma sobre o que é o "seu" de cada um (*General Theory of Law and State*, 1945, I, I, A, c, 2); na realidade, prescreve apenas a conformidade a uma lei ou regra que estabeleça exatamente aquilo que cabe a cada um. A noção de conformidade à lei como definição de J. é uma constante mesmo naqueles que se opõem ao conceito tradicional de justiça. Assim, Hobes afirma que a J. consiste simplesmente na manutenção dos pactos e que, portanto, onde não há Estado como poder coercitivo que assegure a manutenção dos pactos, não existe J. nem injustiça (*Leviath*., I, 15). Mas também neste caso a J. não passa de conformidade a uma regra, ainda que se trate de uma regra simplesmente pactuada. Mesmo a interpretação feita por Kant da definição romana reduz a J. ao respeito a uma norma já estabelecida: "Se aquela fórmula fosse traduzida por 'dar a cada um o que é seu', estaria dizendo um absurdo, pois não é possível dar a alguém o que já tem. Para ter sentido deve ser assim expressa: inclui-se numa sociedade em que a cada um possa ser garantido o que é seu contra qualquer outro" (*Lex justitiae*) (*Met. Der Sitten*, I, Divisão da doutr. do Dir., A). Por outro lado, também aqueles que não veem no conceito de J. nada mais que a tentativa de justificar determinado sistema de valores, pretendendo expungi-lo da teoria científica do direito, utilizam ou adaptam a mesma noção de justiça. Kelsen diz: "J. Significa a manutenção de uma ordenação positiva mediante sua conscienciosa aplicação. Ela é J. *segundo o direito*. A proposição segundo a qual o comportamento de um indivíduo é justo ou injusto no sentido de ser jurídico ou antijurídico significa que seu comportamento corresponde ou não à norma jurídica que é pressuposta como válida pelo sujeito judicante por pertencer a uma ordenação jurídica positiva" (*General Theory*, cit., I, I, A, c, 5, trad. it., p. 14). Esse conceito de J. não está submetido às consequências resultantes das diferenças, mesmo as mais substanciais, entre as doutrinas do direito. Quer se entenda a norma como norma de direito natural, quer como norma moral ou de direito positivo, a J. é sempre considerada conformidade do comportamento à norma.

2º No segundo conceito, a J. não se refere ao comportamento ou à pessoa, mas à norma; expressa a eficiência da norma, sua capacidade de possibilitar as relações humanas. Neste caso, obviamente, o objeto do juízo é a própria norma, e desse ponto de vista as diferentes teorias da J. são os diferentes conceitos do *fim* em relação ao qual se pretende medir a eficiência da norma como regra para o comportamento intersubjetivo. Platão foi o primeiro a insistir na J. como instrumento. Sócrates pergunta a Trasímaco: "Acreditas por acaso que uma cidade, um exército, um grupo de bandidos ou de ladrões, ou qualquer outro amontoado de pessoas que se ponha de acordo para fazer algo de injusto, poderia chegar a fazer alguma coisa se os seus integrantes cometessem injustiça uns para com os outros? – Não, de certo, respondeu Trasímaco. – E se não cometessem injustiça, não seria melhor? – Seguramente. – A razão disto, Trasímaco, é que a injustiça dá origem a ódios e lutas entre os homens, enquanto a J. produz acordo e amizade" (*Rep.*, 351 c-d). Neste trecho a J. é desvinculada de qualquer objetivo que tenha valor privilegiado: ela não passa de condição para possibilitar a convivência e a ação conjunta dos homens: condição que vale par qualquer comunidade humana, mesmo para um grupo de bandidos. Da mesma forma, no mito exposto a Protágoras no diálogo homônimo, Platão diz que, enquanto os homens não tiveram a arte da política, que consiste no respeito recíproco e na J., não puderam reunir-se em cidades e eram destruídos pelas feras. "Apesar de ajudá-los a obter alimento, a arte mecânica não lhes era suficiente para combater as feras porque eles não possuíam a arte política, de que faz parte a arte da guerra" (*Prot.*, 322 b-c). Com mais frequência, porém, filósofos e juristas não mediram a J. das leis tomando como referência a sua eficiência geral no que diz respeito às possibilidades de relações humanas, mas a sua eficiência em garantir este ou aquele objetivo considerado fundamental, ou seja, como valor absoluto. Não faltou portanto quem julgasse impossível

definir a J. nesse sentido, limitando-se a propor a exigência genérica de que, para ser justa, uma norma deve adequar-se a um sistema de valores qualquer (CH. PERELMAN, *De la justice*, 1945, trad. it., 1959). Todavia, os fins aos quais se recorreu com mais frequência são: *a*) felicidade; *b*) utilidade; *c*) liberdade; *d*) paz.

a) Foram os filósofos que mais recorreram à felicidade. Aristóteles diz: "As leis promulgadas sobre qualquer coisa visam à utilidade comum a todos ou à utilidade de quem se destaca pela virtude ou por outra forma; desse modo, com uma só expressão definimos como justas as coisas que propiciam ou mantêm a felicidade ou parte dela na comunidade política" (*Et. nic.*, V. 1, 1129 b 4). A identificação do bem comum com a bem-aventurança eterna é um caso particular dessa doutrina (TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, III, 3).

b) Já na Antiguidade (p. ex., para os sofistas e para Carnéades) a J. foi identificada com a utilidade. No mundo moderno, Hume impôs eficazmente esse ponto de vista: "A utilidade e o fim da J. é propiciar a felicidade e a segurança, mantendo a ordem na sociedade" (Inq. Conc. Morals, III, 1). A redução da J. à utilidade, e não à felicidade, tem a característica de eliminar o caráter de fim último ou valor absoluto, levando a considerá-la como solução (às vezes a menos pior) de determinadas situações humanas. É o que pensa Hume, corrigindo nesse aspecto o jusnaturalismo racionalista de Grócio, que à J. atribuía valor absoluto, e às normas que a garantem, absoluta racionalidade, pois para ele "as relações mútuas de sociedade" possibilitadas por tais normas eram fins em si mesmas, porque objeto último de desejo (*De jure belli ac pacis*, Intr., § 16).

c) Foi Kant quem identificou J. e *liberdade*: "A tarefa suprema da natureza em relação à espécie humana" é uma sociedade em que a liberdade sob leis externas esteja unida, no mais alto grau possível, a um poder irresistível, o que é uma constituição civil perfeitamente justa (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784, Tese V). Segundo esse ponto de vista, o *iluminismo* é a condição que derivará da progressiva eliminação dos obstáculos opostos à liberdade da espécie humana (*ibid.*, Tese VIII).

d) Por fim, além da felicidade, da utilidade e da liberdade, os filósofos tomaram frequentemente a *paz* como medida ou critério da J. de uma ordenação normativa. Esse parâmetro foi introduzido por Hobbes: para ele, é justa a ordenação que garanta a paz, afastando os homens do estado de guerra de todos contra todos, em que vivem no "estado natural". De fato, para Hobbes a primeira lei da natureza, a primeira das normas que permite afastar o homem do estado de guerra é a que prescreve perseguir a paz. "Para a igualdade de forças e de todas as outras faculdades humanas, os homens que vivem no estado natural, isto é, no estado de guerra, não podem pretender que sua conservação seja duradoura. Por isso, tender para a paz enquanto brilhar alguma esperança de obtê-la, e só recorrer à guerra quando isso não for possível, é o primeiro ditame da boa razão, a primeira lei da natureza" (*De cive*, I, § 15). No século XX, Kelsen contrapôs à J. como "ideal irracional" a paz como medida empírica da eficiência das leis: "Uma teoria pode fazer uma afirmação com base na experiência: só uma ordenação jurídica que não satisfaça aos interesses de uns em detrimento de outros, mas que chegue a uma conciliação entre os interesses opostos, que reduza ao mínimo seus possíveis atritos, pode contar com uma existência relativamente duradoura. Só uma ordenação dessa espécie estará em condições de assegurar a paz social em bases relativamente permanentes a todos os que se lhe submetem. Embora o ideal de J. em seu significado originário seja totalmente diferente do ideal de paz, existe nítida tendência a identificar os dois ideais ou ao menos a substituir o ideal de J. pelo de paz" (*General Theory*, cit. I, I. A, c, 4; trad. it., p. 14).

Essa tendência, compartilhada por muitos que julgam irrealizável o ideal de J. como felicidade ou liberdade, tende a julgar a eficiência das normas com base em sua funcionalidade negativa, ou seja, em sua capacidade de evitar conflitos. Sem dúvida, conforma-se mais ao espírito positivo de uma teoria do direito que pretenda ter como objeto

nada mais do que a técnica da coexistência humana. Mas na realidade o jusnaturalismo moderno, a partir de Grócio, já havia alcançado, pelo menos nesse aspecto, uma generalização maior, exigindo que as normas do direito natural servissem tanto para a paz quanto para a guerra, e que pudessem, pelo menos em parte, valer para qualquer condição ou situação humana. Portanto, do ponto de vista da teoria geral do direito, mesmo a paz pode mostrar-se como objetivo restrito demais para julgar da eficiência (isto é, da J.) das normas do direito. A guerra, assim como os conflitos individuais e sociais, as competições etc., constituem situações humanas recorrentes, ainda que indesejáveis; portanto, um juízo objetivo e sem preconceitos sobre as normas de direito deve medir sua eficiência também com relação a tais situações e às possibilidades de superá-las. Na realidade, é possível aduzir apenas dois critérios como fundamento de um juízo objetivo sobre ordenações normativas, visto que só eles valem não como fins, absolutos ou relativos, mas como *condições de validade* de uma ordenação *qualquer*. O primeiro, já bastante conhecido na tradição filosófica, é o de igualdade como *reciprocidade*, segundo o qual cada um deve esperar dos outros tanto quanto os outros esperam dele. Na maioria das vezes em que a tradição filosófica definiu a J. como *igualdade* (o que fez com frequência a partir dos pitagóricos), pretendeu ressaltar esse mesmo caráter da J., o de reciprocidade (cf., p. ex., HOBBES, *Leviath*., I, 14; *De cive*, III, § 6). O segundo critério pode ser deduzido do caráter fundamental que garante a validade do saber científico no mundo moderno: a autocorrigibilidade. Assim como o conhecimento científico se define como tal só quando organizado com vistas à sua própria verificação, e portanto, à sua autocorrigibilidade, também uma ordenação normativa define-se como tal (ou seja, consegue ser eficiente como ordenação) só quando é organizada com vistas à sua eventual autocorreção. Os dois critérios citados, com as variações devidas, também podem integrar-se. Podem conferir à palavra J. um significado tão distante do ideal transcendente e da aspiração sentimental quanto da justificação interessada das ordenações em vigor. Não se deve esquecer também que a mais eficaz e radical defesa de determinada ordenação *ne varietur* não foi feita pela demonstração, ou tentativa de demonstração da J. de tal ordenação, mas simplesmente ignorando-se e eliminando-se a própria noção de justiça. De fato, é isso o que acontece na filosofia do direito de Hegel, que considera o Estado como Deus realizado no mundo e nega até a possibilidade de discutir a ordenação jurídica sob qualquer aspecto. Hegel dizia: "O direito é algo *sagrado* em geral porque é a existência do Conceito Absoluto" (*Fil. do dir.*, § 30). O emprego do conceito de J. no segundo significado é o exercício do juízo, que deve ser possível para todos os homens livres, sobre as ordenações normativas que se regem.

O tema da J. entendida como "o primeiro requisito das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento", foi aprofundado de modo original por John Rawls. Em *A Theory of Justice* (1971), que leva em conta não só as doutrinas tradicionais, mas também a visão marxista da "J. social", ou seja, de uma distribuição igualitária dos bens por parte dos poderes públicos, ele identifica a J. com a realização dos "princípios de J." relativos à estrutura fundamental de uma sociedade bem organizada", que seriam escolhidos e acordados por pessoas "racionais, livres e iguais", ou seja, por indivíduos que se encontrassem numa situação kantiana de "autonomia" (v. NEOCONTRATUALISMO). Situação que Kawls, mediante uma eficaz ficção heurística, situa numa hipotética "posição originária" (*original position*) caracterizada por um "véu de ignorância", por parte de cada um dos indivíduos que a compõem, acerca "de seu lugar na sociedade, de sua posição de classe ou status social, do papel que o acaso lhes atribui na subdivisão dos dotes naturais, da sua inteligência, força etc." (*Una teoria della giustizia*, trad. it., Feltrinelli, Milão, 1984, pp. 27-8). Somente uma circunstância "numênica" desse tipo tem condições de garantir o requisito da imparcialidade, ou seja, de fazer que a escolha não seja condicionada por motivações egoístas ou utilitaristas, mas por considerações *universais*. Graças a esse "experimento mental", Rawls extrai dois princípios de J., que considera munidos da mesma incondicionalidade do

imperativo categórico kantiano: "Primeiro: toda pessoa tem igual direito à mais ampla liberdade fundamental de modo compatível com liberdade semelhante para os outros. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas precisam ser combinadas de tal modo que: *a*) sejam razoalvemente previstas para proveito de todos; *b*) estejam ligadas a cargos e posições abertos a todos" (*ibid.*, p. 66). A liberdade fundamental de que fala o primeiro princípio é inviolável e prioritária, a tal ponto que nenhum aumento de bem-estar econômico poderia justificar uma diminuição dela, que seria permitida apenas com a condição de correlativo aumento da liberdade de todos. Por sua vez, as desigualdades de que fala o segundo princípio são admitidas somente com a condição de favorecer a todos, em especial aos menos favorecidos. Para evitar a injustiça, Rawls prevê a intervenção de outros dois critérios de inspiração solidarista. O primeiro é o chamado princípio de reparação e consiste em "reparar" as desvantagens naturais ou sociais dos grupos menos favorecidos. O segundo é o chamado *princípio de diferença* e consiste em não desejar maiores vantagens para os mais favorecidos, a menos que sirva de benefício aos que vivem menos bem. Critério que Rawls, reportando-se à economia e à teoria dos jogos, vincula ao princípio do *maximin* (abreviação de "maximum minimorum"), vale dizer, à regra que prescreve a maximização dos ganhos mínimos (que neste caso são os benefícios dos menos aquinhoados). Com esse procedimento, Rawls considera ter conseguido vincular sua teoria deontológica e antiutilitarista da J. (que antepõe o justo ao bem) aos princípios imortais da Revolução Francesa: "a liberdade corresponde ao primeiro princípio; a igualdade, à ideia de igualdade do primeiro princípio unida à igualdade de oportunidades iguais;. E a fraternidade, ao princípio de diferença" (*ibid.*, p. 102).

A doutrina de Rawls estimulou um rico debate ainda em curso. Entre os opositores cabe lembrar a perspectiva comunitária de McIntyre (*After Virtue*, 1981), segundo a qual a J. não é, acima de tudo, uma regra formal e procedimental que preside à distribuição das vantagens sociais, mas uma propriedade ética do sujeito agente; e a de M. Walzer (*Spheres of justice*, 1983), segundo a qual não existe um critério único de J. distributiva, mas uma multiplicidade de princípios, de acordo com os bens que precisam ser distribuídos. Em Political Liberalism (1993) Rawls reelaborou a sua teoria da J. na direção de um liberalismo político atento ao desafi do *pluralismo* (v.), ou seja, empenhado em resolver a questão: "Como é possível que exista e dure no tempo uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais incompatíveis, ainda que racionais?" (trad. it., Edizioni di Comunità, Milão, 1994, pp. 6-7). Em A *Theory of Justice*, a comunhão de uma espécie de doutrina moral. Em Political Liberalism afirma-se, ao contrário, que a teoria da J. como equidade é uma doutrina *autônoma* em relação a qualquer doutrina religiosa, filosófica e moral (pois caso contrário perderia a sua universalidade), mesmo que procure, nelas, um "consenso por intersecção" (*overlapping consensus*). No âmbito dessa revisão teórica, Rawls reformulou os dois princípios de J. do seguinte modo: "*a*) Todas as pessoas têm igual direito a um sistema plenamente adequado de idênticos direitos e liberdade garantir o idêntico valor das idênticas liberdades políticas, e somente destas. *b*) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer a duas condições: primeiro, estar associadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de idêntica igualdade de oportunidades; segundo, dar o máximo benefício aos membros menos favorecidos da sociedade" (*ibid.*, p. 25). Estes desenvolvimentos, adverte Rawls numa nota, não eliminam (e eventualmente confirmam) a substância do seu liberalismo igualitário: "Houve quem pensasse que, desenvolvendo as ideias do liberalismo político, eu pretendesse renunciar à concepção igualitária da *Teoria*. Nenhuma das minhas revisões implica […] semelhante mudança, e acho que essa desconfiança é infundada" (ibid., p. 313, n. 6). (ABBAGNANO. p. 682-3-4-5-6).

METAÉTICA:

METAÉTICA (in. *Metaethics*; fr. *Métaéthique*; al. *Metaethik*; it. *Metaetica*). **1.** Termo de origem anglo-saxônica com que se designa o discurso sobre os discursos éticos, ou seja, um tipo de abordagem teórica que, deixando de lado os problemas morais não concretos e as questões clássicas da ética normativa (como devemos agir? O que é felicidade? etc.), propõe-se analisar e esclarecer os procedimentos do discurso ético, interrogando-se sobre problemas deste tipo: "(1) Qual é o significado ou a definição de termos ou conceitos éticos como 'certo', 'errado', 'bom', 'ruim'? Qual é a natureza, o significado ou a função dos juízos em que ocorrem esses termos ou conceitos ou outros análogos? Quais são as regras para o uso desses termos e enunciados? (2) Como devem ser distinguidos os usos morais desses termos dos usos não morais, os juízos morais dos outros juízos normativos? Qual é o significado de 'moral' contraposto a 'não-moral'? (3) Qual é a análise ou o significado de termos ou conceitos correlatos como 'ação', 'consciência', 'livre arbítrio', 'intenção', 'promessa', 'desculpa', 'motivo', 'responsabilidade', 'razão', 'voluntário'? (4) É possível proceder à verificação, justificação ou demonstração da validade dos juízos éticos ou de valor? Se sim, como e em que sentido? […] Qual é a lógica do raciocínio moral e do raciocínio sobre o valor?" (W. K. FRANKENA, *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, 1973, trad. it., Edizioni di Comunità, 1981, 1996, pp. 187-8).
Embora em toda forma histórica de ética esteja implicitamente presente uma M. e embora em alguns autores (pensemos em Aristóteles, Hume e Kant) se encontrem explícitas observações metamorais, a M. entendida como disciplina filosófica autônoma é um típico produto da cultura do século XX, com notável sucesso sobretudo nos filósofos analíticos de língua inglesa (Stevenson, Hare, Toulmin, Nowell-Smith etc.) Aliás, por certo período pareceu que a análise lógica e avaliadora da gramática e da sintaxe do *moral discourse* era a única forma possível (e fundamentada) em ética filosófica. Foi só nos anos 1960/1970, paralelamente ao processo de *reabilitação da filosofia prática* (v.), que se voltou a dar atenção à ética normativa, assistindo-se a um declínio no interesse pela M. descritiva e a uma discussão da sua suposta neutralidade e objetividade.
2. Em homenagem a uma concepção mais "liberal" da análise filosófica, alguns autores propuseram considerar, como objeto próprio da M., não só a linguagem, mas todo o campo da experiência moral (cf. B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 1987; E. LECALDANO, Ética, 1995). (ABBAGNANO – Páginas 765 / 766).

MORAL

A concepção marxista de moral é paradoxal. Pretende, de um lado, que a moral é uma forma de ideologia, que qualquer moral dada surge sempre de um estágio particular do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção e é sempre relativa a um modo particular de produção e a interesses particulares de classe, que não há verdades morais eternas, que a própria forma da moral e de ideias gerais como liberdade e a justiça não podem "desaparecer completamente a não ser com o desaparecimento total dos antagonismos de classe" (*Manifesto comunista*), que o marxismo se opõe a toda e qualquer moralização e que a crítica marxista tanto do capitalismo como da economia política não é moral e sim científica. Por outro lado, os escritos de Marx estão cheios de juízos morais, implícitos e explícitos. Desde os seus primeiros escritos, em que expressa seu ódio ao servilismo quando discute a alienação nos *Manuscritos econômicos e filosóficos* e em *A ideologia alemã*, até os violentos ataques às condições vigentes nas fábricas e à desigualdade em *O capital*, é evidente que Marx era movido pela indignação e por um intenso desejo de um mundo melhor. O mesmo vale para Engels e para a maior parte dos pensadores marxistas que se lhes seguiram. Na verdade, pelo menos nas sociedades capitalistas, pode-se argumentar que a maior parte das pessoas que se tornam marxistas o fazem principalmente por motivos morais.

Esse paradoxo pode ser amplamente ilustrado com textos marxista. Comparem-se o soberano desprezo que Marx demonstra pelos apelos à justiça de Proudhon e de outros e sua rejeição do vocabulário moral na *Crítica ao Programa de Gotha* com suas amargas descrições dos efeitos sufocantes e alienantes do capitalismo sobre os trabalhadores e com sua visão do comunismo, que muitas vezes aflora e na qual os produtores associados trabalhariam e viveriam "em condições mais favoráveis à sua natureza humana e mais dignas dessa natureza " (*O Capital*, III, cap. XLVIII). Veja-se como Engels rejeita os dogmas morais e como sustenta a opinião de que "a moral foi sempre a moral de classe", e comparem-se tais atitudes com sua crença no progresso moral e na "moral proletária do futuro" (*Anti-Dühring*, parte I, cap. IX). Os ataques de Kautsky, de Rosa Luxemburg e de Lenin ao "socialismo ético" contrastam com a sua denúncia dos males do capitalismo e suas visões do socialismo e do comunismo. Finalmente, a concepção de Trotski de que toda a moral é uma ideologia de classe e parte da "mecânica da ilusão de classe", não parece ir bem com a sua aceitação da "moral libertadora do proletariado" (Trotski *et alii*, 1969: 16 e 37).

O paradoxo foi evitado por várias tradições divergentes dentro da história marxista: os marxistas de influência neokantiana e os "socialistas éticos" da Alemanha e da Áustria, os marxistas influenciados pelo existencialismo, sobretudo na França, e os dissidentes marxistas da Europa Oriental, especialmente na Polônia e na Iugoslávia. Essas dissensões mostram uma tendência a adotar o componente moral do marxismo (quer sob a forma de imperativos categóricos, de compromissos existenciais ou de interpretações e princípios humanistas) ao mesmo tempo em que rejeitam o componente antimoral ou procuram reduzir-lhe a importância.

Talvez seja possível começar a resolver o paradoxo de duas maneiras. Primeiro, sugerindo que Marx e os marxistas posteriores foram confusos, ou mesmo se iludiram, em sua atitude para com a moral, acreditando falsamente que eles próprios haviam prescindido de um ponto de vista moral, ou ultrapassado esse ponto de vista. Sem dúvida, o componente positivista, cientificista, do marxismo estimulou essa possibilidade. Mas a segunda solução proposta vai mais fundo. Ela envolve uma distinção entre a área da moral que se relaciona com direitos, obrigações, justiça, etc., que é identificada pela palavra alemã *Recht*, e a área relacionada com a realização das possibilidades humanas e a liberdade face aos obstáculos a essa realização, que melhor se revela no que Marx chamou de "emancipação humana". Pode-se argumentar que a moral é, no primeiro sentido e do ponto de vista marxista, inerentemente ideológica, já que é produzida por condições – acima de tudo a escassez e os interesses conflitantes – que resultam da sociedade de classe, cujos antagonismos e dilemas ela, a um só tempo, falseia e pretende resolver. *Nesse sentido*, o marxismo tem, em relação à moral, uma posição exatamente análoga à sua concepção crítica da religião: o apelo para que se abandonem essas ilusões é ao apelo para que se abandonem as condições que exigem tais ilusões. Eliminem-se a escassez e o conflito de classes e a moral do tipo *Recht* desaparecerá. A moral da emancipação exige a abolição das condições que determinam uma moral do tipo *Recht*.

Essa sugestão daria sentido a dois pontos que vários autores recentes têm levantado: que Marx parece rejeitar a ideia de que o capitalismo é injusto e que o marxismo não dispõe de uma teoria desenvolvida dos direitos. Mais geralmente, poderíamos dizer que o marxismo tem uma visão moral inspiradora, mas não uma teoria desenvolvida das obrigações morais, de quais os meios permissíveis na busca de seus fins. O marxismo conta, é claro, com uma teoria dos fins e, desde Lenin, com uma pletora de discussões táticas e estratégicas dos meios; mas, com poucas exceções, resistiu sempre a qualquer discussão dessa questão a partir de um ponto de vista moral.

Bibliografia: Buchanan, A. E. 1982, *Marx and Justice: the Political Critique of Liberalism* ● Cohen, Marshall & Thomas Nagel & Thomas Scanlon 1980, *Marx, Justice and History* ● Kamenka, Eugene 1969, *Marxismo and Ethics* ● Kautsky, Karl 1906 (1910), *Ethik und*

materialistische Geschichtsauffassung; (1918), *Ethics and the Materialist Conception of History* ● *Marx and Morality*, volume suplementar do *Canadian Journal of Philosophy*, nº 7, 1981 ● Merleau-Ponty, Maurice 1947, *Humanisme et terreur*; (1969), *Humanism and Terror* [*Humanismo e terror*, 1968] ● Plamenatz, John 1975, *Karl Marx's Philosophy of Man* ● Rubel, Maximilien 1948, *Pages choisies pour une éthique socialiste* ● Stoyanović, Svetozar 1973, *Between Ideals and Reality* ● Trotski, L.D. & John Dewey & George Novack 1969, *Their Morals and Ours: Marxist versus Liberal Views on Morality* ["Nossa moral e a deles", in L.D. Trotski, *Moral e revolução*, 1980] ● Wood, A.W. 1981, *Karl Marx*. (BOTTOMORE – Páginas 270 / 271)

1. MORAL (adj.) L. *Moralis* (criado por CÍCERO, segundo o seu próprio testemunho, para traduzir o G. ήθιχός: *De Fato*, I); D. **A. B. C.** *Sittlich*; **A. B. D.** *Ethisch*, *moralisch*; **E.** *Geistes*…; E. *Moral*, em todos os sentidos; **B.** *Ethical*; **E.** *Mental*; F. *Moral*; I. *Morale* em todos os sentidos.

A. Referente quer aos costumes, quer a regras de conduta admitidas numa sociedade determinada. "Um fato moral é normal para um tipo social determinado quando se observa na média das sociedades dessa espécie". DURKHEIM, *Divisão do trabalho social*, introd. Chama-se "realidade moral", neste sentido, ao conjunto dos costumes e dos juízos sobre os costumes que podem ser objeto de observação e constatação. Ver LÉVY-BRUHL, *La morale et la science des moeurs*, pp. 24 ss.

A este sentido, mas também aos sentidos D e E, liga-se a expressão "sentido moral" (E. *Moral Sense*; SHAFTESBURY, HUTCHESON), ver *Sentido*.

B. Que se refere ao estudo filosófico do bem e do mal. "Todas as teorias morais, mesmo as mais cépticas… constatam… que o indivíduo não pode viver unicamente para si mesmo." (GUYAU, *Morale sans oblig.*, p. 31.

C. (oposto a *imoral*). Louvável, conforme à moral no sentido A. "Seria absurdo tomar como morais apenas as ações indiferentes ou dolorosas para a sensibilidade." RAUH, *L'expérience morale*, cap. I, p. 27.

D. (oposto a *lógico*, ou a *intelectual*, algumas vezes a *metafísico*). Relativo à ação e ao sentimento.

"Ainda que tenhamos tamanha *segurança moral* acerca dessas coisas que parece que só por extravagância delas podemos duvidar, todavia também, quando se trata de uma certeza metafísica, não podemos negar, sob pena de insensatez, que haja motivo bastante para não estarmos inteiramente seguros, etc." DESCARTES, *Discurso do método*, IV, 7. Cf. *Certeza moral*, *Necessidade moral*.

E. (oposto a *material*, *físico*). Relativo ao espírito, e não ao corpo ou a outros objetos materiais. "As ciências morais." "A estatística moral."

"Pessoa moral", ver *Pessoa*.

Ligam-se a este sentido as expressões *fortuna física*, *fortuna moral*, empregues por EULER e LAPLACE para opor o sentimento interno de um aumento de riqueza ao valor numérico desse aumento. Ver LAPLACE, *Teoria analítica das probabilidades* (1812), livro II, cap. X. Cf. mais adiante *Moral* (subs. masc.).

CRÍTICA

Este e os seguintes termos apresentam ao mais elevado grau a confusão entre o "*constativo*" e o apreciativo, entre o juízo de fato e o juízo de valor. Todos os argumentos, todas as fórmulas em que desempenhem um papel importante deve ser, por isso, submetidos a uma atenta crítica.

Rad. int.: **A.** Moral; **B.** Etik; **C.** Bon; **D.** Praktikal; **E.** Mental.

Sobre **Moral** (1) – A ordem dos sentidos, tais como acima ficaram expostos, foi proposta por *J. Lachelier* e *Couturat*.

