

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

LEONILDO APARECIDO REIS MACHADO

***ETHOS* PROFISSIONAL, HEGEMONIA POSSÍVEL?**

**FRANCA
2011**

LEONILDO APARECIDO REIS MACHADO

ETHOS PROFISSIONAL, HEGEMONIA POSSÍVEL?

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Serviço Social. Área de Concentração - Serviço Social: Trabalho e Sociedade. Linha de Pesquisa - Serviço Social: formação e prática profissional.

Orientador: Prof. Dr. Pe. Mário José Filho

FRANCA

2011

Machado, Leonildo Aparecido Reis
Ethos profissional, hegemonia possível? / Leonildo Aparecido
Reis Machado. –Franca : [s.n.], 2011
182 f.

Dissertação (Mestrado em Serviço Social). Universidade
Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.
Orientador: Mário José Filho

1. Assistentes sociais – Ética profissional. 2. Serviço Social –
Profissão. 3. Éthos – Hegemonia. I. Título

CDD – 361.0017

LEONILDO APARECIDO REIS MACHADO

ETHOS PROFISSIONAL, HEGEMONIA POSSÍVEL?

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Serviço Social. Área de Concentração - Serviço Social: Trabalho e Sociedade. Linha de Pesquisa - Serviço Social: formação e prática profissional.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____

Prof. Dr. Pe. Mário José Filho

1º Examinador: _____

2º Examinador: _____

Franca, _____ de _____ de 2011

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

AGRADECIMENTOS

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

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

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

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Estadual Paulista – Franca, assim como docentes que tão bem contribuíram para o desenvolvimento das reflexões deste trabalho. Em especial o Prof. Dr. Ubaldo Silveira, Prof. Dr. José Walter Canôas, Profa. Dra. Helen Barbosa Raiz Engler, Profa. Dra. Cirlene Aparecida Hilário da Silva Oliveira, Profa. Dra. Raquel Santos Sant’Ana.

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

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

Ao meu orientador Prof. Dr. Pe. Mário José Filho, pela confiança a mim depositada. Aos acompanhamentos enriquecedores que tanto contribuíram para novas formulações e problematizações da construção desta Dissertação.

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

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

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

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

A Deus, que proporciona a todo o momento experiências únicas, em minha existência, com todos aqueles que a mim perpassam e que a mim revelam a face divina, particularmente quando esta está voltada para o demasiadamente humano dos deuses: Jesus Cristo.

Meu conceito de liberdade. – O valor de uma coisa não está às vezes naquilo que se alcança com ela, mas naquilo que por ela se paga – no que ela nos custa. Dou um exemplo. As instituições liberais deixam de ser liberais tão logo são alcançadas: mais tarde, não há piores e mais radicais danificadores da liberdade, do que instituições liberais. Sabe-se, até, o que elas conseguem: minam a vontade de potência, são a nivelção de montanha e vale transformada em moral, tornam pequeno, covarde e guloso – com elas triunfa toda vez o animal de rebanho. Liberalismo: dito em alemão, animalização em rebanho...[...] eu entendo a palavra liberdade: como algo que se tem e não se tem, que se quer, e que se conquista... (NIETZSCHE, 1974, p. 348-349).

MACHADO, Leonildo Aparecido Reis. ***Ethos* profissional, hegemonia possível?** 2011. 182 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2011.

RESUMO

A presente pesquisa tem como tema o *ethos* profissional do assistente social e a sua possibilidade hegemônica. Como objetivo, procurou-se apreender, por meio do percurso sócio-histórico da categoria profissional do Serviço Social, o *ethos* da perfectibilidade e o *ethos* da mobilidade e a possibilidade hegemônica do atual modo de ser profissional defendido no Projeto Ético-Político da categoria. Utilizou-se da pesquisa bibliográfica e documental exploratória para o desenvolvimento do estudo, assim como o método dialético para apoderar do objeto. O entendimento do *ethos* parte da dimensão moral até o desdobramento do modo de ser da perfectibilidade e o *ethos* da mobilidade. A investigação dos conceitos kantianos de *liberdade* e de *dever*, assim como o de *Idealismo Absoluto* de Hegel, faz-se presentes para o aprofundamento da crítica que Lukács desenvolve sobre o pensamento burguês. A *ideologia* é examinada como categoria mediadora entre o discurso filosófico dos conceitos supracitados e a dimensão sócio-histórica do Serviço Social brasileiro. Perfazendo a história desta categoria profissional, os três primeiros Códigos de Ética do Assistente Social são interpretados aos moldes do *ethos* da perfectibilidade devido seus fundamentos conservadores, portanto, como *falsidade de consciência*. O quarto Código de Ética, de 1986, por expressar o pensamento marxista de cunho mecanicista é caracterizado como *ethos* da perfectibilidade. No entanto, o percurso sócio-histórico dos assistentes sociais na década de 1980 rompe com o conservadorismo, por meio do pensamento do marxista Gramsci. É justamente na década de 1990 que o Serviço Social constrói o atual Código de Ética que junto com a Lei de regulamentação da profissão e com as Diretrizes Curriculares constituem o Projeto Ético-Político da categoria. Longe de defender o conservadorismo na profissão, este Projeto, construído historicamente, rompe com a *falsidade de consciência*. A supremacia do Projeto Ético-Político do Serviço Social foi conquistada democraticamente pelos assistentes sociais. A permanência hegemônica exige dos assistentes sociais, na contemporaneidade, a vigilância contra as ideias conservadoras. Entretanto, faz-se saber que o *ethos* da perfectibilidade, na atualidade, além de introduzir no Serviço Social pensamentos conservadores já conhecidos, também se reveste de *ethos* da mobilidade reproduzindo ideias retrógradas à realidade do Serviço Social, por meio do pensamento marxista de cunho mecanicista.

Palavras-chave: *ethos* da perfectibilidade. *ethos* da mobilidade. ideologia. hegemonia. Serviço Social.

MACHADO, Leonildo Aparecido Reis. ***Ethos profissional, hegemonia possível?*** 2011. 182 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2011.

RESUMEN

Este tema de investigación se refiere al *ethos* profesional del asistente social y sus posibilidades hegemónicas. Como objetivo se intentó aprehender a través de su trayecto histórico social del rango profesional del Servicio Social, el *ethos* de la perfectibilidad y el *ethos* de la movilidad y la posibilidad hegemónica de la actual forma de ser profesional defendido en el Proyecto Ético-Político de la categoría. Se utilizó la búsqueda bibliográfica y documental exploratoria para el desarrollo del estudio, así como el método dialéctico para apoderarse del objeto. La comprensión del *ethos* parte de la dimensión moral hasta el desdoblamiento del modo de ser de la perfectibilidad y el *ethos* de la movilidad. La investigación de los conceptos kantianos de *libertad* y de *deber* al igual que del *Idealismo Absoluto* de Hegel, que está presente para la profundidad de la crítica que Lukács desarrolla a respecto del pensamiento burgués. La *ideología* se examina como una categoría mediadora entre el discurso filosófico de los conceptos anteriores y la dimensión socio-histórica del Servicio Social brasileño. Investigando la historia de esta categoría profesional, los tres primeros Códigos de Ética del Asistente Social se interpretan de acuerdo con los moldes del *ethos* de la perfectibilidad, debido a sus fundamentos conservadores, por lo tanto como falsedad de conciencia. El cuarto Código de Ética, de 1986, por expresar el pensamiento marxista de aspecto mecanicista que se caracteriza como *ethos* de perfectibilidad. Sin embargo la trayectoria socio-histórica de los asistentes sociales en la década de 1980 rompe con el conservadurismo por medio del pensamiento marxista Gramsci. Es precisamente en la década de 1990 que el Servicio Social elaboró el actual Código de Ética que junto con la Ley Reguladora de la Profesión y con las directrices curriculares constituyen el Proyecto Ético-Político de la categoría. Lejos de defender el conservadurismo en la profesión, este proyecto, construido históricamente, rompe con la *falsedad de conciencia*. La supremacía del Proyecto Ético-Político del Servicio Social fue conquistada democráticamente por los asistentes sociales. La permanencia hegemónica exige de los asistentes sociales en la actualidad la vigilancia contra las ideas conservadoras. Sin embargo se sabe que el *ethos* de la perfectibilidad, actualmente, además de introducir en el Servicio Social pensamientos conservadores ya conocidos, también se reviste de *ethos* de la movilidad reproduciendo ideas retrógradas a la realidad del Servicio Social, por medio del pensamiento marxista de carácter mecanicista.

Palabras clave: *ethos* da perfectibilidad, *ethos* de la movilidad, ideología, hegemonía, Servicio Social.

LISTAS DE SIGLAS

ABAS	Associação Brasileira de Assistentes Sociais
ABEPSS	Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social
ABESS	Associação Brasileira de Ensino em Serviço Social
AI	Ato Institucional
ARENA	Aliança Renovadora Nacional
CBCISS	Centro Brasileiro de Cooperação e Intercâmbio de Serviços Sociais
CEAS	Centro de Estudos e Ação Social
CEDEPSS	Centro de Estudos e Pesquisa em Serviço Social
CFESS	Conselho Federal de Serviço Social
CRESS	Conselho Regional de Serviço Social
DC	Desenvolvimento de Comunidade
DIAP	Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar
EUA	Estados Unidos da América
JK	Juscelino Kubitschek
LBA	Legião Brasileira de Assistência
MDB	Movimento Democrático Brasileiro
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MÉTODO B.H.	Método Belo Horizonte
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PDS	Partido Democrático Social
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PFL	Partido da Frente Liberal
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PP	Partido Popular
PSDB	Partido da Social Democracia Brasileira
PT	Partido dos Trabalhadores
PUC/MG	Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
PUC/SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
UnB	Universidade de Brasília
UNESP	Universidade Estadual Paulista

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – Análise sócio-histórica do Serviço Social Brasileiro	169
--	------------

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 O <i>ETHOS</i> COMO MODO DE SER NO MUNDO.....	19
1.1 Prolegômenos do <i>Ethos</i> e seus desdobramentos	20
1.2 <i>Ethos</i> da perfectibilidade.....	26
1.3 <i>Ethos</i> da mobilidade	36
CAPÍTULO 2 O <i>ETHOS</i> DO PENSAMENTO IDEALISTA E A SUPERAÇÃO LUKACSIANA	46
2.1 <i>Liberdade e dever</i> no <i>Ethos</i> kantiano.....	47
2.2 <i>Idealismo Absoluto</i> no <i>Ethos</i> hegeliano	56
2.3 A crise da filosofia burguesa: uma interpretação lukacsiana	65
2.4 A categoria <i>ideologia</i>	80
CAPÍTULO 3 O <i>ETHOS</i> HEGEMÔNICO DO SERVIÇO SOCIAL E SUAS IMPLICAÇÕES	105
3.1 Códigos de Ética do Assistente Social: da <i>falsidade de consciência</i> à <i>consciência da falsidade</i>	106
3.2 O <i>Ethos</i> da mobilidade constitui hegemonia no Serviço Social?	134
CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
REFERÊNCIAS.....	171

INTRODUÇÃO

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

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

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

O método dialético foi, por nós, escolhido devido seu real alcance à propositura investigativa do objeto. Ora, o método dialético alicerçado no materialismo histórico aprofundará o modo de ser do assistente social porque

vivenciará seu *ethos* imerso no processo histórico das relações sociais, aproximando da *questão social*.

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

[...] a totalidade concreta e articulada que é a sociedade burguesa é uma totalidade dinâmica – seu movimento resulta do caráter contraditório de todas as totalidades [...] enfim, uma questão crucial reside em descobrir as relações entre os processos ocorrentes nas totalidades constitutivas tomadas na sua diversidade [...] Tais relações nunca são diretas; elas são mediadas não apenas pelos distintos níveis de complexidade, mas, sobretudo, pela estrutura peculiar de cada totalidade. [...] Articulando estas três categorias nucleares – a totalidade, a contradição e a mediação – Marx descobriu a perspectiva metodológica que lhe propiciou o erguimento do seu edifício teórico.

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

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

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

Este *ethos* profissional é analisado em duas perspectivas de se entender o próprio modo de ser: primeiro analisar-se-á o *ethos* da perfectibilidade e,

posteriormente, adentraremos no *ethos* da mobilidade. O primeiro *ethos* será o modo de ser profissional determinado às ideias imutáveis; já o segundo, como o modo de ser do assistente social voltado para a transformação porque seu fundamento está nas ideias mutáveis.

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

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

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

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

O último capítulo investigará o aporte sócio-histórico do qual o Serviço Social sofreu influência desde seu nascedouro até a contemporaneidade – entretanto, não é nossa intenção esgotar tamanha complexidade de tal período histórico da profissão. Refletido sobre a categoria *ideologia*, ficará mais fácil entender o *ethos* profissional imerso na *questão social* de cada período vivido na história do Serviço Social. No primeiro subitem mostrar-se-á o percurso histórico desde os primeiros

anos (*falsidade de consciência*) do modo de ser do assistente social até a tomada de consciência (*consciência da falsidade*) do *ethos* profissional. Perpassando pelos três primeiros Códigos de Ética do Assistente Social.

O percurso em que o assistente social se deparou foi, desde o início do Serviço Social no Brasil, marcado por ideologias advindas da Igreja Católica, do Estado e do empresariado brasileiro. Por isso ter o assistente social vivenciado teórica e metodologicamente fundamentos atribuídos pela classe dominante. Suas práticas apenas reproduziam ideologias conservadoras. Tais ideologias ficam expressas no primeiro Código de Ética da categoria, promulgado em 1947.

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

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

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

ressaltar que o Código de Ética de 1975 não expressou em suas normas o movimento que a categoria profissional vivenciava com o marxismo.

O último subitem do terceiro capítulo adentrará justamente no início da tomada de consciência do *ethos* da mobilidade. Um marco importante da categoria profissional que ocorreu em 1979, com o III Congresso Brasileiro dos Assistentes Sociais (denominado de Congresso da Virada). Ao iniciar a década de 1980 (principalmente com as Diretrizes Curriculares de 1982), o Serviço Social adentrou na corrente marxista de influência gramsciana. No entanto, o Código de Ética dos assistentes sociais de 1986 reproduziu a fundamentação teórica do marxismo mecanicista e militante de Althusser.

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

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

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

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

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

CAPÍTULO 1 O *ETHOS* COMO MODO DE SER NO MUNDO

1.1 Prolegômenos do *Ethos* e seus desdobramentos

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

Um dos objetivos primordiais dos nossos ancestrais foi o de suprir suas necessidades básicas (PEREIRA, 2007), a saber: alimentação, proteção e reprodução. No estado de nômade, o humano se via frágil em relação ao objetivo primeiro de suas necessidades vitais. Ora, a consciência de pertença a uma localidade e aí inserida seu próprio gens, proporcionou ao humano um senso de proteção que garantiu, de imediato, sua alimentação e reprodução.

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

Junto à tradição oral, simbólica, religiosa e artística, o humano começou a produzir instrumentos, utensílios, fator que lhe proporcionou certo domínio sobre a natureza. Neste momento, o humano se tornou *homo faber*, ou seja, aquele que faz. Do seu trabalho adquiriu supremacia diante da natureza.

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

É com a consciência, seja ela de cunho racional, emotivo ou espiritual, que o humano construiu o cotidiano de forma a depender do outro humano em sociedade e esta relação, por sua vez, repercutiu na estruturação psicossocial do próprio fator moral (do Latim, *Mores*: costumes - conjunto de normas adquiridas pelo hábito). Ou seja, esta vivência gerou no humano a urgência de estabelecer regras para que o

bom convívio se fizesse presente. Pois, só ele poderia garantir, agora, o alimento, a reprodução e a própria proteção, sempre dependendo de seu trabalho.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Toda compreensão dos valores, pelo homem, é revelado pelo aprendizado. É a experiência do ensino-aprendizagem que se constrói a consciência moral. Tal realidade não se fundamenta simplesmente com a percepção de ensino como a didática criticada por Paulo Freire (1987) e intitulada como “educação bancária”,

onde se deposita ensinamentos entre aquele que sabe e aquele que “não sabe”, mas se constitui de ensino vivenciado em atos e exemplos. De maneira que nossa consciência moral é alicerçada por maneiras de ser, por ideologias hegemônicas, por padrões culturais, que nem sempre estão explícitos, senão ocultos no modo do vir a ser de cada sociedade.

O pensar na ação moral proporciona, à própria moral, o aspecto teórico, que aqui definiremos como concepção ética. Pois, segundo Vázquez (1997), a moral seria a prática da reflexão ética (adiante aprofundaremos nesta distinção). Sendo assim, não utilizaremos o conceito moral, até aqui explicado, senão o conceito de ética. Fundamentaremos esta ética na palavra *ethos* do grego que, segundo Comparato (2006, p. 96), este conceito tem

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

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

A reflexão sobre a ação que o *ethos* proporciona, relacionada à prática do assistente social, permite a este profissional um melhor desvelamento de suas práticas reificadas (do Latim, *res* tem o significado de coisa, portanto, reificadas, o entendimento de coisificadas). De modo que, ao ter consciência do seu modo de ser, enquanto assistente social, ele mesmo - o modo de ser - representa seu *ethos*.

Neste sentido, a investigação deste *ethos* aprofundará a singularidade do assistente social, a particularidade da categoria profissional e a universalidade em que a norma da própria ação tem diante da *questão social* e suas multifaces. Somente a categoria de *mediação* (PONTES, 2009) proporciona articulações dinâmicas entre os três momentos da investigação. A categoria *mediação* é central para o entendimento da singularidade, particularidade e universalidade que se

apresentam na *questão social*. Segundo Pontes (2009, p. 81), “[...] a mediação aparece [...] com um alto poder de dinamismo e articulação. [...] a esta categoria tributa-se a possibilidade de trabalhar na perspectiva de Totalidade.”

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

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

A distinção se apresenta da seguinte forma: a moral entendida por nós é a própria ação humana, ou seja, é a maneira de se agir no mundo, sua prática; já a ética - que denominamos de *ethos* - é a reflexão sobre esse agir, ou seja, constitui a teoria que leva à reflexão sobre a prática. Esta diferenciação é necessária para melhor entendimento do *ethos* profissional a ser apreendido nesta pesquisa.

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

Toda constituição do *ethos* revela uma tendência de determinada cultura, portanto, modo de se viver particular. Partindo desta premissa, outra se apresenta: se o *ethos* é construído imerso numa realidade particular de um povo, pode-se concluir que existem diferentes *ethos*? A resposta é óbvia que sim, para tanto, dar-se-á ênfase em apenas duas concepções de *ethos*, advindo do período Clássico da História da Filosofia Ocidental: o *ethos* da perfectibilidade - modo de ser no mundo a

partir de uma visão de ação perfeita, tal partido resulta em uma ação que sempre visa um fim específico a ser alcançado pelo mesmo agir. Neste entendimento, as ações são fundamentadas numa moral imutável, portanto, a-histórica; e o *ethos* da mobilidade - modo de ser no mundo resultante de uma apreensão da realidade nela mesma, ou seja, uma ação que não se exime da historicidade dos fatos, ou seja, o agir é direcionado pelo devir - movimento. Há um movimentar-se que proporciona a própria transformação. Esta mudança nunca é sufocada pelo condicionamento dos determinantes, por isso, ser um *ethos* propício à realidade concreta.

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

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

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

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

1.2 *Ethos* da perfectibilidade

A primeira corrente do *ethos* a ser analisada diz respeito a um modo de ser específico em face da dimensão moral. O modo de vir a ser, como explicitado

anteriormente, é constituído historicamente por meio de múltiplas relações subjetivas e objetivas construídas em sociedade.

Uma das primazias dessa própria construção está no fato de que uma sociedade fundamentada por um *ethos* visa uma ordenação dessa realidade social, ou seja, a primeira preocupação é manter uma ordem para que o convívio seja harmonioso. Para isso, é necessária a vivência de alguns valores que repercute em uma *eudemonia*. Segundo Aristóteles (1996, p. 130), *eudemonia* “[...] é uma certa atividade da alma conforme à excelência.”

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

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

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

A separação do humano com a regra necessária a uma excelente ação produz no humano uma dependência àquilo que lhe é externo. De modo que sua ação também fica condicionada à exterioridade da própria norma, o que provoca uma não consciência crítica no sujeito que sempre é levado a agir de determinada maneira.

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

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

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

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

A universalidade da norma supervaloriza a ação objetiva do humano, provocando um distanciamento da sua própria subjetividade. E qual é o sentido do *ethos*? Não é refletir sobre o modo como o humano age no mundo? Mas pode, ele, agir sem fazer uso de sua subjetividade? Pode-se até concluir que estas são perguntas obviamente fáceis de serem explicadas. Mas por que são tão fáceis suas respostas e tão difícil verificar uma mudança qualitativa deste modo diferente de se fazer presente naquele agente de suas próprias escolhas?

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

Se o humano ao agir, age de maneira tal que sua ação não possibilite uma reflexão sobre a mesma, ele está sendo alienado de sua subjetividade a partir de ideologias que permeiam sua realidade social. Na medida em que ele, em sua consciência subjetiva, age tendo clarividência dos motivos porque age, sua ação está direcionada à sua subjetividade. De maneira que a alienação se ausenta e em seu lugar jaz a autonomia do próprio sujeito.

A norma analisada pela perspectiva da alienação propicia uma interpretação reducionista do modo de ser no mundo. De modo que esta norma seja ela qual for, uma Constituição Federal ou um Código de Ética - entendido aqui como uma normatização estabelecida por uma empresa, por uma profissão ou mesmo pelo setor público, com a finalidade de direcionar o modo de ser dos sujeitos envolvidos nas três áreas supracitadas – proporciona uma apreensão disforme do *ethos*. Pertinente ressaltar que os Códigos de Ética são promulgados por quem não tem o poder de legislar, mas interfere no modo de ser do humano que a ele se relaciona, não deve ser vivenciada nela mesma, senão a partir das tramas em que se depara o humano na relação de seu modo de ser no mundo com a própria realidade deste mundo.

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

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

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

Na medida em que as orientações acerca do *ethos* são diferentes, distintos também são os modos de ação. Isso ocorre porque os desejos, que movem o humano, são múltiplos. E nenhuma regra abarca essas intenções, ou seja, o Código de Ética é limitado acerca do modo de ser do assistente social em sua realidade profissional.

Mas o *ethos* da perfectibilidade reafirma que só o seguimento de normas explícitas que estão no Código de Ética dá conta de responder a ação daquele mesmo profissional. Assim, enfatiza que o modo de fazer-se profissional está estreitamente relacionado a uma matriz de normas, o próprio Código.

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

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

O assistente social se ausenta de sua humanidade profissional na medida em que se fundamenta em ações externas às suas para dar significado a si mesmo, enquanto profissional. E qual é o foco da ação do assistente social? Primeiro, uma realização pessoal por meio de sua ação. Esta comoção individual só será completa

no segundo momento que é a efetivação dos direitos “conquistados”, pela sociedade, nas Legislações, a partir da Constituição Federal promulgada em 5 de outubro de 1988.

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

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

A seguir apresentar-se-á alguns filósofos que fundamentaram seus pensamentos num *ethos* da perfectibilidade. No entanto, tais pensadores não retrataram este mesmo *ethos* da mesma maneira que anteriormente foram analisados. Alguns reforçaram o vislumbramento da consciência crítica, mas permaneceram na busca pelo fim último, próprio deste *ethos*. Outros, no entanto, aparentemente não realizaram a dicotomia da teoria e da prática, mas reafirmaram a defesa do *status quo* - enquanto permanência de ideologias na sociedade que não visam à transformação social. Outros ainda fundamentaram suas ações numa matriz metafísica ou religiosa e não na própria realidade instituída. Enfim, não serão analisados todos os aspectos do *ethos* da perfectibilidade, nas filosofias, antes retratado, senão aspecto(s) pertinente(s) à apreensão deste mesmo *ethos*.

Analisando a História do pensamento filosófico do Ocidente dar-se-á ênfase, num primeiro momento, ao Mito do deus “Prometeu Acorrentado” que retrata a fúria de Zeus com a desobediência de Prometeu, e como consequência determina que o desobediente seja acorrentado eternamente em um rochedo. Segundo Ésquilo ([19--]) - século IV a.C. - em sua Tragédia *Prometeu Acorrentado*, a desobediência para com os deuses é fator central no destino de Prometeu. Segundo o mito, o deus Prometeu, cujo nome significa o que provê, sabendo da necessidade, pelos mortais, do fogo que ainda não conheciam e, portanto, não dominavam, retirou esta realidade, até então

somente dos imortais e entregou aos humanos. Tal feito causou a ira no Olímpio, principalmente em Zeus (pai dos deuses). De modo que Zeus aprisionou eternamente Prometeu em uma rocha do Cáusaco.

Ésquilo ([19--], p. 14-15), mostra a recompensa que Prometeu recebeu de Zeus pela desobediência:

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

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

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

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

A ideia de perenidade, de constância, portanto, não mudança, reforça o entendimento do *ethos* da perfectibilidade como modo de ser no mundo também determinado pelo condicionamento do *status quo* da sociedade. Tal vivência social rejeita qualquer forma de transformação de seu próprio meio. Por isso esta realidade ser tão defendida por aqueles que conquistam ou tomam o poder instituído, seja ele o poder público ou o poder privado - poder como instância de

possibilidades ou de faculdades no humano e cujo objetivo não vise, por primeiro, o bem comum, senão ao deste indivíduo particular, que o alcança.

Dentre os filósofos pré-socráticos - conceito pré-socrático que se refere aos filósofos que tiveram pensamentos diferentes daqueles de Sócrates. Parmênides de Eléia (século V a. C.) se destaca como pensador que buscou respostas ao princípio (*arché*) que originava o *cosmos*. Segundo Parmênides, a *arché* estava no próprio ser. Ser e pensamento são a mesma coisa. E fora do ser nada existe, se nada existe, o que existe é o pensamento, fora do pensamento inexistente algo.

Se a *arché* está no próprio ser e este, por sua vez, não muda, porque se ocorrer o *dever* ele deixa de ser o pensamento, haja vista que a perenidade é atributo primário do próprio ser. Segundo um fragmento de Parmênides (1973, p. 148-149):

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

A discussão que ora Parmênides propõe gira em torno da verdade, ou seja, qual a causa do princípio (*arché*)? Se a causa do *cosmos* é o ser, o mundo não pode ser criado do nada, porque não existe o não ser... Aquilo que é, é. E o que é, não pode vir a ser, pois, já é. Ele é não pelo não ser, mas por ele mesmo, o próprio ser. Daí o sentido do ser como perenidade, constância, unidade, permanência e imutabilidade. Então, o que é sempre foi e sempre será. Este ser é o próprio pensamento.

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

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

Friedrich Nietzsche (PARMÊNIDES...,1973, p. 159), assim diz a respeito do ser do pensamento:

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

Contrariamente ao pensamento do ser, em Parmênides, que acreditava estar a verdade inteiramente no mundo da contemplação das ideias, Nietzsche, retira a permanência do ser, ou seja, aquilo que é “perene”, em Parmênides, sofre a influência do cotidiano, portanto, é limitado, é desigual, é inconstante.

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

O *ethos* da perfectibilidade reconhece no movimento apenas aparência do mesmo. E tal não diz qual é a melhor maneira de agir no mundo, senão, apenas o que está concebido numa realidade de essência, ou seja, no ambiente imutável do

próprio ser. Assim se tem uma interpretação idealista do próprio *ethos*. Mas este não diz respeito ao movimento, à transformação, justamente porque é um conceito que necessita do cotidiano para existir?

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

Nietzsche (PARMÊNIDES..., 1973, p. 159) diz, ainda acerca da contradição entre a aparência do ser e sua essência:

[...] se dos sentidos vem apenas engano e aparência, e se em verdade existe apenas a identidade real entre ser e pensamento, então o que são os próprios sentidos? De qualquer modo, eles certamente também são apenas aparência, pois não coincidem com o pensamento e o seu produto, o mundo dos sentidos, não coincide com o ser. Mas se os próprios sentidos são aparência, para quem eles o são? Como eles podem, como irrealis, ainda iludir? O não-ser pode enganar. O problema de onde procede a ilusão e a aparência permanece um enigma, mesmo uma contradição. Nós chamamos estes argumentos ad hominem: a objeção da razão móvel e a objeção da origem da aparência. Do primeiro seguiria a realidade do movimento e da multiplicidade; do segundo, a impossibilidade da aparência parmenídica, supondo que a teoria fundamental de Parmênides, a teoria sobre o ser, seja admitida como fundada. Esta teoria fundamental diz apenas que somente o ser tem um ser e que o não-ser não é. Mas, se o movimento é um tal ser, então vale para ele o que vale para o ser em geral e em todos os casos: ele está fora do vir-a-ser, é eterno, indestrutível, não é suscetível de aumento nem de diminuição. Se a aparência deste mundo é negada com o auxílio daquela pergunta pela origem da aparência, fica ao abrigo da condenação de Parmênides o palco do chamado vir-a-ser, a mutação, nossa existência incansavelmente multiforme, colorida e rica; então é necessário caracterizar simultaneamente este mundo da alternância e da mutação como uma soma de tais seres verdadeiros, essencialidades existentes em toda a eternidade.

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

A crítica de Nietzsche recaiu na dicotomia parmenídica entre realidades distintas, a saber: aparência e essência. Ora, quando se desvaloriza a aparência do agir profissional em seu cotidiano e valoriza, por outro lado, o aspecto motivador de sua ação, no caso as normas inseridas em um Código de Ética, recai-se na

fragmentação do humano em ser de razão e ser de fazer. Negando a aparência, nega também o agente movente, fundamento primeiro do próprio Código de Ética.

No bojo da desvalorização do mundo que se movimenta, também se desvaloriza o assistente social que executa o movimento em seu próprio cotidiano, enfocando apenas o aspecto positivo da causa primária desta realidade aparente, que é a própria norma. Tal atitude revela uma contradição entre o mundo real e o mundo ideal.

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

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

1.3 Ethos da mobilidade

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

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

Se o *ethos* da perfectibilidade defende conceitos *a priori* a serem seguidos na própria ação, onde o agente tem seus atributos de agir anteriormente à experiência; o *ethos* da mobilidade usufrui de concepções *a posteriori* à própria ação, ou seja, não existem ideias inatas do próprio agente que, por si só, determinam sua ação. Ao contrário, está justamente no cotidiano do agir do agente a própria constituição da ação.

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

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

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

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

Isso provoca outra reflexão, a saber: na medida em que o *ethos* da mobilidade valoriza ideias *a posteriori*, também tem prestígio pelos valores presente como conceitos *a priori*. O que não quer dizer que este *ethos* comunga com os juízos sintéticos *a priori* de Kant (1974). Para este, a única forma de resolver esta questão epistemológica seria os Juízos Sintéticos *a priori*, ou seja, na medida em que os juízos sintéticos são conceitos advindos pela experiência e as ideias *a priori*, conceitos anteriormente concebidos, se tem também uma resposta acerca da contradição entre Racionalistas e Empiristas. Então há verdades que advém do mundo empírico e do mundo racional, porém, Kant com seu Criticismo deu ênfase

ao aspecto racional, onde só pela razão conseguiria resolver o embate entre os Racionalistas e Empiristas (CHAUÍ, 2001).

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

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

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

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

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

De fato que o *ethos* da mobilidade não se faz condicionado por algo superior à própria ação. No entanto, o *ethos* da perfectibilidade só reproduz o condicionamento de determinada ação. Então para cada ação haverá previamente

uma reação. Se o assistente social quer verificar a causa da reação, é só verificar a ação primeira.

O conjunto de condições e circunstâncias em que o fato se realiza provém de uma realidade anterior, como matriz. Em analogia pode-se pensar a cópia, como ação do assistente social, e a matriz, como valor predeterminado do assistente social, em relação à ação. Ora, se este valor predeterminado pela matriz é único motivo para a ação do assistente social, então seu agir pode ser considerado como reprodutor desta mesma matriz.

No sentido profundo, a cópia sempre será reprodutora de uma matriz. Então, se numa realidade do cotidiano do assistente social, este, por sua vez, age, de modo que sua ação perpassa o *ethos* da mobilidade, então sua ação será outra àquela reprodutora. Sua ação profissional será, por assim dizer, ela própria, a matriz construída, portanto, geradora de senso crítico.

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

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

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

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

predeterminados. De modo que se tem uma harmonia pela ausência de “controle”. Onde este controle é explícito, também é revelado o medo de deixar fluir os novos valores, jaz um modo de ser no mundo totalmente mesquinho e, portanto, não revelador de um senso crítico libertário.

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

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

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

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

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

A não dependência ao exterior da norma é fruto de um posicionamento de resistência diante do *status quo* da sociedade. Esta realidade é afirmada pela singularidade, ou seja, quanto mais se afirma a universalidade dos valores, mais se restringe a subjetividade do sujeito. Isso provoca um sufocamento na própria

singularidade do sujeito. Assim, o respeito por esta experiência única e indivisível da ação repercute no próprio senso crítico e criativo dos sujeitos envolvidos pelo *ethos* da mobilidade, seja ele o assistente social, seja ele o próprio cidadão, sujeito de direitos

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

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

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

A dicotomia entre a universalidade da norma e a singularidade do sujeito não se presencia no assistente social que vivencia o *ethos* da mobilidade. Pois, este *ethos* responde às necessidades cotidianas do assistente social, onde sua ação se realiza através de seu ato de pensar crítico, a partir de sua única e exclusiva experiência de intervenção.

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

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

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

A intenção de referenciar Heráclito (1973) não diz respeito à sua história de vida, senão em seu pensamento que se preocupa com a necessidade de apreensão do sentido daquilo que venha a ser o *ethos* da mobilidade. A compreensão deste *ethos* perpassa a vivência existencial em sua plenitude porque vislumbra, com vigor, o Ser, diante da pluralidade e mutabilidade das coisas singulares. O Ser no sentido ontológico tem o significado de dizer a coisa assim como ela é. Por isso que em Parmênides Ser e Pensamento se dizem na mesma coisa. Em Heráclito, Ser se diz no devir, ou seja, a ontologia heraclitiana perpassa a discussão da mutabilidade do mundo. De modo que há uma possibilidade de se fazer uma passagem dessa ontologia para a Ontologia do Ser Social, que mais à frente ficará expresso no Projeto Ético-Político do Serviço Social.

Nietzsche (PARMÊNIDES..., 1973, p. 109) assim se refere ao Ser, em Heráclito:

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

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

À célebre frase de Heráclito (1973, p. 90) “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos”, Nietzsche (PARMÊNIDES..., 1973, p. 109) reflete sobre a visão de indeterminismo e de não dicotomia no pensamento heraclítico:

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

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

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

O princípio do mundo está no elemento “fogo”. Nietzsche (PARMÊNIDES..., 1973, p. 112), também observa em Heráclito o princípio do cosmos:

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

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

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

Só o *ethos* da mobilidade responde à inquietude do próprio cotidiano do assistente social. Está justamente no cotidiano da intervenção profissional a mutabilidade de realidades. São ideologias, alienações, necessidades, reflexões, sentimentos, angústias, injustiças, etc. que permeiam a *questão social*, centro de reflexão do assistente social. Sem uma orientação alicerçada no *ethos* da mobilidade, branda e frágil será a ação do profissional diante de tantas influências que apenas reforçam a reprodução do *status quo* da sociedade. Adentraremos na discussão filosófica do pensamento racionalista e idealista de Kant e Hegel, posteriormente apresentaremos o pensamento crítico de Lukács acerca das ideias

conservadoras de tais filosofias. Só no quarto subitem é que o trabalho direciona a intenção para o conceito *ideologia*, ocorrendo passagem para abordarmos sobre a *hegemonia* do *ethos* do assistente social imerso no processo histórico, do último capítulo.

**CAPÍTULO 2 O *ETHOS* DO PENSAMENTO IDEALISTA E A SUPERAÇÃO
LUKACSIANA**

2.1 *Liberdade e dever no Ethos kantiano*

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

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

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

De Kant (1724-1804), portanto, abordar-se-ão apenas duas realidades positivas para o entendimento do *ethos* que seria o conceito de *liberdade* e de *dever*. Mas antes disso tem-se a necessidade de contextualizar seu pensamento para que se possa dar seguimento à linha de argumentação ante ao *ethos* da perfectibilidade e, posteriormente, ao *ethos* da mobilidade.

Pois bem, Kant, como os grandes pensadores foi um “divisor de águas” no pensamento ocidental porque retratou alguns princípios fundantes no trato do pensamento, a saber: a razão, a moral e a epistemologia. Diz-se razão porque viveu imbricado na sistematização dessa dimensão humana, assim como da moral, onde desenvolveu obras clássicas como a *Crítica da Razão Teórica* e a *Crítica da Razão Prática* e, por fim, epistemológica porque tentou resolver, em parte, o embate da teoria do conhecimento entre as correntes de pensamento Moderno, como o Racionalismo (corrente Filosófica que abre o período Moderno, cujo pensamento se baseava em ideias inatas) e o Empirismo (contrapunha a corrente Racionalista com as ideias *a posteriori*).

A vivência deste filósofo no século XVIII até à virada para o século XIX, o fez vivenciar o Iluminismo. A motivação maior era, por parte dos Iluministas – esclarecidos – que se podia melhorar este mundo por meio do exercício racional, das capacidades humanas e do engajamento social e político. Em 1783, Kant escreveu um artigo intitulado de O que é Esclarecimento? Assim diz Kant (2011, p. 63-64):

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

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

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

Partindo desta menoridade kantiana podemos relacionar ao discurso ideológico reacionário de que o cidadão medíocre é aquele que não tem a motivação de prosseguir e “vencer na vida”, por meio do crescimento, seja ele intelectual ou financeiro, devido sua preguiça ao trabalho. Portanto, o *ethos* da perfectibilidade reafirma o processo reacionário na sociedade, onde a reprodução do *status quo* é defendida como prioridade. O analfabetismo, o desemprego e a pobreza são devido ao não esforço e a ausência de dedicação por parte do indivíduo. Desta maneira os detentores do poder (seja ele financeiro, por meio da burguesia, seja ele político, por meio do Estado, seja ele moral por parte da Igreja), deslocam os problemas visíveis da *questão social* para culpar o indivíduo, que neste caso é apenas vítima.

O assistente social se depara com este discurso em suas intervenções profissionais, no entanto, os cidadãos (para não escrever usuários) a serem atendidos não estão na vulnerabilidade social porque querem, mas sim porque foram violados em seus direitos civis, sociais e políticos. Por isso que entender as

ideologias apresentadas no embate interventivo deste profissional proporciona a apreensão de seu próprio *ethos* diante de tais circunstâncias do cotidiano profissional.

O estado da menoridade assumido pelo homem também indica a tutela por este dada a outrem. O outro humano auxilia... há uma dependência entre o que está na menoridade e aquele que cumpre o papel de tutor, este o socorre em todos os momentos. Este apadrinhamento revela que o *ethos* da perfectibilidade defende a dominação e submissão nas relações sociais. Se há um tutor que protege e auxilia a outrem, há também uma dependência entre o submisso e o dominador, entre o miserável e o rico, entre o escravo e o senhor, entre o não alfabetizado e o alfabetizado, entre o que realiza o serviço braçal e aquele intelectual, etc.

Enfim, há, com o discurso da menoridade, em Kant, um arcabouço de ideologias que apenas conservam e enriquece a sociedade com intenção de supervalorizar a razão, a intelectualidade e, portanto os poucos privilegiados diante da imensa maioria que não conseguem ocupar seus espaços, porque ainda não existem. Desta forma jaz a sociedade dos espaços ocupados por aqueles que perpetuam aí devido à vitaliciedade que seus privilégios ganharam.

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

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

Já a razão prática é uma realidade intrínseca ao humano, ela independe da causalidade externa. Enquanto a razão teórica exige uma necessidade causal, a razão prática reclama para si a *liberdade* (entendida como finalidade, ou seja, não depende da causalidade externa, mas, em si, desenvolve sua própria realidade). Tanto a razão teórica quanto a razão prática são universais (CHAUÍ, 2001).

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

Segundo Chauí (2001, p. 345, grifo nosso), o *dever*, em Kant, é fruto da razão prática em criar normas e também de impô-las a si:

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

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

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

No entanto, a *liberdade* kantiana parte de uma concepção individual, singular para a universalidade do humano, porém, esta, por sua vez, não condiz com a

categorial universal porque fica presa ao próprio indivíduo. O universal é um conceito que Kant generaliza a todos os humanos, mas que na verdade, engloba apenas o seu entendimento de humano. Kant não consegue realizar a passagem dialética para o universal porque permanece preso ao indivíduo particular de uma história só, aquele indivíduo singular de sua realidade, o indivíduo de Königsberg (cidade onde Kant nasceu e viveu toda sua vida).

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

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

Está na forma da lei a garantia da presença da ação moral. Kant defende a razão prática como realidade formal. Já a razão teórica é influenciada pela exterioridade, daí a necessidade do conteúdo. Se se fosse este conteúdo o fundamento da moral, esta estaria fadada ao arbítrio de cada um, fugindo assim do conceito universal. Mas será que o ser universal do *ethos* do profissional assistente social é formado por ele mesmo, enquanto realidade formal? Não, seu *ethos* profissional é dado pelas circunstâncias históricas de sua própria categoria profissional. Ora, pensar a história desta categoria profissional requer para si experiências comuns de antagonismos e disputas políticas, porém com um desfecho hegemônico conquistado por esta mesma profissão. E esta realidade de *ethos* nunca pode ser fundamentada por uma lei respaldada numa realidade formal e estanque da história de seu próprio modo de ser no mundo.

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

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

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

Quanto ao aspecto do determinismo *a priori* da lei moral, Kant (1984, p. 42-43) diz:

A regra prática é, pois, incondicionada, por conseguinte, apresentada a priori como uma proposição categoricamente prática, mediante a qual a vontade é de um modo absoluto e imediato objectivamente determinada (pela própria regra prática, que aqui constitui, pois, uma lei). Com efeito, a

razão pura, prática em si, é aqui imediatamente legisladora. A vontade é concebida como independente de condições empíricas, por conseguinte, como vontade pura determinada pela simples forma da lei, e este princípio de determinação é visto como a condição suprema de todas as máximas.

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

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

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

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

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

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

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais frequentemente e com maior assiduidade delas se ocupa a reflexão: O céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim. [...] A primeira começa no lugar que eu ocupo no mundo exterior dos sentidos e

estende a conexão em que me encontro até ao imensamente grande, com mundos sobre mundos e sistemas de sistemas, nos tempos ilimitados do seu periódico movimento, do seu começo e da sua duração. A segunda começa no meu invisível eu, na minha personalidade, e expõe-me num mundo que tem a verdadeira infinidade, mas que só se revela ao entendimento, e com a qual (e assim também com todos esses mundos visíveis) me reconheço numa conexão, não simplesmente contingente, como além, mas universal e necessária. O primeiro espetáculo de uma inumerável multidão de mundos aniquila, por assim dizer, a minha importância como criatura animal que deve restituir ao planeta a matéria de que era feita, depois de, por um breve tempo ter sido provida de força vital. O segundo, pelo contrário, eleva infinitamente o meu valor como inteligência por meio da minha personalidade, na qual a lei moral me descobre uma vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensível, pelo menos, tanto quanto se pode inferir da destinação conforme a um fim da minha existência por essa lei, que não se restringe a condições e limites desta vida, mas se estende até ao infinito.

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

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

Tanto a *liberdade* quanto o *dever*, em Kant, são analisados por meio de uma razão de esclarecimento, tal senso racional é o que fundamenta a lei moral no humano. Por isso esta lei ser de caráter universal e não particular. Ora, na medida em que se defende a universalidade de uma lei moral, também se esvazia a particularidade vivida do indivíduo. Aniquila-se, por assim dizer, o próprio *habitat* contingente de toda ação moral, a saber: a existência humana e seu meio social.

Quando se defende, com intransigência, o uso da razão em detrimento de outras dimensões humanas, dá-se ao sujeito a possibilidade de não vislumbrar uma

interpretação para a sua dimensão moral, senão a do próprio *dever* que é, em Kant, um princípio categórico para todo modo de ser no mundo.

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

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

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

Na medida em que o *ethos* segue um princípio determinado para vir a ser, sua existência nunca será possibilidade, senão, ato daquilo que já é. Se é, nunca poderá vir-a-ser, permanece sendo aquilo que é: pura ação imutável. Ora, como podemos falar de ação imutável? Só quando supervalorizamos a dimensão racional, por meio de devaneios suprassensíveis, mas longe da empiria daqueles que vivem concretamente a existência: o que tem fome, o que tem sede, o que tem carência, o que tem... ou melhor, aquele que não tem tudo que deveria ter, mas que tais ideologias vivenciadas por outros o impedem de ter. Assim se vive intensamente a ausência do “ter” direitos efetivados.

Ora, a ação vislumbrada pelo assistente social não deve ocorrer em prol de um juízo que está distante da realidade social. O modo de ser deste profissional não coaduna com este *ethos* da perfectibilidade, onde a lei interior do humano está atrelada ao determinismo de direcionamento da ação. Em Kant isso é fácil de ser

observado, de modo que se pode visualizar a própria *ideologia* de pensamento na construção do *ethos* kantiano acerca da *liberdade* e do *dever*.

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

2.2 Idealismo Absoluto no Ethos hegeliano

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

Este pensador construiu suas ideias imersas no Idealismo Alemão da passagem do século XVIII para o século XIX. No decorrer de algumas laudas, far-se-á necessário o aprofundamento do *Idealismo Alemão*, mais especificamente na figura de Hegel, e aí a influência na construção do *ethos* da perfectibilidade que tanto influenciou e repercute no Serviço Social.

Para adentrar no pensamento contemporâneo e aí fundamentar indícios do *ethos* da perfectibilidade e do *ethos* da mobilidade é necessário também contextualizar por meio de alguns fatos pertinentes. O último filósofo que marca o fim da Filosofia Moderna, para a Academia, é Immanuel Kant, aprofundado anteriormente; já o primeiro filósofo que inaugura o período que os acadêmicos preferem dizer de Filosofia Contemporânea é Georg Hegel.

Entre o fim do período Moderno e o início do período Contemporâneo o mundo ocidental presenciou alguns fatos que norteariam profundamente as décadas seguintes, a saber: Revolução Industrial, ocorrida na Grã-Bretanha em meados do século XVIII; Revolução de Independência dos Estados Unidos da América do Norte, ocorrida no ano de 1776; Revolução Política na França em 1789; a Revolução

Intellectual ocorrida na Alemanha entre o século XVIII e XIX e, por fim, a Revolução do Proletariado ocorrida em 1848.

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

Quanto à Revolução Intellectual ocorrida na Alemanha, necessário se faz mencionar o *Idealismo* Alemão, mas antes de adentrar em Hegel, urge, por primeiro, referir a dois filósofos: Fichte (1762-1814) e Schelling (1775-1854) (FICHTE; SCHELLING, 1973). O primeiro via o princípio originário, para se apreender a verdade, no próprio “Eu”, uma intuição intelectual absoluta. Nessa absolutização, Fichte estruturou seu *Idealismo* onde o sujeito determina o objeto e não o inverso, daí a superioridade do “Eu” (ideal) à realidade histórica e concreta. Seu *Idealismo* era considerado subjetivo. Já o segundo, enfatizou na “atividade real” (nada mais do que uma atividade produtora) como aquela que leva ao infinito e, por outro lado, também enfatiza a “atividade ideal” enquanto tomada de consciência. Todo o mecanismo do “Eu” parte das duas atividades. Para Schelling, a filosofia teórica é o *Idealismo* e a filosofia prática é o *Realismo*, assim ele propõe algo que possa resolver essa dicotomia. De modo que vai além da mescla de ambas as filosofias, afirma que estas duas atividades que podem ser chamadas de atividade consciente e inconsciente seriam uma só atividade: a “estética”. Assim, o mundo objetivo se encontraria na poesia e a filosofia da arte seria o fundamento de seu *Idealismo*, que era considerado como objetivo.

Reale e Antiseri (2003b) percebiam a dialética - entendida como atividade da consciência do *Espírito Absoluto* hegeliano, ou seja, a consciência absoluta em movimento apreende três estágios, tais como: a tese (afirmação positiva); antítese (afirmação negativa) e síntese (nova afirmação positiva) - nos três pensadores, a saber: em Fichte a “tese”, um *Idealismo Subjetivo*; em Schelling, a antítese, um *Idealismo Objetivo* e em Hegel a síntese, *Idealismo Absoluto*. É justamente este último que ora aprofundaremos.

Hegel, como dito antes, influenciou todo o século XIX com seu *Idealismo Absoluto*. Seu pensamento tendeu ao conhecimento do mundo como ele é. Para isso não era necessário o conhecimento de tudo, mas a ideia de conhecer o real, e não tudo do real.

Seu pensamento absoluto advinha de que se cada humano era livre, então, a partir de sua *liberdade* poderia utilizar sua razão para julgar a verdade. Obtendo o julgamento, por meio da razão, o humano sempre tenderia ao concorde universal entre os humanos.

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

Hegel (1974, p. 16), por meio de *A Fenomenologia do Espírito* (obra datada de 1806 e central para o entendimento do pensamento de Hegel) diz que o

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

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

Tal pensamento exclui a possibilidade de adentrar no mundo concreto. Para o assistente social, que trabalha constantemente com a história concreta de situações únicas advindas da *questão social*, o alicerce da história fundamentada pelo *Idealismo* não repercute respostas condizentes com suas práticas. Isso implica que seu *ethos* profissional não se condiz com o a-historicismo.

O *Espírito Absoluto* seria o estágio da humanidade onde a plenitude da verdade em toda a sociedade foi alcançada. De modo que pode ser observado em

Hegel (1974, p. 48) “[...] que somente o absoluto é verdadeiro ou somente o Verdadeiro é absoluto [...] leva à conclusão de que termos como o Absoluto, o Conhecimento, etc.” Ora, por mais que ele respaldou seu pensamento na história, essa história é absolutizada em si mesma no *Espírito Absoluto*.

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

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

Ao submeter a subjetividade ao universal, Hegel, recebeu crítica de alguns pensadores, dentre eles pode-se destacar Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Sören Kierkegaard (1813-1855). O primeiro eleva sua crítica à Hegel no que se refere ao Estado, ou seja, na medida em que Hegel constrói seu Sistema Filosófico no Estado ou *Espírito Absoluto*, ele também retira a Filosofia de seu próprio espaço, o cotidiano, o singular.

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

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

Hegel erigiu seu sistema filosófico para ter validade universal, Kierkegaard construiu seu pensamento na Filosofia Existencialista, defendendo a subjetividade. Ora, a preocupação de Hegel era para com a universalidade de seus pensamentos, por isso defendeu a Lógica dialética do seu *Espírito Absoluto*, onde o processo

histórico da liberdade universal do humano está de comum acordo com a racionalidade ditada pela sociedade.

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

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

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

Por mais que Hegel tenta superar Kant no que diz respeito ao seguimento do imperativo categórico, Hegel mesmo afirma outra absolutização, a saber: o próprio *Espírito Absoluto*. Nele, Hegel conclui seu pensamento. Diante de todos os processos históricos, o *Idealismo Absoluto* hegeliano tem a supremacia.

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

imperativo categórico kantiano. De maneira que Hegel não superou o pensamento de Kant, ambos permanecem no *ethos* da perfectibilidade.

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

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

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

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

Segundo Kierkegaard, o indivíduo, entrando em relação com o mundo, consigo mesmo e com Deus, depara-se com três possibilidades fundamentais da existência. A vida coloca o indivíduo diante das possibilidades de escolha. A angústia representa a relação do indivíduo para com o mundo; o desespero representa o indivíduo relacionando-se consigo mesmo; e o paradoxo demonstra o relacionamento do homem com Deus. Há três estágios da existência, estético, ético e religioso. Eles explicam estes três tipos de relações (com o mundo, com o eu e com Deus). Tais estágios não se excluem uns aos outros e muito menos podem se reunir numa síntese.

O primeiro seria o estágio estético, onde o indivíduo estaria preso no mundo aparente. A motivação é apenas o prazer e a aparência. Neste estágio, o indivíduo

tem a ilusão de ser o super-herói. Ele vive simplesmente para o instante, ele é imediatista, não utiliza a razão, senão a sensação. Pode-se dizer que é um estágio egocêntrico, onde o indivíduo só preocupa-se consigo próprio.

A angústia é a sensação que se tem de vivenciar este estágio. É por meio dela que o indivíduo pode escolher ir para o próximo estágio que é o ético. No segundo estágio, o indivíduo afirma sua identidade entre a interioridade e exterioridade. O ético tem o reconhecimento para com o outro, não vive mais sobre o fardo do egocentrismo.

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

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

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

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

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

verdade, que é a felicidade eterna em Cristo; e uma só decisão correta, viver uma vida cristã.”

A Europa como um todo vivenciava o apogeu do pensamento liberal, presente na filosofia de Hegel, e tal pensamento defendia a razão universal. O que se pode aprofundar favoravelmente com a crítica de Kierkegaard ao pensamento de Hegel é acerca da não aceitação do racionalismo porque este aniquilava a existência concreta do indivíduo. Segundo Paulo Netto (1978, p. 16-17, tradução nossa),

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

Assim, a corrente filosófica do existencialismo contribuiu significativamente contra a supervalorização da razão. Atacar a razão é rejeitar a validade da razão universalmente aceita, ou seja, o *ethos* não se funda em qualquer qualidade universal do humano.

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

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

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

A *fenomenologia do Espírito* de Hegel retrata como a mente aparece para nós. Hegel está preocupado em captar a realidade e para isso tece uma teia de

ideias, por meio da *Fenomenologia do Espírito*, para captar a realidade de maneira mais completa, até alcançar o conhecimento absoluto.

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

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

O todo enquanto ideia, assim como o *Absoluto*, só será vislumbrado no fim. E como se conseguirá chegar neste fim? Hegel, também em *A Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 1974, p. 20) responde que

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

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

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

O pensamento hegeliano difere muito do pensamento existencialista porque neste último, a realidade é assim como se expressa em conceitos, indeterminada,

não acabada, mediada, imutável, portanto, sempre em transformação. E se a realidade concreta se transforma, muda-se o sentido do fim. Este não é mais determinado, senão hesitante ou mesmo carente de ordenamento. Por isso nenhum filósofo existencialista defender sistematicamente ideias precisas e fixas.

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

2.3 A crise da filosofia burguesa: uma interpretação lukacsiana

Lukács (1885 – 1971), filósofo húngaro que teve seu referencial teórico no pensamento alemão, perpassou pelos neokantianos, pelo sistema hegeliano e pela corrente existencialista até que se deparou, no início do século XX com o materialismo histórico e dialético de Marx e Engels.