A passagem dos sentidos precedentes para o sentido E explica-se provavelmente pelo fato de a vida consciente do homem ter sido primeiramente considerada quase unicamente sob o seu aspecto propriamente *moral*, nos sentidos A e B: por exemplo, em Platão, Aristóteles, Sêneca, etc., e mesmo no senso comum. Daí a distinção entre o homem *material* ou *físico* e o homem *moral*, depois do "físico" e do "moral" e, finalmente, o emprego do "moral" para designar tudo o que, no homem, não cai por natureza sob os sentidos. A "pessoa moral" é, primeiramente, a pessoa suscetível de agir bem ou mal; mas, por extensão, compreende toda a vida intelectual, afetiva, etc., que ultrapassa a individualidade material e biológica. Cf., inversamente, o duplo sentido da palavra *consciência*, em francês.

Os textos seguintes são interessantes para mostrar o caráter usual do sentido D no século XVII: "É necessário distinguir dois tipos de universalidade, uma a que podemos chamar *metafísica* e a outra *moral*…Chamo *universalidade moral* àquela que aceita alguma exceção, porque nas coisas morais já nos contentamos com que as coisas sejam assim ordinariamente" (por exemplo, que todas as mulheres gostam de falar, que todos os jovens são inconstantes, etc.). "Essas posições, que devemos encarar como *moralmente* universais…" *Lógica* de PORT-ROYAL, II, cap. XIII.

2. MORAL (subst. masc.) Sem equivalentes precisos nos sentidos A e B; D. *Mut*; E. *Spirits*, *mood*; F. *Moral*.

A. O conjunto dos fenômenos da vida mental, por oposição à vida do corpo. CABANIS, *Relações do físico e do moral do homem*, 1802.

B. Estado afetivo, nível mental (este sentido é sobretudo familiar. "O moral é bom; elevar o moral"; mas representa uma ideia psicológica importante, cujo estudo científico é recente).

3.MORAL (subs. fem.) D. **A. B.** *Stitte*, Sitten, Sittlichkeit; **C.** *Sittenlehre*, *Ethik*; *Moral*, em todos os sentidos; E. **A. B.** *Morality*; C. *Ethics*, mais raramente, *Moral*; F. *Morale*; I. *Morale* em todos os sentidos; **C.** *Ética*.

A. (uma moral). Conjunto das regras de conduta admitidas numa época ou por um grupo de homens. "Uma moral severa. Uma má moral. Uma moral relaxada." "Cada povo tem a sua moral, que é determinada pelas condições nas quais vive. Não se pode, pois, inculcar-lhe outra, por mais elevada que seja, sem o desorganizar." DURKHEIM, *Divisão do trabalho social*, II, cap. I.

B. (a Moral). Conjunto das regras de conduta tidas como incondicionalmente válidas, "explicar (o mal)… seria absolvê-lo, e a metafísica não deve explicar aquilo que a moral condena." J.LACHELIER, "Psicologia e metafísica", em *Le fondement de l'induction*, 3ª ed., p. 171.

C. Teoria arrazoada do bem e do mal. Ética. A palavra, neste sentido, implica sempre que a teoria em questão visa consequências normativas. Não se diria de uma ciência objetiva e descritiva dos costumes, ou até dos juízos morais (no sentido A). "Formei para mim uma moral provisória, que consistia apenas em três ou quatro máximas, etc." DESCARTES, *Disc. do método*, III, 1.

D. Conduta conforme à moral, por exemplo, quando se fala dos "progressos da moral", entendendo por isso não um progresso das ideias morais, mas a realização de uma vida mais humana, de uma maior justiça nas relações sociais, etc. Ver LÉVY-BRUHL, *A moral e a ciência dos costumes*, cap. IV, § 2.

Rad. int.: **A. B.** Moral; **C.** Etik; **D.** Morales.

Sobre **Moral** (3) – Alguns correspondentes expressaram dúvidas sobre a questão de saber se estes três sentidos não deviam, no fundo, ser considerados como três aspectos de uma mesma ideia fundamental: conjunto de regras de conduta. Que existe entre estas três acepções uma parte importante de elementos comuns é indubitável. A distinção que entre elas existe não é tão vincada como aquela que separa *moral* no sentido de *mental* e *moral* oposto a *imoral*. Mas existem todavia entre elas diferenças profundas: podemos percebê-lo através dos equívocos

que estas palavras engendram frequentemente na discussão. Entre A e B, a diferença é sobretudo na atitude que a palavra implica naquele que fala: a acepção B postula implicitamente que existe uma moral perfeita de que as morais no sentido A são apenas aproximações ou degradações; a acepção A não implica nada de semelhante, e aqueles que a utilizam subentendem frequentemente que não existe moral no sentido B. Entre A e C, a diferença reside simultaneamente no grau de reflexão e no conteúdo. Uma moral no sentido C, um sistema ético (por exemplo, a moral de Kant) difere tanto de um conjunto de juízos morais espontâneos como a filosofia difere do senso comum: pretende não só sistematizá-lo, mas também retificá-lo em certos pontos. Entre B e C, a diferença é inversa: cada moral filosófica esforça-se por exprimir, na linguagem da teoria, a moral perfeita que pressupõe (cf. a nota 3 de Kant ao prefácio da *Razão prática*). Poderíamos mesmo ir mais longe, e distinguir uma quarta acepção, aquela que esta palavra recebe de Pascal quando este escreve: "A verdadeira moral ri-se da moral." A verdadeira moral não é aqui o sentimento vivo e justo, a evidência interior do bem e do mal? E a moral de que ele se ri pode ser quer o conjunto rotineiro das regras da moral tradicional, quer antes, a especulação moral dos filósofos. (Vê-se, por outro lado, neste caso, quanto muda a ideia, consoante se entenda a palavra no sentido A ou no sentido C.) Mas seria subdividir demais, e esta "verdadeira moral" está muito próxima do nosso sentido B. (LALANDE – Páginas 703 / 704 / 705).

NECESSIDADE

D. Notwendigkeit; E. Necessity; F. Necessite; I. Necessita. Cf. Acaso.
A. (no sentido abstrato). Característica daquilo que é necessário. A necessidade é absoluta ou categórica se for considerada válida em qualquer caso e quaisquer que sejam os pressupostos de que se parte; ela é hipotética se estiver subordinada a certos pressupostos que poderiam não ser colocados; ver Necessário D, F, G, H.
Doutrina da necessidade ou Necessitarismo (E. Necessitarianism; aplicado especialmente às teorias de Robert OWEN); termo antiquado para designar o determinismo, no sentido C. Ver J. S. MILL, Logic, livro VI, cap. II, especialmente § 2 e § 3, em que ele desaprova o emprego desta palavra.
B. "Necessidade moral" (LEIBNIZ, Teodicéia, 132, 175, 234 e em grande número de outras passagens). Ele a opõe à "necessidade absoluta", ou "necessidade metafísica", algumas vezes à "necessidade bruta e geométrica" (371). Ela consiste no fato de que um ser inteligente e bom não poderia escolher entre vários possíveis senão concebendo um dentre eles como o melhor e como superior aos outros do ponto de vista da "conveniência". Cf. Obrigação.
C. (no sentido concreto). O que é necessário; e mais especialmente o que é necessário para um fim. "A divisão do trabalho é uma necessidade na ciência moderna."
D. Pressão exercida sobre os desejos e as ações do homem pelo encadeamento inevitável dos princípios e das consequências, dos efeitos e das causas. Muitas vezes, personificada neste sentido e, por vezes, confundida com a Fatalidade.
Rad. int.: **A. B.** Neceses; **C.** Necesaj.
Sobre **Necessidade Moral** – Esta expressão, tal como a de conveniência, parece ter sido retirada de GROTIUS por Leibniz: "Jus naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali et sociali, inesse moralem turpitudinem, aut necessitatem moralem." De jure belli et pacis (1625), livro I, cap. I, § 10. (R. Berthelot) (LALANDE – Página 728)
NECESSIDADE[1] (gr. χρεία ou ἀνάγκη; lat. Necessitas; in. Need;, fr. Besoin; al. Bedürfniss; it. Bisogno). Em geral, dependência do ser vivo em relação a outras coisas ou seres, no que diz respeito à vida ou a quaisquer interesses. Nesse sentido, fala-se de "N. materiais", "N. físicas", "N. espirituais", "N. de disciplina", "N. de "regras", "N. de liberdade", "N. de afeto", "N. de felicidade", "N. de ajuda", "N. de comunicação" etc. Qualquer tipo ou forma possível

de relação entre o homem e as coisas, ou entre o homem e os outros homens, pode ser considerado sob o aspecto da N., implicando que o ser humano depende dessas relações. Na história da filosofia, a noção de N., nesse sentido, foi tratada sob duas perspectivas: 1º) mais frequentemente do ponto de vista moral, ou seja, como atitude por tomar-se diante das N., se de limitação ou de incentivo, ou de que modo e em que grau limitá-las; 2º) com menos frequência, do ponto de vista da importância e do significado que a N. tem em relação ao modo de ser do homem, da possibilidade que ela representa para ele compreender e descrever sua existência. O problema da disciplina das N., ou seja, da sua limitação qualitativa e quantitativa, é o problema da virtude, em especial da virtude ética, e seus desdobramentos históricos devem ser vistos no verbete Virtude. Aqui, cabe analisar o problema da N. como símbolo, sintoma ou elemento da condição humana. Na Antiguidade, Platão parece ter reconhecido o valor da N.: esse parece ser o significado da importância por ele atribuída ao amor, que, em O banquete (204-5), interpretou em seu significado mais amplo como falta e busca do que falta. Além disso, em República (II, 369 b ss.), ele atribui a origem do Estado à N.: "Quando um homem se reúne com outro em vista de uma N., e com outro homem em vista de outra N., e quando essa multiplicidade de homens reúne no mesmo local vários homens que se associam para se ajudar, damos a essa sociedade o nome de Estado." É menos explícita a noção de N. encontrada na filosofia de Aristóteles: este certamente não ignora o seu peso na vida individual e social do homem (como demonstra sua Política), mas não lhe atribui função específica: mesmo a origem do Estado, para ele, deve-se à exigência de viver feliz, o que significa sobretudo vida virtuosa (Pol., VII, 2, 1324 a 5 ss.). A filosofia pós-aristotélica desinteressa-se das necessidades, ainda que Epicuro aconselhe a satisfazê-las (Mass. Capit., 26; Fr. 200, Usener), pois está muito ocupada em esboçar o ideal de sábio, dedicado à vida puramente contemplativa. Tampouco lançam mão da N. para interpretar a realidade humana a filosofia medieval e a moderna, que preferem enfatizar os elementos ou os caracteres que dão destaque à independência do homem em relação ao mundo, e não à sua dependência. Mesmo falando de um "sistema de N.", Hegel prefere dizer que a N. é dominada pelo homem, e não o contrário: "O animal tem um círculo limitado de meios e modos de satisfazer às suas N., que são igualmente limitadas. O homem, ainda que dependa delas, demonstra, ao mesmo tempo, que as supera e universaliza, sobretudo através da multiplicação das N. e dos meios, bem como através da decomposição e da distinção da N. concreta" (Fil. do dir., § 190). A primeira afirmação clamorosa da importância das N., para a interpretação do que o homem é ou pode ser, seria vista na filosofia de Schopenhauer, que interpretou como N. – portanto como falta e dor – a vontade de vida que constitui a essência numérica do mundo. "A base de qualquer vontade é N., falta, ou seja, dor, à qual o homem está vinculado desde a origem, por natureza" (Die Welt, 1819, I, § 57). Fora da metafísica, no terreno da antropologia, quem insistiu no estreito nexo entre N. e natureza humana foi L. Feuerbach (Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1844). Marx, nas obras de juventude (Economia e filosofia, 1844 e Ideologia alemã, 1845 – 1846), acentuou a importância das N. e, portanto, do trabalho destinado a satisfazê-las, chegando a tomá-las como tema fundamental de sua antropologia. Na filosofia contemporânea, além do marxismo, a importância a noção de N. para a interpretação da realidade humana é ressaltada de um lado pelo naturalismo e de outro pelo existencialismo. Dewey, por exemplo, ao insistir na "matriz biológica" das atividades humanas (portanto também da lógica), vê a N. como ruptura do instável equilíbrio orgânico e o início da busca que tende a restabelecê-lo (Logic, cap. II, trad. it., p. 63). Por outro lado, na definição de "ser-no-mundo" por Heidegger, em que a existência do homem consiste em cuidado [cura] (v.), o homem depende do mundo, "está lançado no mundo, que domina as possibilidades humanas de relações com as coisas e com os outros homens" (Sein und Zeit, §§ 39 ss., cf. § 20). A noção de N. que emerge dessas considerações não é de estado provisório de falta ou deficiência (tem-se necessidade de ar, apesar de este existir em abundância), mas

de estado ou condição de dependência que caracteriza de modo específico o homem e, em geral, o ser finito no mundo. (ABBAGNANO – Páginas 822-3).

OBJETO

(lat. *Obiectum*; in. *Object*; fr. *Objet*; al. *Objekt*, *Gegenstand*; it. *Oggetto*). Termo de qualquer operação, ativa, passiva, prática, cognitiva ou lingüística. O significado dessa palavra é generalíssimo e corresponde ao significado de *coisa*. O. é o fim a que se tende, a coisa que se deseja, a qualidade ou a realidade percebida, a imagem da fantasia, o significado expresso ou o conceito pensado. A pessoa é objeto de amor ou de ódio, de estima, de consideração ou de estudo; neste sentido, o próprio eu é ou pode ser objeto. Toda atividade ou passividade tem como termo ou limite um O., qualificado em correspondência com o caráter específico de atividade ou de passividade. Ao lado deste significado genérico e fundamental, em que esse termo é insubstituível, encontra-se algumas vezes na linguagem filosófica e na comum um significado mais restrito ou específico, segundo o qual o O. só é O. se tiver alguma validade: por exemplo, se é "real", "externo", "independente", etc. No entanto, este segundo significado não elimina o primeiro, mas o pressupõe.

Essa palavra foi introduzida em filosofia pelos escolásticos, no século XIII. É claramente definida por Tomás de Aquino, que diz: "O. de uma potência ou de um hábito é propriamente aquilo sob cuja razão (*ratio*) se inclui tudo o que se refere à potência ou ao hábito em questão. Por exemplo, o homem e a pedra referem-se à visão por terem cor; portanto, o que tem cor é o O. próprio da visão" (*S. Th.*, I, q.1, a. 7). Essa noção de O. foi substancialmente retomada por Duns Scot, que definiu o O. de um saber como matéria (*subjectum*) do saber, que é aprendida ou conhecida. Segundo Scot, uma matéria cognoscível torna-se O. conhecido através de um hábito intelectual relativo a esse objeto (*Op. Ox.*, *Prol.*, q. 3, a. 2, nº 4). Jungius só fazia expressar com mais simplicidade a mesma noção ao afirmar: "Chama-se de O. aquilo em torno do que versam as faculdades, seus hábitos e seus atos" (*Logica*, 1638, 1, 9, 37). Wolff por sua vez dizia: "O. é o ente que termina a ação do agente ou no qual terminam as ações do agente: de modo que é quase um limite da ação" (*Ont.*, § 949).

Esse significado continuou sendo fundamental na filosofia moderna e contemporânea. A questão do caráter real ou ideal do O. em geral ou de uma classe específica de O. (p. ex., dos O. físicos ou coisas) não teve influência. Assim, pode-se considerar O. do conhecimento uma ideia (como queria Schopenhauer), uma coisa material (como queria a escola escocesa do senso comum) ou um fenômeno (como queria Kant), mas como O. é sempre o termo ou limite da operação cognitiva. No entanto, é Kant quem inaugura o uso restrito do termo, segundo o qual o O. ou, mais exatamente, o O. de conhecimento é, de preferência, O. "real" ou "empírico". Kant diz: "Há grande diferença entre ser algo dado à minha razão como O. em *absoluto* ou apenas como O. *na ideia*. No primeiro caso, meus conceitos passam a determinar o O.; no segundo, o que existe de fato é só um esquema ao qual não se atribui diretamente nenhum O., nem por hipótese, mas que serve apenas para representar outros O., em sua unidade sistemática, por meio de sua relação com a ideia. Assim, digo: o conceito de inteligência suprema é uma simples ideia; vale dizer: sua realidade objetiva não deve consistir em que ele se refira diretamente a um O. (pois seu valor objetivo não pode ser justificado desse modo), mas é apenas um esquema, organizado segundo as condições da máxima racionalidade do conceito de uma coisa em geral" (*Crít. R. Pura*, Dialética, Apêndice). Essas considerações de Kant são uma reiteração de que a ideia da razão pura não tem propriamente O. porque O. é somente o empírico (a coisa natural), e a ideia refere-se apenas indiretamente a um grupo de tais objeto. Todavia, esse significado específico do O. não elimina, nem para Kant, o significado geral e fundamental. De fato, esse filósofo não só considera o conceito de O. como o "mais elevado" em filosofia (v. o fim deste verbete), como também fala de uma "distinção de todos os O. em geral em fenômenos e números", considerando o número como

"o O. de uma intuição não sensível", admitida em hipóteses, que poderia pertencer a um intelecto divino (*Crít. R. Pura*, Anal. dos Princ., cap. III). Por outro lado, para Kant, além do O. de conhecimento, há "o O. da razão prática", que é "a representação de um O. como de um efeito possível através da liberdade" (*Crít. R. Prática*, I, Livro I, cap. 2); isso significa que neste caso o O. é termo ou resultado de uma ação livre. O que em todo caso constitui o O. é sua função de limite ou termo de uma atividade ou de uma operação qualquer. Essa noção não desaparece nem nas formas mais radicais de idealismo; para o próprio Fichte, o O. é o limite da atividade do Eu: "O Eu põe-se como limitado pelo não-eu" (*Wissenschaftslehre*, 1794, § 4. A), e o não-eu nada mais é que O. (*ibid.*, § 4 E. III; trad. it., p. 143). Analogamente, qualquer outra determinação que os filósofos possam criar sobre a natureza do O. tem como ponto de partida a sua definição geral. Por exemplo, o O. pode ser considerado um *dado* (como costumam fazer os empiristas) ou como um *problema* (como fizeram os neocriticistas; p. ex., Natorp, *Platos Ideenlehre*, p. 367), mas só pode ser uma ou outra coisa se é considerado como o termo ou limite da atividade cognitiva.

Na filosofia contemporânea, o recurso à noção de *intencionalidade* (v.) permitiu reconhecer claramente o caráter geral da noção de O. Brentano, que foi o primeiro a reintroduzir essa noção, diz que "todo fenômeno psíquico inclui em si alguma coisa como O., embora nem sempre da mesma forma. Na representação, há algo representado; no juízo, algo reconhecido ou negado; no amor, algo amado; no ódio, algo odiado, etc." (*Psychologie von empirischen Standpunkt*, 1874, I, p. 115). E Husserl ainda generalizou o conceito, distinguindo O. e "O.percebido": "Deve-se notar que o O. intencional de uma consciência (tomado como pleno correlato dela) não é absolutamente igual ao O. apreendido (*erfasstes*). Costumamos pressupor o ser apreendido no conceito de O. (O. intencional), porquanto, ao pensarmos nele ou falarmos sobre ele, temo-lo como O. no sentido de apreendido. […] Com certeza só podemos lidar com uma coisa física apreendendo-a, e o mesmo se diga de todas as objetividades francamente representáveis… Ao contrário, no ato de avaliar, de alegrar-se, de amar, de agir, lidamos com valor, com o O. da felicidade, com o O. amado, com a ação, respectivamente, sem apreender nada de tudo isso" (*Ideen*, I, § 37). Paralela e analogamente, Meinong defendia o significado generalíssimo da noção de O. (*Gegenstand*), dividindo-a nas classes de O. da representação (*Objekte*) e de O. do juízo (*Objektive*) (*Über Annahmen*, 1902, pp. 142 ss.). Quase ao mesmo tempo, no domínio da lógica matemática, Frege defendia uma noção substancialmente idêntica do O., identificando-o com o significado: "O significado de uma palavra é o O. que indicamos com ela" (*Über Sinn und Bebeutung*, 1892, § 3; trad. it., p. 222), pretendendo dizer que o O. é o termo ou limite da operação lingüística, do uso do signo. Wittgenstein, por sua vez dizia: "O nome variável '*x*' é o signo do pseudoconceito objeto. Sempre que o termo O. ('coisa', 'entidade' etc.) é usado corretamente, é expresso no simbolismo lógico pelo nome variável" (Tractatus, 4.1272). Não muito distante disso está a noção de O. exposta por Dewey, para quem O. é o resultado de uma operação de investigação: "O nome O. será reservado à matéria tratada, visto ter sido ela produzida e organizada de modo sistemático por meio da investigação; prolepticamente, objetos são *objetivos* da investigação. A ambigüidade que se poderia encontrar no uso do termo, neste sentido (pois de regra a palavra se aplica às coisas observadas e pensadas), é apenas aparente, visto que as coisas existem como O. para nós só se tiverem sido preliminarmente determinadas como resultados de investigação" (*Logic*, cap. 6; trad. it., p. 175). É fácil ver que a diferença entre essas definições de O. é apenas a diferença entre as atividades ou as operações consideradas: O. é o termo do significado, se considerarmos a linguagem e, em geral, o uso dos signos; é o termo de uma operação de investigação se considerarmos a pesquisa científica; e assim por diante; mas em todo caso é (como já julgavam os escolásticos) o termo ou o limite de determinada operação.

Assim, a palavra O. é o termo mais geral de que dispõe a linguagem filosófica. Kant tinha razão ao afirmar que, se "o conceito mais elevado de que se costuma partir na filosofia transcendental é a divisão entre possível e impossível" visto que toda divisão pressupõe um conceito por ser dividido, "deve-se aduzir um conceito ainda mais elevado, que é o conceito de O. *em geral*, assumido de modo problemático, sem decidir se ele é algo ou nada" (*Crít. R. Pura*, Anal. dos Princ., Nota às anfibolias dos conceitos da reflexão). É óbvio que o conceito de O. não coincide inteiramente com nenhuma de suas especificações possíveis. As coisas, os corpos físicos, as entidades lógicas e matemáticas, os valores, os estados psíquicos etc., são todos O., especificados ou especificáveis por meio de modos de ser particulares ou procedimentos de verificação particulares; mas nenhuma dessas classes de O. possui uma objetividade privilegiada e nenhuma se presta a exprimir, em seu âmbito, a característica do O. em geral. (ABBAGNANO – Páginas 843, 844 e 845).

PRÁXIS

A expressão práxis refere-se, em geral, a ação, a atividade, e, no sentido que lhe atribui Marx, à atividade livre, universal, criativa e auto-criativa, por meio da qual o homem cria (faz, produz), e transforma (conforma) seu mundo humano e histórico e a si mesmo; atividade específica ao homem, que o torna basicamente diferente de todos os outros seres. Nesse sentido, o homem pode ser considerado como um ser da práxis, entendida a expressão como o conceito central do marxismo e este como a "filosofia" (ou melhor, o "pensamento") da "práxis". [A palavra é de origem grega e, de acordo com Lobkowicz, "refere-se a quase todos os tipos de atividade que o homem livre tem possibilidade de realizar; em particular a todos os tipos de empreendimentos e de atividades políticas" (1967: 9). Do grego, a palavra passou ao latim e, deste, às línguas européias modernas. Antes de ingressar na filosofia, era usada na mitologia grega como o nome de uma deusa bastante obscura e em vários outros sentidos (ver Bosnjak, 1965). Uma escritora ontemporânea, Fay Welson, que usou "Práxis" como nome para a heroína de um romance, dá a seguinte explicação: "Práxis, significa ponto crucial, culminação, ação, orgasmo; há quem diga que significa a própria deusa". A palavra foi usada na filosofia grega antiga, especialmente por Platão, mas sua verdadeira história filosófica começa com Aristóteles, que procurou dar-lhe um significado mais preciso. Assim, embora por vezes empregue a forma plural (*praxeis*) para descrever as atividades vitais dos animais e mesmo os movimentos das estrelas. Aristóteles insiste em que, num sentido rigoroso, o termo só deveria ser aplicado aos seres humanos. E embora o use por vezes para designar todas as atividades humanas, sugere que a *praxis* deve ser considerada apenas como uma das três atividades básicas do homem (as outras duas são a *theoria e a poiesis*). A sugestão é feita no contexto de uma divisão das ciências ou do conhecimento; de acordo com a qual há três tipos básicos de conhecimento, o teórico, o prático e da *poiesis* (o "produtivo"), que se distinguem pela sua finalidade ou objetivo: para o conhecimento teórico, o objetivo é a verdade; para o conhecimento da *poiesis*, a produção de alguma coisa, e, para o conhecimento prático, a própria ação. Este último é, por sua vez, subdividido em econômico, ético e político. Assim, tanto pela sua oposição à teoria e à *poiesis*, como pela sua divisão em econômico, ético e político, o conceito de práxis em Aristóteles parece estar situado e definido de maneira bastante estável e segura. Mas Aristóteles não o segue com muito rigor. Em várias ocasiões, discute a relação entre *theoria* e *praxis* como um tipo de oposição básica no homem, e, ao fazê-lo, parece incluir a *poiesis* na *praxis*, ou deixá-la de lado como algo marginal. Por outro lado, parece por vezes limitar a *praxis* à esfera da ética e da política (deixando de lado a economia), ou simplesmente à política (e nesse caso a ética é incluída na política). Além disso, em certas passagens, Aristóteles parece identificar *praxis* como a *eupraxia* (boa práxis), por oposição à *dyspraxia* (má práxis, infelicidade). Seria, porém, inoportuno considerar como

indício de confusão todas essas complicações, que antes expressam um entendimento profundo da complexidade dos problemas.

Na escola do próprio Aristóteles, a questão de dividir toda a atividade humana em dois ou três campos foi decidida em favor da divisão entre o teórico e o prático, dicotomia essa também aceita pela filosofia escolástica medieval. As dificuldades que se impõem para a classificação das ciências e das artes aplicadas, como a medicina ou a navegação (que não pareciam integrar-se nas ciências práticas, nem nas ciências teóricas) levaram Hugues de Saint-Victor (m. 1141), filósofo e teólogo medieval francês, a propor o "mecânico" como um terceiro elemento (além do "teórico" e do "prático"), mas a sugestão não encontrou eco. Por outro lado, em um pequeno tratado intitulado *Practica geometriae*, ele introduziu a distinção entre uma geometria "teórica" e uma geometria "prática", sugerindo com isso o uso de "prático" no sentido de "aplicado". Essa sugestão teve grande aceitação, e o uso de "práxis" como "aplicação de uma teoria" sobreviveu até os nossos dias. Francis Bacon deu destaque ao conceito de práxis nesse sentido e, ao mesmo tempo, insistiu em que o verdadeiro conhecimento é o que dá frutos na práxis. A despeito de concordar em ou não com a perspectiva de Bacon, muitos filósofos que escreveram entre Bacon e Kant tiveram um conceito semelhante do conhecimento prático, como o conhecimento aplicado útil à vida. Assim, D'Alembert, em seu "Discours Préliminaire" à *Encyclopédie*, dividiu todos os conhecimentos em três grupos: os "puramente práticos", os "puramente teóricos" e os que tentavam "adquirir possível utilidade para a práxis a partir do estudo teórico de seu objeto". Mas a concepção aristotélica de que o conhecimento prático é um conhecimento independente dos princípios da atividade humana (especialmente da atividade política e ética) também pode ser encontrada em muitos autores. Assim, Locke, que fez uma divisão tricotômica de todo o conhecimento e de toda a ciência em *fyisikè*, *praktikè* e *semeiotikè*, definiu *praktikè* como "a capacidade de aplicar corretamente nossos próprios poderes e ações para a realização de coisas boas e úteis. O elemento mais importante, sob essa rubrica, é a ética" (1690, vol. II: 461).