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

George Lukács escreveu um texto denominado de *La crisis de la filosofía burguesa*, onde vai pontuar algumas nuances necessárias para se entender o pensamento que até então era difundido no Ocidente. Mesmo não escrevendo nada a respeito do *ethos* da perfectibilidade e da mobilidade, como vemos neste trabalho, Lukács contesta a *pseudovalidade de pensamentos* dos filósofos que creditaram seus esforços intelectuais imersos no primeiro *ethos*.

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

O filósofo que inaugurou o século XIX foi Hegel, mesmo morrendo em 1830, seu pensamento predominou por todo este século (e mesmo ainda hoje) seja por pensadores que o afirmavam ou o negavam, os hegelianos, propriamente dito, e os hegelianos de esquerda.

Como visto anteriormente, o pensamento de Kant no que se refere à *liberdade e imperativo categórico*, e de Hegel sobre o *Idealismo Absoluto*, tinham como fundamento uma visão de mundo restrita, proporcionando o *ethos* da perfectibilidade. Este *ethos* não só negava o modo de ser enquanto mutável, como também afirmava a permanência e reprodução do *ethos*.

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

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

[...] a contraposição entre Kant e Hegel consiste [...] em que Kant deixa sem análise os conteúdos sociais da moral, aceita-os sem crítica histórica e tenta deduzir as exigências morais partindo dos critérios morais do conceito de dever, enquanto que, para Hegel, cada exigência moral constitui só uma parte, um momento do todo social vivo e em constante movimento. Para Kant, pois, os diversos mandamentos da moral se erguem isolados e justapostos, como se fossem inapeláveis consequências lógicas de um princípio da razão unitário, supra-histórico e supra-social; para Hegel, são momentos de um processo dialético que, no seu curso, entram em contradição uns com os outros, se superam reciprocamente pelo jogo vivo destas contradições, se extinguem no curso do desenvolvimento social ou então reaparecem em nova forma e com um conteúdo modificado.

A não observação, por parte de Kant, da complexidade do *ethos* o leva a determinar o modo de ser do humano como “enquadrado” na razão, que está numa realidade além da história e além das relações sociais. Entretanto, para Hegel, o

modo de ser como *ethos* é vivido num processo histórico e dialético imerso nas relações sociais.

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

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

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

Hegel, portanto, aprofunda um pouco mais do que Kant quando consegue enxergar na realidade sócio-histórica a contradição instalada pelo modo de produção capitalista. No entanto, não difere muito do determinismo kantiano porque afirma a não superação dessa mesma realidade, que o leva a reafirmar uma sociedade imutável, ao menos enquanto modo de produção.

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

Mesmo Hegel vislumbrando a moral como conteúdo histórico e social, diferente de Kant que via a moral como a-histórica e associal, não aprofundou no *ethos* da mobilidade porque determinou a ação. Aqui percebemos seu *Idealismo Absoluto*.

O que podemos retirar de positivo de Hegel em relação ao *ethos* é o processo dialético. Por meio da dialética, Hegel lança luz sobre o processo histórico do próprio modo de ser. A tese e a antítese refletem este decurso do pensamento hegeliano, onde uma contrapõe a outra - aqui podemos perceber o antagonismo entre a

burguesia e o proletariado - até chegar a uma síntese que seria um estágio possível de superação dos dois primeiros. Quando o pensamento hegeliano não supera a contradição posta pela sociedade capitalista isso nos leva a crer que reafirma o *ethos* da perfectibilidade.

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

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

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

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

A burguesia defendia que o conhecimento de ambas as ciências seria objetivo, sem juízos de valor e neutro. Ora, pensar que as ideias construídas pelas ciências da natureza e ciências sociais são ideias sem parcialidades é o mesmo que dizer que o ambiente da Academia, ou dos intelectuais é imaculado, portanto,

plenamente verdadeiro. Seguir este pensamento burguês é não só aceitar esta realidade como reproduzir o pensamento hegemônico desse período.

O *ethos* da mobilidade não coaduna com este modo de perceber as relações sociais com métodos de ciências outras, senão as das próprias ciências sociais, diferentes enquanto objetividade, funcionalidade e resultados. Se o Positivismo repercutia a objetividade científica, as ciências sociais também a subjetividade; se o Positivismo defendia uma ação sem juízos de valor, percebemos axiologia nas ciências sociais; se o Positivismo promulgava a neutralidade científica, as ciências sociais defendem a parcialidade da ciência; se o Positivismo aprova as leis naturais como únicas detentoras para o conhecimento; as ciências sociais defendem uma multiplicidade de leis para o entendimento das relações sociais, devida à complexidade da própria realidade da pesquisa social.

Pertinente salientar que a Revolução Industrial e a Revolução Política já ocorreram, e ainda repercutiam efervescências da Revolução Intelectual iniciada justamente na Alemanha, berço do pensamento burguês contemporâneo e do *ethos* da perfectibilidade, por meio da filosofia kantiana e hegeliana.

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

E o caminho que o Positivismo percorreu neste vislumbamento determinista se deu pela gerência da *neutralidade científica*. Nenhum aporte ideológico faria sentido quando o *timão* do conhecimento estivesse nas mãos da ciência. Como se ausentaria a *ideologia* da discussão do conhecimento, sendo que ela mesma se fazia presente também com o Positivismo?

De maneira que o Positivismo estava alicerçado não só na *neutralidade científica* como também no determinismo, pois o mesmo afirmava que a verdade só seria alcançada por esta Filosofia. Tal afirmação repercutia o *ethos* da

perfectibilidade que, de forma diferente ao *ethos* da mobilidade, permanecia na mesma Metafísica que quis superar.

O segundo momento da evolução do pensamento burguês se dá a partir da *Primavera dos Povos* - a Revolução dos Proletariados ocorrida em 1848 foi a Revolução mais importante no modo de produção capitalista porque a única, das grandes Revoluções, em que os trabalhadores assalariados chegaram ao poder, por mais que ficaram por pouco tempo. Tal Revolução foi reconhecida como a *Primavera dos Povos* que proporcionou, ao cenário capitalista, algo ainda não visto: a classe dos trabalhadores conquistando o poder político por meio de lutas e enfrentamento armado.

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

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

A *atmosfera social* deste período revelou avanços dos trabalhadores assalariados nunca vistos no modo de produção capitalista. Isso se deu por diversos fatores, dentre eles podemos destacar as associações internacionais dos operários, pela consciência “para si” - consciência “para si” seria um estágio na dialética marxista onde o operariado tomava uma consciência política, portanto histórica, de sua situação diante das relações sociais de produção - destes mesmo trabalhadores; e as crises cíclicas do próprio sistema capitalista, ou enfraquecimento (mesmo que temporário) da burguesia (MARTINELLI, 2005).

Algumas estratégias foram implantadas por parte da burguesia. Diante de tanta mazela na sociedade europeia, a burguesia se une com o Estado e a Igreja formando um pacto reacionário. A coibição a protestos e às revoltas dos trabalhadores passou a ser praxe neste período. Uma forma de lidar com a intensificação da *questão social* foi a criação dos agentes sociais que foram os

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

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

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

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

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

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

[...] o papel da filosofia deve limitar-se a cuidar que nada possa enfraquecer os limites definidos pelas ciências e que não se remova das ciências econômicas e sociais certas conclusões que poderiam desacreditar o regime. O agnosticismo, no mesmo sentido, proíbe exportar as descobertas das ciências da natureza contrárias aos dogmas religiosos. Esta filosofia repudia, por princípio, todas as investigações que tendem a elaborar uma concepção coerente do mundo, pois, uma visão de conjunto definiria os limites traçados pela ciência, à que considera como a autoridade suprema.

Por mais que as especializações das ciências seja fator cada vez mais frequente no percurso histórico do conhecimento, também é pertinente destacar que a burguesia defendia o fortalecimento de sua própria classe, por meio do

conhecimento científico. Independente da fragmentação científica, a centralização ideológica da burguesia se fazia presente.

E o agnosticismo também fortalecia os “dogmas” no sentido de defender conhecimentos fragmentados das ciências. A visão de totalidade, principalmente nas ciências sociais, não era bem-vindo, por parte do pensamento burguês, porque poderia se conseguir o vislumbamento das relações sociais. Este determinismo do pensamento burguês reflete o modo de ser enquanto *ethos* da perfectibilidade que tinham os intelectuais apologistas de tal modo de produção.

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

Este pensamento burguês, de conceber a ciência, proporciona um modo de ser determinado e acabado. Basta seguir o melhor método que já está elaborado. Uma metodologia que não permite visualizar outros caminhos, senão ao que está previamente sistematizado, se faz pelo *ethos* da perfectibilidade, nas ciências da natureza.

Mas não só nas ciências da natureza que o *ethos* da perfectibilidade se demonstra, senão também no nascimento das ciências sociais. Para uma melhor compreensão da concepção das ciências sociais do século XIX, podemos citar o pensador Émile Dürkheim (1973, p. 461) que fundou o Curso de Sociologia na Academia Francesa. Para o pensador francês a Sociologia

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

Quando Dürkheim faz apologia da Sociologia no sentido de ser independente da filosofia, ele também está reafirmando o que a ciência de modo geral no século

XIX vivencia: a fragmentação do conhecimento que é reflexo da divisão social do trabalho, com o desenvolvimento do modo de produção capitalista.

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

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

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

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

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

As contradições próprias à sociedade capitalista, que são as que determinam a evolução, a forma e o conteúdo da filosofia burguesa, aparecem no baixo imperialismo uma forma objetiva levada a extremo. Sem

restrição, a burguesia tem um interesse vital em não reconhecer esse caráter fundamentalmente contraditório de seu pensamento. Dito com outras palavras: quanto mais profundas e irreconciliáveis são essas contradições, tanto mais aguda é a ruptura – a causa mesma da crise da filosofia – entre o pensamento filosófico burguês e a evolução da realidade social. Porém o problema não consiste somente em uma contradição entre o pensamento burguês e a realidade social do imperialismo, senão que se agrega ainda outra contradição: a que subsiste entre a evolução efetiva e a superfície diretamente perceptível dessa realidade social.

O pensamento burguês não é apreendido na ausência das contradições. Sem as mesmas não se adentra na dinâmica antagônica da luta de classes, que retrata a contradição latente do modo de produção capitalista. De um lado estão os capitalistas (donos do capital) que exploram, quando não expropriam, o trabalho da outra classe, sem capital, os trabalhadores (força de trabalho). Portanto, o pensamento burguês se esquiva em afirmar a existência da luta de classes. Quanto maior é a recusa em averiguar, por parte dos pensadores burgueses, as contradições do sistema capitalista, tanto mais intensa é a dicotomia verificada entre estas classes.

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

Mas para Lukács, a dificuldade não está somente em afirmar as contradições engendradas no modo de produção capitalista, mas a maneira mais profunda de como se verificar os próprios antagonismos. Pertinente retirar todas as arestas da superficialidade e adentrar na realidade concreta onde as contradições são mais bem apreendidas.

O adentrar nas nuances mais específicas da dinâmica do sistema capitalista requer a explicação de alguns conceitos-chaves. Necessário se faz a introdução de como se engendra a teoria materialista advinda de Marx e Engels. No primeiro momento, o burguês (dono do capital) investe na indústria, por meio de tecnologia (maquinário e matéria-prima), posteriormente entra em cena o operário (força de trabalho). A junção de máquina, matéria-prima e operário resulta no fabrico da mercadoria. Esta é, por sua vez, o resultado de todo o esforço empreendido pelo trabalhador.

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

Ora, se a mais valia é adquirida indevidamente pelo capitalista isto resulta que ela é de direito do trabalhador que produziu a mercadoria. Mas como esta realidade não é afirmada por aquele que detém a propriedade privada dos meios de produção (o dono do capital), o trabalho não pago ao trabalhador se transforma em mercadoria e esta, sendo vendida, mais lucro ao dono do capital.

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

O humano, no modo de produção capitalista, perde seu referencial e se desumaniza, mas em que se transforma? Ora, numa coisa, ou o que a teoria marxista vai propor: o humano se coisifica, se transforma em uma mercadoria, que para o capitalista não tem valor algum, senão peça essencial para que possa adquirir mais valia.

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

Na sociedade capitalista o fetichismo é inerente a todas as manifestações ideológicas. Isto quer dizer, sumariamente, que as relações humanas, que na maior parte dos casos se mantem por intermédio de objetos, aparecem como se fossem coisas para estes observadores enganados pela ótica

superficial da realidade social; as relações entre os seres humanos aparecem então inferior ao aspecto de uma coisa, de um fetiche. [...] a sociedade capitalista disfarça essas relações humanas e as torna indecifráveis: dissimula cada vez mais o direcionamento de que o caráter da mercadoria do produto do trabalho humano não é mais que a expressão de certas relações entre homens.

O fetichismo da mercadoria tão esboçada por Marx (1983) e neste momento por Lukács, não seria outra coisa que a separação entre relações sociais de produção, onde a mercadoria é fabricada, e a relações entre indivíduos a-históricos consumistas. Ou seja, aquela mercadoria que é comprada pelo mercado consumista não é apreendida na sua caracterização enquanto fabricada por relações sociais de produção. A mercadoria tende a ser visualizada longe do seu criador, o próprio trabalhador.

Quando isso ocorre temos presente o fetichismo da mercadoria. O consumidor individual compra a mercadoria, mas não tendo uma visão de totalidade, percebe apenas o seu valor de utilidade, mas não quem a constituiu objeto útil. De modo que a sociedade vive enganada pela aparência do produto a ser consumido.

Como não se tem o vislumbamento maior das relações sociais advindas da produção da mercadoria, os indivíduos vivem socialmente como se a produção social não dissesse respeito a eles mesmos. A “indiferença” como um desvalor humano é acentuada de forma a perceber o indivíduo também como uma coisa.

O *ethos* da perfectibilidade do assistente social quando comunga deste fetichismo da mercadoria, também repercute como uma ação profissional “reificante”, onde o cidadão (entendido como usuário) se transforma numa coisa, num objeto, onde se deve “atender” de maneira tal e qual se faz no mercado de maneira geral.

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

Esta realidade se intensifica quanto mais o modo de produção capitalista oculta suas artimanhas na sociedade. Para Lukács ([19--], p. 17), o pensamento burguês aprofunda o fetichismo nas relações sociais sendo que a mesma sociedade “[...] apresenta o pensamento burguês como um amontoado de coisas mortas e de relações entre objetos, em lugar de refletido em como ele é, ou seja, como reprodução ininterrupta e em constante mutação das relações humanas.”

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

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

O *ethos* da perfectibilidade não permite ao assistente social o vislumbamento da realidade, em si, senão em fragmentos não dialéticos da mesma. Ora, pensar o cotidiano de sua prática profissional sem a interpretação dialética da realidade é o mesmo que defender este *ethos* em detrimento do *ethos* da mobilidade onde a dialética se torna fundante.

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

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

medida em que ele cria a realidade humana e se compartilha antes de tudo como ser prático.

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

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

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

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

Tal afirmação é ridícula porque rodeia a centralidade do problema. Quando não se tem a mínima noção do que seja *práxis* também deixa de ter a percepção do que venha ser um modo de ser vinculado ao *ethos* da mobilidade. A própria *práxis*, do grego, significa ato, ou seja, seria o agir humano em determinada circunstância. De modo que este ato não tem somente a ver com o ato prático, mas também com o ato teórico.

Aproximando a *práxis* da discussão do *ethos*, poderíamos afirmar que *práxis* não é senão o ato que construímos seja ele teórico ou prático. O primeiro seria a reflexão que se constrói no modo de ser no mundo e o segundo seria a execução desta reflexão do modo de ser no mundo.

Ora, não estaríamos dicotomizando a teoria e a prática presentes na *práxis*? Não se entendermos o que causa a relação entre teoria e prática, a saber, a própria

questão social. Se a reflexão que se tem do modo de ser no mundo estiver alicerçado, por meio da *questão social*, o ato, por mais que esteja na Academia e não no cotidiano profissional, será um ato vinculado à *práxis* profissional porque adentra na *questão social*, categoria fundante da relação entre teoria e prática.

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

Então podemos dizer que tanto o profissional que esteja imbricado na Academia com o “quádruplo pé”: Ensino, Pesquisa, Extensão e Gestão; como o assistente social que esteja envolto com suas intervenções no espaço profissional podem exercer a *práxis*? Sim, se em ambos a categoria *questão social* for a centralidade de sua profissão.

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

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

Se neste subitem, a proposta foi entender a crítica do pensamento burguês e reacionário, por meio das ideias de Lukács. No último subitem deste capítulo investigaremos a categoria *ideologia* porque ela revelará de maneira mais contundente o *ethos* profissional. Para tanto, partiremos da concepção de *ideologia* como *falsa consciência* até chegarmos a Gramsci, finalizando a categoria *ideologia*

com outros conceitos, a saber: o senso comum, os intelectuais orgânicos e a hegemonia.

2.4 Categoria *ideologia*

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

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

A necessidade de relacionar a crítica lukasciana do pensamento burguês com o *modo de ser* do profissional do Serviço Social se dá porque o teórico que fundamenta o atual Projeto Ético-Político do Serviço Social brasileiro é justamente George Lukács - filósofo húngaro que nasceu no final do século XIX e sofreu influência da filosofia idealista dos novos hegelianos, posteriormente, da corrente existencialista. Porém, foi o marxismo que determinou seu pensamento ontológico crítico. A categoria *ideologia*, a ser analisada, permeia tanto as ideias do *ethos* da perfectibilidade quanto o *ethos* da mobilidade, enquanto *modos de ser* do assistente social.

Para tanto, faz-se necessário alguns esclarecimentos. Primeiro, que esta categoria não será vislumbrada no início deste subitem como se fosse um conjunto de ideias. Segundo, a *ideologia* analisada neste momento é alicerçada no processo histórico, econômico, social e político que impede a mudança e assegura o *status quo* da própria sociedade (CHAUÍ, 2006). No entanto, não temos a pretensão de

esgotarmos tais alicerces, senão explicar que a categoria *ideologia* não é vislumbrada em uma só dimensão do ser social. A necessidade de comentar acerca destes aportes se faz pelo viés único e exclusivo de que os processos econômico, histórico, político e social constituem a própria noção de *ideologia* entendida neste trabalho.

Partindo do princípio de que o *ethos* é o modo de ser junto à sociedade, e este modo de ser é influenciado por esta mesma sociedade, e tendo uma categoria que consiga apreender de forma mais detalhada as próprias multifaces deste mesmo *ethos*, fica evidente a importância de se aprofundar na investigação do que venha a ser esta própria *ideologia* para esclarecimento do próprio *ethos*.

De maneira tal que o *ethos* tanto da perfectibilidade, quanto da mobilidade são analisados com fundamento nas de *correntes ideológicas*. Isso porque o modo de ser, em si, não está em uma redoma de vidro ou coisa parecida que nos leve a acreditar que ele não seja influenciado. Assim, a influência de *ideologias* pelo *ethos* é fato concreto desta pesquisa, como verificado até o momento.

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

Esta análise de conjuntura (SOUZA, 2009), por parte do assistente social, não subentende que o mesmo esteja sabedor do *ethos*, em si, isso resultaria de uma interpretação histórica que a própria categoria profissional rejeita que é a identidade messiânica, ou seja, se se tem a visão total de como o *ethos* é constituído, conhecem-se todas as influências que este *ethos* adquiriu, então também se tem respostas para desvelar todas as *ideologias* nele constituídas. Ora, pensar de maneira parecida é reafirmar esta identidade messiânica de querer transformar a realidade social porque se tem conhecimentos maiores diante da *questão social*.

Tal interpretação do *ethos* é equivocada assim como infantil. Sabe-se que a complexidade de análise do modo de ser no mundo, pelo assistente social, segue pelo respeito à consciência histórica da própria sociedade onde está inserido. Sabido também que esta realidade social tem influências múltiplas, principalmente,

com o advento do processo de globalização das culturas mundiais. Assim, fica nítido que a identidade messiânica não seja bem-vinda na apropriação do próprio *ethos*.

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

Este pensamento é permeado por uma interpretação da realidade com base no *ethos* da perfectibilidade, ou seja, o fim deste assistente social é conseguir a visão completa de seu próprio *ethos*. Como isso é impossível diante do mundo em plena transformação, este profissional se acomoda, pois, com dizeres resignados, de que a apreensão da sua realidade é impossível, se não possível, portanto, inviável, se não viável, uma realidade amorfa, estagnada, perene, imutável, etc.

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

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

É necessário, quando se fala em *ideologia*, o aprofundamento histórico da palavra. Segundo Jacob Gorender (MARX; ENGELS, 2007, p. 38) que fez a introdução da obra *A ideologia alemã*:

A palavra ideologia remonta à corrente sensualista do pensamento francês. De Destutt de Tracy, uma das figuras destacadas desta corrente, é o livro *Elementos de Ideologia*, publicado em 1804. A ideologia seria o estudo da origem e da formação das ideias, constituindo-se numa ciência propedêutica das demais. Para Marx e Engels, a questão das ideias se colocava no quadro do sistema de Hegel. Aí, a ideia é o sujeito, cujo

predicado consistia nas suas objetivações (a natureza e as formas históricas da realidade social).

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

Este conceito em Hegel seria o sujeito, já o predicado seria a objetivação das formas históricas, diferentemente de Feuerbach, onde o humano seria o sujeito, e o predicado as objetivações das ideias do homem. O exemplo disso pode ser percebido na ideia de *Deus*. Ora, é o homem, segundo Feuerbach que objetiva o conceito *Deus* e não o inverso, *Deus*, como sujeito, objetivando o homem.

A busca de Hegel é pela ideia absoluta cujo fim último seria a contemplação de seu sistema idealista. Tal pensamento final pressupõe a ideia de Deus como fim último de nossas ações. Para Hegel, luterano, mas não ortodoxo, Deus responderia esta ideia do todo no Espírito Absoluto. Segundo Singer (2003, p. 111), para Hegel

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

Foi pela ideia do absolutismo, em Hegel, que o mundo superaria a dicotomia entre indivíduo e sociedade. Por meio de uma realidade organizada é que jovens hegelianos (BOTTOMORE, 2001. p. 202) radicais conduziram suas reflexões. Porém, o grupo de jovens hegelianos de esquerda, como foi chamado, não tinham uma visão utópica do pensamento de Hegel.

Para estes jovens, a conquista por uma nova sociedade igualitária era possível. Eles não aceitaram a afirmação da ideia de Deus no pensamento de Hegel. Strauss e Feuerbach escreveram dois livros, *Vida de Jesus* e *A essência do cristianismo*, respectivamente, e contestaram a dependência do humano para com aquilo que ele mesmo criou, a saber: a ideia de Deus (SINGER, 2003).

Até aqui aprofundamos alguns aspectos do *ethos* da perfectibilidade no pensamento filosófico de Kant e Hegel e a crítica do pensamento burguês em Lukács. Agora se faz necessário adentrarmos na realidade do *ethos* da mobilidade e

verificar a relação com o modo de ser do assistente social. Para tanto, retomaremos o posicionamento dos jovens hegelianos – aqueles que num primeiro momento foram influenciados por Hegel, mas que posteriormente o criticaram - e nos deteremos no pensamento de Engels, Marx e Lukács, pensadores afeitos ao modo de ser da realidade concreta.

Para Engels e Marx, tanto o pensamento de Hegel que primava pela ideia como sujeito do ser social, quanto Feuerbach com o humanismo histórico estavam equivocados quanto à realidade histórica. Para aqueles, as ideias, formadoras da categoria *ideologia* não eram entidades substanciais, senão predicados da própria história concreta dos humanos.

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

Na obra *A Ideologia Alemã (1842-1844)*, Marx e Engels (2007) retratam o pensamento alemão contra a Monarquia absolutista. Ela se divide em três partes: estudo do pensamento de Feuerbach, de Bauer e de Stirner, respectivamente. Nossa atenção se debruçará na primeira parte onde Engels e Marx critica o pensamento humanista de Feuerbach. Tal escrito foi a primeira obra em que os citados autores discorrem acerca do materialismo histórico. Os escritos fazem uma crítica ao pensamento antropológico de Feuerbach e também trazem as onze teses contra o referido filósofo.

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

Esta *falsidade de consciência* não se restringe a um ideário qualquer, mas um conjunto de ideias que são constituídas historicamente, portanto, influenciadas pela economia, política e pela sociedade de modo geral. Tal aglomerado de concepções

oculta esta mesma realidade. Quando há o velamento da realidade, há também a manutenção e reprodução da própria *questão social* - categoria importante para nós porque faz a passagem do pensamento à realidade e desta àquele. Em outras palavras podemos dizer que sem a concepção do que é a *questão social* - para nós um conjunto de mazelas inerentes ao modo de produção capitalista porque este engendra a desigualdade social, a exploração econômica, a dominação política, etc. que são faces de uma só *questão social* - não podemos vislumbrar o *ethos* como modo de ser do assistente social.

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

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

Para Marx e Engels (2007) há uma relação muito próxima entre o *Idealismo alemão* e a *ideologia* de toda sociedade que vive no modo de produção capitalista. A realidade é determinada pelas ideias e o mundo material só é constituído porque foi pensado por ideias *a priori*.

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

A *ideologia* expressa por Marx e Engels (2007) é a história do homem alienando o próprio homem por meio de mecanismos não estratégicos que permeiam a vida social. O engendramento ideológico de certas ideias repercute na

sociedade de maneira a criar uma apologia da reprodução social do capital (IAMAMOTO; CARVALHO, 2005, p. 53-55).

Segundo Marx e Engels (2007, p. 10), Feuerbach não “[...] teve a ideia de se perguntar qual era a ligação entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a ligação entre sua crítica e o seu próprio meio material.” Ora, pensar que a crítica se faz pelo pensamento abstrato é o mesmo que não criticar. Assim que se debruça sobre a realidade concreta dos homens, em suas relações sociais, é que se adentra numa crítica mais contundente sobre o pensamento burguês.

Está no modo de produção a diferenciação do humano com o animal. Ao produzir a vida material ele também determina sua qualidade de vida existencial. O humano é aquilo que ele realiza no meio social. Sua ação determina seu ser. Segundo Marx e Engels (2007, p. 18–19):

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

As relações sociais advêm da produção social que por sua vez perpassa pela produção das ideias, das representações humanas. A vida real e concreta é o princípio da produção das ideias. Estas não surgem da consciência, senão do mundo concreto do humano.

São os homens que produzem as circunstâncias existenciais e a produção ocorre no seu próprio cotidiano. Não há produção de ideias só na consciência. São os homens condicionados pelas relações sociais advindas do modo de produção capitalista que determinam suas vidas e ações.

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

[...] em toda a ideologia, os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como em uma câmara escura, esse fenômeno decorre de seu processo de vida histórico, exatamente como a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico. Ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui é da terra que se sobe ao céu. [...] Assim, a moral, a religião, a metafísica e todo o restante

da ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, perdem logo toda a aparência de autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento; ao contrário, são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência.

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

O pensamento burguês defende intransigentemente a ideia à realidade dos homens. Por isso este pensamento partir da consciência e se dirigir ao mundo concreto. Já o pensamento materialista parte da vida existencial do humano à determinação da consciência do homem.

Assim, o pensamento do materialismo histórico e dialético nunca parte da consciência ao mundo concreto e sim do inverso, parte da vida real ao mundo das ideias. A história dos homens é quem determina a consciência dos humanos. As relações sociais do mundo concreto que determinam a constituição do modo de ser enquanto *ethos*.