Em Kant encontramos modificações dos dois conceitos tradicionais: (1) a práxis como a aplicação de uma teoria, "a aplicação aos casos encontrados na experiência", e (2) a práxis como o comportamento eticamente relevante do homem. O primeiro sentido é particularmente evidente em seu ensaio sobre a sentença: "Isto pode estar certo em teoria, mas não na prática". O segundo conceito, muito mais importante para Kant, é a base de sua distinção entre a razão pura e a razão prática e da correspondente divisão da filosofia em teórica e prática. Assim, na Kritik der reinem Vernunft (*Crítica da razão pura*), Kant distingue entre o "conhecimento teórico", que é aquele que leva a conhecer "o que há", e o "conhecimento prático", pelo qual se imagina "o que deveria haver". Esse conceito do prático ganha maior refinamento quando Kant insiste em que o conhecimento pode ser considerado como prático por oposição tanto ao conhecimento teórico como ao conhecimento especulativo: "Os conhecimentos práticos são (1) *imperativos* e como tal opostos aos conhecimentos *teóricos*; ou contêm (2) *razões para possíveis imperativos* e, nessa medida, estão opostos aos conhecimentos especulativos" (1800: 96). Por outro lado, Kant insiste em que apesar da distinção entre a razão teórica (ou especulativa) e a razão prática, a razão é "em última análise apenas uma e a mesma". A unidade da razão é assegurada pelo primado da razão prática (ou antes, pelo uso prático da razão) sobre a razão teórica (ou especulativa). Em última análise, "tudo se resume no *prático*" e a "*moral*" é o "*absolutamente prático*". A divisão kantiana da filosofia em teórica e prática reaparece com modificações e acréscimos em Fichte, que insistiu de maneira ainda mais enfática do que Kant no primado da filosofia no momento mais elevado, que não seria "nem teórico nem prático, mas ambos ao mesmo tempo". Como Schelling, Hegel aceitou a distinção entre o teórico e o prático, colocou este último acima do primeiro e também achou que sua unidade devia ser encontrada num terceiro momento superior. Mas considerou como

um dos defeitos básicos da filosofia kantiana que os "momentos da forma absoluta" fossem externalizados como partes separadas do sistema. Recusou-se, por isso, a dividir a filosofia em teórica e prática, e, em seu sistema, que de acordo com um princípio diferente divide-se em lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito, a distinção entre o teórico e o prático reaparece (sendo repetidamente transcendida numa síntese superior) em cada uma das três partes. Assim, a distinção entre o teórico e o prático tem lugar igualmente na esfera do pensamento puro (na lógica), na esfera da natureza (mais especificamente na vida orgânica) e na esfera da realidade humana (no "espírito finito"). A distinção, tal como estabelecida na lógica, encontra sua realização imperfeita na natureza e uma realização adequada no homem. Tal como aplicadas ao homem, a teoria e a práxis são dois momentos do espírito finito, na medida em que este é um espírito subjetivo, o homem como nenhuma das duas é "verdadeira". A verdade da teoria e da práxis é a liberdade, que não pode ser realizada no plano individual, mas somente ao nível da vida social e das instituições sociais, na esfera do "espírito objetivo". E só pode ser conhecida adequadamente, e portanto completar-se, na esfera do "espírito absoluto", através da arte, da filosofia e da religião.

No sistema de Hegel, a práxis torna-se um dos momentos da verdade absoluta, mas, ao mesmo tempo, perde sua independência. O primeiro hegeliano a propor esse "momento" de verdade absoluta devia ser retirado do sistema e colocado contra ele foi Cieszkowski (1838) que defendeu o sistema hegeliano como o da verdade absoluta, mas argumentou que essa verdade tinha de ser realizada por meio da "práxis" ou "ação". Não está claro se Marx leu o livro, mas seu amigo Moses Hess foi muito influenciado por ele. Assim, em *Die europaïsche Triarchie* (*A triarquia européia*, 1841) e em "Philosophie der Tat" ("Filosofia da ação", 1843) Hess também defende uma filosofia da práxis e afirma: "A tarefa da filosofia do espírito consiste em tornar-se uma filosofia da ação". Em Marx, o conceito da práxis torna-se o conceito central de uma nova filosofia, que não quer permanecer como filosofia, mas transcender-se tanto em um novo pensamento metafilosófico como na transformação revolucionária do mundo. Marx desenvolveu seu conceito de maneira mais completa nos *Manuscritos econômicos e filosóficos* e o expressou de maneira mais vigorosa nas *Teses sobre Feuerbach*, embora já o tivesse antecipado em seus escritos anteriores. Assim, em sua tese de doutoramento Marx insistiu na necessidade de a filosofia tornar-se prática: "É uma lei psicológica que o espírito teórico, tendo se tornado em si mesmo livre, volte-se para a energia prática e, emergindo como a *vontade* do mundo sombrio de Amentes, volte-se contra a realidade do mundo que existe sem ele" (*A diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e de Epicuro*, parte I, cap. IV). E no seu texto "Crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução" (Deutsch-Französiche Jahrbücher, 1844), Marx proclama a práxis como a meta da filosofia verdadeira (isto é, da crítica da filosofia especulativa) e a revolução como a verdadeira práxis (a práxis *à la hauteur dês príncipes*).

Nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*, Marx desenvolveu sua concepção do homem como um criativo e livre ser da práxis de forma tanto "posistiva" como "negativa", essa última por meio da crítica da auto-alienação humana. No que diz respeito à primeira, isto é, a forma positiva, Marx afirma que "a atividade consciente, livre, é o caráter da espécie do ser humano" e que "a construção prática de um *mundo objetivo*, o *trabalho*, que se exerce *sobre* a natureza inorgânica, é a confirmação do homem como um ser de espécie consciente" (Primeiro manuscrito, "Trabalho alienado"). O significado de produção prática do homem encontra sua explicação no confronto entre a produção humana e a produção dos animais.

> "Eles (os animais) produzem apenas com um objetivo imediato, enquanto o homem produz de um modo universal. Os animais produzem movidos apenas por suas necessidades físicas, enquanto o homem produz mesmo quando está livre das necessidades físicas e só produz verdadeiramente quando libertado destas necessidades. O animal só se produz a si próprio, enquanto o homem reproduz toda a natureza. O produto

> do animal é parte integrante de seu corpo físico, enquanto o homem faz face livremente ao seu produto. Os animais só laboram de acordo com os padrões e as necessidades da espécie à qual pertencem, enquanto o homem sabe produzir de acordo com os padrões de todas as espécies e sabe aplicar o padrão adequado à natureza do objeto. E assim o homem labora, também, de acordo com as leis do belo." (Ibidem).

Nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*, Marx parece às vezes sugerir que a teoria deva ser vista como uma das formas da práxis. Reafirma, porém, a oposição entre a teoria e a práxis e insiste no primado da práxis nessa relação: "A resolução das contradições *teóricas só* é possível de maneira *prática*, só por meio da energia prática do homem" (Terceiro manuscrito, "Propriedade privada e comunismo"). Nas Teses sobre *Feuerbach*, o conceito de práxis, ou melhor, de "práxis revolucionária", é de importância central: "A coincidência da transformação das circunstâncias e da atividade humana ou auto-transformação só pode ser concebida e racionalmente entendida como práxis revolucionária" (Terceira tese). E novamente: "Toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que levam a teoria no sentido do misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis" (oitava tese). Nos *Manuscritos econômicos e filosóficos* Marx opõe, geralmente, "trabalho" a "práxis" e descreve explicitamente o primeiro como "o ato de alienação da atividade humana prática", mas é por vezes incoerente, usando "trabalho" como sinônimo de "práxis". Em *A ideologia alemã*, insiste com veemência na oposição entre "trabalho" e o que havia chamado antes de práxis, e sustenta a opinião de que todo trabalho é uma forma auto-alienada de atividade produtiva humana, e deveria ser "abolido". A forma não-alienada de atividade humana, anteriormente chamada de práxis, passa a receber o nome de "auto-atividade", mas, apesar dessa modificação de terminologia, a ideia fundamental de Marx permanece a mesma: "a transformação do trabalho em auto-atividade". E permaneceu a mesma nos *Grundrisse* e em *O Capital*.

Por várias razões o conceito que Marx tinha de práxis foi, durante muito tempo, esquecido ou mal interpretado. A interpretação errônea começou com Engels que, em seu discurso junto ao túmulo de Marx, afirmou ter ele feito duas grandes descobertas: a teoria do materialismo histórico e a teoria da mais-valia. Isso deu início a opinião generalizada de que Marx não era um filósofo, mas um teórico científico da história e um economista político. Só uma tese sobre a práxis tornou-se conhecida e difundida (e ainda nesse caso devido a Engels), ou seja, a de que a práxis é uma garantia de conhecimento fidedigno e o critério último da verdade. Engels expressou essa tese da maneira seguinte: "Antes porém, houve argumentação, houve ação. *Im Anfang war die Tat* [No começo era o ato]. A prova do pudim está em comê-lo." ("Introdução" à edição inglesa de *Do socialismo utópico ao socialismo científico*). E, em outra obra: "a mais significativa refutação disso (ceticismo e agnosticismo), como de todas as outras excentricidades filosóficas, é a práxis, ou seja, a experimentação e a indústria" (*Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, parte II). O texto é de grande importância porque expressa uma concepção de práxis que se tornou generalizada: a práxis como experimentação e indústria.

Essa concepção de práxis como o argumento decisivo contra o agnosticismo e como o critério último da verdade foi defendida e desenvolvida por Plekhnov e Lenin. Este último escreveu: "O ponto de vista da vida, da práxis, deve ser o primeiro, o básico, da teoria do conhecimento" (1908); mas tentou interpretá-la de maneira mais flexível, argumentando que "o critério da práxis não pode nunca, na verdade, provar ou refutar totalmente qualquer concepção humana" (*ibidem*). Plekhanov e Lenin acompanharam a perspectiva de Engels de que a teoria histórica e a teoria econômica de Marx necessitavam, para seu fundamento, de uma nova versão do velho materialismo filosófico. Elaboraram, portanto, a doutrina do MATERIALISMO DIALÉTICO, canonizada finalmente por Stalin (1938). Nesse famoso e curto texto, Stalin cita o não menos famoso pronunciamento de Engels sobre a práxis e a

prova e insiste no papel da práxis como critério e base da epistemologia, embora ao mesmo tempo tente mostrar a importância da teoria para a práxis, e, mais especificamente, a relevância dos princípios básicos do materialismo dialético e histórico para a "atividade prática do partido do proletariado". Mão Tse-tung também referiu-se à práxis em várias ocasiões e, em seu ensaio "Sobre a práxis" (1937), com a ajuda de citações de Lenin (e de uma de Stalin), tenta desenvolver uma interpretação da "unidade do saber e do fazer" e da práxis como critério da verdade (*1961-1977*, vol. I: 295-309).

Labriola parece ter sido o primeiro que, inspirado pelas *Teses sobre Feuerbach* de Marx, tentou interpretar o marxismo como uma "filosofia da práxis" e usou essa denominação para designá-lo. Seguindo o exemplo de Labriola (e desafiado pelas críticas de Gentile e, particularmente, de Croce a Marx), Gramsci também chamou o marxismo de "filosofia da práxis" e tentou desenvolvê-lo no espírito de Marx e, por vezes, contra o próprio Marx (como, por exemplo, quando saudou a Revolução de Outubro como a revolução contra *O capital*, isto é, contra os elementos deterministas em Marx). Embora o desenvolvimento dado por Gramsci à filosofia da práxis, elaborado teoricamente nas condições extremamente difíceis do cárcere, seja desigual e por vezes incoerente (por retornar à interpretação que Engels fazia da práxis como experimentação e indústria), adquiriu uma influência crescente na década de 1950. Anteriormente, a filosofia da práxis recebera um impulso mais vigoroso com a obra de Lukács, que atacara vigorosamente o conceito de práxis de Engels:

> "O mal-entendido mais sério de Engels consiste na sua convicção de que o desempenho da indústria e a experimentação científica constituem práxis no sentido dialético, filosófico. Na verdade, a experimentação científica é contemplação na sua forma mais pura" (1923: 132).

De acordo com o próprio Lukács, o conceito de práxis era a "preocupação básica" de seu livro, mas seus comentários dispersos sobre ela são menos claros do que suas observações críticas sobre a concepção de Engels. De qualquer modo, a colocação da práxis efetuada por Lukács representou um grande estímulo para maiores discussões embora em uma autocrítica que realizou posteriormente ele tenha afirmado que sua concepção de práxis revolucionária "estava mais de acordo com o utopismo messiânico corrente entre a esquerda comunista do que com a doutrina marxista autêntica" (*ibidem*, prefácio à nova edição de 1971).

Em seus escritos da década de 1920, Korsch também argumentou que o marxismo era uma "teoria da revolução social" e uma "filosofia revolucionária" baseada no princípio da unidade entre teoria e práxis, ou, mais precisamente, na unidade entre a "crítica teórica" e a transformação revolucionária prática", concebidas as duas como "ações inseparavelmente ligadas" (1923). Mas, ao contrário de Lukács, satisfez-se em grande parte com a concepção corrente de práxis e citou, de maneira aprovadora as observações de Engels sobre a questão.

O conceito de práxis também foi desenvolvido independentemente por Marcuse no final da década de 1920 (muito influenciado por *Sein und Zeit* de Heiddeger) e no princípio da década de 1930 (estimulado pela publicação dos *Manuscritos econômicos e filosóficos* de Marx). Em 1928, Marcuse afirmou que o marxismo não era uma teoria científica auto-suficiente, mas uma "teoria da atividade social, da ação histórica", mais especificamente "a teoria da revolução proletária e da crítica revolucionária da sociedade burguesa". Identificando os conceitos de "ação radical" e "práxis revolucionária", Marcuse estudou a relação entre práxis, práxis revolucionária e necessidade histórica. Um estudo mais pormenorizado do próprio conceito de práxis e de sua relação com o "trabalho" pode ser encontrado em um trabalho posterior de Marcuse (1935), que ainda continua sendo uma das mais importantes análises marxistas da práxis. Neste texto, Marcuse identifica "práxis" com "ação" (*Tun*) e trata o "trabalho" como uma forma específica da práxis. O trabalho não é a única (o jogo também é práxis), mas, como a atividade pela qual o homem assegura sua sobrevivência, é uma forma privilegiada que a "própria práxis da existência humana", da necessidade, "exige". Ao

desenvolver a tese de que nem toda atividade humana é trabalho, Marcuse lembra a distinção entre a "esfera da necessidade" (produção e reprodução materiais) e a "esfera da liberdade", estabelecida por Marx. Para além da "esfera da necessidade", diz Marcuse, a existência humana continua sendo práxis, mas a práxis na esfera da liberdade é basicamente diferente da práxis na esfera da necessidade. É a realização da forma e da plenitude da existência e tem seu objetivo em si mesma.

Nas décadas de 1950 e 1960, vários filósofos marxistas iugoslavos, numa tentativa de libertar Marx das errôneas interpretações stalinistas e de reviver e desenvolver o pensamento original de Marx, passaram a considerar o conceito de práxis como central no pensamento deste. Segundo essa interpretação, Marx considerava o homem como um ser de práxis, mas não no sentido da atividade econômica ou política (nem mesmo da atividade revolucionária no sentido político comum) e ainda menos da política oficial de um governo "socialista" (ou qualquer outro) ou de um partido político comunista (ou qualquer outro). Em lugar disso, a práxis é considerada como a forma especificamente humana do ser do homem, como atividade livre e criadora e auto-criadora. Alguns deles sugeriram mais especificamente que Marx utilizou-se do conceito de "práxis" no sentido aristotélico de *praxis*, *poiesis* e *theoria* e não no sentido de quaisquer *praxis*, *poiesis* e *theoria*, mas apenas no de "boa" práxis em qualquer destes três campos. "Práxis" opunha-se, portanto, não à *poiesis* ou à *theoria*, mas à práxis "má", alienada. A distinção entre boa e má práxis não se dava em um sentido ético, mas como uma distinção ontológica e antropológica fundamental, ou, ainda, como uma distinção no pensamento metafilosófico revolucionário. Ao invés de falar de boa e má práxis, estes autores preferiram falar de práxis autêntica e práxis alienada, ou de forma mais simples, de práxis e alienação. O primeiro número da revista *Praxis*, por eles fundada em 1964, foi dedicado ao estudo do conceito.

O conceito de práxis tem desempenhado um papel importante na obra de vários pensadores marxistas recentes (por exemplo: Lefebvre, 1965 e Kosik, 1963) e, notadamente, entre os pensadores da ESCOLA DE FRANKFURT, para os quais a relação entre teoria e práxis foi sempre de interesse primordial, embora tenham dedicado maior atenção à "teoria" (e mais especificamente à "teoria crítica") do que ao outro termo da relação, a "práxis". Um representante mais recente dessa escola, Habermas, tentou formular o conceito de práxis de uma nova maneira, estabelecendo uma distinção entre "trabalho" ou "ação racional voltada para um objetivo" e "interação" ou "ação comunicativa": a primeira é "ação instrumental ou escolha racional, ou sua combinação (…) governada por *regras técnicas* baseadas no conhecimento analítico; a segunda é "interação simbólica (…) governada por normas consensuais com força de lei" (1970: 91-92). De acordo com Habermas, a práxis social, tal como a entendia Marx, incluía tanto o "trabalho" como a "interação", mas Marx tinha a tendência a reduzir a "práxis social" a um de seus momentos, ou seja, o trabalho" (*ibidem*).

Para concluir, algumas controvérsias atuais podem ser mencionadas. Embora haja uma concordância geral quanto a que o conceito de práxis deva ser reservado aos seres humanos, persiste a discordância quanto à sua aplicação. Alguns pensadores consideram a práxis como um aspecto da natureza humana ou da ação humana, que deve, portanto, ser estudado por uma disciplina filosófica (por exemplo, a ética, a filosofia social, a filosofia política, a teoria do conhecimento, etc.). Outros argumentam que ela caracteriza a atividade humana em todas as suas formas. Esse segundo ponto de vista foi por vezes chamado (com uma conotação crítica) de "marxismo antropológico", mas os que o adotam consideram o conceito de práxis mais como um conceito ontológico do que antropológico, que vai além da filosofia como atividade distinta, tendendo a um "pensamento da revolução" mais geral.

Uma segunda questão relaciona-se com até que ponto o conceito de práxis pode ser definido ou esclarecido. Alguns autores são de opinião que, como conceito mais geral, básico para a definição de todos os outros, o conceito de práxis não pode ser ele próprio definido. Outros,

porém, insistiram em que, embora seja muito complexo, pode ser analisado, até certo ponto, e definido. As definições de práxis vão desde o seu enfoque simplesmente como atividade humana por meio da qual o homem modifica o mundo e a si mesmo, até outras mais desenvolvidas, que introduzem as noções de liberdade, criatividade, universalidade, história, futuro revolução, etc. Os que definem a práxis como a atividade humana e criativa livre foram por vezes criticados por sugerirem um conceito puramente "normativo" e "não realista"; se, por "homem", entendermos um ser que realmente existe e, por "práxis", aquilo que os seres humanos realmente fazem, então é evidente que houve sempre mais falta de liberdade e de criatividade na história humana do que o inverso. Em resposta a essas críticas, porém, pretendeu-se que a noção de atividade criativa livre não é "descritiva" ou "normativa", mas expressa potencialidades humanas essenciais, alguma coisa diferente tanto do que simplesmente *é* como do que apenas *devia* ser.

Finalmente, alguns dos autores que consideram a práxis como atividade criativa livre avançaram até o ponto de defini-la como revolução. Em oposição a isso, argumentou-se que tal concepção implica um retorno À ideia da práxis como forma de ação política. Os seus defensores, porém, sustentam que a revolução não deve ser compreendida apenas como um tipo de atividade política, nem mesmo como uma transformação social radical. No espírito de Marx, a revolução é concebida como uma transformação radical tanto do homem como da sociedade. O objetivo da revolução é abolir a alienação criando uma pessoa verdadeiramente humana e uma sociedade humana (Petrović, 1971).

Bibliografia: Adorno, Theodor W. 1957, *Drei Studien zu Hegel* (1979), *Trois études sur Hegel* ○ 1973, *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*; (1976), *Terminología filosófica* ● Bernstein, Richard 1971, *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity* ● Bloch, Ernst 1971, *On Karl Marx* ● Bornheim, Gerd 1977, *Dialética, teoria, praxis* ● Kosik, Karl 1976, *Dialectics of the Concrete* [*Dialética do concreto*, 1969] ● Konder, Leandro 1979, "Hegel e a práxis" ● Lefebvre, Henri 1965, *Métaphilosophie: prolégomènes* ● Lobkowics, Nicholas 1967, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx* ● Lukács, Georg 1923, *Geschichte und Klassenbewusstsein*; (1971), *History and Class Consciousness* [História e consciência de classe, 1974] ● Habermas, Jürgen 1963 (1969), *Theorie und Praxis*; (1969 e 1975), *Théorie et pratique* ● Marcuse, Herbert 1928, "*Beitraege zu einer Phaenomenologie des historischen Materialismus*" [Contribuição para a compreensão de uma fenomenologia do materialismo histórico", 1968] ○ 1932 (1969), "Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus" ["Novas fontes para fundamentação do materialismo histórico", 1968] ○ 1935 (1965), "Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs" ● Marković, Mihailo 1974, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism* ● Petrović, Gajo 1971, *Philosophie und Revolution* ● *Praxis: Philosophical Journal*, International Edition, 1965-1974 ● Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich 1981, *Die Dialektik der gesellschaftilichen Praxis* ● Sher, Gerson S. 1977, *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia* ● Vasquez, Adolfo Sanches 1967, Filosofia de la praxis [Filosofia da práxis, 1977]. (BOTTOMORE – Páginas 292, 293, 294, 295 e 296)

REIFICAÇÃO

É o ato (ou resultado do ato) de transformação das propriedades, relações e ações humanas em propriedades, relações e ações de coisas produzidas pelo homem, que se tornaram independentes (e que são imaginadas como originalmente independentes) do homem e governam sua vida. Significa igualmente a transformação dos seres humanos em seres semelhantes a coisas, que não se comportam de forma humana, mas de acordo com as leis do mundo das coisas. A reificação é um caso "especial" de ALIENAÇÃO, sua forma mais radical e generalizada, característica da moderna sociedade capitalista.

Embora não se encontre em Hegel a palavra, nem o conceito de reificação, algumas de suas análises parecem dele aproximar-se, como, por exemplo, a análise da *beobachtende Vernunfti* (razão observadora), na *Phänomenologie des Geistes (Fenomenologia do espírito)*, ou a análise da propriedade em *Grundlinier der Philosophie des Rechts (Princípios da filosofia do direito)*. A história real do conceito de reificação começa com Marx e com a interpretação deste por Lukács. Embora a ideia da reificação já esteja implícita nas primeiras obras de Marx (por exemplo, nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*), a análise e o uso teórico explícitos do conceito de reificação aparecem em seus escritos posteriores e chegam ao auge nos *Grundrisse* e em *O Capital*. As duas análises mais detidas e desenvolvidas da reificação encontram-se no primeiro volume de *O Capital* (cap. I, seção 4) e no terceiro livro de *O Capital* (cap. XL-VIII). No primeiro desses escritos, que versa sobre o FETICHISMO DA MERCADORIA, não há definição de reificação, mas os elementos básicos para uma teoria do fenômeno são propostas em várias afirmações particularmente significativas:

> O mistério da forma mercadoria, portanto, consiste no fato de que, nela o caráter social do trabalho dos homens aparece para estes como uma característica objetiva, uma qualidade social natural do próprio produto do trabalho. (…) A forma mercadoria e a relação de valor entre os produtos do trabalho que as marca como mercadorias não tem absolutamente nenhuma ligação com as suas propriedades físicas e com as relações materiais que delas resultam. É, simplesmente, uma relação social definida entre homens, que assume, aos seus olhos, a forma fantástica de uma relação entre coisas. (…) A isso chamo o fetichismo que se apega aos produtos do trabalho tão logo são produzidos como mercadorias e que é, portanto, inseparável da produção de mercadorias. (…) Para os produtores, as relações que ligam os trabalhos de um indivíduo com os trabalhos dos demais surgem não como relações sociais diretas entre pessoas que trabalham, mas como o que realmente são, isto é, como relações semelhantes a coisas entre pessoas e como relações sociais entre coisas. (…) Para os produtores, sua própria ação social toma a forma da ação de coisas, que governam os produtores em lugar de serem por eles governadas.

No segundo escrito, do terceiro livro de O Capital, Marx resume brevemente toda a análise anterior, em que mostrou ser a reificação característica não só da mercadoria, mas de todas as categorias básicas da produção capitalista (dinheiro, capital, lucro, etc.). E insiste em que a reificação existe, até um certo ponto, em "todas as formas sociais desde que estas tenham atingido o nível de produção de mercadorias e de circulação de dinheiro" embora "no modo capitalista de produção e no capital, que é a sua categoria dominante, (…) esse mundo encantado e deformado desenvolva-se ainda mais". Assim, na forma desenvolvida de capitalismo, a reificação alcança seu ponto máximo:

> Na relação capital-lucro, ou, ainda melhor, nas relações capital-juro, terra-renda e trabalho-salários, nessa trindade econômica representada como a ligação entre as partes componentes do valor e da riqueza em geral e suas fontes, temos a mistificação completa do modo capitalista de produção, a reificação (Verdinglichung) das relações sociais e coalescência imediata das relações de produção material com sua determinação histórica e social. É um mundo encantado, perverso, às avessas, no qual Monsieur lê Capital e Madame la Terre fazem sua aparição fantasmagórica como caracteres sociais e, ao mesmo tempo, diretamente como coisas (O Capital, III, Cap. XLVIII).

Como equivalente da expressão *Verdinglichung* Marx usa a expressão *Versachlichung*, e, para o oposto de *Versachlichung*, ele usa o termo *Personifizierung*. Com essas expressões, ele fala "dessa personificação das coisas e dessa reificação das relações de produção". E considera como contrapartidas ideolóticas da "reificação" e da "personificação", o "materialismo grosseiro", o "idealismo grosseiro" ou "fetichismo":

> O materialismo grosseiro dos economistas que consideram como propriedades naturais das coisas relações sociais de produção entre pessoas e qualidades que as coisas adquirem porque estão subunidas a essas relações é, ao mesmo tempo, um idealismo igualmente

> grosseiro, um fetichismo mesmo, já que atribui a coisas relações sociais como características que lhes são inerentes e, com isso, as mistificam (Grundrisse, ed. Penguin 1973: 687).

Apesar de o problema da reificação ter sido discutido por Marx em O Capital, obra publicada em parte durante sua vida e em parte pouco depois de sua morte e que é geralmente reconhecida como sua obra-prima, essa análise da reificação foi negligenciada durante muito tempo. O problema só despertou maior interesse depois que Lukács chamou a atenção para ele e o examinou de maneira criativa, combinando influências de Marx com as que lhe vieram de Weber, que esclareceu aspectos importantes do problema em sua análise da burocracia e da racionalização (ver Löwith, 1932) e de Simmel, que examinou o problema em sua obra *Philosophie des Geldes* (*A filosofia do dinheiro*), publicada em 1900. No capítulo central e mais extenso de *Geschichte und Klassenbewusstsein (História e consciência de classe)*, que versa sobre a reificação e a consciência do proletariado, Lukács parte do ponto de vista de que "o fetichismo da mercadoria é um problema *específico* de nossa época, a época do capitalismo moderno" [1923(1971):841] e também que não é um problema marginal, mas "o problema central estrutural da sociedade capitalista" (*Ibidem*, p. 83). A "essência da estrutura da mercadoria", de acordo com Lukács, já foi esclarecida da seguinte maneira: "sua base é que uma relação entre pessoas ganha o caráter de uma coisa e, dessa forma, adquire uma 'objetividade fantasmática', uma autonomia que parece tão rigorosamente racional e abrangente que disfarça qualquer traço de sua natureza fundamental: a relação entre pessoas" (*Ibidem*, p. 83). Deixando de lado "a importância desse problema para a própria economia", Lukács empreendeu a análise da questão mais ampla: "até que ponto é a troca de mercadorias, com as suas consequências estruturais, capaz de influenciar a vida externa e interna *total* da sociedade?" (*Ibidem*, p. 84). Observa que distinguem-se dois aspectos do fenômeno da reificação ou fetichismo da mercadoria (que chama de "objetivo" e "subjetivo"):

> Objetivamente nasce todo um mundo de objetos e relações entre coisas (o mundo das mercadorias e seus movimentos no mercado) (…) Subjetivamente – onde a economia de mercado desenvolveu-se plenamente – a atividade do homem se torna estranha a ele próprio, transforma-se numa mercadoria que, sujeita à objetividade não-humana das leis naturais da sociedade, deve trilhar seu caminho próprio, independentemente do homem, como qualquer outro artigo de consumo (ibidem, p. 87).

Ambos os aspectos estão sujeitos ao mesmo processo básico e subordinados às mesmas leis. Assim, o princípio básico da produção capitalista de mercadorias, "o princípio da racionalização baseado no que é e *pode ser calculado*" (*Ibidem*, p. 88), estende-se a todos os campos, inclusive à "alma" do trabalhador e, de forma mais ampla à consciência humana. "À proporção que o sistema capitalista constantemente produz e se reproduz economicamente nos níveis mais altos, a estrutura da reificação mergulha cada vez mais profundamente, mais inexoravelmente e mais definitivamente na consciência do homem" (*Ibidem*, p. 93).

Parece que o problema da reificação estava de algum modo no ar em princípios da década de 1920. O livro de Lukács foi publicado em 1923 e, em 1928, o economista soviético I. I. Rubin publicou em russo seus *Ensaios sobre a teoria do valor de Marx* [ver Rubin, 1928 (1972)], cuja primeira parte é dedicada à teoria do fetichismo da mercadoria de Marx. Era um livro menos ambicioso que o de Lukács (concentra-se na reificação em teoria econômica) e também menos radical. Enquanto Lukács encontrava lugar para a "alienação" na sua teoria da reificação, Rubin inclinava-se a considerar a teoria da alienação como a reconstrução científica da teoria utópica da alienação. Não obstante, tanto Lukács como Rubin foram violentamente criticados como "hegelianos" e "idealistas" pelos representantes oficiais da Terceira Internacional.

A publicação dos *Manuscritos econômicos e filosósficos* de Marx trouxe grande apoio ao tipo de leitura de Marx iniciado por Lukács, mas isso só foi plenamente reconhecido depois da

Segunda Guerra Mundial. Embora o estudo da reificação não se tenha tornado nunca tão amplo e intenso quanto o da alienação, vários marxistas, importantes, como L. Goldmann, J. Gabel e K. Kosik, trouxeram contribuições valiosas a ele. Não só as obras de Marx e Lukács foram examinadas de novo, como também *Sein und Zeit (O ser e o tempo)* de Heidegger, que conclui com as seguintes observações e questões: "Que a ontologia antiga trabalha com 'coisas-conceitos' e que há o perigo de reificar a consciência é fato conhecido há muito tempo. Mas o que significa a reificação? De onde se origina ela? (…) Por que essa reificação volta repetidamente à dominação? Como é o Ser da consciência estruturado positivamente de modo que a reificação continua inadequada a ele?" (Heidegger, 1927) Goldmann sustenta que tais perguntas são dirigidas contra Lukács (cujo nome não é mencionado) e que a influência deste pode ser percebida em algumas das ideias positivas de Heidegger.

Várias questões ainda substanciais sobre a reificação tem sido igualmente propostas e discutidas. Grande controvérsia tem se manifestado sobre a relação entre reificação, alienação e fetichismo da mercadoria. Enquanto alguns autores identificam a reificação ou com a alienação, ou com o fetichismo da mercadoria (ou com ambos), outros tentaram manter os três conceitos separados. Ao passo que alguns consideram alienação um conceito "idealista" que deve ser substituído pelo conceito "materialista" de "reificação", outros a entendem como um conceito filosófico cuja contrapartida sociológica é a reificação. De acordo com a interpretação predominante, a alienação é um fenômeno mais amplo, e a reificação, uma de suas formas ou aspectos. De acordo com M. Kangrga, a "reificação é uma forma superior, isto é, a forma mais alta de alienação" (1968:18), não sendo apenas um conceito, mas um requisito metodológico para o estudo crítico e para a "transformação prática, ou melhor, a destruição de toda a estrutura reificada" (*ibidem*, p. 82).

Bibliografia: Arato, Andrew 1972, "Lukács' Theory of Reification" ● Bernardo, João 1982, "O dinheiro: da reificação das relações sociais até o fetichismo do dinheiro" ● Gabel, Joseph 1962, *La réification* ○ 1967, "La fausse conscience" ● Goldmann, Lucien 1959, "Réification", *in* L. Goldmann, *Recherches dialectiques* ○ 1964, *Pour une sociologie du roman* [*Sociologia do romance*, 1967] ● Guterman, Norman & Henri Lefebvre 1936 (1979), *La conscience mystifié* ● Kangrga, Milan 1968: "Was ist Verdinglichung ● Löwith, Karl 1932, *Marx Weber und Karl Marx*; (1982), *Max Weber and Karl Marx* ● Lukács, Georg 1923, *Geschichte und Klassenbewusstsein*; (1971), *History and Class Consciousness* [*História e consciência de classe*, 1974] ● Rubin, I.I. 1928 (1971), *Essays on Marx's Theory of Value*; (1973), *Studien zur Marxschen werttheorie* [*A teoria marxista do valor*, 1980] ● Schaff, Adam 1980, *Alienation as a Social Phenomenon* ● Tadić, Ljubomir 1969, "Bureaucracy – Reifieg Organization", *in* M. Marković & G. Petrović (orgs.), *Praxis: Yugoslav Essays in the Philosophy and the Methodology of the Social Sciences*. (BOTTOMORE, p. 314-5-6)

TRABALHO

(gr. Πόνος; lat. Labor; in. Labor; fr. Travail; al. Arbeit; it. Lavoro). Atividade destinada a utilizar as coisas naturais ou a modificar o ambiente para satisfação das necessidades humanas. O conceito de T. implica portanto: 1) a dependência do homem, no que diz respeito à sua vida e aos seus interesses, em relação à natureza: o que constitui a necessidade; 2) a reação ativa a essa dependência, constituída por operações mais ou menos complexas, destinadas à elaboração ou à utilização dos elementos naturais; 3) o grau mais ou menos elevado de esforço, sofrimento ou cansaço, que constitui o custo humano do trabalho.

Baseia-se sobretudo neste último aspecto a condenação da filosofia antiga e medieval ao T. manual. Também devido a esse aspecto, o T. foi considerado pela Bíblia como parte da maldição divina decorrente do pecado original (Gênese, III, 19). E no famoso texto de São Paulo o preceito "Quem não quiser trabalhar não coma" deriva da obrigação de não jogar sobre os ombros alheios o cansaço e o sofrimento do trabalho (II Tessal., III, 8-10). No

mesmo sentido, Agostinho (De Operibus Monachorum, 17-8) e Tomás de Aquino (S. Th., II, II, q. 187 a. 3) recomendavam o T. como preceito religioso. Na exigência de distribuir entre todos o sofrimento e a degradação do T. manual inspiraram-se a Utopia (1516) de Thomas More e a Cidade do sol (1602) de Campanella, que prescrevem para todos os membros de suas cidades ideais a obrigação do trabalho.

Com base nisso, consagrava-se a contraposição entre T. manual e atividade intelectual, entre artes mecânicas e artes liberais; também no Renascimento a defesa quase unânime, por parte de literatos e filósofos, da vida ativa diante da vida contemplativa e a condenação unânime do ócio (que perde o caráter de disponibilidade para atividades superiores, que lhe fora atribuído na era clássica) nem sempre levam a uma revalorização do T. manual. Um trecho de Giordano Bruno afirma que a providência dispôs que o homem "se ocupe na ação com as mãos e na contemplação com o intelecto, de tal maneira que não contemple sem ação e não atue sem contemplação" (Spaccio della bestia trionfante, 1584, em Op. Ital. II, p. 152). Mas é sobretudo nos textos científicos e técnicos que se afirma, a partir do século XV, a dignidade do T. manual. Galileu reconhecia explicitamente o valor das observações feitas pelos artesãos mecânicos para fins de pesquisa científica (Discorsi intorno a due nuove scienze, em Op., VIII, p. 49). Bacon usava como fundamento de seu experimentalismo as "artes mecânicas", que agem sobre a natureza e se enriquecem com a luz da experiência (Nov. Org., I, 74) e considerava, portanto, indispensáveis as operações materiais ou manuais para a consecução de um saber que é ao mesmo tempo um poder sobre a natureza em vista das necessidades e dos interesses humanos (ibid. I, 83). Se Descartes dava pouca importância à parte técnica ou instrumental da ciência (que para ele permanecia como um sistema rigidamente dedutivo) e, assim, ao T. manual, Leibniz, ao contrário, insistia na importância do T. dos artesãos, dos camponeses, dos marinheiros, dos mercadores, dos músicos, não só para as finalidades da ciência, mas também para as da vida e da civilização humana (Phil. Schriften, VII, pp. 180 ss.).

Essas ideias tornaram-se predominantes no Ilusionismo, sobretudo por obra de Bacon e de Locke; este último reconhecia na pesquisa experimental, destinada a determinar as propriedades dos corpos físicos, o único instrumento de que o intelecto humano dispõe para aumentar o conhecimento que tem dos corpos, cuja substância continua desconhecida (Ensaio, IV, II, 25). O verbete "Art" de Diderot, na Encyclopédie, criticava, na esteira de Bacon, a divisão das artes em liberais e mecânicas, considerando-a um preconceito tendente "a encher as cidades de raciocinadores orgulhosos e de contemplativos supérfluos, bem como os campos de tiranetes ociosos, preguiçosos e soberbos". O iluminismo em geral marca a reivindicação da dignidade do T. manual; dele Rousseau desejava que Emílio extraísse a primeira ideia da solidariedade social e das obrigações que ela impõe (Émile, [1762], IV). Kant, mesmo distinguindo T. e arte, não achava possível uma separação nítida, porque também nas artes liberais "é necessário algo de restritivo ou, como se diz, um mecanismo sem o qual o espírito não ganharia corpo e se desvaneceria de todo" (Crít. do Juízo, § 43).

Mas foi só com o romantismo que se começou a estabelecer a relação entre o T. e a própria natureza do homem. Fichte afirmava que mesmo a ocupação considerada mais baixa e insignificante, porquanto ligada à conservação e à livre atividade dos seres morais, é santificada tanto quanto a ação mais elevada (Sittenlehre, III, § 28). E Hegel elaborou a primeira doutrina filosófica do T., que utiliza os resultados atingidos por Adam Smith na economia política (v.). Já nas Lições de Iena (1803 – 1804) Hegel considerava o T. como "a mediação entre o homem e seu mundo"; de fato, diferentemente dos animais, o homem não consome imediatamente o produto natural mas elabora, das maneiras e para as finalidades mais diversas, a matéria fornecida pela natureza, dando assim a tal matéria o seu valor e a sua conformidade ao objetivo (Fil. do dir., § 196). É só na satisfação das necessidades por meio do T. que o ser humano é realmente humano: porque se educa tanto teoricamente, através dos

conhecimentos que o T. exige, quanto na prática, por se habituar à ocupação, adequando sua própria atividade à natureza da matéria e adquirindo aptidões universalmente válidas. Por isso, ao contrário do bárbaro, que é preguiçoso, o homem civilizado é educado no costume e na necessidade da ocupação (ibid., § 197 e Zusatz). Por meio do T., "o egoísmo subjetivo converte-se na satisfação das necessidades de todos os outros", de tal modo que, enquanto "cada um adquire, produz e usufrui por si, justamente por isso produz e adquire para o proveito dos outros" (ibid., § 199). Hegel também trouxe à baila o crescimento indefinido das necessidades, a importância da divisão do T. e o relevo adquirido, com base nessa divisão, pela distinção entre as classes (ibid., §§ 195, 241, 245). Também viu que a divisão do T. leva à substituição do homem pela máquina. De fato, com tal divisão, cresce a facilidade do T. e portanto da produção; mas também se tem a limitação a uma única habilidade e portanto a dependência incondicional do indivíduo em relação ao conjunto da sociedade. O própria habilidade se torna assim mecânica e daí deriva a possibilidade de substituir o T. humano pelo T. da máquina (Enc., § 526). Esses princípios hegelianos são aceitos por Marx, que no entanto insiste no caráter natural ou material da relação que o T. estabelece entre o homem e o mundo, contra o caráter espiritual que Hegel lhe atribuíra e que lhe permitia considerá-lo como um momento ou uma manifestação da consciência. […]

Do ponto de vista de uma ética religiosa, Kierkegaard afirmava, por sua vez, a estreita ligação do T. com a dignidade do homem. Dizia que "Quanto mais baixo é o degrau em que está a vida humana, menos se mostra a necessidade de trabalhar; quanto mais alto, mais essa necessidade se manifesta. O dever de trabalhar para viver exprime o universal humano e o exprime também no sentido de ser uma manifestação da liberdade. É exatamente com o T. que o homem se torna livre; o T. domina a natureza, com o T. ele mostra que está acima da natureza" (Entweder-Oder, II, em Werke, III, p. 301).

Essa ligação estreita do T. com a existência humana, que o nobilita e faz dele um fim, além de um meio, torna-se lugar-comum da filosofia e, em geral, da cultura contemporânea. E também, fora do âmbito marxista, o caráter penoso do T. não é atribuído ao próprio T., mas às condições sociais nas quais ele se desenrola na sociedade industrial. Dewey diz: "É natural que a atividade seja agradável. Ela tende a encontrar uma saída, e o fato de encontrá-la é em si gratificante porque marca um sucesso parcial. Se a atividade produtiva se tornou tão inerentemente não gratificante que os homens precisam ser artificialmente induzidos a empenhar-se nela, esse fato é prova cabal de que as condições nas quais o T. é desenvolvido impedem o conjunto das atividades, ao invés de promovê-las, irritam e frustam as tendências naturais ao invés de dirigi-las para a fruição" (Human Nature and Conduct, II, 3, pp. 123-4). Nietzsche porém já vira no T. uma traição à espiritualidade jubilosa e contemplativa que deveria ser própria do ser humano. Escrevera a propósito dos americanos: "Seu furibundo T. sem trégua – vício peculiar do Novo Mundo – já começa, por contágio, a asselvajar a velha Europa e a estender sobre ela uma prodigiosa falta de espiritualidade". Notara que só o T. propicia "a boa consciência", e que a inclinação à alegria, chamada de "necessidade de criação", começa a envergonhar-se de si mesma (Die Froehliche Wissenschaft, 1882, § 329). E vira no T. assim concebido "a melhor polícia, que mantém todos subjugados e é capaz de impedir vigorosamente o desenvolvimento da razão, do desejo violento, do gosto pela independência" (Morgenröthe, 1881, § 173). A essas ideias de Nietzsche reportam-se, implícita ou explicitamente, todos os que contrapõem o jogo ao T. ou querem transformar o T. em jogo. "O jogo é improdutivo e inútil – escreveu Marcuse – justamente porque apaga os traços repressivos e exploradores do T. e da riqueza; ele 'simplesmente joga' com a realidade". Mas por outro lado o próprio Marcuse afirma que uma ordem "não repressiva" do T. é uma ordem de abundância que se tem "quando todas as necessidades fundamentais podem ser satisfeitas com um gasto mínimo de energia física e psíquica e em tempo mínimo" (Eros e civiltà, cap. 9, trad. it., pp. 212-3). No fundo da negação do valor do T. encontra-se,

mais que a condenação das formas alienadas e mecanizadas que o T. assumiu na civilização contemporânea, a saudade de uma vida puramente contemplativa, a fé numa vida instintiva que, desde que não reprimida pelo T., leva infalivelmente o homem ao paraíso perdido. (ABBAGNANO, 2007, p.1147-1149)

VIRTUDE

(gr. ἀρετή; lat. *Virtus*; in. *Virtue*; fr. *Vertu*; al. *Tugend*; it. *Virtù*). Este termo designa uma capacidade qualquer ou excelência, seja qual for a coisa ou o ser a que pertença. Seus significados específicos podem ser reduzidos a três: 1º capacidade ou potência em geral; 2º capacidade ou potência própria do homem; 3º capacidade ou potência moral do homem.
1º No primeiro sentido, que é o da definição geral, a V. indica uma capacidade ou potência qualquer, como por exemplo de uma planta, de um animal ou de uma pedra. Maquiavel fala da "V." da arte da guerra (*O príncipe*, 14), e Berkeley fala das "V. da água de alcatrão" (Subtítulo de *Síris*, 1744).
2º No segundo sentido, a V. é uma capacidade ou potência própria do homem. Assim, por exemplo, chama-se de virtuoso/virtuose quem possui uma habilidade qualquer, como, por exemplo, para cantar, tocar um instrumento ou usar a gazua. Nietzsche quis retomar esse sentido de V.: "Reconheço a V. no seguinte: 1º ela não se impõe; 2º ela não supõe em todo lugar a V., mas precisamente uma outra coisa; 3º ela não sofre pela ausência da V., mas considera essa ausência como uma relação de distância graças à qual há algo de venerável na V., 4º ela não faz propaganda; 5º não permite que ninguém se erija em juiz, porque é sempre uma V. por si mesma; 6º ela faz exatamente tudo o que é proibido (a V., como a entendo, é verdadeiro *vettium* em toda a legislação do rebanho); 7º ela é V. no sentido renascentista, V. livre de moralidade" (*Wille zur Macht*, ed. 1901, § 431).
3º No terceiro sentido, o termo designa uma capacidade do homem no domínio moral. Deve tratar-se de uma capacidade uniforme ou continuativa, como já declarava Hegel (Fil. do dir., § 150, anexo), porque um ato moral não constitui virtude. Essa condição, porém, nem sempre é respeitada, e Locke, por exemplo, fala de V. e de vício no sentido de atos morais isolados (*Ensaio*, II, 28, 11). As definições de V. nesse sentido estão compreendidas nas seguintes rubricas: *a*) capacidade de realizar uma tarefa ou uma função; *b*) hábito ou disposição racional; *c*) capacidade de cálculo utilitário; *d*) sentimento ou tendência espontânea; *e*) esforço.
a) A V. como capacidade de realizar uma tarefa determinada é conceito platônico. Assim como os órgãos (p. ex., a função dos olhos é ver, e a possibilidade de ver é a V. dos olhos), a alma tem suas próprias funções, e sua capacidade de cumpri-las é a V. da alma (*Rep.*, I, 353). Por isso, segundo Platão, a diversidade das V. é determinada pela diversidade das funções que devem ser cumpridas pela alma ou pelo homem no Estado. As quatro V. fundamentais ou cardeais (v.) são determinadas pelas funções fundamentais da alma e da comunidade.
b) A concepção da V. como *hábito* (v.) ou *disposição* racional constante encontra-se em Aristóteles e nos estóicos, sendo a mais difundida na ética clássica. Segundo Aristóteles, a V. é o hábito que torna o homem bom e lhe permite cumprir bem a sua tarefa (*Et. nic.*, II, 6, 1106 a 22); é um hábito racional (*ibid.*, II, 2, 1103 b 32) e, como todos os hábitos, uniforme ou constante. Os estóicos, por sua vez, definiam a V. como "uma disposição da alma coerente e concorde, que torna dignos de louvor aqueles em quem se encontra e é louvável, por si, mesmo independentemente de sua utilidade" (CÍCERO, *Tusc.*, IV, 15, 34; ESTOBEU, *Ecl.*, II, 7, 60). Essas definições foram repetidas inúmeras vezes na filosofia antiga e medieval e também no pensamento moderno. Encontram-se, p. ex., em Abelardo (*Theol. Christ.*, II), Alberto Magno (*S. Th.*, II, q. 102, a. 3), Tomás de Aquino (*S. Th.*, II, I, q. 55), Leibniz (que faz a distinção entre V. como hábitos, e as ações correspondentes, *Nouv. ess.*, II, 28, 7) e Wolf (Phil. Practica, I, § 321).

c) O terceiro conceito considera a V. como capacidade de *cálculo* utilitário. Foi Epicuro o primeiro a expor essa noção, considerando como V. suprema (da qual todas as outras derivam) a *sabedoria*, que é capaz de julgar dos prazeres que devem ser escolhidos e dos prazeres de que é preciso fugir, e destrói as opiniões causadoras das perturbações da alma (DIÓG. L., X, 132). No Renascimento esse conceito foi defendido por Telésio, para quem a V. era a faculdade de estabelecer a medida certa das paixões e das ações, a fim de que delas não proviesse prejuízo para o homem (*De rer. nat.* IX, 5). Mais tarde, concepção análoga foi retomada por Hume (*Inq. Conc. Morals*, I) e, em geral, pelo utilitarismo inglês, em especial por Bentham, que definia a V. como "disposição para produzir felicidade" (*Deontology*, X). Apesar de ser peculiar ao empirismo, esse conceito de V. foi compartilhado por Espinosa: "Para nós, agir absolutamente segundo a V. nada mais é que agir, viver e conservar o próprio ser (três coisas que significam o mesmo) segundo a orientação da razão com fundamento na busca da utilidade" (*Et.*, IV, 24).

d) O conceito de V. como *sentimento* ou disposição, vale dizer como espontaneidade, encontra-se nos analistas ingleses do século XVIII, a começar por Shaftesbury: "Numa criatura sensível, o que não é feito por meio de uma afeição não produz nem bem nem mal em sua natureza; e ela só pode ser chamada de boa quando o bem ou o mal do sistema com o qual ela está em relação é objeto imediato de alguma emoção ou afeição que a mova" (*Characteristics of Men*, Treatise IV, livro I, part. 2, séc. I). Com base nisto, Hutchinson postulou um *sentido moral* como fundamento da V. (*System of Moral Sentiments*, 1754, III, I), e Adam Smith definiu esse sentido moral como simpatia (Theory of Moral Sentiments, 1759, III, 1). Mas foi principalmente o Iluminismo francês que divulgou esse conceito: Rousseau falava da piedade como "V. natural", que é "uma disposição conveniente a seres tão frágeis e sujeitos a tantos males quanto os homens", que antecede a reflexão (*De l'inégalité parmi les hommes*, I); no mesmo sentido, Voltaire considerava que V. outra coisa não é senão "fazer o bem ao próximo" (*Dictionnaire philosophique*, v. Vertu). A ética do positivismo ateve-se a essa concepção, considerando a V. como manifestação do instinto altruísta (COMTE, *Catéchisme positiviste*, p. 48; SPENCER, *Data of Ethics*, § 46). Na filosofia contemporânea, pode-se distinguir concepção análoga na chamada "moral aberta" de Bérgson, que é a manifestação do *ela vital* (*Deux soucers*, 1932, cap. I).

e) Finalmente, a concepção de V. como *esforço* foi enunciada por Rousseau e adotada por Kant. Rousseau dizia: "Não existe felicidade sem coragem, nem V. sem luta: a palavra V. deriva da palavra *força*; a força é a base de toda virtude. A V. pertence apenas aos seres de natureza fraca, mas de vontade forte: exatamente por isso homenageamos o homem justo; também por isso, mesmo atribuindo bondade a Deus, não dizemos que Ele é virtuoso, porque suas boas obras são por ele cumpridas sem esforço algum" (*Émile*, V.). Nesse espírito, Kant definiu a V. como "intenção moral em luta", que não teria sentido caso o homem tivesse acesso à *santidade*, ou seja, à coincidência perfeita da vontade como lei (Crít. R. Prática, I, livro I, cap. III). Assim como Cícero e Rousseau, ele uniu estreitamente a noção de V. com a de coragem: "A qualidade especial e o propósito elevado com que se resiste a um adversário forte mas injusto chama-se coragem (*fortitudo*); quando se trata do adversário que a intenção encontra em nós mesmos, chama-se V. (*virtus, fortitudo moralis*). Portanto, a parte da doutrina geral dos deveres que submete a leis a liberdade interior, e não a exterior, é uma *doutrina da V.*" (*Met. Der Sitten*, II, Intr., I). Em polêmica com Kant, Schiller procurou integrar a doutrina kantiana na concepção de V. como espontaneidade ou sentimento, dizendo: "Não tenho bom conceito do homem que pode confiar tão pouco na voz do instinto que precise silenciá-lo o tempo todo diante da lei moral; respeito e estimo mais aquele que se entrega com certa segurança ao instinto, sem o risco de que este o desvie" (Über Anmut und Würde, 1793, em Werke, ed. Karpeles, XI, p. 202). O conceito de *alma bela* (v.) nascia exatamente dessa noção da V. como espontaneidade, à qual Kant respondia que, se "o

temperamento da V. for corajoso e portanto alegre", a V., entre os seus outros benefícios, também poderá ser acompanhada pela graça (*Religion*, I, Observ., nota).
Hegel, por sua vez, observava que no seu tempo já não se falava tanto de V. (*Fil. do dir.*, § 150, Zusatz), pois "falar de V. beira facilmente a declamação vazia, pois assim se fala apenas de algo abstrato e indeterminado"; e que o discurso sobre a V. destina-se ao indivíduo como arbítrio subjetivo (*ibid.*, § 150). A observação de Hegel também se aplica aos nossos tempos, em que a discussão do problema moral deixou de ter forma de discurso sobre a V., para assumir a forma de discurso sobre *valores e normas*, de um lado, e sobre atitudes e modos de vida, de outro.
Em decorrência da reabilitação da filosofia prática (v.) e do renascimento da ética (v.) normativa, a noção de V., no sentido clássico, voltou a chamar a atenção dos filósofos morais. Entre estes últimos, ressalta a figura de Alasdair MacIntyre (*After Virtue. A Study in Moral Theory*, 1981, 1984[2]). Radicalizando um tipo de discurso já presente em Elizabeth Anscombe, que chamara a atenção dos estudiosos para a inadequação das concepções éticas da modernidade (*Modern moral philosophy*, em "Philosophy", XXXIII, 1958, pp. 1-19), MacIntyre contesta o caráter abstrato e impessoal dos princípios morais de filiação iluminista, fazendo a distinção entre as V. (em sentido grego e cristão) e a V. (em sentido moderno). As V. platônico-aristotélicas (justiça, amizade, coragem etc.) são tipos de conduta enraizados nas comunidades em pauta e nos valores da tradição. A V. moderna é uma abstração anistórica de cunho iluminísticokantiano, ou seja, um *ens rationis* metacontextual a que o indivíduo deve obedecer, independentemente do seu projeto de vida específico e da sua identidade pessoal concreta.
Essa substituição das V. *no plural* pela V. *no singular* foi acompanhada por várias tentativas de "fundar" a ética nas paixões (Hume, Diderot), na razão (Kant) e na escolha (Kierkegaard). Tentativas que terminaram no cabal malogro da pretensão de fornecer uma justificação racinal e publicamente comungável da ética: "Exatamente como Hume procura fundar a moral nas paixões porque os seus argumentos excluíram a possibilidade de fundá-la na razão, Kant a funda na razão porque os seus argumentos excluíram a possibilidade de fundá-la nas paixões, e Kiekegaard, na escolha fundamental desprovida de critérios devido àquilo que ele considera o caráter cogente das considerações que excluem tanto a razão quanto as paixões. A justificação de cada posição baseava-se, portanto, principalmente no malogro das outras duas, e a soma total que resultou da crítica eficaz de cada posição por parte das outras foi o malogro de todas. O projeto de fornecer justificação racional da moral falira decididamente […] e o fato de a filosofia ter malogrado na tentativa de fornecer aquilo que a religião já não estava em condições de dar foi uma das causas importantes de ela ter deixado de desempenhar papel cultural fundamental e de ter-se transformado num argumento marginal, estritamente acadêmico" (*Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milão, 1988, n.e. 1993, pp. 67-8).
No auge desse processo, que acabou por ver no indivíduo a única fonte autorizada da ação, encontramos a doutrina nietzschiana do super-homem (que reduz a moral a um jogo relativista da vontade de poder) e o subjetivismo emotivista de tendência analítica (que reduz a moral a uma série de opções extrateóricas). Donde a alternativa de fundo: *ou Nietzsche ou Aristóteles*. Ou a V. em sentido subjetivista e relativista, ou a V. em sentido solidarístico e comunitário. Ou a V. como expressão de indivíduos separados, ou a V. como manifestação de tradições coletivas: "O aristotelismo é filosoficamente a mais poderosa forma pré-moderna de pensamento moral. Contra a modernidade, é preciso defender uma visão pré-moderna da moral e da política, e isso deverá ocorrer em termos como os aristotélicos, ou então simplesmente não ocorrer" (*ibid.*, pp. 145-6). Felizmente, nem todo o mundo moderno foi condicionado pelos maléficos efeitos do projeto iluminista. MacIntyre lembra algumas exceções (reais ou narradas) que tiveram o mérito de propor de novo, em toda a sua força, "a

tradição clássica das V." (*ibid.*, p. 290). Por exemplo, os jacobinos (com os valores de liberdade, fraternidade, igualdade, patriotismo etc); W. Cobbett (com as V. praticadas nas pequenas comunidades agrícolas) e J. Austen (com as V. cultivadas em minúsculos espaços sociais e culturais).

Esse diagnóstico histórico-filosófico, que faz de MacIntyre o maior teórico da noção de V. e o maior expoente do seu resgate em termos neoclássicos e neoaristotélicos no século XX, conclui-se com um apelo ético-político de orientação comunitarista, baseado nas analogias entre a nossa época e o fim da era romana: "O que conta, nesta fase, é a construção de formas locais de comunidade em cujo interior a civilização e a vida moral e intelectual possam ser conservadas através dos novos séculos de escuridão que já nos impedem. E se a tradição das V. conseguiu sobreviver aos horrores da última era de obscuridade, não estamos de todo desprovidos de fundamentos para a esperança. Dessa vez, porém, os bárbaros não esperam do outro lado das fronteiras: já nos governaram por bastante tempo […] Estamos esperando: não Godot, mas um outro São Bento, sem dúvida bem diferente" (*ibid.*, p. 313). (ABBAGNANO – Páginas 1198-9-0-1).

APÊNDICE A

1. Questionário

Pesquisa: ÉTICA E TRABALHO: concepção de uma antítese social (questionário)

Idade: ( ) Até 15 anos ( )De 15 a 20 ( )De 21 a 30 ( )De 31 a 45 ( )De 46 a 60 ( )Acima de 60

Estado civil ( )Solteiro(a) ( )Casado (a) ( )Separado(a) ( )Viúvo(a)

Número de Filhos: Sexo ( ) Masc. ( ) Feminino Mora com os pais:

Está empregado: _____ Tempo no atual emprego: ( ) Até 01 ano ( ) 01 a 03 anos ( ) 03 a 06 anos ( ) Acima de 06 anos

Renda: ( ) Nenhuma ( ) De R$1. a R$545. ( ) De R$546 a R$1.635. ( ) De R$1.636 a R$3.270. ( ) R$3.271 a R$6.540. ( )Acima de R$6.540

Profissão: _____ É a principal renda familiar? ( ) Sim ( ) Não - Quantos dependem de sua renda onde mora? _____ Você se sente (ou sentia) valorizado na profissão que exerce (ou exercia)? ( ) Sim ( ) Não
Com que idade começou a trabalhar: _____ Já ficou ou está desempregado? ( ) Sim ( ) Não - Se sim, quantas vezes? _____ A sociedade valoriza (ou valorizava) seu trabalho? ( )Sim ( )Não
Já foi demitido em função de reestruturação/mudança na ou da empresa? _____ Categoria profissional em que trabalha ou trabalhou (moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte, justiça, segurança, comunicação e previdência social)? _____ Usou de benefícios sociais (bolsa família, seguro desemprego etc.)? ( )Sim ( )Não
Quantos residem onde mora? _____ Possui moradia própria? ( ) Sim ( ) Não - Se não, qual a condição?
Escolaridade:_____ Estuda atualmente: ( ) Sim ( ) Não - Se não, qual o motivo?