O modo de ser do assistente social repercute nas relações sociais em que está inserido seu próprio *ethos*. Não é o seguimento de um Código de Ética profissional que determinará a ação especificamente boa do profissional. Está na sua formação histórica enquanto ser social a determinação de sua ação como modo de ser no mundo profissional. O Código de Ética propicia apenas princípios normativos para a ação profissional, não constitui o *ethos*.

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

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

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

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

Está na desigualdade social dos meios de produção a contradição latente e manifesta no modo de ser do próprio homem. A divisão social do trabalho, em intelectual e material, e a propriedade privada são frutos e causas de um ciclo que reproduz desigualdades sociais. O *ethos*, como sendo modo de ser vivido na sociedade, também sofre influência desta contradição expressa nas relações sociais.

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

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

Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder material dominante numa determinada sociedade é também o poder espiritual dominante. A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe também dos meios da produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante. Os pensamentos

dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes; eles são essas relações materiais dominantes consideradas sob a forma de ideias, portanto a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante; em outras palavras, são as ideias de sua dominação.

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

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

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

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

Além de a classe dominante produzir as ideias também tem de inseri-las na sociedade. Há estratégias que garantem a sobrevivência da *ideologia* no seio da sociedade. Para Chauí (2006), a educação e a religião são ambientes propícios para

que ocorra a perpetuação da *ideologia* dominante, por meio, da moral e dos costumes da sociedade. Podemos dizer que o próprio *ethos*, como modo reprodutor de ser é encontrado na *ideologia* da classe dominante.

Agora adiante iremos esboçar algumas teses contra o pensamento de Feuerbach. Começamos pela segunda tese de Marx e Engels (2007, p. 100, grifo do autor):

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

Marx e Engels tecem a *práxis* como forma de objetivar o pensamento humano. Abbagnano (2003, p. 768) concebe a *práxis* como “[...] conjunto de relações de produção e trabalho, que constituem a estrutura social, e a ação transformadora que a revolução deve exercer sobre tais relações.” Ela é uma ação que deve nortear o humano em sua realidade concreta. Quando se tem a preocupação de refletir sobre a *práxis* fora da vida social, ela se torna um discurso morto e vazio porque adentra no terreno da metafísica.

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

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

A doutrina materialista que pretende que os homens sejam produtos das circunstâncias e da educação, e que, conseqüentemente, homens transformados sejam produtos de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o próprio educador precisa ser educado. É por isso que ela tende inevitavelmente a dividir a sociedade em duas partes, uma das quais está acima da sociedade (por exemplo, em Robert Owen). A coincidência da mudança das circunstâncias e da atividade humana ou auto mudança só pode ser considerada e compreendida racionalmente como *práxis* revolucionária.

O materialismo não defende que o homem seja refém das circunstâncias como se fosse produto da *ideologia* do modo de produção capitalista. O humano é

quem transforma as circunstâncias da vida concreta e ele mesmo precisa ser transformado.

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

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

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

As últimas teses defendidas, aqui, contra Feuerbach é a oitava e décima primeira. Segundo Marx e Engels (2007, p. 102-103):

Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que conduzem ao misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis. [...] Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo.

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

A *práxis* marxista é tendenciosamente voltada ao movimento do modo de ser no mundo, portanto, o seu *ethos* é essencialmente prático. O pensamento burguês

idealista – e aqui podemos inserir Kant e Hegel - somente teve a intenção de refletir acerca do mundo e nada conduziu à transformação deste mesmo mundo.

A centralidade da teoria marxista é com a transformação da realidade, pois a única solução para a superação do modo de produção capitalista é o próprio Socialismo e, posteriormente, o Comunismo. Como nossa proposta não é aprofundar a questão deste sistema marxista, ficaremos apenas no aporte do *devoir* que fundamenta o *ethos* da mobilidade.

A intervenção do assistente social tem a preocupação com a transformação da realidade social condicionada pelo *status quo* da sociedade. Aqui há a necessidade do encontro da vida prática deste profissional com a teoria marxista. No entanto, aprofundar-se-á somente em alguns conceitos pertinentes à transformação social, tais como: a dialética, a *práxis*, a luta de classes, trabalho, *questão social*, mais valia, etc., mas o Socialismo e o Comunismo não serão abordados porque não respondem aos anseios exclusivos do assistente social enquanto ator do cenário social, mas que envolve toda sociedade. De modo que nosso objetivo é defender um modo de ser que permita este desenvolvimento e seu *ethos* não é senão o da mobilidade até aqui explicitado.

O modo de ser do assistente social é influenciado por *ideologias* presentes no seio da sociedade. Tais influências podem ser determinantes para uma ação que reproduza o *status quo* desta mesma sociedade ou como crítica a esse próprio *status quo*. Marilena Chauí (2006, p. 92) revela as principais determinações que constituem a categoria *ideologia*:

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

Para a autora, a *ideologia* advém da dicotomia criada pelo modo de produção capitalista entre o trabalho material exercido pelo *labor* manual e pelo trabalho

espiritual exercido pelo *labor* intelectual. Tal divisão provoca também a cisão entre aqueles que possuem e aqueles que não possuem os meios de produção.

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

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

O controle da classe dominante pela classe dominada se faz pela separação das ideias dominantes e daqueles que criam estas mesmas ideias dominantes, os próprios formadores de opinião da classe dominante. Esta sensação produz um distanciamento entre a classe dominante das ideias dominantes, assim fica mais fácil receber e obedecer as ideias dominantes porque elas mesmas são apresentadas como ideias universais e independentes da classe opressora.

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

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

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

transformar as ideias particulares da classe dominante em ideias universais, válidas igualmente para toda a sociedade.

A *ideologia* como divisão da sociedade em classes não é só verificada na expressão da luta armada entre a classe dominante e classe dominada como demonstra a teoria marxista. As áreas profissionais da sociedade que representam as instituições *ideológicas* da sociedade, tais como, os advogados, os médicos, os professores, os policiais, os religiosos, os artistas, e outros profissionais liberais reproduzem o *status quo* da classe dominante na sociedade.

A finalidade da *ideologia* é, então, ocultar a exploração da classe dominante pela dominada e são estes profissionais e os aparatos institucionais que respaldam este ocultamento na sociedade. A não percepção das ideologias representa a visão disforme que esta categoria permeia a vida social. As *ideologias* são recebidas, na sociedade, como ideias universais separadas das intenções da classe dominante, como não se viessem desta mesma classe social.

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

O *ethos*, assim como a *ideologia*, por mais que são apresentados como realidades sociais universais existem apenas nas ideias particulares de cada classe. Ambos também são considerados como abstrações enquanto constroem um imaginário particular de valores e ideias. Porém, esta abstração possui uma fundamentação real e concreta por meio das relações sociais (CHAUÍ, 2006).

A *ideologia* marxista é considerada como ilusão por Marilena Chauí (2006, p. 93-94):

[...] a ideologia é uma ilusão, necessária à dominação de classe. Por ilusão não devemos entender “ficção”, “fantasia”, invenção gratuita e arbitrária”, “erro”, “falsidade”, pois com isto suporíamos que há ideologias falsas ou erradas e outras que seriam verdadeiras e corretas. Por ilusão devemos entender: abstração e inversão. Abstração é o conhecimento de uma realidade tal como se oferece à nossa experiência imediata, como algo dado, feito e acabado, que apenas classificamos, ordenamos e sistematizamos, sem nunca indagarmos como tal realidade foi concretamente produzida. [...] Inversão é tomar o resultado de um processo como se fosse seu começo, tomar dos defeitos pelas causa, as

consequências pelas premissas, o determinado pelo determinante. [...] porque a ideologia é ilusão, isto é, abstração e inversão da realidade, ela permanece sempre no plano imediato do aparecer social.

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

Podemos dizer que *ideologia* conservadora se faz conecta ao *ethos* da perfectibilidade, pois, este é um modo de aparecer social como se fosse a própria realidade social, devido à *ideologia* imbricada em seu seio. No entanto, aquilo que apresenta nada mais é que uma ilusão. A qual é, por sua vez, compreendida o modo de ser equivocado que se constitui na *ideologia* presente no *ethos* da perfectibilidade.

A *ilusão ideológica* é a substituição do mundo real, como ele é, por uma interpretação imaginável daquele mesmo mundo, como ele não é. O afastamento da realidade concreta repercute em um modo de ser alienado e esquivo à própria realidade.

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

Michael Löwy (2006, p. 104-105), em *Ideologias e Ciência Social* diz que quem cria as *ideologias*, para Marx, são as classes sociais:

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

Se o desenvolvimento da *ideologia* não se faz, segundo o autor, por meio do indivíduo solitário, mas nas classes sociais da própria sociedade, também podemos concluir que não existe uma só *ideologia* como demonstramos até aqui pela teoria

marxista em *A ideologia alemã*. Ora, se não existe uma só *ideologia*, então podemos afirmar que assim como a classe dominante pode elaborar sua ideologia, a classe oprimida também pode construir sua *ideologia*.

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

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

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

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

Os embates pelo poder em ambos os blocos refletem as lutas políticas que são travadas para a construção ideológica a ser vivenciada por parte da sociedade. Enfim, não podemos deixar de ressaltar o pensador Antonio Gramsci, pois ele elabora, por meio dos *Cadernos do Cárcere*, conceitos chaves para explicar a

ideologia - entendendo que Gramsci não escreve sobre *ideologia*, mas por meio de conceitos pertinentes ele explica, indiretamente, relações complexas desta mesma categoria.

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

É a concepção de mundo que determina o senso comum vivido pelos humanos em sociedade. Portanto, esta concepção retrata as *ideologias* permeadas no próprio senso comum. A imposição, pela realidade exterior, às pessoas revela o aporte mecânico da própria *ideologia*.

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

A *ideologia* em Gramsci não está determinada na exterioridade do sujeito, mas é só na vivência que o conceito se torna válido, ou seja, a *ideologia* não é um conceito metafísico, mas concreto na realidade das pessoas, isso porque Gramsci não separa as ações das pessoas, das ideias que são expressas nestas mesmas ações.

Em Gramsci (1978a, p. 11), não ocorre também a cisão de pensamento e realidade concreta, por isso

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

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

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

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

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

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

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

[...] coloca-se o problema fundamental de toda uma concepção do Mundo, de toda a filosofia convertida em movimento cultural, em “religião”, e “fé”, quer dizer, que tenham produzido uma atividade prática implícita (uma “ideologia”, poderia dizer-se, se damos ao termo ideologia o significado mais alto de uma concepção do Mundo que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações da vida individuais e coletivas): referimo-nos ao problema de conservar a unidade ideológica de todo o bloco social, cimentado e unificado, precisamente por esta determinada ideologia.

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

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

Mesmo Gramsci não tendo aprofundado sistematicamente na categoria *ideologia*, ele, neste texto, a interpreta como uma concepção de mundo, ficando evidente nas relações sociais, por meio das instituições e dos formadores de opinião, antes explicados. A imanência do aporte ideológico atinge o indivíduo, em sua singularidade e também a sociedade, em sua universalidade.

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

Os profissionais supracitados estão presentes concomitantemente nas instituições dos três setores antes elencados. São eles que realizam a transposição do *aporte ideológico* às massas. Portanto, podem reproduzir *ideologias*

conservadoras à sociedade, como podem também construir novas alternativas ao sistema do *status quo* vigente na sociedade conservadora, assim estes intelectuais orgânicos proporcionam *ideologias progressistas*.

O Serviço Social, enquanto curso acadêmico de uma categoria profissional deve ser pensado como um ambiente de formação não só teórico-operacional, mas também ético-política, assim como o atual Projeto Ético-Político (TEIXEIRA; BRAZ, 2009) enfatiza. Portanto, sua função ético-política se assemelha à atribuição partidária em Gramsci (2006, v. 2, p. 25) “[...] importa a função, que é diretiva e organizativa, isto é, educativa, isto é intelectual.”

Mas para Gramsci (2006, v. 2), o intelectual não é aquele que estaciona em devaneios metafísicos, senão aquele que consegue ter uma visão de totalidade na realidade social, portanto, sabe apreender das relações sociais as *ideologias* que a classe dominante impõe ou quer impor à sociedade de modo geral.

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

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

Nas condições modernas, argumenta Gramsci, uma classe mantém seu domínio não simplesmente através de uma organização específica da força, mas por ser capaz de ir além de seus interesses corporativos estreitos, exercendo uma liderança moral e intelectual e fazendo concessões, dentro de certos limites, a uma variedade de aliados unificados num bloco social de forças que Gramsci chama de bloco histórico (Portelli, 1978). Este bloco representa uma base de consentimento para uma certa ordem social, na qual a hegemonia de uma classe dominante é criada e recriada numa teia de instituições, relações sociais e ideias. Essa “textura de hegemonia” é

tecida pelos intelectuais que, segundo Gramsci, são todos aqueles que têm um papel organizativo na sociedade (Piotte, 1970 e Risset, 1967). Desse modo, Gramsci supera a definição de Marx e Engels e Lenin de Estado como instrumento de uma classe.

Portanto, a categoria *hegemonia*, em Gramsci não pode ser reduzida à *ideologia*, no entanto esta se faz presente naquela. Isto quer dizer que, segundo Hall, Lumley e McLennan (1983, p. 64)

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

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

A categoria *hegemonia* ocorre imersa nas classes e entre as classes, por isso ser difícil definir *hegemonia* apenas como dominação de uma classe sobre a outra. Necessário se faz ampliar a nossa compreensão de *hegemonia* para além da dominação, manifesta na intenção de Lênin ao vê-la simplesmente na figura estatal, portanto, política.

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

Gramsci não defendia só a estrutura (economia) social como fundamento para a tomada do poder, como defendiam os marxistas ortodoxos, ou seja, a transformação, para estes, viria apenas pela tomada do poder econômico e político, por armas. A teoria gramsciana não supervaloriza a estrutura em detrimento da superestrutura (cultura, ideários, educação, artes, etc.), mas, dialeticamente Gramsci

percebeu a necessidade de interagir a estrutura com a superestrutura. Esta nova forma de visualizar a transformação possibilita Gramsci estender a noção de Estado, agora não só econômico-político, mas também ampliado à superestrutura.

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

Não existe só a *ideologia* – da classe dominante – existe também a *ideologia* da classe oprimida, e se é assim, esta *ideologia* não pode ser falsa porque Gramsci quer a conquista pelo poder por meio da classe oprimida. Podemos notar que a *ideologia gramsciana* é ampliada além do posicionamento da *ideologia* restrita como concepção ortodoxa do próprio marxismo. Assim as *ideologias* não são analisadas segundo ser falsa ou verdadeira, “[...] mas segundo sua função e eficiência em aglutinar classes e frações de classe em posições de domínio e subordinação” (HALL; LUMLEY; MCLENNAN, 1983, p. 63).

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

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

O fim último de Gramsci, assim como todo Comunista, vivendo no modo de produção capitalista, é a tomada de poder (nossa intenção não é adentrar na concepção de Comunismo em Gramsci, portanto, a tomada de poder, mas pegar emprestado conceitos de *senso comum*, *intelectuais orgânicos* e *hegemonia* para

fundamentar a categoria *ideologia*), no entanto, ele não utiliza estratégias dos marxistas ortodoxos que viam somente a mudança econômica e tomada pelo poder. Gramsci revela a necessidade de todo marxista se ater também à sociedade civil, pois são pelas relações sociais – e as *ideologias* aí reveladas - que a conquista pelo poder se torna mais convincente.

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

Estas contradições revelam modos de ser também antagônicos, que por si reproduzem o *ethos* do assistente social. Este não se torna neutro ou vazio de significados, senão repleto de *ideologias*, às vezes antagônicas em si, repercutindo na confusão (falta de discernimento no agir) em sua própria ação.

A prática do assistente social pode retirar de sua ação a própria confusão quanto ao modo de ser diante da intervenção, isso porque a prática social enquanto inserção ativa na realidade concreta de seus usuários revela imediatamente o caminho a seguir porque o objeto de intervenção se mostra ao assistente social numa relação clara e determinada.

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

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

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

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

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

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

No próximo capítulo adentraremos nas *ideologias* que permearam as construções dos cinco Códigos de Ética do Assistente Social. E, fundamentado nestas *ideologias*, clarearemos os significados dos *ethos*, enquanto modos de ser, presentes nestes Códigos. Por fim apresentar-se-á a reflexão sobre a possibilidade de hegemonia do modo de ser do assistente social no Projeto Ético-Político da categoria.

**CAPÍTULO 3 O *ETHOS* HEGEMÔNICO DO SERVIÇO SOCIAL E SUAS
IMPLICAÇÕES**

3.1 Códigos de Ética do Serviço Social: da *falsidade de consciência* à *consciência da falsidade*

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

Ora, a categoria *ideologia* se revela mais profundamente inserida no processo histórico-social, em nosso caso, aspectos sociais e históricos do Serviço Social, e não somente como conceitos e reflexões realizadas por nós no capítulo anterior. De maneira que se desdobrará neste espaço o desenvolvimento do percurso histórico e sociopolítico dos três primeiros Códigos de Ética do Serviço Social para, posteriormente, adentrarmos nos dois últimos Códigos de Ética do Assistente Social, detendo-se no Projeto Ético-Político da profissão.

Por consequência, antes de adentrar nos últimos Códigos de Ética do Serviço Social se faz necessário contextualizar a construção histórica da própria normatização do *modo de ser* do assistente social, pois, o *modo de ser* deste está expresso naquele da própria sociedade. Pertinente, então, é buscar historicamente as influências (ideopolíticas e ideoteóricas) que cada Código de Ética apresentou. Trata-se de estudar os dois primeiros Códigos de Ética da profissão, a saber: datado em 1947 (BRASIL, 1947, online) e, depois, datado em 1965 (BRASIL, 1965, online) e 1975 (BRASIL, 1975, online) com suas vertentes ideológicas. Posteriormente, apreender-se-á o quarto Código de Ética do Assistente Social, em 1986 (BRASIL, 1986, online), este já com a influência marxista. Somente depois de análises acerca dos quatro primeiros Códigos de Ética da profissão, adentrar-se-á no último Código de Ética do Assistente Social sancionado em 13 de março de 1993 (BRASIL, 2011, online), Resolução nº 273 (BRASIL, 2008), do CFESS¹.

¹ Conselho Federal de Serviço Social (CFESS).

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

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

O Serviço Social se instalou em solo brasileiro após a recessão econômica de 1929, saliente-se que o Brasil sofreu com o desequilíbrio da balança externa depois da queda da Bolsa de Valores dos Estados Unidos da América do Norte. Ora o café era o único produto brasileiro que tinha venda externa assegurada. A produção de café cresceu e começaram a estocar em silos comerciais. Com a Grande Depressão de 1929, o preço do café despencou e a exportação do produto também diminuiu.

Não só o setor cafeeiro foi prejudicado com o colapso da *bolha econômica* norte-americana, outros produtores que trabalhavam com açúcar, borracha, cacau e outras agriculturas também sentiram com a macroeconomia. No entanto, como o número de exportações de café estava em torno de 70% de todo o montante das exportações brasileiras, esta área da agricultura foi a mais atingida, repercutindo na economia interna do país.

Com a forte recessão, os empresários brasileiros reduziram os investimentos internos, minguando a produtividade, deixando de gerar riquezas. Logo, a inadimplência assentou-se assim como as baixas exportações de café (base de nossa economia).

A necessidade de se constituir um novo profissional para “ajudar” as mazelas crescentes também teve seu viés político e cultural, não só econômico. Ora, nas décadas de 1920 e 1930, além do abalo econômico, a sociedade brasileira também

presenciava contestações culturais e políticas retratando a necessidade de novos paradigmas para o Brasil.

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

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

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

Não bastasse a *Semana da Arte Moderna*, os tenentes, ligados à força do exército, entraram em protestos contra o Governo de Washington Luís reivindicando melhores salários. Conhecida como *revoltas tenentistas*, o *Tenentismo* foi um movimento que partia das bases de média e baixa patentes do exército brasileiro, insatisfeitos com o Governo oligárquico da República Velha.

Depois da Proclamação da República, em 1889 até o ano de 1930, o Brasil viveu um período político conhecido como *Café com Leite*, tal vivência proporcionou o domínio político por duas instâncias: por um lado o Estado de São Paulo e seu forte poder econômico advindo do Café; noutro lado o Estado de Minas Gerais e sua pecuária leiteira.

No referido período, no Brasil não havia formação de partidos políticos exceto blocos disputando o poder político. De forma, o poder ficava nas mãos de Minas Gerais, outrora nas bases paulistas. Só se alternavam no poder devido às fraudes ocorridas em eleições. O próprio pleito eleitoral não era para todos brasileiros (não existia o Sufrágio Universal) e o “voto de cabresto” (voto forçado devido à dependência e submissão do eleitor para com o candidato) fazia presente em todos os momentos de eleição na Primeira República (de 1889 até 1930).

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

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

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

A força opressora que a Oligarquia da República Velha expressou, desde a Proclamação da República em 1889, nas relações sociais, dá passagem para dois sujeitos que se ascendem na cena social que são, de um lado, os militares, com seu poderio em armas e, de outro lado, os operários que se fortalecem por meio dos sindicatos e protestos da categoria (IAMAMOTO; CARVALHO, 2005, p. 130-131).

A influência que a classe operária teve neste período foi anarcossindicalista, pois antes da instituição do Partido Comunista Brasileiro, os embates entre a classe trabalhadora e a classe elitizada, representada pela Oligarquia política, se deram por meio de ideologias advindas dos Anarquistas (PASSETTI, 2003, p. 300-301).

Mesmo com as reivindicações dos anarquistas, o cenário político pouco mudou para a classe trabalhadora que se via perpetuamente explorada pela *ideologia* do capital manifesta não só entre a elite dos empresários, mas também defendida pelo Estado. Ora, era explícita a união dos burgueses (daquela época) e do Estado. Por um lado os donos do capital roubavam a mão de obra coletiva dos trabalhadores e, por outro lado, o Estado que geria as forças sociais.

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

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

A *Rerum Novarum* foi promulgada pelo Papa Leão XIII em 1881. Tal encíclica reúne posicionamentos da Igreja – daquela época – sobre o Sistema Capitalista e sobre os Proletariados. De um lado a Igreja se posicionou a favor da propriedade privada, mas dizia aos burgueses que deveriam observar seus limites no acúmulo de capitais - será que o modo de produção capitalista proporciona ao dono do capital limitar seus ganhos?; por outro lado, a Igreja reconheceu a necessidade da existência dos sindicatos, no entanto, teve o posicionamento de que os trabalhadores não deveriam ser filiados em sindicatos Comunistas. Está claro que a Igreja apenas reforçou seu posicionamento em defesa da classe burguesa em detrimento da classe trabalhadora.

O Papa Leão XIII também proporcionou para a Igreja a reatualização do pensamento de Tomás de Aquino por meio da Encíclica *Aeterni Patris* de 1879 (COSTA, 2003). O Neotomismo - corrente filosófica - influenciou teórico-metodologicamente o Serviço Social europeu e, por conseguinte, o brasileiro.

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

O primeiro princípio a pôr em evidência, é que o homem deve aceitar com paciência a sua condição: é impossível que na sociedade civil todos sejam elevados ao mesmo nível. É, sem dúvida, isto o que desejam os socialistas; mas contra a natureza todos os esforços são vãos. Foi ela, realmente, que estabeleceu entre os homens diferenças tão múltiplas como profundas; diferenças de inteligência, de talento, de habilidade, de saúde, de força; diferenças necessárias, de onde nasce espontaneamente a desigualdade das condições.

A harmonia social defendida pela Igreja nesta Encíclica reforça seu posicionamento contra as reivindicações dos proletariados no século XIX, principalmente com a “Grande Depressão”, na segunda metade daquele século. Ora, a Igreja faz apologia da condição natural em que o homem se encontra. O pobre deve aceitar sua realidade de pobreza porque é uma condição natural. Na sociedade é, segundo a Igreja, impossível que todos tenham a mesma igualdade de condições.

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

Como os socialistas não coadunam com a explicação da pobreza por vias naturais, a Igreja nesta citação reforça a intenção da *Rerum Novarum*, a saber: contrapor ao pensamento do Partido Comunista (sem comentar sobre o ateísmo advindo dos Comunistas) e defender ao modo de produção capitalista.

A Igreja demonstrou, por meio desta Encíclica, seu posicionamento diante a efervescência política do proletariado. Leão XIII retratou a desigualdade social como condição de diferença. A história do Serviço Social esteve marcada por esta *ideologia conservadora* no seio da sociedade.

A desigualdade social não tem nada a ver com as diferenças existentes em cada indivíduo particular. Lógico que o indivíduo tem condições diferenciadas que caracteriza sua individualidade. No entanto, a pobreza não pode ser explicada como consequência natural e espontânea do surgimento das mazelas sociais.

Esta encíclica, em 1931, foi comemorada com outra encíclica, a *Quadragesimo Anno* do Papa Pio XI. Após quarenta anos da primeira edição da

Rerum Novarum, Pio XI lança, em 15 de maio de 1931, a *Quadragesimo Anno* (PIO XI, 2004, p. 34-35) que confirma o seguinte sobre Capital e Trabalho:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sua intervenção manifestou o poderio hegemônico da classe dominante e sua identidade longe de ser construída coletiva e historicamente pelos pares, era

atribuída pela mesma classe dominadora. Os donos do capital, a Igreja e o Estado viram, nos primeiros assistentes sociais, uma estratégia de permanência do *status quo* da sociedade na medida em que *agiam em prol dos pobres*.

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

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

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

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

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

trato fácil e espontâneo, saber conquistar a simpatia, saber influenciar e convencer, etc.

O *ethos* profissional estava direcionado a uma prática alicerçada pelos costumes morais advindos da Igreja e da sociedade conservadora. Portanto, o perfil do assistente social pertencia a um modo de ser imutável, perene, perfeito e não contraditório. O modo de ser do assistente social do início do Serviço Social brasileiro estava alicerçado no *ethos* da perfectibilidade, pois o mesmo não tinha a inquietude da transformação social.

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

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

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

O primeiro Código de Ética do Assistente Social não se aproxima do modo de ser, por nós trabalhado aqui, senão um aparato normativo de conduta profissional. Investigando o *ethos* profissional, não vislumbramos nenhuma preocupação na constituição do primeiro Código de Ética que estivesse voltada para o modo de ser

como ação transformadora. Mas apenas como normas de condutas para serem seguidas e cumpridas pelo profissional.

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

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

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

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

O assistente social, então, não conseguirá um modo de ser móbil? Se entendermos que no percurso histórico da categoria do Serviço Social, houve a preocupação com a superação do conservadorismo (*ethos* da perfectibilidade) nos contextos da ação profissional, então também entenderemos mais adiante que é possível ter ações direcionadas a um *ethos* da mobilidade. No entanto, ressaltamos que o profissional adentra na categoria já tendo sua formação histórica, portanto, suas intenções junto à categoria profissional são múltiplas, podendo ter impedimentos para que ocorra a apreensão da mobilidade enquanto *ethos*.

O primeiro Código de Ética do Assistente Social brasileiro deve ser analisado pela influência que teve da moral religiosa e da política do Estado. A primeira fundamentou a reflexão sobre a ação e a segunda determinou a prática que realizou a ação.

O referencial teórico que embasou o Código de Ética de 1947 foi aristotélico-tomista, porque a Doutrina Social da Igreja se fundamentava em Tomás de Aquino, que, por sua vez, alicerçava seu pensamento no estagirita. A moral estava arraigada na estrutura normativa do próprio Código. Yasbek (1977, p. 40) relata a proposta no âmbito da Educação da primeira Escola de Serviço Social, sistematizada pela Igreja Católica:

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

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

Os valores cristãos vivenciados pelos assistentes sociais reproduziram a ordem vigente. O Código de Ética também foi um fator de defesa do *status quo* da sociedade. O conservadorismo estava manifesto na ação profissional assim como as

contradições existentes entre operários e donos do capital não foram avaliadas ou percebidas, haja vista a identidade atribuída que a profissão teve no seu início.

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

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

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

Já na introdução ao primeiro Código de Ética de 1947 (BRASIL, 1947, online) percebe-se a dicotomia entre o bem e o mal, quando diz que “[...] Moral ou Ética pode ser conceituada como ciência dos princípios e das normas que se devem seguir para fazer o bem e evitar o mal” (uma interpretação maniqueísta – separação do bem e do mal - da ação profissional e advinda também da Igreja Católica). Primeiro que o Código não diferencia moral de ética, segundo que faz uma dicotomia entre bem e mal.

No terceiro item da Introdução percebemos o ultraconservadorismo claro nas seguintes palavras: “A importância da Deontologia do Serviço Social [...] não se limita à remoção do mal físico [...] trata com pessoas humanas desajustadas ou empenhadas no desenvolvimento da própria personalidade”. A resposta à *questão social* está no indivíduo e não na estrutura e ou superestrutura da sociedade, ou

seja, a preocupação é ajustar o indivíduo à sociedade. O *ethos* repercutido nesta norma aqui é de um modo de ser da perfectibilidade. É mais fácil culpabilizar o cidadão porque a pobreza, a reivindicação, a fome, a doença, etc. sempre são visíveis nele e não na estrutura e superestrutura, que são mais complexas.

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

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

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

O dever do assistente social para com seus pares deveria ser regado pela cortesia evitando comentários outros, senão aqueles para edificação da classe (aporte moral arraigado no primeiro Código). Na organização onde trabalhava, o assistente social teria o dever de ser submisso à hierarquia instituída, por meio do respeito ao superior. Esta submissão revela um aspecto importante para manter a ordem social. Entretanto, não menosprezamos a importância da autoridade na instituição, senão o autoritarismo, às vezes, advindo da imposição da submissão.

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

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

O modo de ser do assistente social está atrelado ao Serviço Social tradicional, profissão esta influenciada por valores advindos da Doutrina Social da Igreja. Portanto, o *ethos* pretendido ser crítico e profundo em nossas reflexões (*ethos* da mobilidade) não é percebido, senão o *modo de ser* vinculado ao *status quo* da sociedade tradicional. Portanto, o *ethos*, como *modo de ser*, consiste em ser direcionado para o Código de Ética, como se fosse atributo deste Código responder acerca do *ethos*. Reafirmamos o que defendemos no início e ao longo do trabalho: o *ethos* não pode ser vinculado ao Código de Ética sem mediações necessárias para o vislumbramento de um projeto maior.

Para entendermos os *modos de ser* expressos no segundo e terceiro Códigos de Ética do Assistente Social, temos que retomar a história da sociedade brasileira enquanto política e ideologia presente no Curso de Serviço Social. Posteriormente ao Governo de Dutra, Vargas volta ao poder cerceando a liberdade sindical e perseguindo o Partido Comunista do Brasil. O mundo presenciava a Guerra Fria que foi a luta pela sobrevivência das *ideologias*, de um lado os Estados Unidos da América do Norte e o Capitalismo, e de outro, a União Soviética e o Socialismo.

O direcionamento do Brasil foi apoiar a *ideologia norte-americana* por meio do tratado da reciprocidade onde o Brasil permitia a intervenção dos E.U.A. em território brasileiro quando a nação estivesse em perigo. Vargas com o *slogan* “O Petróleo é Nosso”, criou a Petrobrás e a Eletrobrás, no entanto, boa parte do financiamento adveio do Banco Mundial, desagradando os setores nacionalistas. O Serviço Social brasileiro após meados da década de 1940 passou a ter influência direta do Serviço Social norte-americano e sua teoria funcionalista (teoria que ajusta o indivíduo à sociedade e não o contrário), deixando aos poucos a influência do Serviço Social

européu. Pertinente relatar que a ideologia Católica conviveu pacificamente com as novas técnicas advindas do Serviço Social norte-americano.

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

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

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

Segundo Fausto (2007, p. 317):

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

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

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

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

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

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

Em 1961 também foi realizado o II Congresso Brasileiro de Serviço Social. Podemos citar Yamamoto e Carvalho (2005, p. 350-351) que discorreram sobre a realidade do desenvolvimentismo e o Serviço Social:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

As técnicas do assistente social estavam no Desenvolvimento e Organização de Comunidade advindas do E.U.A.. Segundo Wanderley (1998, p. 27) “[...] o I Seminário para Professores de Desenvolvimento de Comunidade, promovido pela ABESS (1963), propôs o estudo da disciplina desenvolvimento de Comunidade (DC), pautando-a nas peculiaridades conjunturais [...].”

As ideologias do desenvolvimentismo não apenas atingiu o Brasil, mas parte dos Estados Latino-americanos. Com isso, o Serviço Social (Latino-americano) se viu em diversos Seminários, Congressos, etc. para discutir a melhor prática profissional para contribuir com tal desenvolvimento. Foi desta forma que tais encontros ficaram denominados como Movimento de Reconceituação (IAMAMOTO, 2009. p. 21-22), que tinha a pretensão de repensar a prática do assistente social, assim como o compromisso ético e, também os fundamentos teóricos mais próximos da nossa realidade, não advindos do exterior. Tal movimento foi um momento ímpar na história do Serviço Social Latino-americano porque trouxe a possibilidade da mudança do *ethos* profissional, pois, existiam assistentes sociais que propuseram uma intervenção ligada ao *ethos* da mobilidade, que nós denominamos aqui pela *vertente de intenção de ruptura* (PAULO NETTO, 2005. p. 247) com o conservadorismo.

Neste ínterim, em que ocorria o Movimento de Reconceituação com o Serviço Social Latino-americano, no Brasil sobreveio o Golpe Militar e a propagação da Ditadura Militar. A classe conservadora da sociedade brasileira aprovou o regime ditatorial dos militares. Para Fausto (2007, p. 596) o Golpe de 1964 teve por objetivo impedir a ascensão dos comunistas:

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

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

Entretanto, ainda temos que percorrer um longo caminho para que realmente a *falsidade de consciência* seja de fato entendida como *consciência da falsidade* ideológica (isto só ocorrerá a partir do ano de 1979, com o III Congresso Brasileiro dos Assistentes Sociais).

Um ano após o Golpe Militar, portanto, em 1965, o Serviço Social instituiu o seu segundo Código de Ética da profissão. O *ethos* profissional do assistente social neste período é estreitamente ligado, ainda, ao tradicionalismo da sociedade conservadora. Suas práticas não angariavam avanços na efetivação de direitos, senão na ação pautada pela técnica de estudo de caso, grupo e comunidade.

Neste ínterim podemos dizer que Machado (2008, p. 46):

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

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

Podemos dizer que segundo Heyler (1962, p. 21-24; 30-33 apud BARROCO, 2005, p. 123) o assistente social deveria ser:

Um modelo de polidez e cortesia por seu espírito serviçal espontâneo, seu bom humor e amabilidade, sua linguagem correta e simples, seu trajar alinhado, rejeitando todo o apuro, seus modos e atitudes distintas, livres de toda afetação [...] defenderá sempre a noção exata da família [...] opor-se-á a todas as leis, regulamentos, organizações ou serviços que preconizem uma falsa noção de família, [...] será inimigo de toda prática contrária ao respeito à família e à vida conjugal: o amor livre, o concubinato, o adultério, a limitação ilícita dos nascimentos, a inseminação artificial propriamente dita, aborto direto, mesmo os que se dizem terapêuticos, o divórcio, etc. [...].

Este livro (BARROCO, 2005) revela um moralismo ultraconservador para a prática profissional do assistente social que vai influenciar a instituição dos dois próximos Códigos de Ética do Assistente Social, o de 1965 e o de 1975, respectivamente. Portanto, podemos dizer que o *ethos* profissional estava estreitamente ligado ao modo de ser conservador da sociedade brasileira. Ao defender a família como a instituição primeira, defendia-se a família de tipo nuclear

(pai, mãe e filho). O divórcio era rechaçado, assim como o amor livre. De modo que o conservadorismo da ação moralista foi, por parte do assistente social, uma realidade que reproduziu o *ethos* da perfectibilidade.

Já na introdução do Código de Ética de 1965 (BRASIL, 1965, online) percebe-se um aporte de influências religiosas, tais como: “Só à luz de uma concepção de vida, baseada na natureza e destino do homem, poderá de fato o Serviço Social desempenhar a tarefa que lhe cabe na complexidade do mundo moderno.” Ou seja, a ação do assistente social está estreitamente ligada ao aporte religioso (concepção da vida) porque todo humano tem um propósito neste mundo, daí o destino do homem.

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

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

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

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

O art. 22 (BRASIL, 1965, online) preceitua da seguinte maneira:

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

É revelador que o *ethos* do assistente social, contido neste artigo, é inteiramente ultraconservador. A ação do profissional, seguido pela técnica de estudo de caso, grupo e comunidade, defenderia o desenvolvimento solidário no sentido de centrar na harmonia da sociedade brasileira. O *ethos* do profissional estava coadunando com a proposta desenvolvimentista do Brasil, portanto, ser um *ethos* da perfectibilidade.

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

O art. 36 é o reflexo da *ideologia da Igreja* repercutida na ação do assistente social. O art. 36 (BRASIL, 1965, online) assim preceitua:

Além do respeito às disposições legais, a responsabilidade moral deve ser o alicerce em que se assentará pelo trabalho do assistente social, pois na consciência reta estará a maior garantia do respeito e exercício dos direitos individuais e sociais.

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

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

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

Movimentos contra o Comunismo são deflagrados para a defesa e reprodução do *status quo* da sociedade: da família, da religião e da propriedade. Ora, o receio do Governo, da Igreja e da elite brasileira era perder poder em seus próprios espaços, a saber: a Igreja, com a perda dos fiéis pelo ateísmo advindo dos Comunistas; o Governo, pela “desestrutura familiar”, afirmando que a família nuclear é a primeira estrutura social; e por fim, a Igreja, o Governo e as elites e suas

preocupações com os bens e propriedades. O Comunismo não defendia o conceito de família, religião e propriedade.

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

O Ato Institucional nº 5 (AI – 5) de 1968, foi o mais autoritário e sangrento da Ditadura Militar, tendo a duração até o ano de 1979. Este Ato Institucional provocou protestos e revoltas na sociedade porque, além da repressão e censura, torturas e mortes eram realidades corriqueiras do Governo ditatorial.

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

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

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

No entanto, estas três realidades estão consubstanciadas nos dois *ethos* profissionais que aqui trabalhamos: o *ethos* da perfectibilidade e o *ethos* da mobilidade. Tanto a *perspectiva modernizadora*, quanto a *reatualização do conservadorismo* refletem o modo de ser expresso no *ethos* da perfectibilidade, pois são vertentes e modo de ser reprodutores do *status quo* da sociedade. Já a vertente de *intenção de ruptura* está direcionada para o *ethos* da mobilidade, pois é a única vertente que não coadunou com o modo de ser conservador e demonstrou a necessidade da categoria em romper com o conservadorismo na profissão.

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

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

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

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

A vertente modernizadora é a centralidade do Documento de Teresópolis. Os textos de Teresópolis tiveram a direção de rever a intervenção técnica do profissional. O assistente social deveria reduzir sua prática à execução, mas sem atribuições terminais, e a intervenção do profissional se dava de forma “vertical” (PAULO NETTO, 2005).

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

Em meio ao Movimento de Reconceituação, Natalio Kisnerman (1983), pelo Instituto Superior de Serviço Social Dom Bosco, na Argentina, lança um livro sobre ética voltada para o Serviço Social, intitulado de *Ética para o Serviço Social*. Kisnerman propõe um agir ético estreitamente moral ao assistente social, tal realidade advém de uma fundamentação do Personalismo (MOUNIER, 2004) e também da Fenomenologia (HUSSERL, 2001).

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

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

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

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

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

A indicação anterior de que a participação profissional nos órgãos públicos subordina-se aos “princípios democráticos”, na perspectiva “de luta pelo estabelecimento de uma ordem social justa” (idem, 1965: 7) foi eliminada do Código de 1975. Da mesma forma, foi suprimido o dever de “respeitar as

posições filosóficas, políticas e religiosas daqueles a quem se destina sua atividade” (idem, *ibidem*), o que implica uma atitude claramente negadora do respeito à diversidade, ou seja, do pluralismo. Ao mesmo tempo, em 1975 se reafirma a posição acrítica em face da “ação disciplinadora do Estado... que em nome do bem comum tem o direito de dispor sobre as atividades profissionais”.

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

O pensamento personalista de centrar na pessoa como objetivo do Serviço Social revela um humanismo de cunho cristão que não coaduna com o modo de ser da mobilidade. A centralidade não está na efetivação de direitos, mas no valor humano que a pessoa possui. Ora, lógico que todo indivíduo possui seu valor como humano que é, no entanto, sua valorização passa pelo crivo do respeito aos seus próprios direitos. Quando a defesa recai apenas no valor da pessoa, o assistencialismo, a caridade, etc. revelam formas mascaradas de perpetuar tal valor. Agora quando a centralidade está na defesa dos direitos humanos, a busca, diferente de ser o assistencialismo ou a caridade, está no âmbito de efetivação de seus próprios valores, enquanto direitos.

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

Segundo Barroco (2005, p. 129-130), o Código de Ética de 1975

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

O Código de Ética de 1975 revela um modo de ser do assistente social que reatualiza o conservadorismo na profissão. Portanto, o profissional expressa o *ethos* da perfectibilidade em detrimento ao *ethos* da mobilidade. O primeiro reproduz o que

a profissão havia recebido desde o princípio, a identidade atribuída pela classe dominante.

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

Segundo Paulo Netto (2005)

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

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

O Método de B.H. inicia o rompimento com o tradicionalismo profissional, dá sentido histórico ao objeto de intervenção profissional. Abre caminho diferente ao da neutralidade científica, pois se posiciona no embate contraditório das relações sociais. Decifra o real com mais profundidade porque se debruça na contradição da Luta de Classe.

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

Ainda em Paulo Netto (2005), percebemos que o projeto dos formuladores tinha por fundamento a corrente de pensamento marxista, no entanto, de uma tradição marxista (marxismo-stalinista) dogmática. De modo que Paulo Netto (2005, p. 287) diz acerca do problema de fundamento:

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

Mesmo sabido da importância que o Método B.H. teve para a vertente de *intenção de ruptura* do Serviço Social, Paulo Netto (2005) também critica o fundamento teórico que os formuladores tiveram. Pois, eles utilizaram do pensamento marxista da Segunda Internacional que se baseava no pensamento de Stalin, uma interpretação do marxismo um tanto quanto distorcida e caótica, daí Paulo Netto (2005) destacar a *contaminação positivista*.

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

O *ethos*, enquanto modo de ser, do assistente social se depara em sua história, enquanto pertencente a uma categoria profissional, com a vertente de *intenção de ruptura*. Conclui-se que há o vislumbamento do *ethos* da mobilidade a partir da formulação do Método B. H., pois com ele e principalmente a partir do III Congresso dos Assistentes Sociais é que o Serviço Social inicia a trajetória profissional rumo a aprofundamentos e debates na teoria marxista.

A *falsidade de consciência* começa a ceder o seu lugar, no seio da categoria profissional, à *consciência da falsidade*. O modo de ser do assistente social que, até então, estava voltado estreita e exclusivamente para a tradição conservadora, agora se põe a caminho de um novo horizonte. Mas por ser horizonte, ele se revela aos poucos e a distância. Portanto, continuemos a aprofundar este caminho que para nós é a centralidade deste trabalho: o modo de ser do profissional assistente social.

3.2 O *Ethos* da mobilidade constitui hegemonia no Serviço Social?

O *ethos* do assistente social conquistou outra realidade que não àquela do *ethos* da perfectibilidade - tradicional e conservador -, a partir do Método de B. H., a categoria começou a vislumbrar a *consciência da falsidade* expressa nos modo de ser do assistente social. No entanto, tal vislumbramento não impediu o conservadorismo de influenciar o modo de ser deste profissional.

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

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

A *falsidade de consciência* começa a ceder lugar para a *consciência da falsidade* na medida em que ideologias do marxismo permeavam o Serviço Social. O Método B. H. trouxe para o Serviço Social a teoria marxista, no entanto, um marxismo ortodoxo e influenciado por ideias do positivismo. De maneira que os assistentes sociais eram afeitos à militância contra o aparelhamento do Estado. O período político da década de 1970 ainda é marcado pela repressão Militar.

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

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

com a abertura democrática as reivindicações trabalhistas se acentuarão cada vez mais.

A Reforma Agrária não ocorreu, o latifúndio continuava sendo defendido e protegido pelos militares. A educação ainda era para poucos brasileiros, senão para aqueles que tinham “privilégio”. O salário do trabalhador servia apenas para as necessidades básicas e a *questão social* se intensificava cada vez mais. Importante salientar que no final da década de 1970 foi estruturado pela Inglaterra e pelo E. U. A. o Neoliberalismo (o novo liberalismo é a outra forma que economistas sistematizaram para que o mercado angariasse mais dividendos na medida em que o Estado deixasse livre o próprio mercado).

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

Com o Seminário de Sumaré, o Serviço Social vai refletir e aprofundar na teoria marxista. Tal documento ficou marcado pela cientificidade do Serviço Social porque foram trabalhados três fundamentos teóricos. Assim consta no CBCISS (1986, p. 108):

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

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

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

Três foram as vertentes de investigação: a primeira preocupada com o método científico – tendência ao Funcionalismo (DURKHEIM, 1973); a segunda, cuja vertente estava centrada na Fenomenologia (HUSSERL, 2001); e, por último, a vertente dialética, fundamentada na teoria crítica Marxista (MARX, 1983).

A cientificidade que o Documento de Sumaré trabalhou foi pelo “[...] consenso intersubjetivo sobre um campo delimitado de análise sobre o qual se estruturam conhecimentos [...] originados das ciências humanas [...]” (CBCISS, 1986, p. 126).

No entanto, Paulo Netto (2005), tece críticas acerca das da influência que esta *cientificidade* teve da corrente do Funcionalismo.

Já a segunda vertente, a fenomenológica, influenciou o Documento de Sumaré com “[...] a descoberta – da *consciência em si* e de sua *estrutura-valor*; a formação – da *consciência crítica* e de sua *articulação* [...]” (CBCISS, 1986, p. 192). Paulo Netto (2005, p. 211-214) apresenta suas críticas acerca de tal vertente:

Em primeiro lugar, [...] é discutível, no mínimo, uma elaboração fenomenológica que não assuma frontalmente a interlocução direta com Husserl, Heidegger, Scheler, Hartmann ou Schutz [...] Em segundo lugar, [...] o método fenomenológico aparece como algo sem contestação, como matriz teórico-metodológica situada para além de críticas e reservas. [...] Em terceiro lugar, o que nas fontes originais é complexo, multívoco, às vezes ambíguo, evanescente, obscuro, matizado, aparece nos textos de Serviço Social com uma clareza suspeita.

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

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

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

Um autor expoente do marxismo e que influenciou o Serviço Social neste período foi Althusser. A leitura que os assistentes sociais tiveram deste pensador em

suas práticas foi negar o próprio Estado, haja vista que segundo Sposati, Bonetti, Yasbek e Falcão (2008, p. 51) “[...] a busca da transformação social nessa vertente é considerada incompatível com a prática institucional. Esta é negada a favor de práticas alternativas pautadas na militância política.”

Esta influência permitiu que os assistentes sociais não acreditassem que práticas advindas do Estado pudessem transformar a sociedade. Com base nesta colocação deformada do marxismo, os assistentes sociais aprofundaram na militância como única estratégia possível para superar a instituição do Estado, pois este apenas reproduziria o conservadorismo.

A supervalorização teórica, como verificamos anteriormente, proporcionaria um distanciamento da visão do Positivismo que era hegemônica, o que proporcionou o vislumbamento das vertentes da Fenomenologia e do Marxismo. No entanto, tais vertentes também não conseguiram romper com o *status quo*. De modo que para Paulo Netto (2005) a superação do conservadorismo não ocorreu, por mais que se tinha a *intenção de ruptura*. Isso devido a Fenomenologia e o Marxismo ultrapassado que também reforçaram o conservadorismo, não propondo uma crítica contundente (MACHADO, 2008).

O *ethos* do assistente social neste íterim, por mais que deu os primeiros passos rumo à *consciência da falsidade*, não foi possível o seu rompimento pleno devido a inúmeros ranços conservadores que permeavam a própria categoria. Seja ainda a influência do pensamento funcionalista, fenomenológico, mas também pela vertente marxista ultrapassada para aprofundar na crítica.

O estopim da mudança de direção do Serviço Social, enquanto proposta teórico-metodológica se deu, por meio do III Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais. Segundo Sposati, Bonetti, Yasbek e Falcão (2008, p. 52).

[...] os congressistas repudiam a Comissão de Honra do congresso, substituindo-a pelo trabalhador espoliado. A presença de lideranças sindicais no encerramento é o divisor de águas com os poderes instituídos. [...] Há que se ter presente que o tema desse congresso realizado em São Paulo eram as políticas sociais e que os movimentos populares (luta contra a carestia, movimentos de saúde, movimentos habitacionais) vinham denunciando a miserabilidade da população, em detrimento do discurso distributivista das políticas sociais governamentais no pós-75.

A Comissão de Honra do Congresso – conhecido como *Congresso da Virada* - comungava com os militares e a substituição pelo trabalhador social foi um marco

não só simbólico como também resultou em um fortalecimento da própria categoria profissional. Os líderes de sindicatos que estavam subjugados a esmo no período ditatorial robusteceu a categoria neste evento.

As políticas sociais vinham sendo duramente criticadas por vários movimentos devido ao aumento da miserabilidade do cidadão brasileiro. O governo Geisel havia lançado outro Plano de Desenvolvimento, no entanto, a realidade distributivista do Brasil só ficou no discurso. O governo militar reproduziu sua prática da política concentracionista, muito distante do discurso de socialização da riqueza. Por isso, a tomada reivindicatória expressa no III Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais.

O governo de João Figueiredo, no primeiro ano de Governo – 1979 - sancionou, sobre pressão da sociedade brasileira e comunidade internacional, a Lei nº 6.683/1979 - Lei de Anistia (BRASIL, 1979, online), onde vários anistiados, entre eles, intelectuais, professores, artistas, profissionais liberais, etc. tiveram o livre retorno ao Brasil. No entanto, tal Lei também favoreceu os próprios torturadores, pois os mesmos não foram penalizados pelas torturas, pelas censuras, pelas mortes, etc.

A política brasileira que até então estava dividida entre dois partidos: da Arena (Aliança Renovadora Nacional), representando o governo militar, e do MDB (Movimento Democrático Brasileiro), com minoria parlamentar – partido este que reivindicava a redemocratização do Brasil; no último governo do Regime Ditatorial, Figueiredo extinguiu os dois partidos para organizar novos partidos. Segundo Carneiro (1999a, p. 65):

O MDB transformou-se em PMDB sob a presidência de Ulysses Guimarães. O senador Tancredo Neves, que pertencia ao MDB, se juntou a alguns dissidentes e criaram o PP – Partido Popular. Lula criou o PT. A ex-Arena, partido do governo, também se modificou. Uniu-se a alguns dissidentes do MDB e passou a denominar-se PDS (Partido Democrático Social), presidido pelo senador Sarney. [...] Brizola, então criou o PDT.

João Figueiredo adentra a década de 1980 com endividamentos que governos anteriores deixaram e que ele mesmo o fez; o que repercutiu na intensificação da *questão social* brasileira. No entanto, com a criação de novos partidos, a sociedade foi percebendo que as mobilizações provocadas em todo período ditatorial começavam a fazer efeito e a redemocratização do Brasil já vinha sendo conquistada por lutas, questionamentos, protestos, sofrimentos, mortes, etc.

O Serviço Social vivenciou a *intenção de ruptura* neste período fértil de conquista democrática da sociedade brasileira. Como a categoria profissional não mais congratulava com o *ethos* da perfectibilidade, propôs ruptura com o mesmo. Paulo Netto (2005) comenta que o Serviço Social brasileiro começa a aprofundar na ruptura com o conservadorismo com os textos de Iamamoto.

Neste borbulhar de histórias vividas profundamente pelo Serviço Social, a formação profissional começa a delinear outro caminho que até então não se tinha percorrido. Iamamoto teve a clareza da intelectual que apreendeu o sentido ontológico do ser social, pois situava e relacionava a história com a teoria, metodologia e operacionalidade interventiva do assistente social. Para Paulo Netto (2005, p. 301), este “situar” estaria no âmbito da “[...] profissionalidade que se constrói nos espaços da divisão sociotécnica do trabalho, tensionados mediatamente pelo rebatimento das lutas de classes.”

A grande contribuição de Iamamoto foi, neste período, trazer para a discussão ética e política da profissão, o significado do exercício profissional e sua analogia com as relações sociais, enquanto trabalho reprodutor de ideologias presentes no modo de produção capitalista.

A obra que Iamamoto escreveu com Carvalho - *Relações Sociais e Serviço Social no Brasil – esboço de uma interpretação histórico-metodológico*²- revela a preocupação da autora em aprofundar-se na teoria e metodologia marxista. Na primeira parte que lhe coube, Iamamoto imbrica na interpretação histórico-metodológica do sistema capitalista. No primeiro capítulo, ela elabora uma concepção teórica da reprodução das relações sociais. Neste capítulo, ela aprofunda categorias que foram trabalhadas por Marx, tais como: trabalho concreto, trabalho abstrato, valor de uso, valor de troca, mais valia absoluta, mais valia relativa, capital constante, capital variável, etc.

Estas categorias revelam o método dialético utilizado por Marx quando, ao aprofundar na dinâmica do capital, dialeticamente, faz uso da abstração (PAULO NETTO, 2009) para, a partir do concreto empírico (objeto ainda desconhecido) chegar ao concreto pensado (objeto conhecido). E é finalidade desta abstração elaborar, construir novos conceitos ou categorias, foi aí que Marx subdividiu a

² IAMAMOTO; CARVALHO, 2005.

categoria trabalho em concreto e abstrato; a categoria valor em de uso e de troca, e assim por diante.

Iamamoto presenteia ao Serviço Social, fundamentos de uma nova teoria e metodologia que marcaria profundamente a categoria profissional. Noções como produção capitalista, capital como relação social, transformação de mercadoria em capital, entre outros, proporcionando à categoria mais profundidade na teoria crítica.

O segundo capítulo de Iamamoto, da referida obra, foi uma forma de relacionar a teoria crítica do primeiro capítulo com o Serviço Social. Para isso se debruçou sobre a intervenção profissional imersa nas relações sociais do capitalismo. Também aprofundou no significado do serviço social e das relações sociais. E finalizou com o Serviço Social e a reprodução da força de trabalho e do controle da classe dominante (IAMAMOTO; CARVALHO, 2005).

O debate profissional em relação à formação do assistente social - e daí caracterizar o seu modo de ser enquanto *ethos* profissional - perpassou as discussões da categoria nesta década. Necessário foi, segundo Iamamoto (2006, p. 185), “[...] direcionar a formação profissional para a criação de um perfil profissional dotado de uma competência teórico-crítica [...]”