Observações importantes:

- Sua resposta será sempre correta. Não estamos medindo seu conhecimento sobre o tema, mas sim sua percepção.
- Você deve escolher somente uma opção ou alternativa.

1.	O que você pensa sobre ética é:
	Idêntico ao que os outros pensam.
	Parecido, mas é adaptado ao meu mundo.
	Diferente do que os outros pensam.
	Totalmente diferente do pensamento dos outros.

2. Como Você percebe a ética nos diversos ambientes: Observação: fique atento ao responder, pois cada coluna corresponde a um ambiente.				
Tipo de	Muito percebida	Bem Percebida	Pouco Percebida	Inexistente

ambiente				
Familiar				
De trabalho				
Escolar				
Religioso				
De lazer ou social				
Político				

3.	O que mais pode influenciar a ética em uma pessoa é:
	A pessoa já nasce com a ética, ou com a sua falta, assim a ética não se altera.
	O local onde nasceu, e a infância são marcantes para a formação da ética..
	A educação familiar e escolar, o que ajuda muito na formação da ética.
	Os exemplos de outras pessoas a convivência social e profissional tem a maior influência na formação da ética.

4.	Em seu relacionamento com o assunto "*ética*" é possível afirmar que:
	Não tenho interesse no assunto, pois acho que é muito filosófico, sem aplicação prática.
	Tenho pouco interesse no assunto, e ainda não participei de eventos sobre ética.
	Tenho interesse no assunto, e participaria de eventos sobre ética.
	Tenho muito interesse no assunto, e já participei de eventos sobre ética.

5.	As pessoas com quem convive (colegas de trabalho, amigos, parentes) acham que você:
	Influencia ou altera o comportamento e a decisão de algumas pessoas em função da sua ética.
	Tem uma conduta e valores que são percebidos como éticos.
	É ético na maioria das situações.
	É muito esperto / inteligente e pelo fato de levar vantagens não me consideram ético.

6.	Caso considere que os líderes (político, sindicalista etc.) em geral possuem ética isto é:
	Muito perceptível e extremamente confiável.
	Mais perceptível e confiável do que a da maioria das pessoas.
	Mediana e confiável para algumas ações ou assuntos.
	Pouco perceptível e não confiável.

7.	A maioria dos que se candidatam a algum cargo político são motivados pelo:
	Poder e imunidade ao exercer o mandato, podendo praticar ações de toda a natureza, lícitas ou não.
	Poder, status, estabilidade, garantias e vantagens atribuídas ao cargo.

	Poder de tomar decisões que afetam a sociedade, desde que não prejudiquem a manutenção do cargo ocupado.
	Poder para tomar decisões que garantam justiça social e o bem comum, mesmo que prejudiquem o autor da decisão.

8.	É melhor admirar uma pessoa que:
	Mesmo sem ser ética, é capaz de grandes obras ou realizações.
	Seja capaz de grandes obras ou realizações, independentemente de ética.
	Seja ética, desde que seja capaz de grandes obras ou realizações.
	Seja ética, independentemente de grandes obras ou realizações.

9.	As pessoas do seu convívio (entre parentes e amigos mais próximos) confiam em você:
	Para todas as situações e, se necessário, para representá-las e defendê-las nas mais difíceis.
	Para a maioria das situações, mas há decisões que elas mesmas devem tomar.
	Para algumas situações específicas, pois a maioria das decisões elas mesmas devem tomar.
	Não confiam para quase todas as situações, pois não sabem quais decisões eu tomaria.

10.	Há pessoas do seu convívio (entre parentes e amigos mais próximos) nas quais você confiaria:
	Para todas as situações e, se necessário, para representá-lo e defendê-lo nas mais difíceis.
	Para a maioria das situações, mas há decisões que você mesmo deve tomar.
	Para algumas situações específicas, pois a maioria das decisões você mesmo deve tomar.
	Para quase nenhuma situação, pois não sabe quais decisões elas tomariam.

11.	A verdade:
	Deve ser dita sempre em todas as situações.
	Deve ser dita sempre, mas é fundamental saber o momento correto para dizê-la.
	Deve ser omitida, se resultar em danos pessoais ou coletivos.
	Deve ser desconsiderada, pois nos dias atuais é desnecessária à convivência social.

12.	Abrir mão de um direito arduamente garantido em favor de outra pessoa mais necessitada é uma ação:
	Que sempre deve ser exercida independentemente das condições.
	Que deve ser exercida dependendo da situação e da pessoa necessitada.
	Que deve ser exercida se houver exigência legal ou garantia de recuperação do direito.
	Que não deve ser exercida, pois não se deve abrir mão de direitos.

13.	Abrir mão de agir corretamente para obter alguma vantagem ou benefício:

	Não é censurável em nenhuma situação.
	Não é censurável se não houver prejuízo para outras pessoas.
	É censurável quando percebido socialmente ou houver prejuízo para outras pessoas.
	É censurável em qualquer situação.

14. Nos dias de hoje uma pessoa pautada em condutas e valores éticos em nossa sociedade:	
	Não tem valor e é até discriminada.
	Tem algum valor, mas é considerada ingênua, pois vive fora da realidade.
	É valorizada, pois a sua presença é necessária em certas situações e locais.
	É muito valorizada socialmente, pois a cada dia são mais raras e necessárias.

15. É possível afirmar, com relação à profissão ou a função que você exerce (ou exercia), que:	
	É (ou foi) uma das piores, só suporto (ou suportei) pela necessidade.
	É (ou foi) adequada em função das minhas limitações (qualificação/formação).
	É (ou foi) inadequada em função da minha ótima qualificação, mereço algo melhor.
	Permite-me (ou permitia-me) realizar tudo o que sonhava profissionalmente.

16. No dia a dia do seu trabalho há (ou havia) atitudes e ações incorretas que:	
	São (ou eram) toleradas porque *"só erra quem faz".*
	São (ou eram) geralmente toleradas, dependendo das pessoas envolvidas, pois sem elas o trabalho não se desenvolveria.
	São (ou eram) raramente toleradas, pois podem ou podiam afetar o moral dos trabalhadores e a imagem da empresa.
	Não são (ou eram) toleradas em qualquer nível hierárquico, pois poderiam servir de maus exemplos aos trabalhadores.

17. No trabalho, quando você discorda (ou discordava) de alguma decisão ou ação de seus superiores:	
	Sempre manifesta (ou manifestava) esta discordância.
	Na maioria das vezes manifesta (ou manifestava) esta discordância.
	Quando não lhe prejudica (ou prejudicava), manifesta (ou manifestava) esta discordância.
	Não se manifesta (ou manifestava), pois discordância no trabalho geralmente prejudica a parte mais fraca.

18. A importância dada à ética onde você trabalha (ou trabalhava) é (era):	
	Quase nenhuma, só é dada em certas situações burocráticas.
	Equivalente às demais empresas e instituições de trabalho.

	Bem considerada, com destaque em certas situações.
	Determinante para a empresa, considerada em todas as situações.

19. Trabalhar eticamente é:	
	Prejudicial para seus resultados e crescimento profissional.
	Geralmente prejudicial para os resultados e crescimento profissional.
	Geralmente benéfico para os resultados e crescimento profissional.
	Benéfico para os resultados e crescimento profissional.

20. Na empresa ou instituição em que você trabalha (ou trabalhava) a corrupção na relação de negócio com setores público ou privado:	
	Não é (ou era) tolerada sob nenhuma hipótese, e a empresa ou instituição inibe os desvios.
	Não é (ou era) tolerada, mas a empresa ou instituição não se envolve (ou envolvia) nos atos individuais.
	É (ou era) tolerada entre a alta administração caso favoreça (favorecesse) a empresa ou instituição.
	É (ou era) tolerada e já se tornou quase uma regra.

21. Os direitos humanos são devidos:	
	Àqueles que respeitam e cumprem fielmente os deveres por meio das leis, e sejam pessoas de bem.
	Àqueles que possam com seu trabalho contribuir socialmente para a grandeza do País, sem oferecer prejuízo a outrem.
	A todos, desde que ao oferecer estes direitos o bem comum não seja prejudicado.
	A todos indistintamente, os mais carentes, marginalizados e foras da lei são os que mais necessitam desse amparo.

22. O modo de agir pode demonstrar se uma pessoa é ética:	
	Em todas as situações.
	Em quase todas as situações.
	Em poucas situações.
	Em nenhuma situação.

23. Alguém já lhe julgou pela aparência:	
	Muitas vezes.
	Diversas vezes.
	Raras vezes.
	Nunca.

24. Julgar pela aparência pode prejudicar uma relação:	
	Sempre, pois a aparência omite o que a pessoa é, e não se recupera o prejuízo decorrente desse juízo.
	Geralmente, pois poucas oportunidades surgem para recuperar o prejuízo decorrente desse juízo.
	Raramente, pois é da natureza humana julgar pelas aparências e as pessoas acabam por compreender esta impressão.
	Não, pois julgar pelas aparências é tão comum que ninguém se importa quando ocorre e sempre é possível reconsiderar.

25. Você já julgou alguém pela aparência:	
	Muitas vezes.
	Diversas vezes.
	Raras vezes.
	Nunca

26. Para você a relação entre cumprir as leis e a ética poderia ser descrita como:	
	Seguir uma lei é ser ético independentemente da lei.
	Ser ético depende de como se cumpre e se faz cumprir a lei específica.
	Ser ético é ter consciência e se observar se a lei específica cumpre um papel relevante em favor da sociedade.
	Ser ético pode ser não cumpri-la se dela resultar injustiça, exclusão social, ou benefícios para uma minoria.

2. Conflitos éticos:

27. Suponha que no seu trabalho surgiu uma oportunidade de promoção. Um colega de trabalho, reconhecidamente, é mais bem preparado. No processo seletivo, na entrevista individual, lhe perguntam o que acha dele profissionalmente. Você:	
	Desqualifica o concorrente, pois crê que assim aumenta as suas chances de obter a promoção.
	Afirma que, por ter pouca convivência, desconhece as habilidades dele. Prefere omitir opiniões ou juízos.
	Reconhece a sua capacidade profissional, porém afirma que você se considera mais qualificado para esse trabalho.
	Diz claramente que o colega é bem preparado, mesmo com o risco de perder a oportunidade.

28. Suponha que você desempregado, sem conseguir prover sua família, que passa por necessidades, furtar alimentos seria:	
	Um ato que não deve ser aceito por ser incorreto.

	Um ato condenável, mas que deve ser aceito por ser justo.
	Um ato aceitável, dependendo da situação financeira do prejudicado.
	Um ato necessário e aceitável, pois a vida e a dignidade humana são os bens mais valiosos.

29.	Suponha que você tenha tido alguns gastos imprevistos e se endividou. Ao conversar com um colega de trabalho soube que a sua empresa poderia fazer um *"acordo"* com funcionários de bom comportamento: demitindo-o no *"papel"* para receber o seguro desemprego e quitar as dívidas. Bastaria solicitar ao seu chefe o *"acordo"*. Você:
	Fala claramente que a atitude não é ética, não aceita a proposta mesmo que isso traga necessidades para sua família.
	Afirma que a atitude não é ética, mas pelo fato de não prejudicar ninguém solicita o acordo.
	Entende que a atitude não é muito correta, mas por causa das necessidades da família solicita o acordo.
	Percebe que essa atitude é normal e solicita o acordo, pois a subsistência e dignidade da família são mais importantes.

30.	Suponha que você seja um pacifista radical, não permitindo nem armas de brinquedo para os seus filhos, e que você esteja desempregado há mais de um ano. Suas economias estão se esgotando. Ao participar de um promissor processo seletivo, na entrevista final você é informado de que a empresa é um fabricante de armas para exportação. Você:
	Acredita que essa atividade não é ética, não aceita o emprego mesmo que isso resulte em necessidades para sua família.
	Acredita que essa atividade não é ética, mas aceita o emprego pelo fato de não prejudicar ninguém conhecido.
	Entende que a atividade não é muito correta, mas por causa das necessidades da família aceita o emprego.
	Percebe que essa atividade é normal e aceita o emprego, pois a subsistência da família é mais importante.

APÊNDICE B

1. ANÁLISE DOS DADOS REFERENTES À RELAÇÃO ÉTICA, TRABALHO E ANTÍTESES:

Iniciaremos a análise dessa relação por meio de “Tabelas de referência cruzada”, em seguida deter-nos-emos à “Comparação de proporções”, e, por fim a “Análise de agrupamentos”. São análises que nos permitem uma visão mais nítida das categorias empíricas, dando-nos elementos para inferências das contradições entre as questões analisadas, consequentemente das antíteses possíveis reveladas pela pesquisa.

1.1. Tabelas de referência cruzada

Tabela 2 – Cruzamento perguntas de número 10 e de número 6.

		10. Há pessoas do seu convívio nas quais você confiaria:				**Total**
		Para todas as situações e, se necessário, para representá-lo e defendê-lo nas mais difíceis.	Para a maioria das situações, mas há decisões que você mesmo deve tomar.	Para algumas situações específicas, pois a maioria das decisões você mesmo deve tomar.	Para quase nenhuma situação, pois não sabe quais decisões elas tomariam.	
6. Caso considere que os líderes em geral possuem ética isto é:	Muito perceptível e extremamente confiável.	0	0	1	0	**1**
	Mais perceptível e confiável do que a da maioria das pessoas.	1	0	2	1	**4**
	Mediana e confiável para algumas ações ou assuntos.	7	5	5	2	**19**
	Pouco perceptível e não confiável.	5	6	10	0	**21**
Total		**13**	**11**	**18**	**3**	**45**

Em relação ao conjunto das repostas para estas duas questões, há evidencias estatísticas suficientes para dizer que não há relação entre a confiança que as pessoas sentem em indivíduos de seu convívio e a sua percepção de ética nos líderes em geral. O Coeficiente de Correlação encontrado foi de apenas 0,06.

Tabela 3 – Cruzamento perguntas de número 10 e de número 9.

		10. Há pessoas do seu convívio nas quais você confiaria:				**Total**
		Para todas as situações e, se necessário, para representá-lo e defendê-lo nas mais difíceis	Para a maioria das situações, mas há decisões que você mesmo deve tomar	Para algumas situações específicas, pois a maioria das decisões você mesmo deve tomar	Para quase nenhuma situação, pois não sabe quais decisões elas tomariam	
9. As pessoas do seu convívio confiam em você:	Para todas as situações e, se necessário, para representá-las e defendê-las nas mais difíceis	7	0	1	0	**8**
	Para a maioria das situações, mas há decisões que elas mesmas devem tomar	6	9	7	2	**24**
	Para algumas situações específicas, pois a maioria das decisões elas mesmas devem tomar	0	1	8	1	**10**
	Não confiam para quase todas as situações, pois não sabem quais decisões eu tomaria	0	1	2	0	**3**
Total		**13**	**11**	**18**	**3**	**45**

Há evidências estatísticas suficientes para se sustentar a existência de relação entre Q9 – "As pessoas do seu convívio (entre parentes e amigos mais próximos) confiam em você"; e Q10 – "Há pessoas do seu convívio (entre parentes e amigos mais próximos) nas quais você confiaria". O coeficiente de correlação (0,570) indica a correlação positiva entre Q9 e Q10.

Tabela 4 – Cruzamento perguntas de número 11 e de número 9.

		11. A verdade			**Total**
		Deve ser dita sempre em todas as situações.	Deve ser dita sempre, mas é fundamental saber o momento correto para dizê-la.	Deve ser omitida, se resultar em danos pessoais ou coletivos.	
9. As pessoas do seu convívio confiam em você:	Para todas as situações e, se necessário, para representá-las e defendê-las nas mais difíceis.	1	7	0	**8**
	Para a maioria das situações, mas há decisões que elas mesmas devem tomar.	3	19	2	**24**
	Para algumas situações específicas, pois a maioria das decisões elas mesmas devem tomar.	3	6	1	**10**
	Não confiam para quase todas as situações, pois não sabem quais decisões eu tomaria.	0	2	1	**3**
Total		**7**	**34**	**4**	**45**

Há evidências suficientes para afirmar que não há associação entre Q9 – "As pessoas do seu convívio (entre parentes e amigos mais próximos) confiam em você"; e Q11 – "A verdade". Mas, nesse caso, a falta de associação pode se dar pelo fato de a resposta "A verdade deve ser dita sempre" apresentar-se na maioria das respostas independente da confiança recebida pelos outros. Dos oito sujeitos da pesquisa que responderam que as pessoas confiam neles para todas as situações, sete disseram que a verdade deve ser dita sempre, mas é fundamental saber o momento correto para dizê-la. Dos 24 que declararam que as pessoas confiam neles para a maioria das situações, 19 também responderam que a verdade que a verdade deve ser dita sempre, mas é fundamental saber o momento correto para dizê-la.

Tabela 5 – Cruzamento pergunta de número 15 e a pergunta "Você se sente valorizado na profissão".

		15. A profissão ou função que você exerce				**Total**
		É ou foi uma das piores, só suporto ou suportei pela necessidade	É ou foi adequada em função das minhas limitações qualificação-formação	É ou foi inadequada em função da minha ótima qualificação, mereço algo melhor	Permite-me ou permitia-me realizar tudo o que sonhava profissionalmente	
Você se sente valorizado na profissão	Não	0	1	3	2	**6**
	Sim	1	11	3	19	**34**
Total		**1**	**12**	**6**	**21**	**40**

Estatisticamente, parece haver relação entre a "Valorização da profissão exercida" com Q15 – "É possível afirmar, com relação à profissão ou função que você exerce (ou exercia)". Percebe-se que das seis pessoas que não se sentem valorizados na profissão, a metade se achava *super* qualificado para exerce-la. Em contraponto, dois responderam que a profissão exercida permitiu ou permite realizar tudo o que sonhava profissionalmente, mesmo se sentindo desvalorizados. A correlação entre os que se sentem valorizados é mais perceptível, pois dos 34 desse grupo, 19 (56%) afirmaram que tal profissão "Permite-me realizar tudo o que sonhava profissionalmente", em contraponto apenas um (3%), respondeu que é ou foi uma das piores profissões (a despeito da valorização).

Tabela 6 – Cruzamento perguntas de número 12 e de número 21.

		12. Abrir mão de um direito arduamente garantido em favor de outra pessoa necessitada é uma ação				**Total**
		Que sempre deve ser exercida independentemente das condições	Que deve ser exercida dependendo da situação e da pessoa necessitada	Que deve ser exercida se houver exigência legal ou garantia de recuperação do direito	Que não deve ser exercida, pois não se deve abrir mão de direitos	
21.Os direitos humanos são devidos	A todos indistintamente, os mais carentes, marginalizados e foras da lei são os que mais necessitam desse amparo	1	13	0	2	**16**
	A todos, desde que ao oferecer estes direitos o bem comum não seja prejudicado	1	14	3	3	**21**
	Àqueles que possam com seu trabalho contribuir socialmente para a grandeza do País, sem oferecer prejuízo a outrem	0	2	2	0	**4**
	Àqueles que respeitam e cumprem fielmente os deveres por meio das leis, e sejam pessoas de bem	1	2	0	1	**4**
Total		**3**	**31**	**5**	**6**	**45**

Há evidências suficientes para afirmar que não existe uma relação entre Q21 – "Os direitos humanos são devidos"; e Q12 – "Abrir mão de um direito arduamente garantido em favor de outra pessoa mais necessitada é uma ação". O coeficiente de Correlação encontrado foi 0,126. Percebe-se, através da tabela acima, que a diagonal não possui os maiores valores, indicando, assim, a não associação das questões. Dos 16 sujeitos da pesquisa que responderam que os direitos humanos são devidos a todos indistintamente, sendo os mais carentes, marginalizados e foras da lei os mais necessitados dessa proteção, apenas 1 declarou que abrir mão de um direito arduamente garantido em favor de outra pessoa necessitada é uma ação que sempre deve ser exercida independentemente das condições. Nesse caso, pra que houvesse associação, era esperado número maior nessa classe, ou seja, o que declara que a ação de abrir mão de um direito, sempre deve ser exercida independentemente das condições. Das seis pessoas que responderam que abrir mão de um direito é ação que não deve ser exercida, pois não se deve abrir mão de direitos, apenas uma respondeu que os direitos humanos são devidos àqueles que respeitam e cumprem fielmente os deveres por meio das

leis e que sejam pessoas de bem. A partir dessas informações, percebe-se que não há associação entre as questões.

Tabela 7 – Cruzamento perguntas de número 25 e de número 24.

		25. Já julgou pela aparência			**Total**
		Diversas Vezes	Raras Vezes	Nunca	
24. Julgar pela aparência pode prejudicar uma relação	Não, pois julgar pelas aparências é tão comum que se importa quando ocorre e sempre é possível reconsiderar	3	4	3	**9**
	Raramente, pois é da natureza humana julgar pelas aparências e as pessoas acabam por compreender esta impressão	4	1	0	**20**
	Geralmente, pois poucas oportunidades surgem para recuperar o prejuízo decorrente desse juízo	11	9	0	**5**
	Sempre, pois a aparência omite o que a pessoa é, e não se recupera o prejuízo decorrente desse juízo	5	4	0	**10**
Total		**23**	**18**	**3**	**44**

A associação entre Q24 – "Julgar pela aparência pode prejudicar uma relação"; e Q25 – "Você já julgou alguém pela aparência" é praticamente nula. O Coeficiente de Correlação encontrado foi de apenas 0,19. Observa-se que a diagonal principal deveria conter um maior número de pessoas do que as outras existentes nas demais células, o que nos mostra dissociação entre as perguntas. Todas as pessoas que disseram nunca julgaram pela aparência, responderam que julgar pela aparência não pode prejudicar uma relação. Das 23 pessoas que diversas vezes julgaram pela aparência, onze acham que geralmente julgar pela aparência pode prejudicar a relação, nos dando assim a ideia de contradição.

Aqui já há evidências estatísticas suficientes para sustentar existe alguma forma possível de associação entre Q23 – "Alguém já lhe julgou pela aparência"; e Q25 – "Você já julgou alguém pela aparência". A correlação encontrada foi de 0,362. Para a associação, espera-se que os maiores valores estejam na diagonal principal, o que é observado acima. Dos 35 sujeitos da pesquisa que declararam sido julgados pela aparência diversas vezes, 21 responderam que já julgaram diversas vezes e 13 julgaram raras vezes. Dos oito que foram julgados raras vezes,

Tabela 8 – Cruzamento perguntas de número 25 e de número 23.

		25. Já julgou alguém pela aparência:			
		Diversas vezes	Raras vezes	Nunca	Total
Julgaram pela	Diversas vezes	21	13	1	**35**
	Raras vezes	2	5	1	**8**
	Nunca	0	0	1	**1**
	Total	**23**	**18**	**3**	**44**

dois disseram terem julgado diversas vezes e cinco julgaram raras vezes. Portanto, todas essas informações nos indicam uma associação entre as questões.

Tabela 9 – Cruzamento perguntas de número 26 e de número 1.

		26. Descrição da relação entre cumprir as leis e a ética				Total
		Seguir uma lei é ser ético independentemente da lei	Ser ético depende de como se cumpre e se faz cumprir a lei específica	Ser ético é ter consciência e se observar se a lei específica cumpre um papel relevante em favor da sociedade	Ser ético pode ser não cumpri-la se dela resultar injustiça, exclusão social, ou benefícios para uma minoria	
1.O que pensa sobre ética?	Idêntico ao que os outros pensam	1	2	3	2	**8**
	Parecido, mas é adaptado ao meu mundo	1	4	12	4	**21**
	Diferente do que os outros pensam	1	3	3	4	**11**
	Totalmente diferente do pensamento dos outros	0	2	1	2	**5**
Total		**3**	**11**	**19**	**12**	**45**

Há evidências estatísticas suficientes para afirmar que não há associação entre Q26 – "Para você a relação entre ética e cumprir as leis poderia ser descrita como"; e Q1 – "O que você pensa sobre ética é". A correlação encontrada foi de apenas 0,063. Há algumas contradições, por exemplo, pessoas que dizem pensar idêntico ou parecido aos outros e, mesmo assim, responderam que ser ético pode ser não cumprir a lei.

Tabela 10 – Cruzamento perguntas de número 11 e de número 27.

		11. A verdade			
		Deve ser dita sempre em todas as situações	Deve ser dita sempre, mas é fundamental saber o momento correto para dizê-la	Deve ser omitida, se resultar em danos pessoais ou coletivos	Total
27. Se você é bem preparado de trabalho mais em uma entrevista para	Diz claramente que o colega é bem preparado, mesmo com o risco de perder a oportunidade	6	27	3	**36**
	Reconhece a sua capacidade profissional, porém afirma que você se considera mais qualificado para esse trabalho	0	5	1	**6**
	Afirma que, por ter pouca convivência, desconhece as habilidades dele. Prefere omitir opiniões ou juízos	1	2	0	**3**
Total		**7**	**34**	**4**	**45**

Neste caso, não há associação entre Q27 – "Processo seletivo para oportunidade de promoção"; e Q11 – "A verdade". O coeficiente de Correlação encontrado foi de apenas 0,045. Como pode ser observado, a diagonal principal não possui os maiores valores. Entretanto, para que haja uma associação entre as questões, espera-se o contrário do que ocorreu. Dentre os 36 sujeitos da pesquisa que responderam que diriam claramente que o colega é bem preparado, mesmo com o risco de perder a oportunidade, 27 disseram que a verdade deve ser dita sempre, mas é fundamental saber o momento correto para dizê-la. Para uma associação, esperava que o maior valor fosse da alternativa que a verdade deve ser dita sempre em todas as situações, porém, apenas seis pessoas escolheram essa alternativa. Dos três que responderam afirmar desconhecer as habilidades do colega, preferindo omitir opiniões ou juízos, nenhum respondeu que a verdade deve ser omitida e, uma pessoa declarou que a verdade deve ser dita sempre em todas as situações, sendo esse último caso um tanto contraditório. Enfim, observa-se total ausência de evidências explícitas para uma possível associação das questões.

Tabela 11 – Cruzamento perguntas de número 11 e de número 29.

		11. A verdade			Total
		Deve ser dita sempre em todas as situações	Deve ser dita sempre, mas é fundamental saber o momento correto para dizê-la	Deve ser omitida, se resultar em danos pessoais ou coletivos	
29. Se estivesse endividado, e pudesse fazer um acordo para ser demitido e receber o seguro desemprego, você:	Fala claramente que a atitude não é ética, não aceita a proposta mesmo que isso traga necessidades para sua família	1	17	2	**20**
	Afirma que a atitude não é ética, mas pelo fato de não prejudicar ninguém solicita o acordo	1	4	1	**6**
	Entende que a atitude não é muito correta, mas por causa das necessidades da família solicita o acordo	3	8	0	**11**
	Percebe que essa atitude é normal e solicita o acordo, pois a subsistência e dignidade da família são mais importantes	2	4	1	**7**
Total		**7**	**33**	**4**	**44**

Estatisticamente, não há associação entre Q29 – "Acordo com o chefe para receber seguro desemprego"; e Q11 – "A verdade". Das 24 pessoas que aceitaria fazer o acordo, 22 disseram que a verdade deve ser sempre dita, as vezes sabendo o momento certo de dizê-la. Coeficiente de Correlação encontrado foi muito baixo (0,045). Percebe-se que a quantidade de

pessoas existentes na diagonal principal é menor que as pessoas existentes nas outras células, o que nos indica a dissociação entre as perguntas. Há pessoas que se contradizem: das 40 pessoas que dizem que "a verdade deve sempre ser dita" ou "dita no momento certo", apenas 18 não aceitaria o acordo. Do outro lado têm-se o oposto, 4 pessoas dizem que a verdade deve ser omitida, das quais 2 não aceitariam o acordo.

Tabela 12 – Cruzamento perguntas de número 26 e de número 28.

		26. Descrição da relação entre cumprir as leis e a ética				**Total**
		Seguir uma lei é ser ético independentemente da lei	Ser ético depende de como se cumpre e se faz cumprir a lei específica	Ser ético é ter consciência e se observar se a lei específica cumpre um papel relevante em favor da sociedade	Ser ético pode ser não cumpri-la se dela resultar injustiça, exclusão social, ou benefícios para uma minoria	
28.Se estivesse desempregado e sua família passando necessidade, furtar alimentos seria:	Um ato que não deve ser aceito por ser incorreto	2	6	10	4	**22**
	Um ato condenável, mas que deve ser aceito por ser justo	0	2	3	1	**6**
	Um ato aceitável, dependendo da situação financeira do prejudicado	1	1	1	1	**4**
	Um ato necessário e aceitável, pois a vida e a dignidade humana são os bens mais valiosos	0	2	5	6	**13**
Total		**3**	**11**	**19**	**12**	**45**

Igualmente, aqui também não seria possível sustentar o argumento sobre a associação entre Q26 – "Para você a relação entre cumprir as leis e a ética poderia ser descrita como"; e Q28 – "Suponha que você desempregado, sem conseguir prover sua família, que passa por necessidades, furtar alimentos seria", posto que o coeficiente de correlação encontrado foi 0,247. Para haver associação entre as questões, espera-se que a diagonal principal da tabela possua os maiores valores, o que não ocorreu. Dos 22 sujeitos da pesquisa que responderam que furtar alimentos é um ato que não deve ser aceito por ser incorreto, 10 declararam que ser ético é ter consciência e observar se, naquele particular, a lei específica cumpre papel relevante em favor da sociedade, enquanto apenas dois declararam que seguir a lei é ser ético independentemente da lei quando se esperava um número maior de casos. Dos 13 que responderam que furtar alimentos é um ato necessário e aceitável, pois a vida e a dignidade

humana são os bens mais valiosos, seis responderam que ser ético pode ser não cumprir a lei se dela resultar injustiça, exclusão social, ou benefícios para a minoria.

Tabela 13 – Cruzamento perguntas de número 30 e de número 1.

		30.Se estivesse desempregado há mais de um ano, com a possibilidade de aceitar um emprego que contradiz seus valores, você:		
		Não aceitaria	Aceitaria	Total
1. O que sobre pensa ética?	Idêntico ao que os outros pensam	4	4	**8**
	Parecido, mas é adaptado ao meu mundo	7	14	**21**
	Diferente do que os outros pensam	5	6	**11**
	Totalmente diferente do pensamento dos outros	3	2	**5**
Total		**19**	**26**	**45**

Há evidências estatísticas suficientes para afirmar que a não há associação entre Q30 – "Aceitar emprego que contradiz seus valores (empresa de armas)"; e Q1 – "O que você pensa sobre ética é". Dos 45 sujeitos da pesquisa, 26 aceitariam o emprego, dentre estes, apenas quatro pensam na ética de forma idêntica ao que os outros pensam e 14 adaptam ao seu próprio mundo. Daqueles que pensam diferente ou totalmente diferente das demais pessoas apenas seis e dois, respectivamente, aceitariam o emprego. Dos 19 que não aceitariam, quatro pensam na ética de forma idêntica ao que os outros pensam e sete a adaptam ao seu próprio mundo. Portanto, conclui-se a favor da ausência de correlação.

Há evidências estatísticas suficientes para afirmar que não há associação entre Q1 – "O que pensa sobre ética?"; e Está empregado". O coeficiente de correlação encontrado foi 0,194, o que indica ausência de correlação, visto que o valor é muito baixo. Dos 41 sujeitos da pesquisa que responderam às questões, 20 estão empregados e declararam que o que pensam sobre a ética é parecido com o que os outros pensam, mas adaptado ao próprio mundo. Daqueles que não estão empregados, dois responderam que pensam diferente do que os outros pensam.

Tabela 14 – Cruzamento situação de emprego e pergunta de número 1

		Está empregado		
		Não	Sim	Total
1.O que pensa sobre ética?	Idêntico ao que os outros pensam	1	7	**8**
	Parecido, mas é adaptado ao meu mundo	0	20	**20**
	Diferente do que os outros pensam	2	7	**9**
	Totalmente diferente do pensamento dos outros	1	3	**4**
Total		**4**	**37**	**41**

Tabela 15 – Cruzamento pergunta de número 1 e se já ficou desempregado.

		1.O que pensa sobre ética?				Total
		Idêntico ao que os outros pensam	Parecido, mas é adaptado ao meu mundo	Diferente do que os outros pensam	Totalmente diferente do pensamento dos outros	
Já ficou desempregado?	Não	4	14	4	3	**25**
	Sim	4	7	7	2	**20**
Total		**8**	**21**	**11**	**5**	**45**

Há evidências estatísticas suficientes para afirmar que não há associação entre Q1 – "O que pensa sobre ética?"; e "Já ficou desempregado". O coeficiente de correlação encontrado foi 0,081, indicando ausência de correlação entre as questões, posto que o valor foi próximo de zero. Dos 45 sujeitos da pesquisa, a maioria dos que responderam jamais terem ficado desempregados, declarou que o que pensa sobre a ética é parecido com o que os outros pensam, mas adaptado ao próprio mundo. Entre aqueles que responderam já terem ficado desempregados, sete declararam que pensam parecido com o que os outros pensam, mas adaptado ao próprio mundo e, sete declararam que pensam diferente do que os outros pensam.

Tabela 16 – Cruzamento pergunta de número 15 e se já foi demitido.

		15. A profissão ou função que você exerce:				**Total**
		É ou foi uma das piores, só suporto ou suportei pela necessidade	É ou foi adequada em função das minhas limitações qualificação-formação	É ou foi inadequada em função da minha ótima qualificação, mereço algo melhor	Permite-me ou permitia-me realizar tudo o que sonhava profissionalmente	
Já foi demitido por reestruturação	Não	0	14	5	16	**35**
	Sim	1	2	1	3	**7**
Total		**1**	**16**	**6**	**19**	**42**

Não é possível afirmar que há associação entre Q15 – "A profissão ou função que você exerce"; e "Já foi demitido por reestruturação". O coeficiente de correlação encontrado foi 0,063, o que mostra ausência de correlação entre as questões, visto que o valor foi muito pequeno. Dos 42 sujeitos da pesquisa, 35 disseram que nunca foram demitidos por reestruturação, dentre estes, 16 declararam que a profissão que exerce o permite/permitia realizar tudo o que sonhava profissionalmente e, 14 declararam que foi adequado em função das próprias limitações, qualificação, formação. Dos que responderam já terem sido demitidos, três declararam que a profissão permitia realizar tudo o que sonhava profissionalmente.

Tabela 17 – Cruzamento pergunta de número 12 e se já usou benefícios sociais.

		12. Abrir mão de um direito arduamente garantido em favor de outra pessoa necessitada é uma ação				**Total**
		Que sempre deve ser exercida independentemente das condições	Que deve ser exercida dependendo da situação e da pessoa necessitada	Que deve ser exercida se houver exigência legal ou garantia de recuperação do direito	Que não deve ser exercida, pois não se deve abrir mão de direitos	
Usou os benefícios sociais	Não	1	18	1	3	**23**
	Sim	2	9	4	3	**18**
Total		**3**	**27**	**5**	**6**	**41**

Há evidências estatísticas suficientes para afirmar que não há associação entre Q12 – "Abrir mão de um direito arduamente garantido em favor de outra pessoa necessitada é uma ação"; e "Usou os benefícios sociais". O coeficiente de correlação encontrado foi 0,131, o que indica ausência de correlação entre as questões. Dos 41 respondentes, 23 responderam que nunca usaram benefícios sociais, dentre estes, 18 declararam que abrir mão de direito em favor de outra pessoa é ação que deve ser exercida, dependendo da situação e da pessoa necessitada. Dos 18 que responderam terem usado benefícios sociais, nove também declararam que abrir mão de direito é ação que deve ser exercida dependendo da situação e da pessoa necessitada.

Tabela 18 – Cruzamento pergunta de número 13 e se já usou benefícios sociais.

		13.Abrir mão de agir corretamente para obter alguma vantagem ou benefício				**Total**
		Não é censurável em nenhuma situação	Não é censurável se não houver prejuízo para outras pessoas	É censurável quando percebido socialmente ou houver prejuízo para outras pessoas	É censurável em qualquer situação	
Usou os benefícios sociais	Não	6	1	3	13	**23**
	Sim	2	1	4	11	**18**
Total		**8**	**2**	**7**	**24**	**41**

Há evidências estatísticas que indicam a não correlação entre Q13 – "Abrir mão de agir corretamente para obter alguma vantagem ou benefício" e "Se usou benefícios sociais ou não". Dos 41 respondentes, 23 afirmaram não ter feito uso de benefícios sociais. Destes, 13 julgam que abrir mão de agir corretamente é censurável em qualquer situação, enquanto 7 disseram que não seria censurável em nenhuma situação ou não censurável se não prejudicar ninguém. Houve 18 sujeitos da pesquisa que afirmaram ter feito uso de benefícios sociais e entre esses, 11 consideram censurável em qualquer situação abrir mão de agir corretamente para obter alguma vantagem. Destes 18 sujeitos da pesquisa, 3 disseram que abrir mão de agir corretamente não é censurável em nenhuma situação ou não é censurável desde que não prejudique ninguém.

Tabela 19 – Cruzamento pergunta de número 26 e se já usou benefícios sociais.

		26. Descrição da relação entre cumprir as leis e a ética				Total
		Seguir uma lei é ser ético independentemente da lei	Ser ético depende de como se cumpre e se faz cumprir a lei específica	Ser ético é ter consciência e se observar se a lei específica cumpre um papel relevante em favor da sociedade	Ser ético pode ser não cumpri-la se dela resultar injustiça, exclusão social, ou benefícios para uma minoria	
Usou os benefícios sociais	Não	0	4	12	7	**23**
	Sim	3	6	4	5	**18**
Total		**3**	**10**	**16**	**12**	**41**

Há evidências estatísticas suficientes para afirmar que há relação entre Q26 – "Descrição da relação entre cumprir as leis e a ética" e "Se usou benefícios sociais ou não". Do total de 41 respondentes, 23 nunca utilizaram de benefícios sociais, sendo que aproximadamente 83% destes (19 pessoas), disseram que "Ser ético é ter consciência e se observar se a lei específica cumpre um papel relevante em favor da sociedade" ou "Ser ético pode ser não cumpri-la se dela resultar injustiça, exclusão social, ou benefícios para uma minoria". Dos 18 sujeitos da pesquisa que já terem utilizado benefícios sociais, metade afirmou que "Ser ético é ter consciência e se observar se a lei específica cumpre um papel relevante em favor da sociedade" ou "Ser ético pode ser não cumpri-la se dela resultar injustiça, exclusão social, ou benefícios para uma minoria". A correlação encontrada foi de 0,252, o que indica que a relação é fraca, embora existente.

Há evidências estatísticas que indicam que não há relação entre Q29 – "Se estivesse endividado, e pudesse fazer um acordo para ser demitido e receber o seguro desemprego, o que você faria" e "Se usou benefícios sociais ou não".

Dos 40 respondentes, 22 disseram não ter feito uso de benefícios sociais, enquanto 18 disseram ter feito uso. Entre os respondentes 17 afirmaram que, dada a situação, falariam claramente que a atitude não é ética e não aceitariam a proposta, mesmo que isso acarretasse em necessidades para sua família. Sendo que entre estes, 10 nunca haviam feito uso de benefícios sociais e 7 já haviam feito uso.

Tabela 20 – Cruzamento pergunta de número 29 e se já usou benefícios sociais.

	Não aceitaria	Aceitaria	Total
Não	10	12	**22**
Sim	7	11	**18**
Total	**17**	**23**	**40**

Tabela 14 – Cruzamento pergunta de número 17 e a de número 11.

		17. Quando discorda ou discordava de alguma decisão ou ação de superiores:				**Total**
		Sempre manifesto ou manifestava esta discordância	Na maioria das vezes manifesta ou manifestava esta discordância	Quando não lhe prejudica ou prejudicava, manifesta ou manifestava esta discordância	Não se manifesta ou manifestava, pois discordância no trabalho geralmente prejudica a parte mais fraca	
A verdade:	Deve ser dita sempre em todas as situações	1	2	1	3	**7**
	Deve ser dita sempre, mas é fundamental saber o momento correto para dizê-la	7	20	0	7	**34**
	Deve ser omitida, se resultar em danos pessoais ou coletivos	1	2	0	1	**4**
Total		**9**	**24**	**1**	**11**	**45**

Há evidências estatísticas suficientes que indicam que não há relação entre Q17 – "Quando discorda ou discordava de alguma decisão ou ação de superiores" e "Se a verdade deve ser dita sempre em todas as situações; deve ser dita sempre, mas é fundamental saber o momento correto para dizê-la; deve ser omitida, se resultar em danos pessoais ou coletivos". Dos 45 sujeitos da pesquisa, 34 afirmaram que a verdade deve ser dita sempre, mas que é fundamental saber o momento correto para dizê-la. Destes, 20 na maioria das vezes manifesta ou manifestava esta discordância com relação à ação de seus supervisores.

Tabela 22 – Cruzamento pergunta de número 21 e se já usou benefícios sociais.

		Usou os benefícios sociais		**Total**
		Não	Sim	
21. Os direitos humanos são devidos:	Àqueles que respeitam e cumprem fielmente os deveres por meio das leis, e sejam pessoas de bem	3	1	**4**
	Àqueles que possam com seu trabalho contribuir socialmente para a grandeza do País, sem oferecer prejuízo a outrem	1	3	**4**
	A todos, desde que ao oferecer estes direitos o bem comum não seja prejudicado	11	7	**18**
	A todos indistintamente, os mais carentes, marginalizados e foras da lei são os que mais necessitam desse amparo	8	7	**15**
Total		**23**	**18**	**41**

Há evidências estatísticas para afirmar que não há relação entre Q21 – "Os direitos humanos são devidos" e "Se usou benefícios sociais ou não". Dos 41 sujeitos da pesquisa, 23 nunca utilizaram benefícios sociais, sendo que, destes, 19 disseram que os direitos humanos são devidos "a todos, desde que ao oferecer estes direitos o bem comum não seja prejudicado" ou "a todos indistintamente, os mais carentes, marginalizados e foras da lei são os que mais

necessitam desse amparo". Dos 18 que disseram já ter utilizado benefícios sociais, 14 acham que os direitos humanos são devidos "a todos, desde que ao oferecer estes direitos o bem comum não seja prejudicado" ou "a todos indistintamente, os mais carentes, marginalizados e foras da lei são os que mais necessitam desse amparo".

Tabela 23 – Cruzamento pergunta de número 29 e Q11: "A Verdade".

	29. Se estivesse endividado, e pudesse fazer um acordo para ser demitido e receber o seguro desemprego, você:				
	Fala claramente que a atitude não é ética, não aceita a proposta mesmo que isso traga necessidades para sua família	Afirma que a atitude não é ética, mas pelo fato de não prejudicar ninguém solicita o acordo	Entende que a atitude não é muito correta, mas por causa das necessidades da família solicita o acordo	Percebe que essa atitude é normal e solicita o acordo, pois a subsistência e dignidade da família são mais importantes	**Total**
Deve ser dita sempre em todas as situações	1	1	3	2	**7**
Deve ser dita sempre, mas é fundamental saber o momento correto para dizê-la	17	4	8	4	**33**
Deve ser omitida, se resultar em danos pessoais ou coletivos	2	1	0	1	**4**
Total	**20**	**6**	**11**	**7**	**44**

Em relação a Q11 – "A verdade"; e Q29 – "Se estivesse endividado, e pudesse fazer um acordo para ser demitido e receber o seguro desemprego, você", não se pode afirmar que há alguma relação entre as perguntas. O coeficiente de correlação encontrado foi de apenas 0,232, o que é muito baixo. A grande maioria das pessoas acredita que a verdade "deve ser dita sempre, mas é fundamental saber o momento correto", mas, seja nesta ou em qualquer outra alternativa, não há relação muito forte com as alternativas da pergunta de número 29.

Tabela 24 – Cruzamento pergunta de número 10 e a de número 11 – "A Verdade".

	10. Há pessoas do seu convívio nas quais você confiaria:				**Total**
	Para todas as situações e, se necessário, para representá-lo e defendê-lo nas mais difíceis	Para a maioria das situações, mas há decisões que você mesmo deve tomar	Para algumas situações específicas, pois a maioria das decisões você mesmo deve tomar	Para quase nenhuma situação, pois não sabe quais decisões elas tomariam	
Deve ser dita sempre em todas as situações	1	1	5	0	**7**
Deve ser dita sempre, mas é fundamental saber o momento correto para dizê-la	11	9	11	3	**34**
Deve ser omitida, se resultar em danos pessoais ou coletivos	1	1	2	0	**4**
Total	**13**	**11**	**18**	**3**	**45**

Não é possível afirmar que exista relação significativa entre Q11 – "A verdade"; e Q10 – "Há pessoas do seu convívio nas quais você confiaria", o que é reforçado pelo coeficiente de correlação de apenas 0,120. É possível notar que poucas pessoas respondem que há pessoas no convívio nas quais não confiaria para quase nenhuma situação; os três sujeitos da pesquisa que escolheram tal opção também responderam que a verdade "Deve ser dita sempre, mas é fundamental saber o momento correto para dizê-la".

Tabela 25 – Cruzamento pergunta de número 12 e a de número 1.

		12. Abrir mão de um direito arduamente garantido em favor de outra pessoa necessitada é uma ação				
		Que sempre deve ser exercida independentemente das condições	Que deve ser exercida dependendo da situação e da pessoas necessitada	Que deve ser exercida se houver exigência legal ou garantia de recuperação do direito	Que não deve ser exercida, pois não se deve abrir mão de direitos	**Total**
1.O que pensa sobre ética?	Idêntico ao que os outros pensam	0	6	1	1	**8**
	Parecido, mas é adaptado ao meu mundo	1	16	3	1	**21**
	Diferente do que os outros pensam	2	7	0	2	**11**
	Totalmente diferente do pensamento dos outros	0	2	1	2	**5**
Total		**3**	**31**	**5**	**6**	**45**

Analisando a relação entre Q12 – "Abrir mão de um direito arduamente garantido em favor de outra pessoa necessitada é uma ação"; e Q1 – "O que pensa sobre ética", verifica-se um coeficiente de correlação muito baixo (0,077) e nenhuma evidência de que há alguma relação significativa entre as perguntas. Dos 31 que responderam que abrir mão de um direito arduamente garantido em favor de uma pessoas mais necessitada "é uma ação que deve ser exercida dependendo da situação da pessoa" 6 disseram que pensam sobre a ética idêntico aos outros, o que representa 75% dos que tem esse pensamento de ética; e 16 em 21 (76%) disseram que o que pensam sobre ética é parecido ao que os outros pensam, mas adaptado ao próprio mundo.

Tabela 26 – Cruzamento pergunta de número 21 e a de número 1.

		21. Os direitos humanos são devidos:				
		Àqueles que respeitam e cumprem fielmente os deveres por meio das leis, e sejam pessoas de bem	Àqueles que possam com seu trabalho contribuir socialmente para a grandeza do País, sem oferecer prejuízo a outrem	A todos, desde que ao oferecer estes direitos o bem comum não seja prejudicado	A todos indistintamente, os mais carentes, marginalizados e foras da lei são os que mais necessitam desse amparo	Total
1.O que pensa sobre ética?	Idêntico ao que os outros pensam	1	3	3	1	**8**
	Parecido, mas é adaptado ao meu mundo	1	0	14	6	**21**
	Diferente do que os outros pensam	2	0	4	5	**11**
	Totalmente diferente do pensamento dos outros	0	1	0	4	**5**
Total		**4**	**4**	**21**	**16**	**45**

A relação entre Q21 – “Os direitos humanos são devidos” e Q1 – “O que pensa sobre ética” é significativa. Pode-se notar evidências a favor da existência de tal correlação verificando a concentração de respondentes em conjunto para as alternativas “Parecido, mas é adaptado ao meu mundo” e “A todos, desde que ao oferecer estes direitos o bem comum não seja prejudicado”. Outro ponto a se notar é o fato de que quatro dos cinco sujeitos da pesquisa que julgam ter conceito de ética “totalmente diferente dos outros” acreditam que os direitos humanos são devidos “a todos indistintamente”. Para os que tem conceito de ética “idêntico ao que os outros pensam” apenas um dos oito respondentes acreditam que os direitos humanos são devidos “a todos indistintamente”.

Tabela 27 – Cruzamento pergunta de número 12 e a de número 26.

		12. Abrir mão de um direito arduamente garantido em favor de outra pessoa necessitada é uma ação				
		Que sempre deve ser exercida independentemente das condições	Que deve ser exercida dependendo da situação e da pessoas necessitada	Que deve ser exercida se houver exigência legal ou garantia de recuperação do direito	Que não deve ser exercida, pois não se deve abrir mão de direitos	**Total**
26. Descrição da relação entre cumprir as leis e a ética	Seguir uma lei é ser ético independentemente da lei	0	2	0	1	**3**
	Ser ético depende de como se cumpre e se faz cumprir a lei específica	2	7	1	1	**11**
	Ser ético é ter consciência e se observar se a lei específica cumpre um papel relevante em favor da sociedade	1	12	3	3	**19**
	Ser ético pode ser não cumpri-la se dela resultar injustiça, exclusão social, ou benefícios para uma minoria	0	10	1	1	**12**
Total		**3**	**31**	**5**	**6**	**45**

Para as perguntas Q12 – “Abrir mão de um direito arduamente garantido em favor de outra pessoa necessitada é uma ação” e Q26 – “Descrição da relação entre cumprir as leis e a ética” não é possível notar nenhuma associação. A relação entre as perguntas não é significativa e o coeficiente de correlação é muito baixo (0,033).

Tabela 28 – Cruzamento pergunta de número 21 e a de número 26.

		21. Os direitos humanos são devidos:				
		Àqueles que respeitam e cumprem fielmente os deveres por meio das leis, e sejam pessoas de bem	Àqueles que possam com seu trabalho contribuir socialmente para a grandeza do País, sem oferecer prejuízo a outrem	A todos, desde que ao oferecer estes direitos o bem comum não seja prejudicado	A todos indistintamente, os mais carentes, marginalizados e foras da lei são os que mais necessitam desse amparo	**Total**
26. Descrição da relação entre cumprir as leis e a ética	Seguir uma lei é ser ético independentemente da lei	0	1	1	1	**3**
	Ser ético depende de como se cumpre e se faz cumprir a lei específica	2	2	4	3	**11**
	Ser ético é ter consciência e se observar se a lei específica cumpre um papel relevante em favor da sociedade	2	1	12	4	**19**
	Ser ético pode ser não cumpri-la se dela resultar injustiça, exclusão social, ou benefícios para uma minoria	0	0	4	8	**12**
Total		**4**	**4**	**21**	**16**	**45**

Não existe associação entre as perguntas Q21 – “Os direitos humanos são devidos” e Q26 – “Descrição da relação entre cumprir as leis e a ética”. Dos que pensam que “seguir a lei é ser ético independentemente da lei”, dois dos três responderam à pergunta “Os direitos humanos são devidos a todos, desde que ao oferecer estes direitos o bem comum não seja prejudicado” ou “Os direitos humanos são devidos a todos indistintamente, os mais carentes, marginalizados e foras da lei são os que mais necessitam desse amparo”. Já entre os que pensam que “ser ético pode ser não cumprir a lei se dela resultar em injustiça, exclusão social

ou benefício para uma minoria”, doze dos doze sujeitos da pesquisa responderam a uma das duas alternativas citadas para a relação entre cumprir leis e ética. O coeficiente de correlação entre essas perguntas é de 0,360.

1.2. Comparação de proporções

Tabela 29 – "Como você percebe a ética no ambiente de trabalho" por Categoria Profissional.

	Inexistente ou Pouco Percebida	Bem ou Muito Percebida
Total	**0,356**	**0,644**
Moradia	0,333	0,667
Segurança	0,333	0,667
Comunicação	0,667	0,333
Previdência Social	0	1
Trabalhador de rua	0,25	0,75
Voluntário	0,4	0,6
Alimentação	0,333	0,667
Educação	0,333	0,667
Saúde	0,333	0,667
Lazer	0,333	0,667
Vestuário	0,333	0,667
Higiene	1	0
Transporte	0	1
Justiça	0,333	0,667

Nas categorias de transporte e previdência social, todos os sujeitos da pesquisa percebem bem ou muito a ética em seu ambiente de trabalho. Contudo, na categoria higiene, todos acham que a ética é inexistente ou é pouco percebida. Em particular, quando se considera sete categorias segundo ramos de atividade, 66,7% acham que a ética é bem ou muito percebida em seu ambiente de trabalho, ou seja, moradia, segurança, alimentação, educação, saúde, lazer e vestuário. Já quando se totaliza todas as categorias abrangidas pela pesquisa, tem-se que 64,4% percebem bem ou muito a ética e sua importância em seu ambiente de trabalho.

Tabela 30 –A importância dada à ética onde você trabalha (ou trabalhava) é (era)" por Categoria Profissional.

	Quase nenhuma ou equivalente	Bem considerada ou determinante
Total	**0,333**	**0,667**
Moradia	0,333	0,667
Segurança	0,333	0,667
Comunicação	0,667	0,333
Previdência Social	0,333	0,667
Trabalhador de rua	0,250	0,750
Voluntário	0,000	1,000
Alimentação	0,333	0,667
Educação	0,333	0,667
Saúde	0,333	0,667
Lazer	0,333	0,667
Vestuário	0,667	0,333
Higiene	0,667	0,333
Transporte	0,333	0,667
Justiça	0,000	1,000

Nas categorias voluntário e justiça, todos os sujeitos da pesquisa notaram que a importância dada a ética onde trabalham ou trabalhavam era bem considerada ou determinante. Nas categorias comunicação, vestuário e higiene, 33,3% consideram a importância dada à ética bem considerada ou determinante, em oito categorias, 66,7% consideram a importância dada a ética bem considerada ou determinante onde trabalham, sendo elas moradia, segurança, previdência social, alimentação, educação, saúde, lazer e transporte o mesmo acontece quando analisamos o total.

No cômputo de seis categorias – isto é, moradia, segurança, previdência social, voluntário, saúde e transporte –, todos os sujeitos da pesquisa responderam que na empresa ou instituição em que trabalham ou trabalhavam a corrupção na relação de negócios com setores público ou privado não é tolerada. Cerca de 67% dos respondentes das categorias trabalhador de rua, alimentação, educação, vestuário e justiça, responderam que não é tolerada a corrupção na relação de negócios com setores público ou privado. Em uma análise mais geral, 73,3% de todos os sujeitos da pesquisa responderam que na empresa ou instituição em que trabalham ou trabalhavam, a corrupção na relação de negócios com setores público ou privado não é tolerada. É importante destacar que, isoladamente, para cada uma das categorias, todos os sujeitos da pesquisa disseram que a corrupção na relação de negócios era tolerada.

Tabela 31 – "Na empresa ou instituição em que você trabalha (ou trabalhava) a corrupção na relação de negócios com setores público ou privado" por Categoria Profissional

	Não é tolerada	É tolerada
Total	**0,733**	**0,244**
Moradia	1,000	0,000
Segurança	1,000	0,000
Comunicação	0,333	0,667
Previdência Social	1,000	0,000
Trabalhador de rua	0,667	0,333
Voluntário	1,000	0,000
Alimentação	0,667	0,333
Educação	0,667	0,333
Saúde	1,000	0,000
Lazer	0,333	0,667
Vestuário	0,667	0,333
Higiene	0,333	0,667
Transporte	1,000	0,000
Justiça	0,667	0,333

A seguir foi feito teste para comparar a proporção de pessoas que responderam as questões relativas aos conflitos éticos por renda. Foram observados os grupos de renda extremos, ou seja, "Nenhuma renda ou De R$1 a 545" e "De mais R$3.271.

Proporção de pessoas que seriam imparciais foi de 0,954. Sendo que a proporção de pessoas que seriam imparciais e que recebem menos de R$545 foi de 0,833; e a proporção de pessoas que não furtaria alimento e que recebem mais de R$3.271 foi de 1. O teste para proporção rejeitou a hipótese de igualdade proporções (p-valor 0,002). Portanto, a proporção de pessoas que seria imparcial é diferente entre os diferentes grupos de renda.

Tabela 32 – Renda por "Se estivesse concorrendo a uma promoção contra um colega mais bem preparado, você seria".

	Menos que R$ 545	Mais que R$ 3.271
Imparcial	5	16
Parcial	1	0
Total	6	16

Proporção de pessoas que não aceitariam o acordo foi de 0,318. Sendo que a proporção de pessoas que não furtaria alimentos e que recebem menos de R$545 foi de 0,333; e a proporção de pessoas que não furtaria alimento e que recebem mais de R$3.271 foi de 0,313. O teste para proporção não rejeitou a hipótese de igualdade proporções. Portanto, não se pode afirmar que a proporção de pessoas que não furtaria alimento seja diferente entre os diversos grupos de renda.

Tabela 33 – Renda por "Se estivesse desempregado e sua família passando necessidade, furtaria alimentos".

	Menos que R$ 545	Mais que R$ 3.271
Não furtaria	2	5
Furtaria	4	11
Total	**6**	**16**

Proporção de pessoas que não aceitariam o acordo foi de 0,59. Sendo que a proporção de pessoas que não aceitariam o acordo e que recebem menos de R$545 foi de 0,167; e que a proporção encontrada de pessoas que não aceitariam o acordo e que recebem mais de R$3.271 foi de 0,750. O teste para proporção rejeitou a hipótese de igualdade proporções. Portanto, a proporção de pessoas que não aceitaria o acordo é diferente entre os diferentes grupos de renda. Segundo a tabela, a proporção de pessoas que aceitaria o acordo é maior entre aquelas com renda mais baixa.