Não foi diferente, a década de 1980 proporcionou à categoria do Serviço Social aprofundamentos em relação ao *ethos* da mobilidade, o modo de ser do assistente social voltado para princípios do exercício pleno da democracia. Para tanto, Iamamoto (2006, p. 185) diz a respeito que:

Os rumos assumidos pelo amplo debate efetuado na década de 1980 apontaram, ainda, para o privilégio – ainda que a não exclusividade – de uma teoria social crítica, desveladora dos fundamentos da produção e reprodução da “questão social”. [...] Portanto, de um perfil profissional comprometido com valores ético-humanistas: com os valores de liberdade, igualdade e justiça, como pressupostos e condição para a autoconstrução de sujeitos individuais e coletivos, criadores da história.

Pertinente a citação de Iamamoto, pois possibilita o vislumbramento do que se passava na década de 1980, pois, o Brasil vivia um período de redemocratização, e o Serviço Social permeou esta realidade brasileira. Sem a teoria social crítica advinda do método dialético de Marx o assistente social não seria capaz de adentrar e entender as multifaces da *questão social*.

Gramsci também foi referência nos debates que a categoria teve ao longo da década de 1980. Pois, seu pensamento proporcionou à categoria do Serviço Social

a reinterpretação da *intenção de ruptura*. Para Barroco (2005, p. 170) fica evidente a influência de Gramsci no “[...] novo Currículo de Serviço Social, em 1982, e a elaboração do Código de Ética de 1986, expressão formal da ruptura ética com o tradicionalismo do Serviço Social.”

O aporte educativo que Gramsci trabalha em seus “Cadernos do Cárcere” contribui para o Serviço Social, pois o próprio intelectual orgânico (GRAMSCI, 1978d) gramsciano foi analogicamente relacionado ao assistente social, como formador de opinião. É justamente o intelectual orgânico que auxiliaria na construção da hegemonia política e social.

A função intelectual do assistente social numa perspectiva gramsciana, segundo lamamoto e Carvalho (2005, p. 95, grifo nosso),

[...] dependendo de sua opção política, pode configurar-se como mediador dos interesses do capital ou do trabalho, ambos presentes, em confronto, nas condições em que se efetiva a prática profissional. Pode tornar-se intelectual orgânico a serviço da burguesia ou das forças populares emergentes; pode orientar a sua atuação reforçando a legitimação da situação vigente ou reforçando um projeto alternativo, apoiando e assessorando a organização dos trabalhadores, colocando-se a serviço de suas propostas e objetivos.

lamamoto fundamenta sua escrita na interpretação gramsciana de intelectual orgânico. As Diretrizes Curriculares de 1982 e o Código de Ética de 1986 são frutos dos debates e reflexões acerca do pensamento gramsciano, mesmo que no referido Código não se expresse tal pensamento. A atmosfera dos debates girava em torno dos aprofundamentos em Gramsci.

Entretanto, podemos ressaltar que lamamoto utiliza o termo *opção política* em relação a uma escolha por parte do assistente social. Dependendo de sua escolha ele defenderá o *status quo* da sociedade vigente ou os trabalhadores e suas reivindicações. Enquanto análise do *ethos* profissional não podemos inserir o termo *opção* e sim *orientação*. Isso porque o modo de ser do assistente social antecede sua formação profissional. O *ethos* transcende os supostos quatro anos que teve em sua formação acadêmica e penetra em toda sua formação sócio-histórica. Portanto, o modo de ser do assistente social reflete aquilo que ele construiu historicamente enquanto existência ontológica. Logo, não poder dizer que sua *orientação política* é determinada pela formação acadêmica. E as vicissitudes de seu ser histórico? E seus valores morais e éticos? E sua formação neurocerebral? E sua estrutura

psicoemocional? Enfim, e seu processo histórico que perpassa os muros da academia?

De forma que o termo mais correto para inserir no aprofundamento do *ethos* profissional seria a *orientação política* e não *opção política* (Iamamoto comenta, no fim da citação anterior, sobre o orientar-se para atuação conservadora ou alternativa), haja vista que o assistente social é ser histórico e ele não se resume nos quatro anos acadêmico de formação, senão em toda sua formação histórica. Diante do exposto pode surgir a seguinte interrogação: o assistente social não está apto, depois de concluído sua formação acadêmica, em escolher o posicionamento político de sua ação. Lógico que está, no entanto, sua escolha se direciona e se fundamenta no respeito que tem com sua orientação. Esta, por sua vez, determina com grande intensidade seu posicionamento enquanto modo de ser profissional.

Entende-se o *ethos* profissional como modo de ser que perpassa a formação profissional, pois, o recém-formado assistente social é um ser humano que possui uma trajetória histórica que o constituiu por diversas dimensões que interferem em sua orientação ao longo da vida. Por isso não determinamos que uma “opção” política seja a melhor terminologia porque se refere ao imediatismo da ação, sem mediações. Já a “orientação” política reflete o mediato da ação, esta sim faz uso das mediações necessárias à construção da ação.

O assistente social vivencia as relações sociais no cotidiano profissional, e, portanto, no percurso histórico de sua própria formação humana. Está aí a dificuldade de apreendermos sua *práxis* (VÁZQUEZ, 1968) profissional, ou seja, o exame da vida profissional não deve ser desvinculado de sua história pessoal. Isso porque está na trajetória de sua formação humano-social o seu próprio modo de ser enquanto profissional.

O impedimento de se adentrar na *práxis* do assistente social e, portanto, perceber as nuances de sua intervenção está relacionada ao esquecimento de seu próprio *ethos*. O modo de ser não se resume à ação profissional, senão também em sua ação enquanto humano que é, daí o humano-genérico (LUKÁCS, 1979).

O esquecimento do *ethos* advém também do não entendimento das próprias dimensões humanas que são o próprio homem. Ora, o ser humano não é fragmentado em diversas realidades distintas, mas é constituído nas dimensões que

o caracterizam, a saber: física, psíquica, espiritual, racional, emocional, biológica, química, laborativa, social, demente, sensitiva, moral, etc.

Ora, a dimensão laborativa é apenas uma dentre outras que proporcionam o vislumbamento do que seja o ser humano. Não podemos reduzir o modo de ser à dimensão laborativa. O *ethos* é o próprio humano em seu modo de ser. E este, por sua vez, recebe influências de todas as dimensões que constitui o humano. Assim sendo, o *ethos* perpassa a trajetória histórica do assistente social enquanto humano.

Partir da dimensão laborativa para entender a intervenção deste profissional é reduzir sua ação ao espaço compartimentado e, portanto, não apreender seu modo de ser profissional. Mas estender a intervenção profissional à sua vida particular enquanto ser humano não é desfocar o objetivo da pesquisa? Não estamos preocupados em ampliar o sujeito, mas entender o modo de ser deste profissional. E o entendimento do seu *ethos* perpassa sua própria existência. Lógico que não estamos preocupados em investigar sua vida particular, o que pensa, o que fala, o que faz, mas ter uma visão de totalidade para apreender o modo de ser deste profissional, que não se deixa mostrar na superficialidade.

A exemplo disso temos a dificuldade, na contemporaneidade, de trabalhar o Projeto Ético Político da Categoria Profissional (constituído na década de 1990 e que adiante adentraremos) com os próprios estudantes de Serviço Social, ou seja, como amadurecer este Projeto junto aos estudantes para que sejam profissionais engajados com as diretrizes da própria profissão? Sabemos que em quatro anos de formação profissional o assistente social pode não dar conta de vivenciar tais diretrizes. Mas se entendermos que este mesmo estudante de Serviço Social já possui um modo de ser, advindo de sua própria história existencial, poderemos trabalhar de forma diferenciada o *ethos* profissional, haja vista que nos debates da categoria, que ocorrem na contemporaneidade, o incentivo para a formação permanente é supremacia na categoria.

Por ter sido de extrema importância entender a categoria *ideologia* para aprofundamos nas reflexões acerca do *ethos*. Os aportes ideológicos presentes nas relações sociais configuram modos de ser na sociedade, e tais aportes, portanto, interferem nas ações profissionais de maneira diferenciada dos assistentes sociais que exercem a docência no meio acadêmico.

O modo de ser do assistente social não está a esmo, no espaço vazio e distante do cotidiano das relações sociais. Ao contrário, seu *ethos* profissional é inserido na história, e só ela é capaz de autoconstruir o sujeito envolvido no processo, portanto, seu *ethos* ser o da mobilidade, aquele que proporciona a mutabilidade das coisas: transforma os comodismos e a realidade socioeconômica, o *dever* de *ideologias conservadoras* em *ideologias progressistas*, do analfabetismo ao alfabetismo, enfim, da negligência de direitos à efetivação dos mesmos. Deste modo, o *ethos* da perfectibilidade começa a se desvaler para dar espaço ao *ethos* da mobilidade, pois, na medida em que se avança no debate acerca da teoria social crítica, se progride também no aprofundamento da realidade social do sistema capitalista.

O debate da categoria profissional por fundamentos teórico-metodológicos que levassem o assistente social a construir um modo de ser voltado para a conquista de direitos humanos, também foi presenciada na sociedade inconformada com a ditadura militar. Portanto, neste mesmo ínterim, o Brasil viu a redemocratização e a esperança pela nova Constituição Federal que daria possibilidade não só de conquistar direitos, como também efetivá-los.

A transição do regime ditatorial para o sistema democrático (será que alcançamos a democracia?) ocorreu nos moldes de uma transição conservadora, ou seja, partiu dos próprios militares tal ação. Tal transição repercutiu internacionalmente, e aqui no Brasil criou-se uma “onda” de esperança em relação às “Diretas Já” – movimento que culminou na promulgação da Constituição Federal da República.

No âmbito econômico, o Brasil se via endividado a cada momento. Não houve a redução da desigualdade social, mas um agravamento diante das massas desempregadas, pois o desenvolvimento industrial ficou aquém do esperado. O Presidente José Sarney que foi empossado no Poder Executivo depois da morte inesperada de Tancredo Neves, não enfrentou a *questão social*. Seu Plano Cruzado só angariou dividendos para o país, exclusivamente em relação ao descontrole da inflação. A única realidade satisfatória foi que a Constituição Federal, ou como é conhecida a *Carta Cidadã*, foi promulgada em seu governo.

Da mesma forma em que a sociedade brasileira conseguiu a redemocratização no ano de 1985, a categoria de Serviço Social promulgou, em

1986, seu quarto Código de Ética (BRASIL, 1986, online). A elaboração de tal Código proporcionou a superação dos três últimos códigos conservadores e reprodutores do *status quo* da sociedade. No entanto, esta superação não acompanhou os debates que a categoria profissional desenvolveu ao longo da década de 1980. Podemos dizer que o Código de Ética de 1986 ainda possui resquícios do marxismo mecanicista que influenciou a categoria como decorrência dos aprofundamentos do Método B.H.

Segundo Barroco (2005, p. 172):

O Código e a reformulação curricular de 1982 são marcos de um mesmo projeto que pressupõe o compromisso ético-político com as classes subalternas e a explicitação da direção social da formação e da prática profissional. Teoricamente considerados, tais pressupostos não são problematizados eticamente neste momento, o que não impede de considerá-los em sua dimensão axiológica, como orientadores de um ethos que expressa a moralidade do projeto de ruptura.

O *ethos* profissional é, na década de 1980, fundamentado pelo marxismo de Gramsci, ou seja, há uma superação teórico-metodológica em relação ao marxismo mecanicista de Althusser. Todavia, este novo modo de ser do assistente social, afeito ao *ethos* da mobilidade, não se expressou no Código de Ética de 1986, como já sabido o *ethos* profissional não é o mesmo que Código de Ética profissional.

O novo Currículo de Serviço Social, em 1984, não só está afeito ao *ethos* da mobilidade como também expressa em seu projeto a dimensão educativa gramsciana. Segundo Barroco (2005, p. 171) “Seus pressupostos reafirmam a função ídeo-política da ação educativa do Serviço Social e a possibilidade de sua contribuição na construção de uma nova hegemonia [...]”

Na introdução do Código de Ética de 1986 percebemos que a moral e o modo de ser profissional são, por meio das práticas, modificados devido ao processo histórico. Este cria novas possibilidades de construção de outras *ideologias* (BRASIL, 1986, online). Pertinente observar que a transformação que o processo histórico reverbera é um atributo inovador deste Código de Ética, não percebido nos anteriores.

A defesa da categoria por uma nova ética é expressão salutar de que este Código de Ética continua diferenciar dos três primeiros Códigos. É explicitada de maneira contundente a vinculação da categoria ao “optar” pela classe trabalhadora. Entretanto, percebemos a crítica que Barroco (2005, p. 176) aprofunda ao escrever

que “[...] o Código expressa uma concepção ética mecanicista; ao derivar, imediatamente, a moral da produção econômica e dos interesses de classe, não apreende as mediações peculiares e dinâmicas da ética.”

O *ethos* da mobilidade defendida no Código de Ética, agora analisado, fundamenta seu discurso nas classes trabalhadoras. Percebem-se, também, alguns novos conceitos e frases que este Código de Ética (BRASIL, 1986, online) traz, a saber: “[...] democratização popular [...] usuário [...] autonomia dos movimentos e organizações de classes trabalhadoras [...] participação dos usuários no processo de decisão e gestão institucional [...] luta por efetivação e novas conquistas [...].”

Fato que também é observado foi a superação de valores morais e abstratos presente nos Códigos anteriores que não proporcionavam a consciência de classe. A perspectiva histórica foi inserida, ainda que de uma perspectiva mecanicista segundo Barroco (2005), no lugar do idealismo tradicional e conservador dos Códigos anteriores. Novidade também foi a substituição da nomenclatura de “clientes”, para “usuários” (cidadão que utiliza os serviços prestados pelo assistente social) (MACHADO, 2008).

O fortalecimento da classe trabalhadora e dos cidadãos (mesmo que usuários) ficou expresso no Capítulo II das relações com as Instituições (BRASIL, 1986, online), a saber:

Art. 8º -São direitos do Assistente Social: a. Administrar, executar e repassar os serviços sociais influenciando para o fortalecimento de novas demandas de interesse dos usuários; b. contribuir para alteração da correlação de forças do interior da instituição para reformulação de sua natureza, estrutura e programa tendo em vista os interesses da classe trabalhadora.

O fortalecimento das novas demandas que são de interesse dos usuários se torna direito do assistente social, assim como o direito de alterar a correlação de forças vivenciadas na instituição que venha contribuir para os interesses da classe trabalhadora.

A superação de pensamentos conservadores tais como as correntes de pensamento como o Neotomismo, o Positivismo, o Funcionalismo, a Fenomenologia ficou consignada em sua constituição. A diferenciação da centralidade deste Código com todos que o precederam foi o viés político da categoria. Para o autor a defesa intransigente do compromisso político da categoria e que estava manifesto no Código de Ética de 1986 ocorreria:

[...] porque houve um vínculo mecânico entre os assistentes sociais e a classe trabalhadora; indicando, num segundo momento, que o próprio *ethos* adveio diretamente da produção e da classe trabalhadora. Ora, esse raciocínio não apreende o universal, o particular e o singular que a abordagem de mediação proporcionaria. (MACHADO, 2008, p. 64).

A defesa de um posicionamento marxista mecânico percebido no refletido Código deixa nas entrelinhas tamanha dificuldade de relacionar com mediações o *ethos* profissional vivenciado pelos assistentes sociais e o aporte legal da profissão. Isso comprova que o *ethos* profissional muito além de ser um Código é o modo de ser do assistente social e que este, por sua vez, não é percebido sem as devidas intercessões.

Em relação às deficiências do Código de Ética de 1986, Barroco (2005, p. 177) relata o seguinte:

Na medida em que o compromisso e as classes não são tratados em suas mediações em face da ética profissional, o Código não expressa uma apreensão da especificidade da ética; em vez de se comprometer com valores, se compromete com uma classe, o que é o mesmo que afirmar que tal classe é, a priori, detentora dos valores positivos, o que configura uma visão idealista e desvinculada da questão da alienação. Ao não estabelecer as mediações entre o econômico e a moral, entre a política e a ética, entre a prática política e a dimensão política da prática profissional, o Código reproduz as configurações tradicionais da ética marxista.

As categorias mediadoras, aquelas que conseguem a relação exata para que o “concreto empírico” se transforme em “concreto pensado” dão o suporte teórico-metodológico para que o *ethos* consiga sair do reduto conservador e ultrapassado do modo de ser profissional.

Resta saber o seguinte: como o *ethos* profissional não condiz com a positivação do Código de Ética de 1986, que é um aparato que se fundamenta na corrente marxista, podemos dizer que o *ethos* aí expresso é um *ethos* da mobilidade? Não é fácil responder esta pergunta, no entanto, podemos afirmar que o *ethos* da mobilidade não defende uma corrente de pensamento, senão àquela do materialismo histórico e dialético. E o referido Código de Ética demonstrou dialogicidade em seus escritos? Se não ocorreram as mediações possíveis também não ocorreu a dialética que tanto defendemos para o modo de ser profissional, portanto, o Código de Ética de 1986 não trouxe em seus escritos o *ethos* da mobilidade, por mais que estivesse a caminho, o que diferentemente ocorreu na prática profissional.

O modo de ser do assistente social rompeu com o conservadorismo instalado no seio da profissão, mas este rompimento não contribuiu para que o Código de Ética de 1986 inserisse o mesmo *ethos* da mobilidade. Para Barroco (2005, p. 178)

[...] a insuficiência apreensão ética não equivale à ausência de transformações ético-morais; tendo em vista as determinações que incidem sobre o questionamento de valores e sobre a adoção de novos papéis e princípios éticos, podemos considerar que, embora não sistematizados e refletidos em sua significação, o *ethos* tradicional do Serviço Social foi sendo negado na prática, através da vivência cotidiana, nas várias dimensões que rebatem na ação profissional, constituindo uma nova moralidade profissional.

De acordo com Barroco (2005), podemos dizer que mesmo não aparecendo um modo de ser da mobilidade no Código de Ética de 1986 – isso dependeria de uma assimilação melhor por parte da categoria profissional – o *ethos* do assistente social já vivenciava a mobilidade enquanto modo de ser interventivo.

O *ethos* profissional do assistente social na década de 1980 estava vivenciando a nova vertente no seio da categoria profissional e ao mesmo tempo vislumbrando a redemocratização do Brasil, depois de vinte anos do período ditatorial.

Fator histórico importante para ressaltarmos, foi que a sociedade brasileira deparou-se em cinco de outubro de 1988 com a promulgação da Constituição Federal de República (que foi fruto de reivindicações e protestos da sociedade) e que para a prática profissional seria de grande interesse. Os Art. 203 e 204 da Constituição Federal expressam sobre a Assistência Social. E foi justamente deste aporte legal que avançamos em nosso aparato de leis até o desdobramento da Política Nacional da Assistência Social na década de 1990.

Os dados de todos os votos dos deputados que elaboraram a Carta Magna, foram apresentados pelo Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP) por meio da obra *Quem foi quem na Constituinte?*. Acerca da categoria *trabalho* que para o Serviço Social se torna uma categoria central elencaremos alguns dados do DIAP (1988): a bancada dos deputados do PFL votou, em sua maioria, contra: a estabilidade, as 40 horas de trabalho, o turno de trabalho de 6 horas, o direito à greve, o salário mínimo real, 1/3 do salário sobre as férias, o piso salarial; já bancada do Partido dos Trabalhadores votou a favor de todos os itens anteriores (DIAP, 1988). Muitos dos parlamentares do PFL vinham do extinto partido

dos militares (ARENA), unida aos empresários; os deputados do PT vinham da luta sindical, ligada aos trabalhadores.

A Carta Magna de 1988 (BRASIL, 2005, p. 3) em seu Art. 1º, IV inciso, dos Princípios Fundamentais, reza sobre “[...] os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa;[...]”. De modo que é assegurado à categoria “trabalho”, seus valores sociais. E está justamente no Capítulo dos Direitos Sociais (BRASIL, 2005, p. 14) no Art. 7º os “[...] direitos dos trabalhadores urbanos e rurais, além de outros que visem à melhoria de sua condição social.”

Os debates e as reflexões que a categoria angariou, ao longo da década de 1980, proporcionaram o amadurecimento sobre a categoria “trabalho”. Marx (1983, p. 53), caracteriza trabalho como:

[...] por um lado, dispêndio de força de trabalho do homem no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho humano igual ou trabalho humano abstrato gera o valor da mercadoria. Todo trabalho é, por outro lado, dispêndio de força de trabalho do homem sob forma especificamente adequada a um fim, e nessa qualidade de trabalho concreto útil produz valores de uso.

A categoria trabalho é subdividida, por meio do método dialético de Marx, em duas subcategorias: a primeira seria o “trabalho abstrato” ou trabalho não pago pelo dono do capital e que gera, na mercadoria, o “valor de troca” e o “trabalho concreto” que dá ao produto, o seu “valor de uso”.

Está no “trabalho abstrato” a produção voltada para a valorização da mercadoria. E como o “valor de troca” só é percebido quando o produto é vendido, ou seja, quando está distante dos trabalhadores, é que se cria a ilusão que a mercadoria conseguiu o valor no processo de venda, proporcionando uma verdadeira falácia. Pois, o valor é um só e é auferido justamente no ato da produção e não no desfecho final da venda. Antes mesmo de sair das mãos que a produziu, a mercadoria já é valor. É por isso que Marx escreveu sobre o fetichismo da mercadoria, ou seja, inverter o processo de produção e retirar do trabalhador o seu próprio trabalho. O “trabalho abstrato” não é pago ao trabalhador pelo dono do capital. Marx (1983, p. 71) diz a respeito do fetichismo da mercadoria:

[...] não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias,

acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias.

O trabalhador se vê alheio àquilo que produziu e o produto como um passe de mágica cria valor em si mesmo, a isso Marx chamou de fetichismo da mercadoria. O trabalho não é reconhecido em sua plenitude material e ontológica, senão apenas na criação de capital, no entanto, isso é negado pelo empresariado, dizendo que o produto cria valor no mercado.

O modo de ser do assistente social está diretamente imbricado no antagonismo produzido pelo modo de produção capitalista. Antunes (2010, p. 95, grifo do autor) diz que muito “[...] ao contrário das formulações que preconizam o fim das lutas sociais entre as classes, é possível reconhecer a persistência dos antagonismos entre o *capital social total* e a *totalidade do trabalho* [...].”

O *ethos* profissional vivido no início da década de 1990 proporcionou o amadurecimento da categoria de Serviço Social no sentido de aprofundar e centralizar na categoria “trabalho”. E a *Ontologia do ser social* de Lukács só é apreendida se entendemos a centralidade do trabalho. Para Lukács (1979, p. 87) “[...] o trabalho é antes de mais nada, em termos genéticos, o ponto de partida da humanização do homem, do refinamento das suas faculdades, processo do qual não se deve esquecer o domínio de si mesmo.”

Se o trabalho é o que determina a humanidade do homem então devemos considerar o trabalho como forma ontológica do humano-genérico. O significado ontológico do trabalho é reafirmado, no Serviço Social, por Yamamoto (2004, p. 88) quando diz que “[...] o significado sócio-histórico da prática profissional só é desvendada a partir de sua inserção na sociedade, visto que o Serviço Social se afirma como uma instituição peculiar na e a partir da divisão do trabalho.”

Antunes (2010, p. 142) diz que “[...] o ato de produção e reprodução da vida humana realiza-se pelo trabalho. É a partir do trabalho, em sua cotidianidade, que o homem torna-se ser social, distinguindo-se de todas as formas não humanas.” O trabalho se encontra no ser social do humano, tornando-se ontológico e teleológico, o primeiro porque há o aprofundamento no ser, não individualizado, mas social; o segundo porque o trabalho busca um fim específico. Todo trabalho é direcionado ao ser social. Para Lukács (1979, p. 17) “[...] com o ato da posição teleológica do

trabalho, temos, em si, o ser social. O processo histórico da sua explicitação, contudo, implica a importantíssima transformação desse ser em-si num ser para-si.”

A centralidade da categoria “trabalho” no seio do Serviço Social é afirmado por Barroco (2005, p. 182):

A apreensão da centralidade do trabalho no processo de constituição do ser social contribui para a compreensão de questões emergentes no âmbito das transformações que marcam os anos 1990. Por isto, sua atualidade em face do processo por nós sinalizado: a trajetória de apropriação por parte do Serviço Social, das bases de fundação do trabalho profissional e a possibilidade de enfrentamento da discussão ética no marxismo.

A centralidade da categoria “trabalho” é investigada com minúcia pelo Serviço Social na década de 1990. O Serviço Social aprofunda no debate da ética marxista. Neste período, os assistentes sociais também amadurecem a discussão para a consolidação do Projeto Ético-Político da profissão e que vai desmembrar em diferente *ethos* profissional. A criticidade e inovação do Projeto Ético-Político do Serviço Social são constituídas, segundo Iamamoto (2009, p. 18)

[...] com fundamentos históricos e teórico-metodológicos hauridos na tradição marxista, apoiado em valores e princípios éticos radicalmente humanistas e nas particularidades da formação histórica do país. Ele adquire materialidade no conjunto das regulamentações profissionais: o Código de Ética do Assistente Social (1993), a Lei da Regulamentação da Profissão (1993) e as Diretrizes Curriculares norteadoras da formação acadêmica (ABESS/CEDEPSS, 1996, 1997a, 1997b, MEC-SESU/CONESS/Comissão de Especialistas de Ensino em Serviço Social, 1999; MEC-SESU, 2001).

Na década de 1990 é afirmada, pela categoria profissional, a necessidade de vislumbramento do *ethos* da mobilidade por parte dos assistentes sociais. Isso se confirma na constituição do Projeto Ético-Político da profissão. O modo de ser do assistente social é afeito para um posicionamento crítico, político e defensor dos direitos humanos.

Um pouco antes da constituição de tal projeto profissional, o Serviço Social presenciou no governo Collor a abertura total à economia internacional. Foi justamente no início da década de 1990 que o Brasil se deparou com as ideias neoliberais. A partir desta abertura, o país intensificou sua ausência em áreas estratégicas como a educação, a saúde, a infraestrutura, a reforma agrária, a reforma política, etc.

O foco do Governo de Itamar Franco e, posteriormente, Fernando Henrique Cardoso na presidência foi de estabilizar a economia. Este último também agiu para

o desmantelamento estatal (isso foi visto na Reforma da Previdência ((BOSCHETTI; SALVADOR, 2006. p. 25-57) de 1998 e nas privatizações de empresas estatais). Com o descompromisso com o bem comum, intensificou-se também o chamado terceiro setor, ou seja, não sendo atendida a demanda da sociedade civil, ela mesma entrou em cena para suprir o papel do Estado.

O neoliberalismo enfraqueceu o Estado em relação às políticas públicas e sociais. Segundo Borón (2003, p. 185).

[...] a herança do neoliberalismo é uma sociedade profundamente desagregada e distorcida, com gravíssimas dificuldades em se constituir do ponto de vista da integração social e com uma agressão permanente ao conceito e à prática da cidadania.

Contrapondo à corrente econômica do neoliberalismo que apenas desmantela o Estado em seus deveres para com os cidadãos, o Serviço Social instituiu em 13 de março de 1993 o quinto e atual Código de Ética do Assistente Social. Tal aparato legal traz em seu bojo onze princípios fundamentais que contrapõem ao neoliberalismo, a saber: liberdade como valor central; defesa dos direitos humanos; ampliação e consolidação da cidadania; defesa da democracia; em favor da equidade e justiça social; respeito à diversidade; garantia do pluralismo; construção de uma nova ordem societária; articulação com outras categorias profissionais; compromisso com a qualidade dos serviços prestados e contrário à discriminação.