Tabela 34 – Renda por "Se estivesse endividado, e pudesse fazer um acordo para ser demitido e receber o seguro desemprego, você":

	Menos que R$ 545	Mais que R$ 3.271
Não aceitaria	1	12
Aceitaria	5	4
Total	**6**	**16**

Proporção de pessoas que não aceitariam o acordo foi de 0,385. Sendo que a proporção de pessoas que não aceitariam o acordo e que recebem menos de R$545 foi de 0,0,333; e que a proporção encontrada de pessoas que não aceitariam o acordo e que recebem mais de R$3.271 foi de 0,5. O teste para proporção não rejeitou a hipótese de igualdade proporções. Portanto, a proporção de pessoas que não aceitaria o emprego é igual entre os diferentes grupos de renda.

Tabela 35 – Renda por "Se estivesse desempregado aceitaria um emprego que contradiz seus valores"?

	Menos que R$ 545	Mais que R$ 3.271
Não aceitaria	2	8
Aceitaria	4	8
Total	6	16

Não há evidencias estatísticas suficientes para afirmar que a proporção de pessoas que não aceitaria o acordo é diferente entre as pessoas que já ficaram desempregadas (29,2%) e as que nunca ficaram desempregadas (54,2%).

Tabela 36 – Já ficou desempregado por "Se estivesse endividado, e pudesse fazer um acordo para ser demitido e receber o seguro desemprego, você":

	Não aceitaria	Aceitaria	**Total**
Não	13	11	**24**
Sim	7	13	**20**
Total	**20**	**24**	**44**

Proporção de pessoas que seria imparcial ao julgar a capacidade do colega de 0,8. Realizando o teste para saber a proporção de pessoas que faria julgamento imparcial entre os diferentes níveis de escolaridade observou-se que todas as proporções observadas eram estatisticamente iguais entre si. Ou seja, a proporção de pessoas que faria julgamento imparcial e possuem até ensino fundamental é igual à proporção de pessoas que em todos os outros níveis de escolaridade. A proporção de pessoas que faria julgamento imparcial e possuem até ensino médio (0,69) é igual à proporção de pessoas que possuem até graduação ou que possuem pós-graduação ou mais (0,83). E proporção de pessoas que fariam julgamento imparcial é igual entre pessoa com até graduação e aqueles com pós graduação ou mais.

Tabela 37 – Escolaridade por "Se estivesse concorrendo a uma promoção contra um colega mais bem preparado, você seria":

	Imparcial	Parcial	**Total**	**Proporção**
Até ensino fundamental	8	1	**9**	**0,889**
Até ensino médio	9	4	**13**	**0,692**
Até graduação	14	3	**17**	**0,824**
Pós-graduação ou mais	5	1	**6**	**0,833**
Total	**36**	**3**	**45**	**0,800**

Proporção de pessoas que seria não furtaria alimentos é de 0,49. Outra vez, o teste realizado não rejeitou a hipótese de igualdade das proporções entre os diferentes níveis de escolaridade. No entanto, observa-se que a maior diferença entre as proporções de pessoas que não furtaria alimentos acontece entre as pessoas que concluíram até o ensino médio (0,615) e as pessoas que possuem pós-graduação ou mais (0,333).

Tabela 38 – Escolaridade por "Se estivesse desempregado e sua família passando necessidade, furtaria alimentos".

	Não furtaria	Furtaria	Total	**Proporção**
Até ensino fundamental	5	4	**9**	**0,556**
Até ensino médio	8	5	**13**	**0,615**
Até ensino superior	7	10	**17**	**0,412**
Pós-graduação ou mais	2	4	**6**	**0,333**
Total	**22**	**23**	**45**	**0,489**

Proporção de pessoas que não aceitaria o "acordo" de aproximadamente 0,46. Realizando o teste adequado observou-se que a proporção de pessoas não aceitariam o "acordo" e possuem até ensino fundamental é igual à proporção de pessoas que não aceitariam e possuem até o ensino médio. No entanto, essa proporção é diferente da proporção de pessoas que não aceitaria o "acordo" e que possuem ensino superior, pós-graduação ou mais. Notou-se também que a proporção de pessoas que não aceitariam o "acordo" e que possuem até o ensino médio é diferente da

Tabela 39 – Escolaridade por "Se estivesse endividado, e pudesse fazer um acordo para ser demitido e receber o seguro desemprego, você":

	Não aceitaria	Aceitaria	**Total**	**Proporção**
Até ensino fundamental	1	7	**8**	**0,125**
Até ensino médio	4	9	**13**	**0,308**
Até ensino superior	11	6	**17**	**0,647**
Pós-graduação ou mais	4	2	**6**	**0,667**
Total	**20**	**24**	**44**	**0,455**

proporção de pessoas que não aceitariam em que possuem ensino superior, pós-graduação ou mais. A proporção de pessoas que não aceitaria o "acordo" é igual entre pessoa com até graduação e aqueles com pós-graduação ou mais.

Proporção de pessoas que seria não aceitaria um emprego que contradiz seus valores é de 0,422. Outra vez, o teste realizado não rejeitou a hipótese de igualdade das proporções entre os diferentes níveis de escolaridade. No entanto, observa-se que a maior diferença entre as proporções de pessoas que não aceitaria o emprego acontece novamente entre as pessoas que concluíram até o ensino médio (0,385) e as pessoas que possuem pós-graduação ou mais (0,500).

Tabela 40 – Escolaridade por "Se estivesse desempregado aceitaria um emprego que contradiz seus valores"?

	Não aceitaria	Aceitaria	Total	**Proporção**
Até ensino fundamental	4	5	**9**	**0,444**
Até ensino médio	5	8	**13**	**0,385**
Até ensino superior	7	10	**17**	**0,412**
Pós-graduação ou mais	3	3	**6**	**0,500**
Total	**19**	**26**	**45**	**0,422**

Tabela 41 – Conflitos éticos por categoria Profissional.

	Furto_alimento[1]		Acordo [2]		Empresa_ Armas[3]	
	Aceitável	Inaceitável	Solicitaria	Não Solicitaria	Aceitaria	Não aceitaria
Total	**0,49**	**0,51**	**0,45**	**0,55**	**0,58**	**0,42**
Moradia	1,00	0,00	1,00	0,00	0,67	0,33
Alimentação	0,33	0,67	0,67	0,33	0,33	0,67
Educação	0,67	0,33	0,67	0,33	0,67	0,33
Saúde	0,00	1,00	0,67	0,33	0,67	0,33
Lazer	0,33	0,67	0,67	0,33	0,00	1,00
Vestuário	0,67	0,33	1,00	0,00	0,33	0,67
Higiene	0,67	0,33	0,50	0,50	0,67	0,33
Transporte	0,33	0,67	1,00	0,00	0,67	0,33
Justiça	1,00	0,00	0,00	1,00	0,33	0,67
Segurança	0,33	0,67	0,67	0,33	0,00	1,00
Comunicação	1,00	0,00	0,33	0,67	0,00	1,00
Previdência Social	0,33	0,67	0,33	0,67	0,67	0,33
Trabalhador de Rua	0,25	0,75	0,25	0,75	0,50	0,50
Voluntários	0,40	0,60	0,20	0,80	0,60	0,40

[1] Suponha que você desempregado, sem conseguir prover sua família, que passa por necessidades, furtar alimentos seria:
[2] Suponha que você tenha tido alguns gastos imprevistos e se endividou. Ao conversar com um colega de trabalho soube que sua empresa poderia fazer um "acordo" com funcionários de bom comportamento: demitindo-o no "papel" apara receber o seguro desemprego e quitar as dívidas. Bastaria solicitar ao seu chefe o "acordo". Você:
[3] Suponha que você seja um pacifista radical, não permitindo nem armas de brinquedo para os seus filhos, e que esteja desempregado há mais de um ano. Suas economias estão se esgotando. Ao participar de um promissor processo seletivo, na entrevista final você é informado de que a empresa é fabricante de armas de exportação. Você:

Com relação ao furto de alimentos nas categorias moradia, justiça e comunicação todos consideram aceitável o furto de alimentos quando a família passa por dificuldades. Com 67% as categorias educação, vestuário e higiene consideram aceitável o furto de alimentos.

Em uma análise geral, pode-se considerar que os sujeitos da pesquisa se mostraram divididos com relação ao furto de alimento sendo no total 49% considerando aceitável e 51% considerando inaceitável.

Em relação ao acordo para ser demitido e receber seguro de desemprego na categoria Justiça todos responderam que solicitaria o acordo. Nas categorias moradia, vestuário e transporte todos responderam que solicitariam o acordo para o recebimento do seguro de desemprego. No total 45% responderam que solicitaria o acordo.

Quando à proposta de trabalho em uma empresa de armas, conjuntamente, as categorias vestuário, segurança e comunicação responderam que não aceitariam a proposta. Em seis categorias, 67% responderam que aceitariam o emprego, sendo elas moradia, educação, saúde, higiene, transporte e previdência social. No total, 58% aceitariam a proposta de emprego na empresa de armas.

Tabela 42 – Comparação de proporções por sexo.

	Proporção [1]	P-Masculino[1]	P-Feminino[1]	p-valor[2]
Q1: O que pensa sobre ética	**0,658**	0,600	0,722	0,257
Q6: A Ética entre os lideres é:	**0,132**	0,100	0,167	0,280
Q11: A verdade	**0,895**	0,950	0,833	0,519
Q18: A importância da ética onde trabalha	**0,316**	0,350	0,278	0,899
Q25: Já julgou pela aparência	**0,486**	0,400	0,588	0,141
Q26: Relação entre ética e cumprir leis	**0,316**	0,350	0,278	0,899
Q28: Aceitação do furto de alimentos	**0,632**	0,700	0,556	0,561
Q29: Aceitação de um "acordo" com empresa	**0,568**	0,650	0,471	0,446

[1] Proporção *p* de sujeitos da pesquisa que responderam:

Q1: *"Idêntico ou parecido ao que os outros pensam"*; quando a outra opção de resposta era*: "Diferente ou totalmente diferente do que os outros pensam".*
Q6: *"Muito perceptível e confiável ou mais perceptível e mais confiável que a maioria das pessoas";* quando a outra opção de resposta era:
"Confiável e perceptível para algumas situações ou pouco perceptível e não confiável".
Q11: *"Deve ser dita sempre em todas as situações ou dita no momento certo";* quando a outra opção de resposta era:
"Deve ser omitida ou deve ser desconsiderada".
Q18: *"Quase nenhuma ou equivalente às demais empresas";* quando a outra opção de resposta era: *"Bem considerada ou determinante para a empresa".*
Q25: *"Muitas ou diversas vezes";* quando a outra opção de resposta era *"Raras vezes ou nunca".*
Q26: *"Seguir uma lei é ser ético independentemente da lei*"; quando a outra opção de resposta era: "*Ser ético é a avaliar o cumprimento da lei e talvez não cumpri-la se dela resultar injustiça".*
Q28: *"Um ato inaceitável"*; quando a outra opção de resposta era: *"Um ato aceitável".*
Q29: "*Não aceitaria o acordo";* quando a outra opção de resposta era: *"Aceitaria o acordo".*

Com os testes de igualdade de proporções, quando se introduz a dimensão relativa às relações de gênero, pode-se, seguramente, sustentar que, para nenhuma pergunta houve diferença significativa entre a proporção de homens e mulheres que responderam a primeira opção, em que pese, particularmente, o fato de que a proporção de mulheres que disseram já

ter julgado pela aparência muitas ou diversas vezes tenha sido ligeiramente maior que a proporção de homens.

1.3 Análise de agrupamentos: grupos de profissões (categorias profissionais)

Na análise de agrupamentos, foram considerados como casos os grupos de profissões (e não as profissões separada-mente). Desta forma, as três profissões referentes à alimentação, por exemplo, são tratadas como uma.

O agrupamento realizado foi de forma hierárquica, agru-pando os casos mais próximos em sequência. Ao fim, foram formados cinco grupos distintos para cada aspecto analisado.

Para o bloco de perguntas de relação com a ética (Gráfico 32), observam-se três grupos com maior proximida-de, enquanto moradia e trabalhadores de rua formam dois grupos separadamente.

Gráfico 32 – Agrupamento para o bloco relativo à relação com a ética.

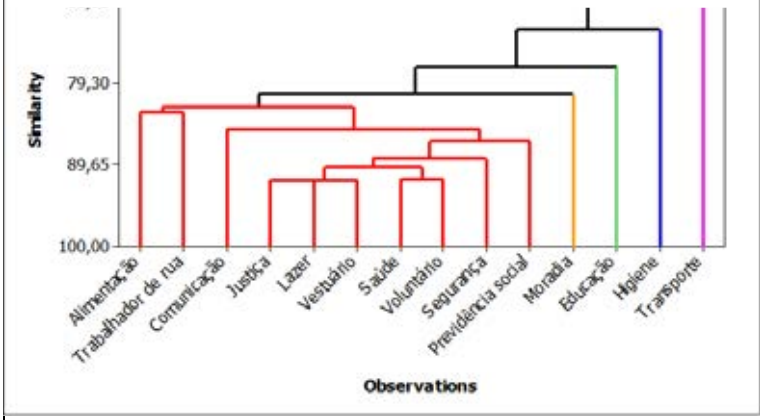
Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Este bloco consiste nas questões 4 e 5 (“Em seu relacionamento com a ética é possível afirmar que” e “As pessoas com quem convive acham que você”).

O bloco seguinte (Gráfico 33) foi consolidado a partir das questões 1 e 2 (“O que você pensa sobre ética é” e “Como você percebe a ética nos diversos ambientes”). Diferentemente do bloco anterior de perguntas, não há casos com proximidade muito grande. A maioria dos casos se concentra em um grupo único; moradia, educação, higiene e transporte. Formam, cada um, um grupo separado (unitário).

Conceito de ética

Gráfico 33 – Agrupamento para o bloco relativo ao conceito de ética.

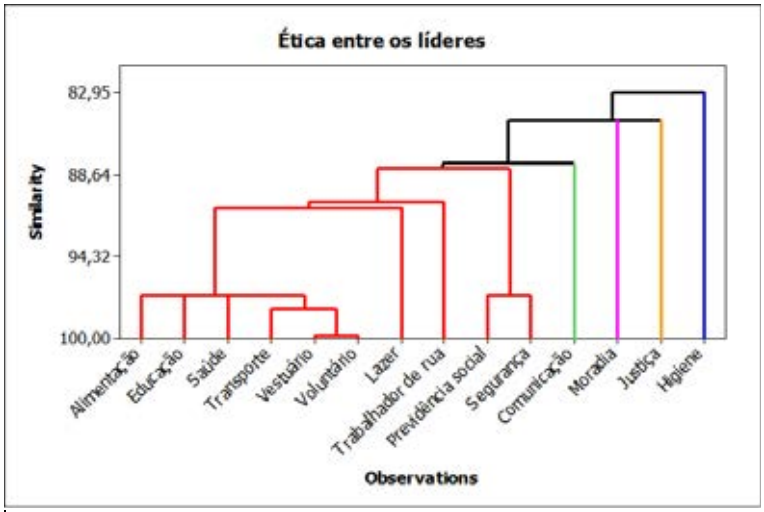


Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Pelo (Gráfico 34) agrupamento das questões 6, 7 e 8 ("Caso considere que os líderes em geral possuem ética isto é", "A maioria dos que se candidatam a algum cargo político são motivados pelo" e "É melhor admirar uma pessoa que"), tem-se o seguinte: em relação à ética entre os líderes, os cinco grupos formados poderiam facilmente ser divididos em mais grupos, dada a grande heterogeneidade observada. Ainda assim, comunicação, justiça, moradia e higiene se apresentam bem distanciados dos demais.

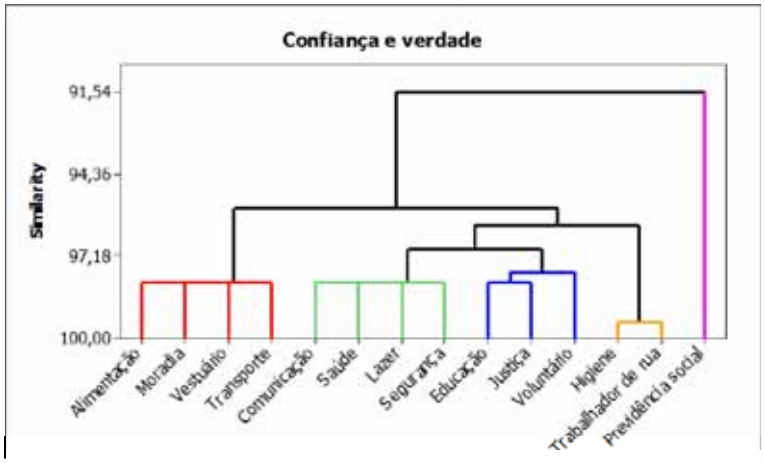
Por sua vez, quando se considera em bloco as perguntas 9, 10 e 11 ("As pessoas de seu convívio confiam em você", "Há pessoas do seu convívio nas quais você confiaria" e "A verdade"), constata-se (Gráfico 35) que, em relação à confiança e verdade, os grupos formados são bem claros/relativamente mais homogêneos, à exceção da previdência social, que forma um grupo à parte. Ressalve-se, todavia, que higiene e trabalhadores de rua se confi-

Gráfico 35 – Agrupamento para o bloco relativo à ética entre líderes.



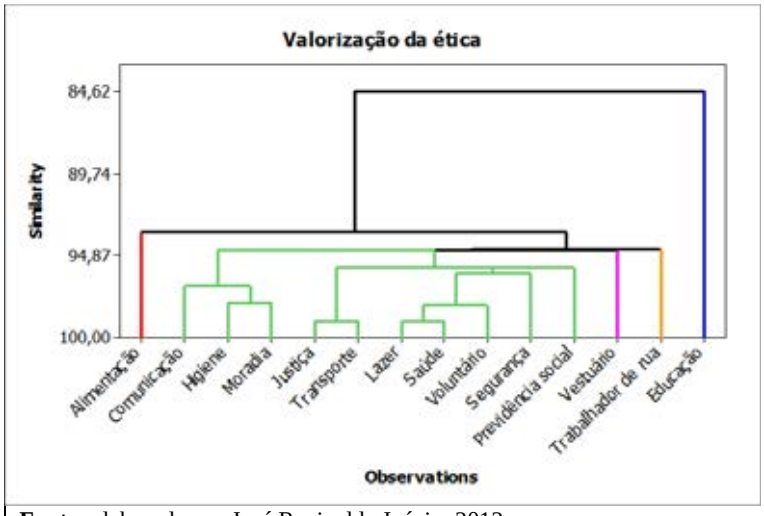
Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Gráfico 34 – Agrupamento para o bloco relativo à confiança e verdade.



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Gráfico 36 – Agrupamento para o bloco relativo à valorização da ética.



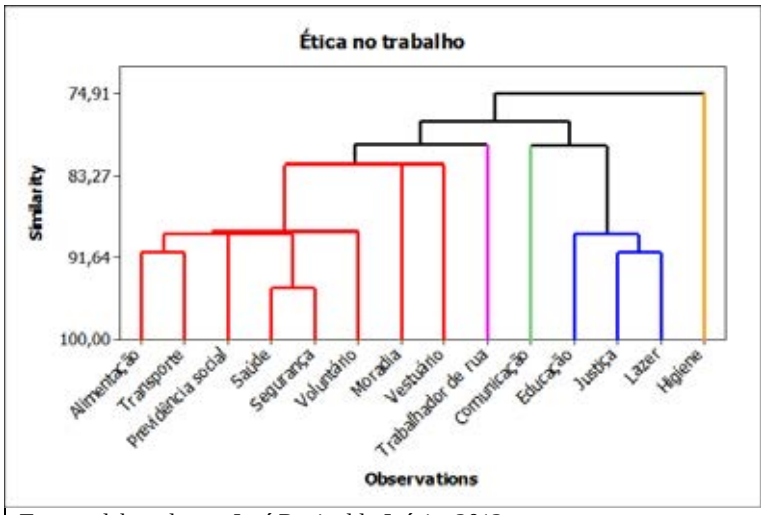
Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

guram como os casos mais próximos.

Para a valorização da ética, a formação dos grupos também não é totalmente clara, pois seria possível uma divisão em mais grupos. Educação, no entanto, é bem diferente das demais. Este bloco (Gráfico 36) é constituído pelas questões 12, 13 e 14 (“Abrir mão de um direito arduamente garantido em favor de outra pessoa mais necessitada é uma ação”, “Abrir mão de agir corretamente para obter alguma vantagem ou benefício” e “Nos dias de hoje uma pessoa pautada em condutas e valores éticos em nossa sociedade”).

Em particular, os casos relacionados à ética e trabalho foram bastante heterogêneos, não ocorrendo casos que possam ser considerados quase iguais, embora higiene, comunicação e trabalhadores de rua se constituam em três grupos unitários.

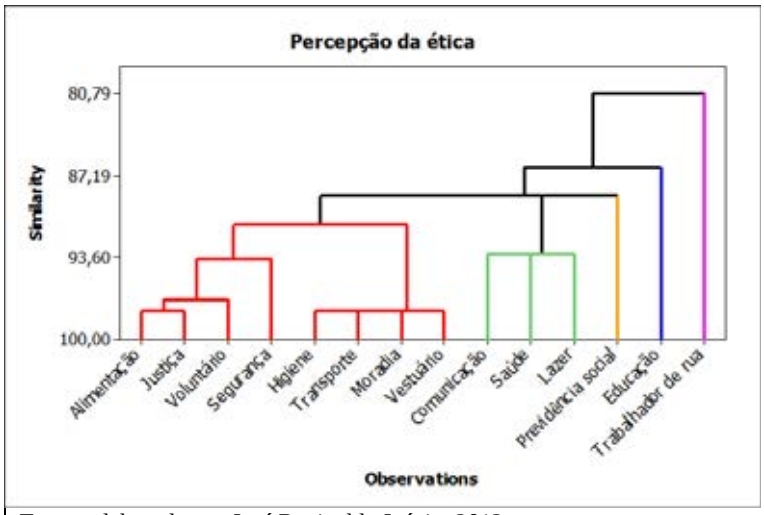
Gráfico 37 – Agrupamento para o bloco relativo à ética no traballho.



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

O Gráfico 37 engloba as questões 16 a 20 (“No dia a dia do seu trabalho, há atitudes e ações incorretas que”, “No trabalho, quando você discorda de alguma decisão de seus superiores”, “A importância dada à ética onde você trabalha é”, “Trabalhar eticamente é” e “Na empresa ou instituição em que você trabalha a corrupção na relação do negócio com setores público ou privado”).

Gráfico 38 – Agrupamento para o bloco relativo à percepção da ética.

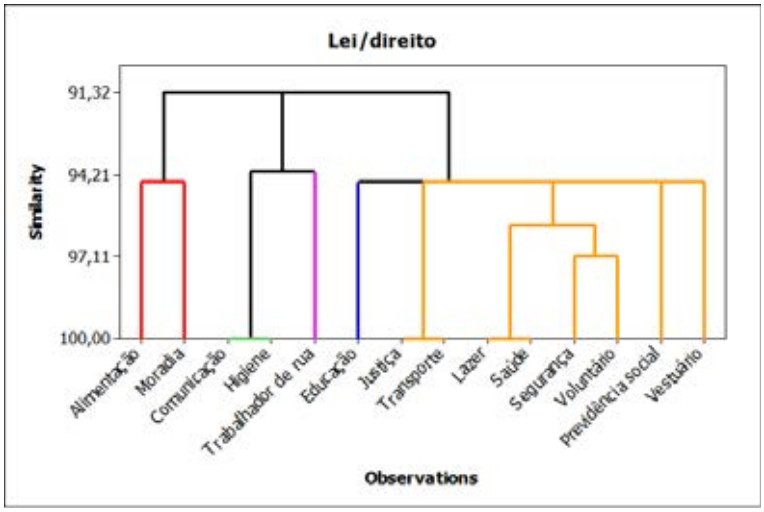


Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Sobre a percepção da ética, um grupo formado pela maioria dos casos poderia ser subdividido.Novamente, observa-se a presença de três grupos de profissões formando grupos unitários: previdência social, educação e trabalhadores de rua.

O bloco (Gráfico 38) foi formatado a partir perguntas 22, 24 e 25 (“O modo de agir pode demonstrar se uma pessoa é ética”, “Julgar pela aparência pode prejudicar uma relação” e “Você já julgou alguém pela aparência”).

Gráfico 39 – Agrupamento para o bloco relativo à lei e direito.

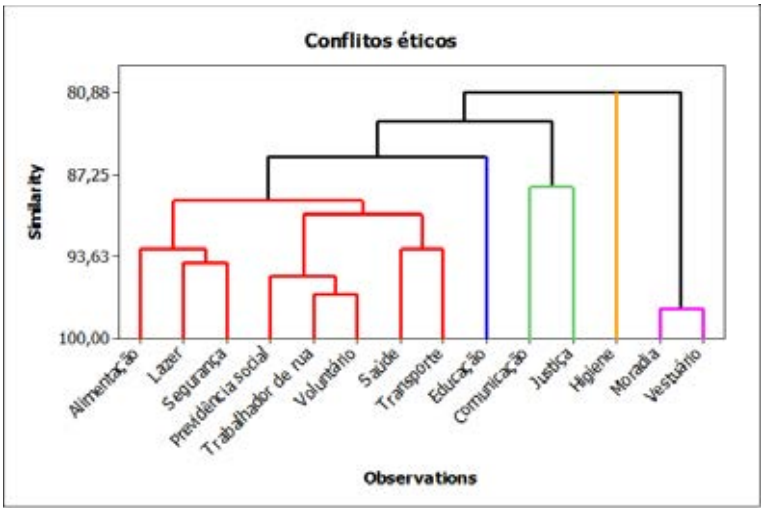


Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Em relação à lei e direito (Gráfico 39), que compara as questões 12 e 26 (“Abrir mão de um direito arduamente garantido em favor de outra pessoa mais necessitada é uma ação” e “Para você a relação entre cumprir as leis e a ética poderia ser descrita como”), é possível observar três pares de observações praticamente iguais: comunicação e higiene, justiça e transporte, lazer e saúde. A distância é muito maior para os demais casos.

Por fim, em relação aos conflitos éticos, a higiene é o mais afastado dos demais. Educação também forma um grupo unitário e comunicação e justiça outro grupo sem muita proximidade. Moradia e vestuário formam o grupo com maior proximidade.

Gráfico 40 – Agrupamento para o bloco relativo aos conflitos éticos.



Fonte: elaborado por José Reginaldo Inácio, 2012.

Este último, englobando quatro perguntas, considera perguntas 27, 28, 29 e 30 (“O que diria sobre um colega de trabalho mais bem preparado em uma entrevista para promoção”, “Se estivesse desempregado e sua família passando necessidade, furtar alimentos seria”, “Se estivesse endividado, e pudesse fazer um acordo para ser demitido e receber o seguro desemprego, você” e “Se estivesse desempregado há mais de um ano, com a possibilidade de aceitar um emprego que contradiz seus valores, você”).

APÊNDICE C

1. ANÁLISE DOS DADOS REFERENTES À PESQUISA: O ESTUDO

Essa pesquisa foi realizada com 45 participantes, sendo que a aplicação do questionário se deu entre o período de 21 de maio de 2011 a 27 de outubro de 2011. Os sujeitos da pesquisa estão divididos entre trabalhadores de 12 categorias profissionais diferentes, envolvendo 42 profissões distintas. Por se tratar de estudo qualitativo, não houve necessidade de que a amostragem refletisse exatamente a composição proporcional das diversas variáveis da população brasileira, tais como idade, escolaridade, estado civil, profissão, renda etc.

QUADRO 1: Distribuição dos sujeitos da pesquisa (trabalhadores)

Categoria	Profissão
Moradia	Pedreiro / Carpinteiro / Engenheiro Civil
Alimentação	Padeiro / Salgadeira / Engenheiro agrônomo
Educação	Serviços gerais / Pedagoga / Professor
Saúde	Técnico em Enfermagem / Assistente Social / Médico
Lazer	Monitor Recreação Esporte e Lazer / Turismóloga / Personal Trainer
Vestuário	Costureira-Modelista / Modelista / Vitrinista
Higiene	Auxiliar de serviços gerais conservação / Engenheiro Higienista / Gari
Transporte	Manobrista / Taxista / Mecânico de suspensão
Justiça	Advogado / Procuradoria Trabalho / Juiz de trabalho
Segurança	Policial Civil / Policial Militar / Agente Penitenciário
Comunicação	Jornalista / Jornalista-Radialista / Publicitário
Previdência Social	Servidor público / Perito médico / Estagiário
Trabalhador de rua*	Catador de lixo / Lavador de carro-Flanelinha / Artista de rua-Estátua / Engraxate
Voluntário*	Assistente administrativo / Médico / Engenheira / Procuradora do trabalho / Policial

*Ressaltamos que as categorias em destaque no Quadro 1: "trabalhadores de rua" e "voluntários", são participantes que fazem parte das categorias higiene, transporte, lazer, vestuário, saúde, justiça e segurança.