No tripé que fundamenta o Projeto Ético-Político da profissão se encontra a Lei nº 8.662/1993 que regulamenta a profissão e que recebeu nova Resolução (nº 594/2011) (BRASIL, 2011) onde foi inserida a lei das trinta horas de jornada de trabalho, duramente conquistada pela Categoria, por meio do Conjunto CFESS/CRESS³ e sancionada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva.

As Diretrizes Curriculares aprovadas pela ABEPSS em 1996 romperam com a formação acadêmica engessada pelo formalismo, ocorrendo a integração dos alunos, da comunidade e dos docentes. De maneira que tal currículo proporcionou a não fragmentação do ensino, da pesquisa, da extensão e da gestão.

Estas Diretrizes Curriculares só foram formuladas devido aos empenhos de inúmeros profissionais que se sensibilizaram e participaram de várias oficinas que ocorreram em todo Brasil. As Diretrizes Curriculares, a partir de 1996, direcionaram

³ Conselho Regional de Serviço Social (CRESS).

a base comum para o curso de Serviço Social sendo válida para todo território nacional. A formação visa a ontologia do ser social e sua relação de totalidade no trabalho profissional sempre tendo como referência a formação teórico-metodológica, ético-política e técnico-operativa, buscando uma formação humana, crítica e social.

O modo de ser do assistente social está voltado, a partir do Projeto Ético-Político do Serviço Social, para o *ethos* da mobilidade. Tal *ethos* é verificado na defesa intransigente da liberdade como valor central, também na defesa dos direitos humanos, da cidadania, da equidade, da justiça social, da diversidade, do pluralismo, da universalidade de acesso aos bens e serviços das políticas sociais e da nova ordem societária. Enfim, o modo de ser deste profissional está direcionado contra qualquer forma de preconceito e discriminação. Aqui há, de fato, a *consciência da falsidade, falsidade* esta, vivida anteriormente no processo histórico da categoria profissional.

Como já dissemos, o Código de Ética de 1993 foi fruto do amadurecimento da categoria profissional. Tal Código supriu os limites que apresentava o Código de Ética de 1986. Alguns acontecimentos marcaram o aprofundamento do atual Código: em 1991 ocorreu um I Seminário Nacional sobre Ética, em 1992 ocorreram o II Seminário Nacional sobre Ética, o VII CBAS, o XII Encontro Nacional de Estudantes de Serviço Social e o XX encontro Nacional do conjunto CFESS e CRESS (BRASIL, 2011).

O Código de Ética de 1993 é um instrumento normativo do Serviço Social e têm compromisso ético-político com valores universais que proporcionam a emancipação do cidadão. Ele se fundamenta na *ontologia do ser social* do marxista Georges Lukács. Para Barroco (2005, p. 182)

Na primeira metade dos anos 90 a presença de Lukács se torna mais marcante; nas produções acadêmicas, nos encontros e debates da categoria, o recurso à ontologia social afirma-se como parte da trajetória de amadurecimento da tradição marxista no Serviço Social. Contribui para tal a publicação da tese de doutoramento de Netto, em 1991.

O aprofundamento da corrente marxista tem a intenção de romper com a ideia de um só marxismo. Por isso o Código de Ética de 1993 expressar, no sétimo princípio fundante, o pluralismo intelectual na profissão (BRASIL, 2011). Para

Barroco (2005, p. 184), “[...] o marxismo é organicamente vinculado à prática social e à sua transformação; por isso, não é refratário às questões do seu tempo.”

O Código de Ética de 1993 está completando maioridade neste ano de 2011. Para comemorar os dezoito anos de promulgação deste aparato normativo, o CFESS fez algumas alterações pertinentes, por meio, das Resoluções nº 290/94, 293/94, 333/96 e 594/11 (BRASIL, 2011). A última alteração (Resolução 594/11) do Código de Ética do Assistente Social (BRASIL, 2011, p. 13) diz respeito à adequação de linguagem de gênero:

As correções formais dizem respeito à incorporação das novas regras ortográficas da língua portuguesa, assim como à numeração sequencial dos princípios fundamentais do Código e, ainda, ao reconhecimento da linguagem de gênero, adotando-se em todo o texto a forma masculina e feminina, simultaneamente. Essa última expressa, para além de uma mudança formal, um posicionamento político, tendo em vista contribuir para negação do machismo na linguagem, principalmente por ser a categoria de assistentes sociais formada majoritariamente por mulheres.

As correções muito salutares ocorreram em relação às novas regras ortográficas da própria língua, a numeração dos onze princípios fundamentais e o aporte político da linguagem de gênero, pois adotaram o masculino e feminino para o posicionamento contra o machismo na linguagem.

O Código de Ética também sofreu alterações em algumas terminologias já ultrapassadas. O décimo primeiro princípio fundamental na nova reformulação ficou assim definido (BRASIL, 2011, p. 24):

Exercício do Serviço Social sem ser discriminado/a, nem discriminar, por questões de inserção de classe social, gênero, etnia, religião, nacionalidade, orientação sexual, identidade de gênero, idade e condição física.

Houve a substituição de “opção sexual” para “orientação sexual” e a inclusão de “identidade de gênero”. As alterações e mudanças ocorridas no Código de Ética de 1993 foram frutos do Conjunto CFESS/CRESS. Tais alterações revelam que a categoria profissional está atenta na luta por efetivação de direitos. E tal efetivação ocorre se reafirmamos os valores e princípios democráticos em vista da liberdade e da plena emancipação do cidadão.

No entanto, a Resolução 594/11 que foi instituída pelo Conjunto CFESS/CRESS não se atentou para a nomenclatura “opção” do oitavo princípio. Aqui não se trata de discutir “gênero”, mas de aprofundar em uma realidade que a categoria vivencia na contemporaneidade, a saber: a hegemonia do Projeto Ético-Político. O oitavo princípio do Código de Ética de 1993 (BRASIL, 2011, p. 24)

enuncia assim: “Opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, em dominação, exploração de classe, etnia e gênero”, uma defesa explícita ao anticapitalismo e ao antimoralismo.

O oitavo princípio se inicia com a nomenclatura “opção”, ou seja, o assistente social deve fazer uma opção por um projeto que tem vínculo na construção de uma nova ordem societária onde não tenha dominação, exploração de classe, de etnia e de gênero. Tal princípio, ao expressar o termo “opção” determina que o assistente social escolha o projeto ali positivado. Entretanto, esta escolha advém do seu processo histórico enquanto ser humano que é. E nem sempre em apenas quatro anos de formação acadêmica o profissional está apto a se posicionar politicamente. Portanto, ao invés do Código de Ética mencionar a nomenclatura “opção” poderia, em seu lugar, inserir o termo “orientação”, pois, sabemos que o *ethos* profissional transcende a formação acadêmica e penetra no processo histórico do próprio assistente social.

Tal crítica não se faz pelo não concorde acerca do oitavo princípio, ao contrário, haja vista ser para nós um princípio muito aceito e defendido no sentido do pesquisador querer uma nova ordem societária e, portanto, a superação da ordem vigente. No entanto, o *ethos* do profissional só se transforma no processo histórico e este se faz presente também na própria escolha. Logo, não só inviável, mas também ingênuo, de nossa parte, acreditar que o profissional, recém-formado, “opte” a favor de um projeto que defende outra sociedade sem relacionar o seu próprio modo de ser.

O termo “opção” demonstra uma atitude imediata de escolha diante do que se espera por parte da categoria profissional, enquanto o outro termo, a “orientação” (arte de se orientar), demonstra um percurso mediato de escolhas. Como esperar de um recém-formado um “optar” imediato (mesmo que para um projeto) se a própria categoria profissional demorou mais de vinte anos para iniciar a estrutura do seu Projeto Ético-Político? Como esperar de um profissional assistente social, que é um formador de opinião, uma atitude imediata ante a uma complexidade que é o embate entre o modo de produção capitalista e outro mundo possível?

Se entendermos e defendermos a nomenclatura “opção” como uma atitude imediata de escolha, teremos o mesmo *ethos* profissional de meados da década de 1970 quando, com o Método B. H., o Serviço Social teve uma militância fervorosa de

seus profissionais e um repúdio às instituições estatais. Com a fundamentação em Althusser, portanto, com um referencial teórico marxista-mecanicista a categoria não via possibilidade de intervir junto às Instituições porque estas estariam a serviço do “Aparelho Ideológico” do Estado conservador.

Porém, a categoria percebeu que este *ethos* profissional vivenciado proporcionaria não só o afastamento ideológico dos assistentes sociais das esferas políticas, como, principalmente, uma prática vazia de sentido político, pois, a militância deveria sim reconhecer a possibilidade de transformações que as Instituições do Estado proporcionavam.

De maneira que os assistentes sociais, amadurecendo as reflexões e debates iniciam a década de 1980 com outra interpretação marxista, agora com Gramsci. Este, por sua vez, não tinha uma visão mecanicista das relações sociais do capital, mas percebeu que a centralidade não estava apenas no Estado e sim também na sociedade civil. Partindo desta ideia, os assistentes sociais começaram a entender que o “Aparelho Ideológico” do Estado, longe de distanciar os assistentes sociais das práticas transformadoras, era o reduto de grandes possibilidades de transformação social para o profissional.

As ideias marxistas de Gramsci eram ideias particulares da realidade italiana de investigar o Capitalismo e propor novas alternativas, por meio do Socialismo. Para isso ele não só valorizou o Estado, mas também a sociedade civil em busca da hegemonia. Somente com a *hegemonia* de ideias concretas (com uma visão de *Estado Ampliado e não Restrito*)⁴ é que o povo subjugado e explorado chegaria ao poder por intermédio dos *intelectuais orgânicos*.

Ethos profissional, *hegemonia* possível? A categoria de Serviço Social conseguiu na década de 1990, já no Estado Democrático de Direito, a *hegemonia* do Projeto Ético-Político. No entanto, imerso neste projeto hegemônico, muitos são os debates e enfrentamentos políticos que se voltam para o poder.

A *hegemonia* do Projeto Ético-Político do Serviço Social deve ser mais bem entendida para também entendermos o *ethos* da mobilidade que se faz presente no seio da profissão. Para Gramsci (2007, v. 3) a *hegemonia* seria a meta a ser alcançada pelo *intelectual orgânico* (no entanto, Gramsci distancia do reducionismo

⁴ GRAMSCI, 1978b; 1978d.

político ao conceber o termo hegemonia - para ele, os ambientes de *hegemonia* estariam também na economia, na cultura, na arte, etc.), pois, com ela os formadores de opinião (e aqui se encontra o assistente social) aglutinariam o maior número de pessoas em prol do consentimento intelectual e moral das ideias defendidas.

O Serviço Social brasileiro está direcionado para o pensamento gramsciano quando afirma seu Projeto Ético-Político hegemônico, isso porque Gramsci (2006, v. 2, p. 24) diz que

[...] para alguns grupos sociais, o partido político nada mais é do que o modo próprio de elaborar sua categoria de intelectuais orgânicos, que se formam assim, e não podem deixar de formar-se, dadas as características gerais e as condições de formação de vida e de desenvolvimento do grupo social [...].

Não podemos definir *hegemonia* como uma classe social sobre outra, isso porque ela ocorre em inúmeros ambientes das relações sociais. Também não podemos concordar que a *hegemonia* do Projeto Ético-Político tenha dominação diante dos grupos de assistentes sociais que não coadunam com tal projeto. Discutir *ethos* profissional do assistente social é entender o embate político e ideológico que a categoria proporciona.

Para entender melhor o conceito de *hegemonia* presente em nossa categoria profissional necessário se faz explicar outros conceitos, tais como *supremacia*, *direção*, *dominação* e *coerção*. Podemos afirmar que a *hegemonia* do Projeto Ético-Político tem *supremacia* porque conquistou a autoridade advinda dos assistentes sociais, portanto, sua supremacia constitui a *hegemonia*. Na sequência, a *supremacia* conquistada historicamente pela categoria profissional lhe dá o direito, por eleição do Conjunto CFESS/CRESS, de exercer a direção, deliberando democraticamente. Assim sendo, a *hegemonia* do Projeto Ético-Político não tem a *dominação* arbitrária e vertical, portanto, não tem postura *coerciva* e está estreitamente relacionada à *hegemonia gramsciana* (mesmo não concordando com algumas práticas políticas que o CFESS tem em face da categoria profissional que seriam ações do Sindicato – que ainda não temos).

Gramsci (2007, v. 3) não defendia as ideias fundamentadas na visão do “Estado Restrito”, senão do “Estado Ampliado”, ou seja, no primeiro, o processo de

transformação social se dava pela “revolução explosiva”; já no “Estado Ampliado”, a transformação política se dava pela “revolução permanente” (COUTINHO, 2008).

O modo de ser do assistente social está diretamente imbricado com essa reflexão que Gramsci (2007, v. 3) nos proporciona. Existe na categoria de Serviço Social, um modo de ser diverso ao *ethos* da mobilidade e que se faz passar por este só pelo motivo de que está direcionado por ideias marxistas. Ora, estar direcionado por ideias materialistas não confirma o *ethos* da mobilidade, porque existem correntes marxistas ortodoxas e ultraconservadoras que excedem até o stalinismo. E assim como a vertente que estava fundamentada em Althusser não foi reconhecida por nós com o *ethos* da mobilidade, outras ortodoxas também não são reconhecidas como tendo um modo de ser voltado para o móbil.

É justamente no oitavo princípio (tão importante para a categoria porque revela o nosso ser anticapitalista) fundamental de nosso Código de Ética que alguns profissionais ortodoxos se agarram e impõem, por meio de uma forma grosseira e até alienante, a transformação aos moldes do “Estado Restrito”, querendo a todo custo que ocorra uma “revolução explosiva”. Vou mais além, alguns destes profissionais também coadunam com a “revolução explosiva” armada.

Os profissionais que pensam e agem assim não compreenderam o valor ético central de nosso Projeto Ético-Político que é a *liberdade*, pois, demonstram arbitrariedade e autoritarismo em suas falas e práticas. Tais posicionamentos não consolidam a cidadania, senão a barbárie. Não aprofundam a democracia, mas defendem a autocracia. A gestão democrática não é buscada. O respeito à diversidade é ignorado. Não garante o pluralismo, porque não respeitam as correntes profissionais democráticas existentes. A nova ordem societária é buscada pela dominação. A articulação com outros movimentos é deficitária porque são intransigentes (BRASIL, 2011). Diferente da proposta conquistada na efetivação do Projeto Ético-Político que proporciona a categoria profissional ter *supremacia* e *direção*, estes profissionais preferem a *dominação* e a *coerção*, descaracterizando o Projeto Ético-Político.

Ora, pensar em ortodoxia no nosso Projeto Ético-Político é retroceder à tirania e não respeitar o caminho conquistado, historicamente, com muita labuta e sacrifícios por parte daqueles que se doaram para a categoria profissional e por parte dos que hoje labutam em defesa da *hegemonia* do nosso Projeto Ético-

Político. Borón (2003, p. 189, 191) vai dizer sobre o conselho de Engels sobre estes marxistas que defendem a “revolução explosiva”:

[...] um dos mais graves erros que podem cometer os revolucionários é confundir sua impaciência pessoal com um argumento teórico. Temos que ter muito cuidado nisto, a impaciência e os fervores revolucionários não podem se constituir em argumentos teóricos [...] Quem realmente recolheu as advertências do velho Engels foi Antonio Gramsci, a quem cabe a honra de haver sido o primeiro grande teórico marxista que pensou uma estratégia política revolucionária de “longa duração” [...].

O conselho de não misturar anseios pessoais com teorias sociais partiu de Engels, no entanto, grupos de profissionais do Serviço Social defendem já a mudança, por meio da “revolução explosiva”. Acredito que esquecemos (por parte de alguns) de aprofundar nos escritos do pensador italiano Gramsci, pois, este mergulhado na história de seu tempo e de seu povo percebeu que a transformação social é uma conquista do coletivo e não apenas de anseios individuais que só refletem o individualismo em busca do poder.

O *ethos* da mobilidade não coaduna com nenhuma forma verticalizada de impor ideias, não coaduna com a lavagem cerebral para manter a *hegemonia*, não defende a luta armada em nenhuma hipótese, não faz apologia dicotômica de uma classe sobre a outra (como o marxismo mecanicista faz), não proíbe a manifestação de ideias contrárias (mesmo não concordando com as mesmas), não se corrompe para chegar ao poder, não se omite diante das injustiças presentes no seio da categoria profissional, não exerce *coerção* em prol de interesses individuais ou de grupos dentro da profissão, recusa o arbítrio e o autoritarismo, etc. E todos aqueles profissionais que afirmam todas estas negações não coadunam com o *ethos* da mobilidade, senão o da perfectibilidade. Na categoria profissional, seria outra forma de entendermos os ranços do conservadorismo. Acreditamos ser a forma mais esdrúxula de expressar o conservadorismo, porque passam por “progressistas”.

O *ethos* da mobilidade coaduna sim com o valor central do Projeto Ético-Político que é a *liberdade*, também defende a autonomia, a emancipação e a expansão dos indivíduos sociais; defende os direitos humanos; sustenta a ampliação e consolidação da cidadania; busca a garantia dos direitos civis e sociais; defende a participação política e a democracia; defende também a socialização da riqueza produzida; prima pela gestão democrática, equidade e justiça social; incentiva o respeito à diversidade eliminando os preconceitos; garante o pluralismo de ideias; tem compromisso com a formação profissional; defende a construção de uma nova

ordem societária respeitando o processo histórico; é contra a dominação, exploração de classe, etnia e gênero; está aberto às articulações com outras categorias profissionais; é contra qualquer forma de discriminação seja por classe social, gênero, etnia, religião, nacionalidade, orientação sexual, identidade de gênero, idade e condição física (BRASIL, 2011).

O modo de ser do assistente social, que na contemporaneidade é constituído em *ethos* da mobilidade, pode perder esta *hegemonia* devido núcleos, às vezes não percebidos - por se declarar marxistas, porém são marxistas mecanicistas e ortodoxos - que com uma “linguagem” aparente de *intenção de ruptura* com o conservadorismo, reproduz o mesmo, com outra roupagem: aquele imbricado num materialismo ortodoxo, portanto, autocrático e que não responde às demandas da categoria profissional. O Projeto Ético-Político, assim como o *ethos* da mobilidade do assistente social, tem o risco de perder a *hegemonia* na contemporaneidade não só por vertentes conhecidas como conservadoras como o Neotomismo, o Positivismo, o Funcionalismo, o Personalismo, a Fenomenologia e a Teoria dos Sistemas (CAPRA, 2006); mas justamente dentro do próprio materialismo, com interpretações do marxismo ortodoxo e ultrapassado, que ao invés de aglutinar profissionais apenas desune e fortalece grupos conservadores da própria categoria.

Barroco (2005, p. 204) comenta que o Código de Ética de 1993 ultrapassou as ideias conservadoras da seguinte forma:

Com essa fundamentação, o Código se opõe não apenas ao liberalismo, mas também, ao humanismo cristão tradicional e ao marxismo anti-humanista. Ao humanismo cristão porque não concebe uma ética essencialista [...] ao liberalismo porque não naturaliza os valores universais nem os concebe como possibilidade objetiva universal, na ordem burguesa. Supera o marxismo anti-humanista porque repõe a ética no interior da práxis.

A superação de correntes como o humanismo cristão e o liberalismo já é conhecida e divulgada, mas falar na superação hoje do marxismo anti-humanista é entender como que o conservadorismo adentra contemporaneamente na profissão.

O *ethos* da mobilidade se faz presente no Projeto Ético-Político por meio do tripé da Lei nº 8.662/1993 (de regulamentação da profissão); do Código de Ética do Assistente Social (Resolução CFESS 293/1993) (BRASIL, 2008) e das Diretrizes Curriculares de 1996 (BRASIL, 1996, online). Esta construção só foi levada a feito devido ao envolvimento de inúmeros assistentes sociais. No entanto, as forças

antagônicas sempre vieram à tona, porém a *hegemonia* do Projeto Ético-Político prevaleceu. Portanto, foi fruto do debate coletivo o que confere legitimidade à categoria profissional.

A permanência do Projeto Ético-Político é um dever de todos aqueles profissionais que acreditam na construção coletiva e na gestão democrática. O *ethos* da mobilidade sempre se fará presente de forma *hegemônica* na categoria profissional do Serviço Social quando os princípios fundamentais do nosso Código de Ética do Assistente Social forem respeitados e vivenciados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao findar desta pesquisa, nos preocupamos em relatar as elaborações, teóricas, metodológicas e operacionais em que o modo de ser do assistente social se depara e vivencia em seu cotidiano profissional, por meio do percurso sócio-histórico do Serviço Social. Entretanto, não tivemos a pretensão de esgotar este assunto, inclusive sabemos que qualquer investigação sobre o mesmo não o exauri.

O objeto de estudo ora apresentado teve como centralidade a reflexão acerca do *ethos* profissional do assistente social. Este *ethos*, entendido como modo de ser no âmbito profissional, foi fruto das indagações acadêmicas de experiências advindas do ensino (teoria e prática), da extensão, da gestão, da pesquisa – propriamente dita, e das *ideologias* presentes nestas quatro realidades academicamente vivenciadas, além do próprio percurso sócio-histórico da profissão.

A preocupação em investigar o *ethos* profissional não nos deu o direito de pesquisar, em suas minúcias, os Códigos de Ética do Assistente Social, devido as propostas de entendimento de ambos serem distintas. Enquanto o *ethos* profissional centra exclusivamente no modo de ser do assistente social, portanto, amplia o sentido de ação profissional, o Código de Ética restringe sua ação por causa de seu aparato normativo a ser seguido. A partir desta reflexão vimos que o Projeto Ético-Político construído historicamente pela categoria profissional na década de 1990 ampliou o entendimento do Código de Ética do Assistente Social, pois este também participa do Projeto Ético-Político hegemônico da categoria profissional.

O objetivo do trabalho foi averiguar se o modo de ser do assistente social na contemporaneidade constituía *hegemonia* dentro da categoria profissional. Para o entendimento do modo de ser enquanto *ethos* buscou-se clarear, num primeiro momento, o entendimento da dimensão *moral* do humano. Posteriormente, adentramos na explicação da ética e a escolha de trabalharmos com o conceito *ethos*, entendido como *modo de ser*.

A pesquisa bibliográfica e documental exploratória que se vislumbrou neste trabalho teve como fundamento o método dialético. Tal método proporcionou à pesquisa uma amplitude de desmembramentos de conceitos que facilitou a apreensão do objeto. Partimos da constituição da moral e nos deparamos com a ética e sua distinção com aquela. Posteriormente, o *ethos* como conceito principal de aprofundamento investigativo porque revelou ser apropriado à pesquisa como modo de ser do assistente social. E, por fim, desmembramos o *ethos* em dois eixos

de pensamento: o *ethos* da perfectibilidade e o *ethos* da mobilidade (ABBAGNANO, 2003).

O *ethos* da perfectibilidade foi desenvolvido tendo por referência à filosofia do Ocidente e pela corrente de pensamento que prima pelo *Racionalismo* e *Idealismo*. Este modo de ser estaria na defesa intransigente de uma valorização da lei em detrimento do sujeito que a lei se refere. A preocupação estava voltada pela determinação dos valores universais já estabelecidos em sociedade. Tais valores são enrijecidos e perenes, não estão afeitos às mudanças.

O *ethos* da perfectibilidade limita-se à norma estabelecida. Não procura o desvencilhar na norma padronizada e criar outras oportunidades de agir, senão aquelas mesmas regras preestabelecidas. A universalização da norma diminui a dimensão subjetiva do indivíduo, e está na subjetividade o ensejo de criar uma nova possibilidade de ação. O *ethos* do assistente social se torna perene e permanente na medida em que é confundido com o Código de Ética.

Limitar-se na norma estabelecida significa deixar-se guiar pelo externo e não por aquilo que é interno. E o modo de ser do profissional sempre perpassa sua subjetividade. O Mito do *Prometeu Acorrentado* de Ésquilo ([19--]), cujo significado é de uma culpa eternizada em *Prometeu* num mundo imutável e perene, retratou simbolicamente o *ethos* da perfectibilidade. Parmênides (1973) fundamentou profundamente a concepção de *ethos* da perfectibilidade. Este autor defendeu o pensamento metafísico de que o modo de ser é imutável, perene, contínuo, portanto, não afeito às transformações.

Já o *ethos* da mobilidade, sendo o segundo desdobramento em Abbagnano (2003), refletiu acerca de outra possibilidade para o assistente social. Na medida em que o *ethos* da perfectibilidade defendeu o *status quo* e, portanto, o conservadorismo, o modo de ser, enquanto mobilidade, defendeu a transformação e a mutabilidade.

Muito diferente do modo de ser da perfectibilidade que defendeu conceitos *a priori* para direcionar o reto agir, o *ethos* da mobilidade primou por conceitos *a posteriori* para a própria ação. Pois o cotidiano profissional do assistente social está em constante transformação, por isso não defender ideias inatas para sua ação,

senão a possibilidade de construção de suas próprias ideais a partir do cotidiano vivido, configurando um *ethos* móbil.

Enquanto o *ethos* da perfectibilidade defendeu o fim último de uma ação, o *ethos* da mobilidade fez a defesa de um não fim. Esta proposta do modo de ser móbil proporcionou ao assistente social uma realidade dada à transformação e não à finalidade de uma ação. A dicotomia entre a universalidade da norma e a singularidade do assistente social não foi defendida pelo *ethos* da mobilidade.

Heráclito (1973) foi o pensador escolhido para fundamentar o *ethos* da mobilidade, assim como Parmênides alicerçou o modo de ser da perfectibilidade. Para Heráclito (1973), a realidade era tida como mutável, inconstante, finita e, portanto, dada à transformação. Ora, o modo de ser passou da estagnação do *ethos* da perfectibilidade para o modo de ser dado às transformações. Por isso é de fundamental importância para o assistente social o *ethos* da mobilidade porque retratou mais precisamente o cotidiano da profissão. Nietzsche (PARMÊNIDES..., 1973), também fez a defesa em prol do modo de ser móbil por não defender uma finalidade estática e imutável do modo de ser.

Em sequência, o segundo capítulo continuou o desmembramento do método dialético porque retratou, num primeiro momento, o *ethos* da perfectibilidade nos conceitos de *liberdade* e *dever* em Kant, e no conceito de *Idealismo Absoluto* em Hegel. Num segundo momento, contrapôs o *ethos* da mobilidade com a crítica de Lukács ao pensamento burguês. E, por fim, a categoria *ideologia* foi trabalhada com a finalidade investigativa de fazer a passagem dialética do pensamento crítico da dialética para o percurso sócio-histórico do Serviço Social e o *ethos* presente do assistente social de cada período.

A *liberdade* em Kant foi demonstrada como pertencente ao modo de ser da perfectibilidade porque retratou como sendo livre apenas aquele que estivesse no patamar da racionalidade – a razão seria o fundamento da *liberdade*. A falta de *liberdade* estaria na presença de covardia e preguiça do indivíduo em sair da menoridade e alçar voos à racionalidade.