Sinteticamente consideraremos (nesse momento) apenas o cenário e os dados que refletem mais diretamente questões que qualificam os sujeitos da pesquisa, sendo que a totalidade dos dados concernentes à ética e trabalho, objeto dessa tese, já foram analisados ou interpretados nos seus capítulos específicos anteriormente.

Foi realizada a análise das perguntas individualmente para observar a distribuição das respostas dos participantes. Também foi realizado um comparativo das respostas com diferentes perguntas visando identificar a coerência, validade e fiabilidade das respostas dos participantes da pesquisa.

A grande maioria dos participantes na pesquisa encontra-se empregado (90,2%) e apenas 9,8% estão desempregados. Já quanto ao tempo no atual emprego, Observa-se que a maioria está no emprego atual a mais de seis anos (46%). Por sua vez, a minoria dos entrevistados tem até um ano no emprego (7%).

Quanto à renda, 27% dos entrevistados possuem uma renda de R$1.636 a R$3.270, 23% de R$546 a R$1.635 ou acima de R$6.541 e a minoria (14%), possui uma renda de R$3.271 a R$6.540. Ressaltamos que na ocasião da pesquisa o Salário Mínimo Nacional vigente era de R$545,00.

Um dado que merece particular atenção deve-se ao fato de que, apesar das condições precárias de trabalho, direitos e renda, apenas 15% dos trabalhadores participantes na pesquisa não se sentem valorizados na profissão que exercem. A maior parte se sente valorizada, o que representa 85% das respostas válidas. Em sentido semelhante, a maioria dos entrevistados acha que a sociedade valoriza o seu trabalho (77,3%) e apenas 22,7% acham que não valorizam.

Uma resposta que reflete muito o impacto do atual modelo econômico capitalista no mundo do trabalho se refere à reestruturação/mudança na empresa. Dentre as 44 pessoas que responderam a essa pergunta, 77,3% já foram demitidas em função de reestruturação/mudança na empresa, enquanto 22,7% responderam negativamente. São respostas que podem indicar, em parte, o porquê de a maioria dos sujeitos da pesquisa, se sentirem valorizados apesar de suas condições de trabalho ou de vida refletirem pouca ou nenhuma dignidade.

Foi realizada tanto a análise individual de cada pergunta, para observar a distribuição das respostas, como também uma análise comparativa das respostas em diferentes perguntas. Essa comparação foi feita buscando identificar a coerência e a eventual relação entre as respostas dos participantes do estudo.

2. ANÁLISE UNIVARIADA

2.1 Análise Perguntas Cabeçalho

→ Idade

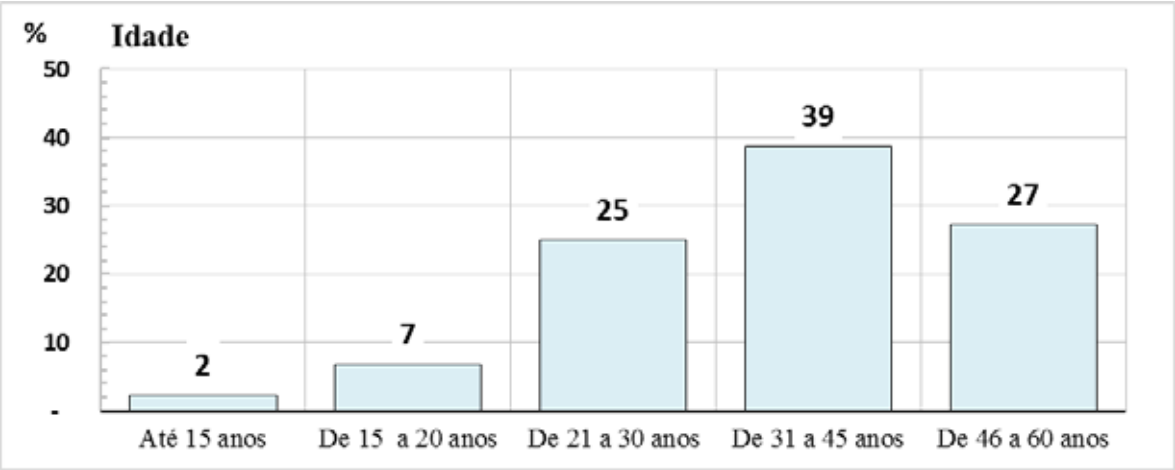


Gráfico 1: Distribuição Idade dos Participantes

Observa-se no Gráfico acima que a maioria das pessoas se encontra numa faixa etária entre 31 e 45 anos de idade (39%), a minoria têm até 15 anos (2%). Por se tratar de estudo qualitativo não foi imprescindível que a amostragem contenha a distribuição de faixas etárias da população Brasileira.

→ Estado Civil

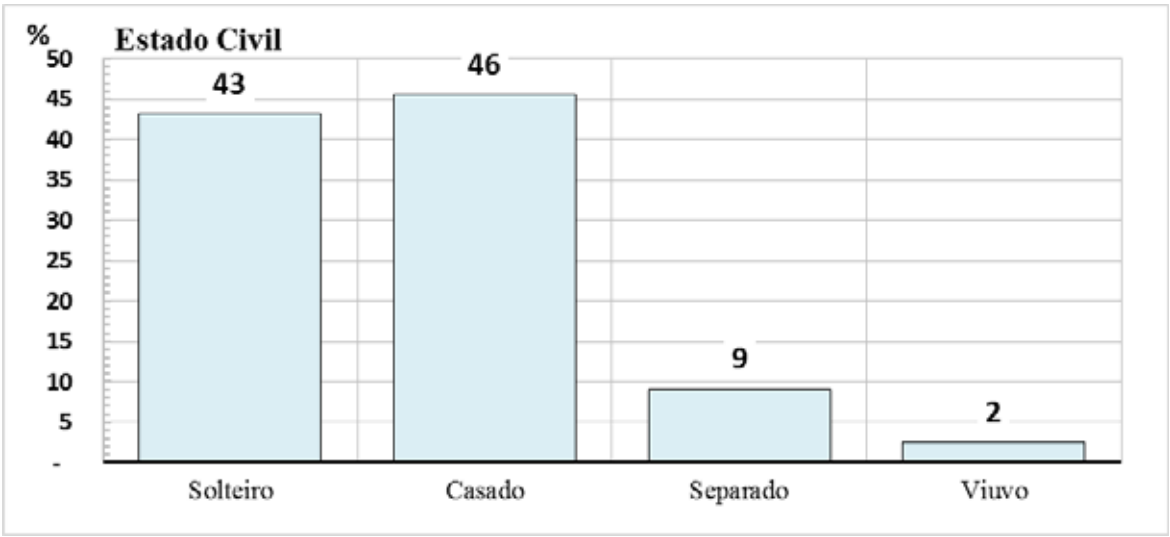


Gráfico 2: Distribuição Estado Civil dos Participantes

Nota-se pelo Gráfico 2 acima que a maioria dos entrevistados é composta de casados ou solteiros, 46% e 43%, respectivamente. Já a minoria é de viúvos (2%).

→ Número de Filhos

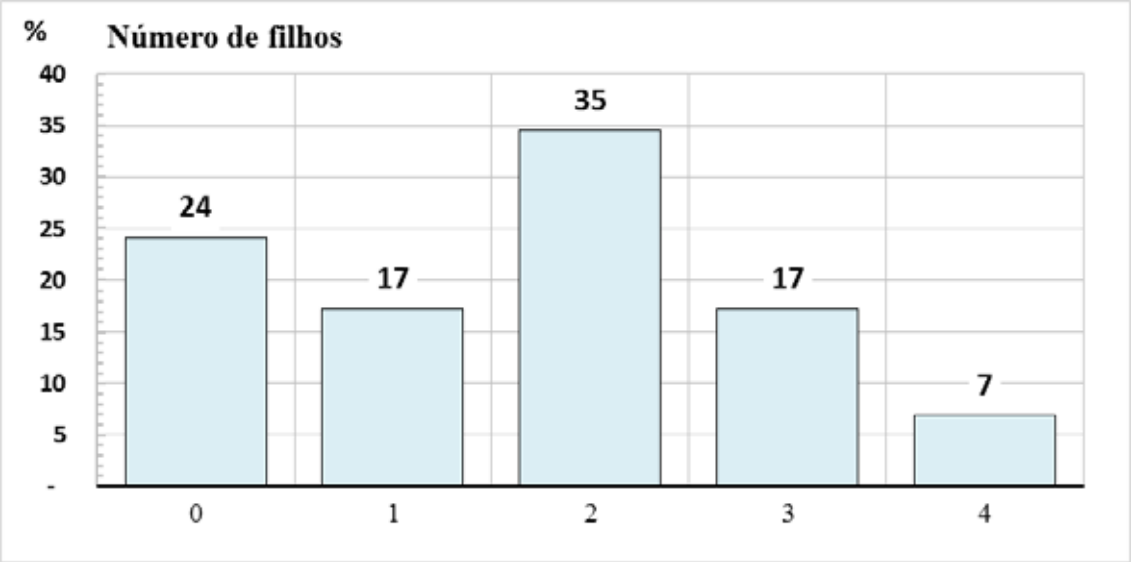


Gráfico 3: Distribuição do Número de Filhos dos Participantes

Houveram 29 resposta válidas, dentre as quais 35% possuíam 2 filhos, 24% não tinham filhos e a proporção de pessoas com 1 e 3 filhos foi igual. A média de filhos entre os entrevistados é de 1,66.

→ Sexo

TABELA 1: Distribuição do gênero dos participantes

	Frequência	%
Masculino	**20**	**52,6**
Feminino	**18**	**47,4**
Total	38	100,0

Observando a tabela de frequência acima para a variável “Gênero”, nota-se que 52,6% das pessoas entrevistadas são homens, enquanto que 47,4% são do sexo feminino.

→ Mora com os Pais

TABELA 2: Distribuição número de participantes que mora dos pais

	Frequência	%
Não	**20**	**69,0**
Sim	**9**	**31,0**
Total	29	100,0

Através da Tabela 2, percebe-se que 69% das pessoas entrevistadas, que responderam à pergunta, não moram com seus pais. Já as que moram, representam 31%.

→ Está empregado

TABELA 3: Distribuição número de participantes que estão empregados

	Frequência	%
Não	**4**	**9,8**
Sim	**37**	**90,2**
Total	41	100,0

Pela tabela acima, percebe-se que a grande maioria encontra-se empregado (90,2%) e apenas 9,8% estão desempregados.

→ Tempo no atual emprego

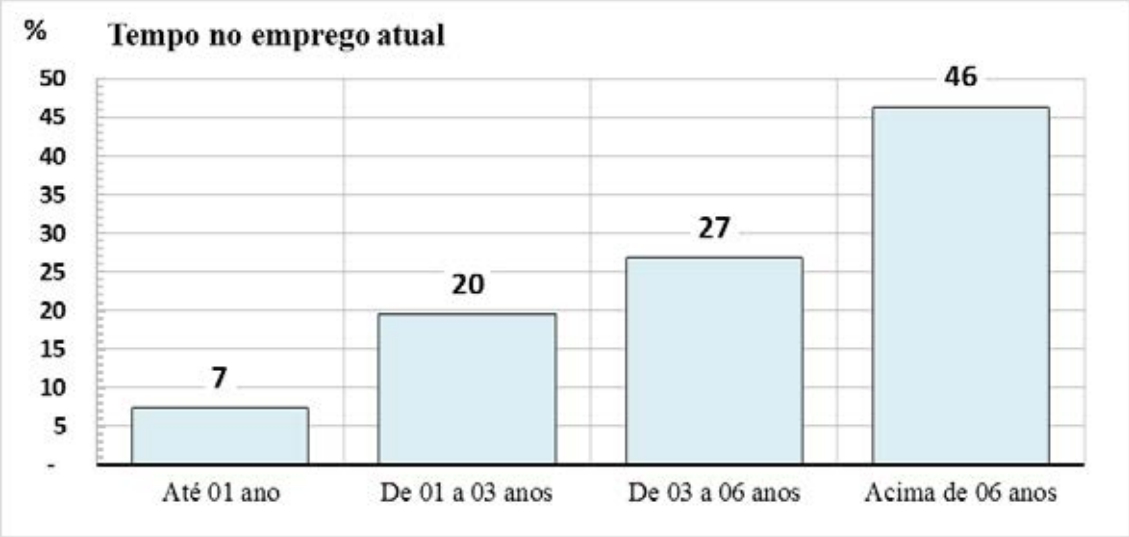


Gráfico 4: Distribuição do tempo no atual emprego

Observa-se pelo Gráfico acima que a maioria das pessoas estão no emprego atual a mais de seis anos (46%). Por sua vez, a minoria dos entrevistados tem até um ano no emprego (7%).

→ Renda

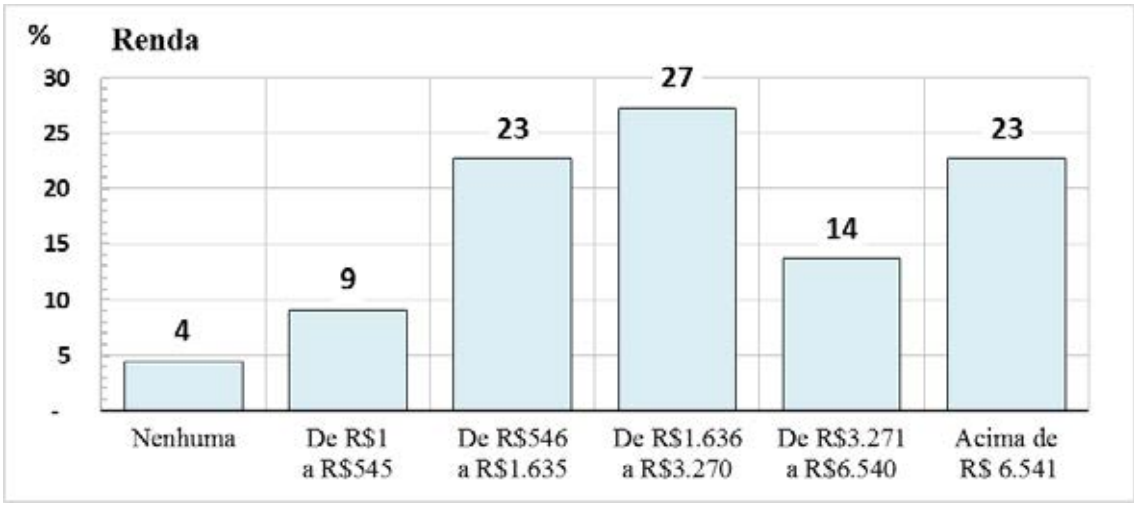


Gráfico 5: Distribuição do tempo no atual emprego

Percebe-se, pelo Gráfico 5, que 27% dos entrevistados possui uma renda de R$1.636 a R$3.270, 23% possui uma renda de R$546 a R$1.635 ou acima de R$6.541 e a minoria (5%), afirma não possuir renda.

→ É a principal renda familiar

TABELA 4: Distribuição dos participantes cuja própria renda é a principal renda familiar

	Frequência	%
Não	**15**	**34,9**
Sim	**28**	**65,1**
Total	43	100,0

Nota-se que a maior parte das pessoas, que responderam à pergunta, possui a principal renda familiar, o que representa 65,1%. Enquanto 34,9% não respondem com a principal renda.

→ Número de Dependentes

Válidos	Média	1º Quartil	Mediana	3º Quartil
32	2,41	1,75	2	3,25

O número de respostas válidas para essa pergunta foi de 32. Desses a média de número de pessoas que dependem da renda do entrevistado na residência é de 2,41. Pelo menos, 50% dos entrevistados possuíam 2 ou mais dependentes e 25% desses possuíam 3,25 ou mais dependentes.

→ Se sente (ou sentia) valorizado na profissional que exerce (ou exercia).

TABELA 5: Distribuição dos participantes que se sentem valorizados

	Frequência	%
Não	**6**	**15,0**
Sim	**34**	**85,0**
Total	40	100,0

Dentre as 40 respostas para pergunta citada, 15% das pessoas não se sentem valorizadas na profissão que exercem. Entretanto, a maior parte das pessoas se sentem valorizadas, o que representa 85%.

→ Com que idade começou a trabalhar

Válidos	Média	1º Quartil	Mediana	3º Quartil
44	17,13	15	18	19

Há 44 respostas válidas para essa pergunta. Desses a média da idade com que começaram a trabalhar foi de 17,13 anos. Metade dos entrevistados começou a trabalhar com pelo menos 18 anos de idade e 25% deles começaram aos 19 anos.

→ Já ficou ou está desempregado

TABELA 6: Distribuição dos participantes que já ficaram desempregados

	Frequência	%
Não	**25**	**55,6**
Sim	**20**	**44,4**
Total	45	100,0

Dos 45 entrevistados, 25 (55,6%) não ficaram ou não estão desempregados. Enquanto que 20 entrevistados responderam já ter estado desempregado pelo menos uma vez.

→ Se sim, quantas vezes.

Válidos	Média	Mínimo	Máximo	1º Quartil	Mediana	3º Quartil
22	2,36	1	10	1	1	3

Dos 22 que responderam já ter permanecido na condição de desempregado, tal fato aconteceu em média 2,36 vezes. A moda da amostra foi "os que ficaram desempregados apenas uma vez", respondendo por 45,5% das respostas.

TABELA 7: Número de vezes que ficaram desempregados

Frequência		%
0	2	9,1
1	10	45,5
2	3	13,6
3	3	13,6
4	1	4,5
5	1	4,5
8	1	4,5
10	1	4,5
Total	**22**	**100,0**

→ A sociedade valoriza o seu trabalho

TABELA 8: Distribuição dos entrevistados segundo a valorização do trabalho pela sociedade

	Frequência	%
Não	**10**	**22,7**
Sim	**34**	**77,3**
Total	44	100,0

Observa-se pela Tabela 8 acima que a maioria dos entrevistados percebe a valorização do seu trabalho pela sociedade (77,3%) e apenas 22,7% acham que ela não valoriza seu trabalho.

→ Já foi demitido em função de reestruturação/mudança na ou da empresa

TABELA 9: Frequência dos trabalhadores segundo demissão por reestruturação/mudança

	Frequência	%
Não	**10**	**22,7**
Sim	**34**	**77,3**
Total	44	100,0

Através da tabela acima, percebe-se que dentre as 44 pessoas que responderam à pergunta referida, 77,3% já foram demitidas em função de reestruturação/mudança na empresa, enquanto 22,7% responderam negativamente.

→ Categoria Profissional

TABELA 10: Frequência das Categorias Entrevistadas

	Frequência	%
Alimentação	3	6,67
Comunicação	3	6,67
Educação	3	6,67
Higiene	3	6,67
Justiça	3	6,67
Lazer	3	6,67
Moradia	3	6,67
Previdência social	3	6,67
Saúde	3	6,67
Segurança	3	6,67
Trabalhador de rua	4	8,89
Transporte	3	6,67
Vestuário	3	6,67
Voluntário	5	11,11
Total	**45**	**100,0**

Nota-se pela tabela acima que, quatro entrevistados são trabalhadores de rua, representando 8,9% das respostas, e cinco são voluntários, o que corresponde a 11,11%. Para as demais categorias, há três entrevistados em cada uma, o que representa 6,67% em cada uma delas.

→Usou benefícios sociais

TABELA 11: Distribuição por uso dos benefícios Sociais

	Frequência	%
Não	**23**	**56,1**
Sim	**18**	**43,9**
Total	41	100,0

Observa-se, pela Tabela 11, que dentre os 41 entrevistados, que responderam a essa pergunta, 23 declararam não ter recebido qualquer espécie de benefício social, o que representa 56,1% das respostas. E os 18 restantes responderam sim, sendo 43,9%.

→Quantidade de pessoas que residem junto do entrevistado

TABELA 12: Distribuição do número de residentes na moradia

	Frequência	%
1	5	11,9
2	6	14,3
3	10	23,8
4	13	31,0
5	3	7,1
6	1	2,4
7	2	4,8
8	2	4,8
Total	**42**	**100,0**

Percebe-se pela tabela acima que, dos 42 entrevistados que responderam à pergunta, 11,9% deles moram sozinho, 14,3% residem com até 2 pessoas, 23,8% residem com até 3 pessoas, 31% residem com até quatro pessoas, e 19,1% residem com 5 pessoas ou mais.

→ Possui moradia própria

TABELA 13: Distribuição do número de pessoas que possuem moradia própria

	Frequência	%
Não	**15**	**33,3**
Sim	**30**	**66,7**
Total	45	100,0

Dos entrevistados, 66,7% possuem moradia própria. Enquanto 33,3%, ou seja, 15 pessoas não possuem moradia própria.

→ Se não, qual condição

TABELA 14: Distribuição da condição da moradia entre o que não possuem moradia própria

	Frequência	%
Aluguel	10	77
Cedida	1	8
Da família	1	8
Morador de rua	1	8
Total	**13**	**100,0**

Com auxílio da tabela de frequência acima, pode-se afirmar que, dentre aqueles que não possuem moradia própria e responderam a esta pergunta, a maioria paga aluguel, chegando 77% das respostas. Para a condição “Cedida”, “Da família” e “Morador de rua”, observou-se apenas um caso para cada condição, ou seja, 8% em cada situação.

→Escolaridade

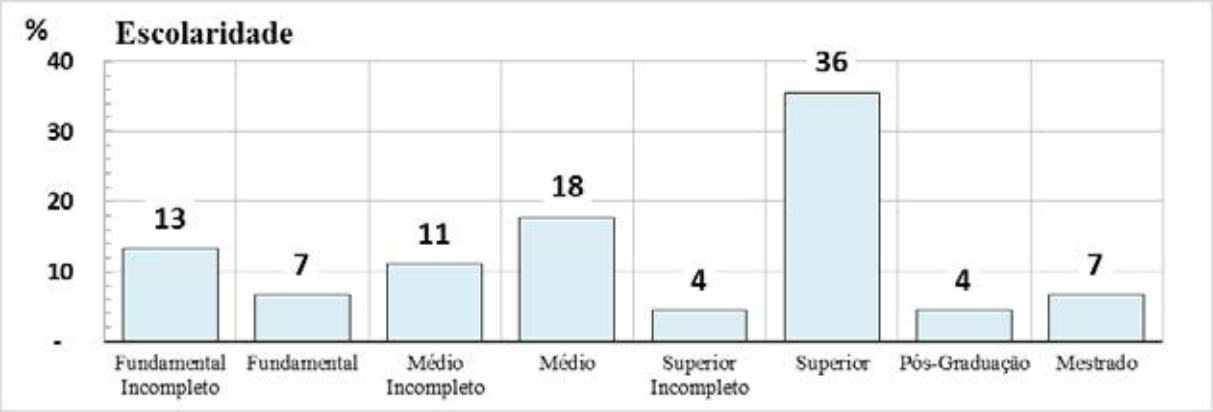


Gráfico 6: Distribuição da Escolaridade dos participantes

Nota-se pelo Gráfico 6 que a classe de escolaridade mais frequente dos entrevistados é a dos que concluíram o Ensino Superior (35,6%). Poucas pessoas fizeram Mestrado (6,7%) e apenas o Ensino Fundamental (6,7%), a minoria fez pós graduação (4,4%) ou têm ensino superior incompleto (4,4%).

→Está estudando atualmente

TABELA 15: Distribuição dos entrevistados que estão estudando atualmente

	Frequência	%
Não	**30**	**69,8**
Sim	**13**	**30,2**
Total	43	100,0

À época da entrevista, constatou-se que 69,8% dos entrevistados não se encontravam estudando, enquanto que 30,2% estavam estudando.

→ Se não, qual o motivo

TABELA 16: Distribuição do motivo de não estar estudando atualmente

	Frequência	%
Dificuldade Financeira	5	19,2
Falta de condições materiais e pessoais	1	3,8
Falta de interesse	3	11,5
Falta de tempo	15	57,7
Formatura recente	1	3,8
Recusado	1	3,8
Total	**26**	**100,0**

Têm-se, pela Tabela 16, que dos que responderam que não estudam, a maioria (57,7%) alegou como motivo a falta de tempo.

EMBASAMENTO TEÓRICO ESPECÍFICO ÀS ANÁLISES ESTATÍSTICAS

3.1 Teste para proporção

$$Z = \frac{|p_2 - p_1| - \frac{1}{2}\left(\frac{1}{n_1} + \frac{1}{n_2}\right)}{\sqrt{p(1-p)\left(\frac{1}{n_1} + \frac{1}{n_2}\right)}}$$

onde:

n_1: o número de pessoas que responderam a hipótese testada pertencentes ao grupo 1

n_2: o número de pessoas que responderam a hipótese testada pertencentes ao grupo 2

p_1: a proporção de pessoas que responderam a hipótese testada pertencentes ao grupo 1

p_2: a proporção de pessoas que responderam a hipótese testada pertencentes ao grupo 2

p: a proporção de pessoas que responderam a hipótese testada

Z: um valor tabelado para a distribuição normal

Se Z é maior que 1,96 assumimos que a probabilidade de estar errando ao rejeitar a hipótese de que as proporções são iguais é muito baixa (menor que 5%). Portanto, rejeita-se a hipótese de proporções iguais.

3.2 Teste Exato de Fisher para Tabelas de Contingência

Em algumas situações o tamanho amostral não é suficientemente grande de modo a serem observados diversos valores esperados menores do que 5 associados a uma tabela de contingência *s* x *r*. Nesses casos, as estatísticas da distribuição de probabilidade qui-quadrado não são recomendáveis. Uma alternativa é fazer uso do teste exato de Fisher. Nesses casos, as probabilidades de interesse são calculadas a partir da distribuição hipergeométrica multivariada:

$$p = \frac{\prod_{i=1}^{s}(n_{i.})!\prod_{j=1}^{r}(n_{.j})!}{n!\prod_{i=1}^{s}\prod_{j=1}^{r}(n_{ij})!}$$

onde:

n_{ij}: número de observações na casela *ij*

$n_{i.}$: número de observações na linha *i*

n_{ij}: número de observações na coluna *j*

n_{ij}: número de observações

Algumas medidas de associação encontram-se disponíveis quando há interesse em se obter a intensidade da associação entre duas variáveis categóricas cujos dados estejam dispostos em uma tabela *r* x *s*. A escolha por uma dessas medidas dependerá da escala de mensuração das variáveis. No caso em que as categorias são de natureza ordinal, mas não apresentam uma escala de distância óbvia, é utilizado o coeficiente de correlação de Spearman, baseados em postos das categorias.

$$\rho = \frac{\sum_i (x_i - \bar{x})(y_i - \bar{y})}{\sqrt{\sum_i (x_i - \bar{x})^2 \sum_i (y_i - \bar{y})^2}}$$

onde:

x_i: é o valor da resposta *i* para a questão *x*

y_i: é o valor da resposta *i* para a questão *y*

$\bar{x}$: é a média das respostas para a pergunta *x*

y: é a média das respostas para a pergunta y

O Coeficiente de Correlação o de Spearman varia de -1 a 1. Quanto mais próximo de -1 diz-se que a relação entre as perguntas é negativa, ou seja, quanto mais alta a resposta em uma pergunta (4) menor a resposta para a outra pergunta (1). Quando o valor do coeficiente é próximo de zero, diz-se que não há associação entre as perguntas. E quando a o valor da correlação é próximo de 1, tem-se a associação positiva, ou seja, quanto menor a resposta a uma pergunta menor a resposta para a outra pergunta.

3.3 Análise de agrupamentos

Análise de cluster é a técnica de agrupamento de casos inicialmente independentes em grupos de casos similares de acordo com regras determinadas de distância.

Para o caso específico, as questões foram numeradas e a distância foi considerada como equivalente entre todas as quatro categorias, em ordem. Desta forma, respostas

iguais são as mais próximas, seguidas de respostas distantes apenas uma alternativa. As respostas mais distantes são, portanto, pares de casos nos quais uma opção é igual a 1 e outra igual a 4.

Os casos são comparados para todo um grupo de perguntas analisadas e formam grupos de acordo com a proximidade dos mesmos.

A distância utilizada para o agrupamento foi a distância euclidiana:

$$\sqrt{(RespCategoria1 - RespCategoria2)^2 + (RespCategoria1 - RespCategoria2)^2 + \cdots + (RespCategoria1 - RespCategoria2)^2}$$

ou

$$\sqrt{(RespCategoria1 - RespCategoria2)^2 + (RespCategoria1 - RespCategoria2)^2 + \cdots + (RespCategoria1 - RespCategoria2)^2}$$

4 REFERÊNCIAS ESPECÍFICAS ÀS ANALISES ESTATÍSTICAS:

[1] PEREIRA, Júlio César Rodrigues, Análise de Dados Qualitativos, (1999) UDUSP, FAPESP.

[2] GIOLO, Suely Ruiz. (2012) Introdução à Análise de Dados Categóricos. Material didático. 57ª Reunião anual da RBras. Piracicaba: ESALQ/USP, 2012.

[3] MINGOTI, Sueli Aparecida, (2005), Análise de Dados Através de métodos de Estatística Multivariada, UFMG.