O conceito de *dever* kantiano retratado neste trabalho está estreitamente relacionado com a *liberdade*. Todo humano nasce com a potência de *liberdade* e de *dever*, basta em seu percurso existencial desenvolver ambos os conceitos. *Dever*

para Kant seria a lei moral presente em todo humano porque é universal. O *dever* é um *imperativo categórico* alicerçado pela razão, não mais em dogma, religião ou metafísica. Por isso que o indivíduo é livre na medida em que sua ação é determinada pelo *dever universal*: ação em que a vontade está de acordo com o princípio da legislação universal. Ora, pensar em determinismo da ação por meio de uma *vontade* universal é o mesmo que estagnar a ação, portanto o *ethos* desenvolvido é o da perfectibilidade, onde a *liberdade* e o *dever* universais se sobrepõem ao indivíduo singular.

O apreender do *Idealismo Absoluto* de Hegel, se fez presente neste trabalho na medida em que se revelou na preocupação da história humana e seu processo de desenvolvimento. No entanto, a história estava apenas na idealização de Hegel e não na realidade concreta do vivido no cotidiano. O *Idealismo Absoluto* propunha a universalização da razão, em detrimento da singularidade do cotidiano do indivíduo. Hegel não parte da realidade concreta para explicar o mundo, mas ao contrário, parte de ideias abstratas para explicar a matéria. Para ele, a essência precede a existência.

Contrapondo o pensamento de Kant e de Hegel, Lukács ([19--]) defende que a partida aconteça da realidade concreta para o pensamento e não o inverso. Constrói sua crítica em relação ao pensamento burguês, pois, este defendia o alcance da verdade. No entanto, para Lukács, a verdade não seria alcançada pelas ideias abstratas, senão pelo mundo concreto.

A grande questão em que Hegel não se apoderou foi de que a história é uma história de luta de classes. Como ele ignorou a contradição entre as classes, também não aprofundou na dialética da realidade concreta. Já Lukács, trouxe para a crítica ao pensamento burguês, o antagonismo presente no modo de produção capitalista. Foi com base nesta contradição que Lukács teceu sua crítica ao pensamento burguês. Além de criticar o pensamento racionalista e abstrato de Kant, o *Idealismo Absoluto* e vazio de Hegel, Lukács se contrapôs à corrente do Positivismo, do Funcionalismo e do Agnosticismo. De modo que a crítica ao pensamento burguês de Lukács trouxe em cena o *ethos* da mobilidade.

A passagem do pensamento burguês e da crítica a este se fez pela mediação de outra categoria desmembrada neste trabalho que foi a *ideologia*. Com o aprofundamento desta, a mediação entre as reflexões acerca das correntes de

pensamento e a realidade sócio-histórica do Serviço Social - vista no último capítulo - se fez de forma mais eficiente. A escolha por esta categoria se deu porque ela revelou mais profundamente o modo de ser do assistente social.

Iniciamos a explicação de *ideologia* em Marx e Engels (2007) com o significado de *falsa consciência*. Uma falsa idéia vivenciada por todos na sociedade. Esta ideologia advém da classe dominante. Vimos que Marx e Engels (2007) tecem críticas aos *jovens hegelianos*, principalmente Feuerbach.

A classe opressora, ao deter os meios intelectuais, detém também a dominação das relações sociais. O pensamento da classe dominante reflete o modo de ser da perfectibilidade porque não liberta o cidadão, ao contrário, o tem como uma “marionete” nas mãos por meio da ideologia.

A *ideologia* é utilizada pela classe dominante como uma estratégia para se manter no poder político, econômico, religioso e social. De modo que a permanência do *status quo* na sociedade contribui para a perpetuação das classes sociais. A finalidade da *ideologia* é ocultar a perpetuação da dominação.

Em Löwy (2006) percebemos que não existe só a *ideologia dominante*, mas um emaranhado de *ideologias* que são construídas pelas classes sociais. Vimos também que Gramsci (1978a) não compreende a *ideologia* como *falsa consciência*, advinda somente da classe dominante, senão também da classe dominada. Portanto, a defesa das existências de várias ideologias. Em Gramsci (1978a) não existe a *ideologia* só em uma classe social, mas em todos os setores das relações sociais.

A categoria *ideologia* não foi compreendida por Gramsci como mecanicista e dicotômica como vimos na interpretação da *ideologia* como *falsa consciência*. Foram explicados os conceitos *senso comum*, *intelectual orgânico* e *hegemonia* para melhor compreensão da *ideologia* em Gramsci, pois ele rompeu com a visão fatalista e dicotômica da *ideologia*.

A *ideologia* foi a categoria mediadora entre as reflexões acerca da crítica ao pensamento burguês e o modo de ser existente nas relações sociais pelo assistente social. No último capítulo, a ênfase foi sobre as *ideologias* que permearam as elaborações dos cinco Códigos de Ética da profissão, para melhor apreensão do *ethos* do assistente social.

Algumas influências sócio-históricas da sociedade brasileira, presentes desde o nascedouro do Serviço Social brasileiro até a contemporaneidade, foram analisadas no último capítulo. O primeiro subitem deteve-se nas constituições *ideológicas* dos *ethos* do profissional até meados da década de 1970 quando o assistente social iniciou sua trajetória para a *consciência da falsidade* - entendido *falsidade* como conservadorismo.

Somente no último subitem foi que a *falsidade da consciência*, enquanto conservadorismo, foi deixando de ter uma *hegemonia* dentro da categoria profissional. Por meio das reflexões e debates ocorridos no início da década de 1980, o Serviço Social brasileiro tendeu ao aprofundamento da vertente de pensamento marxista, em Gramsci.

Na década de 1990, os debates e aprofundamentos teóricos tinham como diretriz o pensador Georges Lukács. Foi justamente com a fundamentação neste autor materialista que o Serviço Social teve o desfecho para a elaboração do *Projeto Ético-Político*. Tal Projeto refletiu a emancipação teórica e metodológica da categoria no que dizia respeito ao aprofundamento do *ethos* da mobilidade, rompendo assim com todas as artimanhas do conservadorismo visto no *ethos* da perfectibilidade.

O *Projeto Ético-Político* da profissão foi constituído pela junção da Lei da Regulamentação da profissão, o Código de Ética do Assistente Social e as Diretrizes Curriculares. Esta construção revelou o rompimento do Código de Ética como apenas aparato normativo da profissão e o inseriu como modo de ser do assistente social. Não sendo apenas um regimento legal, o Código passa a constituir-se, por meio do modo de ser, no Projeto Ético-Político.

Elaboramos um quadro que resume o percurso sócio-histórico do que foi desenvolvido neste trabalho. Com ele pretendemos mostrar as influências sócio-históricas que o Serviço Social teve em sua trajetória histórica. Verifica-se que desde seu nascimento - final da década de 1930 - até a década de 1970, o Serviço Social teve preponderância do conservadorismo, portanto do *ethos* da perfectibilidade. Já na década de 1980 e principalmente na década de 1990, o Serviço Social rompeu com o conservadorismo hegemônico na profissão por meio da corrente teórica do marxismo, de Gramsci e de Lukács, respectivamente. Entretanto, o Código de Ética do assistente Social de 1986 ainda estava atrelado ao *ethos* da perfectibilidade.

QUADRO 1 – Análise sócio-histórica do Serviço Social Brasileiro

PERÍODO	TEORIA E METODOLOGIA	IDEOLOGIA POLÍTICA	HEGEMONIA	CÓDIGO DE ÉTICA	<i>ETHOS</i> PROFISSIONAL
DÉCADA 1940	Neotomismo e Positivismo	Ditatorial	Conservadora	1947	Perfectibilidade
DÉCADA 1950	Neotomismo Positivismo	Desenvolvimentismo	Conservadora	1947	Perfectibilidade
DÉCADA 1960	Positivismo e Funcionalismo	Ditatorial	Conservadora	1965	Perfectibilidade
DÉCADA 1970	Positivismo, Marxismo e Fenomenologia	Ditatorial	Conservadora	1975	Perfectibilidade
DÉCADA 1980	Marxismo	Ditatorial / Democrático	Progressista	1986	Mobilidade
DÉCADA 1990/2000	Marxismo	Democrático	Progressista	1993	Mobilidade

FONTE: Leonildo Aparecido Reis Machado

Ethos profissional, hegemonia possível? Sim, a categoria profissional vivencia na contemporaneidade a *hegemonia* do *ethos* da mobilidade. Esta *hegemonia* da profissão, particularmente, na década de 1990 foi conquistada historicamente por meio de reflexões, debates, seminários, oficinas, plenárias, etc. realizadas pelo Conjunto CFESS/CRESS, portanto, de forma ampliada e democrática. No entanto, a categoria profissional se depara com muitos aportes conservadores e reprodutores do *status quo* vigente na sociedade e contrários às mudanças de direcionamento teórico-metodológico, ético-político e técnico-operativo que ocorreram na profissão.

O conservadorismo presenciado no *ethos* da perfectibilidade e ainda difundido nas sendas do Serviço Social reflete para a categoria profissional uma vigília constante para que o nosso Projeto Ético-Político seja de fato vivenciado pelos assistentes sociais. A defesa intransigente pela efetivação de direitos dos

nossos cidadãos (entendido como usuários) perpassa plenamente o nosso Projeto Ético-Político.

A resistência da categoria ao conservadorismo não revela apenas pensamentos alicerçados no *Racionalismo* e *Idealismo Abstrato*. O *ethos* da perfectibilidade, portanto, o conservadorismo, se encontra também no materialismo mecanicista e ortodoxo. Pois, o mesmo não coaduna com uma nova ordem societária [oitavo princípio do nosso atual Código de Ética do Assistente Social (BRASIL, 2011)], senão pela “revolução explosiva” e “armada”. Ora, pensar em nossa atual conjuntura política e social em “revolução explosiva” e “armada” é o mesmo que não entender ou não respeitar o Projeto Ético-Político de nossa profissão.

Portanto, faz-se necessário resistir ao velho conservadorismo, que, por sinal, sempre foi um obstáculo à construção do nosso Projeto Ético-Político. Entretanto, urge revermos a “nova” concepção de conservadorismo em nossa profissão, a saber: o materialismo mecanicista e ortodoxo, que com uma roupagem de cordeiro a nos livrar dos erros e enganos, esconde, de fato, o lobo querendo, da noite para o dia, a presa só para si, desrespeitando o valor central de nosso Projeto Ético-Político que é a *liberdade*. Pois só com este princípio é que construímos no coletivo, mesmo que com duras penas por meio dos embates políticos.

A permanência da *hegemonia* do nosso *Projeto Ético-Político* perpassa estes embates vivenciados no coletivo. No entanto, sem ressaltar o dualismo, o *ethos* da mobilidade se constitui *hegemônico* na mesma proporção em que a vigília contra o *ethos* da perfectibilidade estiver presente em nossa categoria profissional. E ainda: que não deixemos o *ethos* da perfectibilidade se passar pelo *ethos* da mobilidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AGUIAR, Antonio Geraldo de. **Serviço Social e filosofia**: das origens a Araxá. São Paulo: Cortez, 1982.

ANTUNES, Ricardo. **O caracol e sua concha**: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Adeus ao trabalho?** ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade no mundo do trabalho. 14. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

AQUINO, Glaucia Heloisa Malzoni Bastos de. **De volta ao começo**: a dimensão ético-política na formação profissional das assistentes sociais. 2008. 141f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2008.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARISTÓTELES. **Ética**. Tradução de Cássio M. Fonseca. São Paulo: Ediouro, [19--].

_____. **A política**. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1966.

_____. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Pensadores).

ARNSPERGER, Christian; PARIJS, Philippe Van. **Ética econômica e social**. São Paulo: Loyola, 2003.

BARBOSA, Livia. **O jeitinho brasileiro**: a arte de ser mais igual do que os outros. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.

BARROCO, Maria Lucia Silva. **Ética e Serviço Social**: fundamentos ontológicos. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. **Ética**: fundamentos sócio-históricos. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. Fundamentos éticos do Serviço Social. In: CFESS. ABEPSS. (Org.). **Serviço Social**: direitos sociais e competências profissionais. Brasília, DF, 2009.

BATISTA, Márcia do Carmo. **A ética nos marcos históricos do Serviço Social**: repercussão na formação profissional. 2005. 117f. Tese. (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2005.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v. 1).

BIANCHI, Alvaro. **O laboratório de Gramsci**: filosofia, historia e politica. São Paulo: Alameda, 2008.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2000.

BORNHEIM, Gerd A. **Dialética**: teoria/práxis. São Paulo: USP, 1977.

_____. O sujeito e a norma. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Ética**: vários autores. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

BORÓN, Atílio. O pós-neoliberalismo e uma etapa em construção. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (Org.). **Pós-neoliberalismo**: as políticas sociais e o Estado democrático. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

BOSCHETTI, Ivanete; SALVADOR, Evilásio. Orçamento da seguridade social e política econômica: perversa alquimia. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, ano 27, p. 25-57. v. 87, p. 25-57, set. 2006.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____.; OUTHWAITE, William. **Dicionário do pensamento social do século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BOUDON, Raymond. **A ideologia**. São Paulo: Ática, 1989.

BRASIL 500 anos: 1831-1999. São Paulo: Abril, 1999.

BRASIL. **Código de Ética Profissional dos Assistentes Sociais**. Aprovado em assembléia geral da Associação Brasileira de Assistentes Sociais (ABAS) – Seção São Paulo, em 29-IX-1947. Disponível em: <http://cfess.org.br/arquivos/CEP_1947.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2011.

_____. **Código de Ética Profissional do Assistente Social**. Aprovado em 8 maio 1965. Rio de Janeiro, 8 maio 1965. Disponível em: <http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_1965.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2011.

_____. **Código de Ética Profissional do Assistente Social**. Aprovado em 30 jan. 1975. Rio de Janeiro, 30 jan. 1975. Disponível em: <http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_1975.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2011.

_____. Lei nº 6.683, de 28 de agosto de 1979. Concede anistia e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 28 ago. 1979, Seção 1, p. 12265. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6683.htm>. Acesso em: 25 abr. 2011.

BRASIL. Código de Ética Profissional do Assistente Social. Aprovado em 9 maio 1986. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, n 101, 2 jun. 1986. Seção 1, p. 7951-7952. Disponível em: <http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_1986.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2011.

_____. **Diretrizes gerais para o curso de Serviço Social**. Rio de Janeiro: ABEPSS, 1996. Disponível em: <http://www.abepss.org.br/briefing/graduacao/Lei_de_Diretrizes_Curriculares_1996.pdf>. Acesso em: 26 maio 2011.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 37. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

_____. **Legislação brasileira para o Serviço Social**: coletânea de Leis, decretos e regulamentos para instrumentação da(o) Assistente Social. 3. ed. São Paulo: CRESS, 2008.

_____. **Código de ética do/a assistente social**: Lei 8.662/93 de regulamentação da profissão. 9. ed. rev. e atual. Brasília, DF: CFESS, 2011. Disponível em: <http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP2011_CFESS.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2011.

BRUM, Argemiro Jacob. **O Brasil no FMI**. Petrópolis: Vozes, 1984.

BRUNEAU, Thomas C. **Catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

CAMPOS, Benedicto de. **A questão da constituinte**: uma análise marxista. São Paulo: Alfa Omega, 1985.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 2006.

CARNEIRO, Maria Cecília Ribas. **Preâmbulo de uma nova era**: 1979/1989. São Paulo: Três, 1999a. (História da República brasileira, v. 22).

_____. **O governo Collor**: 1990/1994. São Paulo: Três, 1999b. (História da República brasileira).

_____. **O governo Fernando Henrique**: 1995/1998. São Paulo: Três, 1999c. (História da República Brasileira).

CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social**: uma crônica do salário. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CASTRO, Manuel Manrique. **Historia do Serviço Social na América Latina**. 11 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

CBCISS. **Teorização do Serviço Social:** documentos – Araxá, Teresópolis e Sumaré. Rio de Janeiro: Agir, 1986.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia.** São Paulo: Ática, 2001.

_____. **O que é Ideologia.** São Paulo: Brasiliense, 2006. (Primeiros passos, 13).

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética:** direito, moral e religião no mundo moderno. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

CORREA. Lenir Pedroso de Barros. **Serviço Social de caso/processo de reconceituação do Serviço Social:** estudos de alguns aspectos. 1981. 131f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1981.

COSTA, Jose Silveira da. **Tomas de Aquino:** a razão a serviço da fé. São Paulo: Moderna, 2003.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Marxismo e política:** a dualidade de poderes e outros ensaios. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

DALBERIO, Osvaldo. **Os desafios éticos da pesquisa social.** 2008. 145 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2008.

DEBERT, Guita Grin. **Ideologia e populismo.** São Paulo: Queroz, 1979.

DEJOURS, Christophe. **A banalização da injustiça social.** Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.

DIAP (Org.). **Quem foi quem na constituinte:** nas questões de interesse dos trabalhadores. São Paulo: Cortez : Oboré, 1988.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico.** São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Pensadores).

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação:** na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2007.

EAGLETON, Terry. **Ideologia.** São Paulo: Boitempo, 1997.

ÉSQUILO. Prometeu acorrentado. In: TEATRO grego. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, [19--].

FALEIROS, Vicente de Paula. **Metodologia e ideologia do trabalho social.** 11 ed. São Paulo: Cortez, 2009.

FAUSTO, Boris. **O Brasil Republicano: sociedade e política (1930-1964)**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. (História geral da civilização brasileira, v. 10, t. 3).

FÁVERO, Eunice Teresinha. **Questão Social e perda do poder familiar**. São Paulo: Veras, 2007.

FICHTE, Johann Gottlieb; SCHELLING, Friedrich Von. **Escritos filosóficos**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Pensadores).

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GRAMSCI, Antonio. **Introdução à filosofia da práxis**. Lisboa: Antídoto, 1978a.

_____. **Maquiavel, a política e o Estado moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b.

_____. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978c.

_____. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978d.

_____. **Cadernos do Cárcere: os intelectuais: o princípio educativo: jornalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. v. 2.

_____. **Cadernos do Cárcere: Maquiavel: notas sobre o Estado e a política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. v. 3.

HALL, Stuart; LUMLEY, Bob; MCLENNAN, Gregor. Política e ideologia: Gramsci. In: CENTER FOR CONTEMPORARY CULTURAL STUDIES DA UNIVERSIDADE DE BIRMINGHAM (Org.), **Da ideologia: Althusser, Gramsci, Lukacs e Poulantzas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A fenomenologia do espírito**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Pensadores).

HERÁCLITO. In: PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Pensadores).

HOMERO. **Odisséia**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. São Paulo: Madras, 2001.

IAMAMOTO, Marilda Villela. **Renovação e conservadorismo no Serviço Social: ensaios críticos**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. **O Serviço Social na contemporaneidade: trabalho e formação profissional**. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. **Serviço Social em tempo de capital fetiche: capital financeiro, trabalho e questão social**. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. O Serviço Social na cena contemporânea. In: CFESS. ABEPSS. (Org.). **Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais**. Brasília, DF, 2009.

_____.; CARVALHO, Raul de. **Relações sociais e serviço social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica**. 17. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

INÁCIO, José Reginaldo. **Ética, sindicalismo e poder: os fins justificam os meios?** Belo Horizonte: Crisálida, 2005.

IPEA. INPES. **Perspectivas de longo prazo da economia brasileira**. Rio de Janeiro, 1985.

JOÃO PAULO II. (Papa). **Centesimus Annus: carta encíclica**. São Paulo: Paulinas, 2004.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Pensadores).

_____. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, 1984.

_____. **Textos seletos**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

KIERKEGAARD, Soren A. **O desespero humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Pensadores).

KISNERMAN, Natalio. **Ética para o Serviço Social**. Petrópolis: Vozes, 1983.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

LEÃO XIII. (Papa). **Rerum Novarum: carta encíclica**. São Paulo: Paulinas, 1999.

LEWKOWICZ, Ida; GUTIERREZ, Horacio; FLORENTINO, Manolo. **Trabalho compulsório e trabalho livre na história do Brasil**. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

LÖWY, Michael. **Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista**. São Paulo: Cortez, 2006.

LUKÁCS, Georges. **La crisis de la filosofía burguesa**. Buenos Aires: Siglo Veinte, [19--].

_____. A consciência de classe In: BERTELLI, Antônio Roberto; PALMEIRA, Moacir G. Soares; VELHO, Otávio Guilherme C. A. (Org.). **Estrutura de classes e estratificação social**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

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

MACHADO, Leonildo Aparecido Reis. **O indivíduo e o desespero existencial**: uma leitura de Kierkegaard. 2005. 69 f. Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia (Licenciatura em Filosofia) - Centro Universitário Claretiano de Batatais, Batatais, 2005.

_____. **Uma interpretação sócio-histórica e ideopolítica dos ethos presentes nos cinco Códigos de Ética do Serviço Social brasileiro**. 2008. 75f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Serviço Social) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Franca. 2008.

MADURO, Otto. **Religião e luta de classes**. Petrópolis: Vozes, 1981.

MAESTRI, Mario; CANDREVA, Luigi. **Antonio Gramsci**: vida e obra de um comunista revolucionário. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARTINELLI, Maria Lúcia. **O ensino de Serviço Social**: a busca de um caminho. 1977. 148f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1977.

_____. **Serviço Social**: identidade e alienação. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1983. v. 1. (Economistas).

_____. **Miséria da filosofia**: resposta à filosofia da miséria, do Sr. Proudhon. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____.; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____.; _____. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MÉSZÁROS, István. **A educação para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2005. 77 p.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. In: _____. (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

MOTA, Ana Elizabete. **Cultura da crise e seguridade social: um estudo sobre as tendências da previdência e da assistência social brasileira nos anos 80 e 90**. São Paulo: Cortez, 2008.

MOUNIER, Emmanuel. **O personalismo**. Tradução de Vinícius Eduardo Alves. São Paulo: Centauro, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Pensadores).

NOVAES, Adauto (Org.). **Ética: vários autores**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

ON, Maria Lucia Rodrigues. (Coord.). **Uma trajetória da docência em Serviço Social: período 1936/1976**. São Paulo: Ed. PUC, 1994.

PARMÊNIDES de Eléia: cerca de 530-460 A.C. In: PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Pensadores).

PASSETTI, Edson. **Anarquismos e sociedade de controle**. São Paulo: Cortez, 2003.

PAULO NETTO, Jose. **Luckács e a crítica da filosofia burguesa**. Lisboa: Seara Nova, 1978.

_____. **Ditadura e Serviço Social: uma análise do Serviço Social no Brasil pós-64**. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. Introdução ao método da teoria social. In: CFESS. ABEPSS. (Org.). **Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais**. Brasília, DF, 2009.

PEREIRA, Potyara Amazoneida Pereira. **Necessidades humanas: subsídios à crítica dos mínimos sociais**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

PIO XI. (Papa). **Quadragesimo Anno: carta encíclica**. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

PONTES, Reinaldo Nobre. **Mediação e Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 2009.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e o bloco histórico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Pensadores).

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: antiguidade e Idade Média.** São Paulo: Paulus, 2002a. (Filosofia, v. 1).

_____.; _____. **História da filosofia: do humanismo a Kant.** São Paulo: Paulus, 2003a. (Filosofia, v. 2).

_____.; _____. **História da filosofia: do romantismo até nossos dias.** São Paulo: Paulus, 2003b. (Filosofia, v. 3).

ROSANVALLON, Pierre. **A nova questão social.** Brasília, DF: Instituto Teotônio Vilela, 1998.

SÁ, Jeanete L. Martins de. **Conhecimento e currículo em Serviço Social.** São Paulo: Cortez, 1995.

SALES, Mione Apolinário; RUIZ, Jefferson Lee de Souza. (Org.). **Mídia, questão social e Serviço Social.** São Paulo: Cortez, 2009.

SILVA, Carlos Alberto da Costa. **Fundamentos de “ensino social da igreja”:** bíblia e tradição. Roma: Instituto Salesiano, 2003.

SILVA, Hélio; CARNEIRO, Maria Cecília Ribas. **O fim da primeira República: 1927/1930.** São Paulo: Três, 1998a. (História da República brasileira, v. 7).

_____.; _____. **A Revolução Paulista: 1931/1933.** São Paulo: Três, 1998b. (História da República brasileira, v. 8).

_____.; _____. **O início da Era Vargas: 1934/1936.** São Paulo: Três, 1998c. (História da República brasileira, v. 9).

_____.; _____. **O Estado Novo: 1937/1938.** São Paulo: Três, 1998d. (História da República brasileira, v. 10).

_____.; _____. **Alemães atacam navios brasileiros: 1939/1942.** São Paulo: Três, 1998e. (História da República brasileira, v. 11).

_____.; _____. **O Brasil declara guerra ao eixo: 1943/1945.** São Paulo: Três, 1998f. (História da República brasileira, v. 12).

_____.; _____. **Fim da ditadura Vargas: 1946/1950.** São Paulo: Três, 1998g. (História da República brasileira, v. 13).

_____.; _____. **O suicídio de Getúlio Vargas: 1951/1954.** São Paulo: Três, 1998h. (História da República brasileira, v. 14).

SILVA, Hélio; CARNEIRO, Maria Cecília Ribas. **A novembrada: o governo Café Filho: 1955.** São Paulo: Três, 1998i. (História da República brasileira, v. 15).

_____.; _____. **Desenvolvimento e democracia: 1956/1960.** São Paulo: Três, 1998j. (História da República brasileira, v. 16).

_____.; _____. **A renúncia de Jânio: 1961.** São Paulo: Três, 1998l. (História da República brasileira, v. 17).

_____.; _____. **A fuga de Joao Goulart: 1962/1963.** São Paulo: Três, 1998m. (História da República brasileira, v. 18).

_____.; _____. **O Golpe de 64: 1964/1968.** São Paulo: Três, 1998n. (História da República brasileira, v. 19).

_____.; _____. **Os governos militares: 1969/1974.** São Paulo: Três, 1998o. (História da República brasileira, v. 20).

_____.; _____. **O governo Geisel: 1975-1978.** São Paulo: Três, 1998p. (História da República brasileira, v. 21).

SILVA, Maria de Guadalupe. **Ideologias e Serviço Social: reconceituação latino-americana.** São Paulo: Cortez, 1982.

SIMÕES, Carlos. **Curso de direito do Serviço Social.** São Paulo: Cortez, 2008.

SINGER, Paul. **Hegel.** São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **O dia da lagarta: democratização e conflito distributivo no Brasil do cruzado.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

SOUZA, Herbert José de. **Como se faz análise de conjuntura.** 31. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

SPOSATI, A. O et al. **Assistência na trajetória das políticas sociais brasileiras: uma questão de análise.** São Paulo: Cortez, 2008.

TEIXEIRA, Francisco Jose S. **Trabalho e valor: contribuição para a crítica da razão econômica.** São Paulo: Cortez, 2004.

TEIXEIRA, Joaquina Barata; BRAZ, Marcelo. O projeto ético-político do Serviço Social. In: CFESS. ABEPSS. (Org.). **Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais.** Brasília, DF, 2009.

TIMMERMANS, Benoît. **Hegel.** Tradução Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

UBALDO, Silveira. **Nominata**: códigos, resoluções, diretrizes curriculares e gerais e lei da regulamentação da profissão de assistente social. 2007. (mimeo).

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA. **Diccionario Salamanca de la lengua española**. Barcelona: Santillana, 2002.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da praxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

_____. **Ética**. 17 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

VITA, Álvaro de. **Nossa Constituição**. São Paulo: Ática, 1989.

WANDERLEY, Mariangela Belfiore. **Metamorfose do desenvolvimento de comunidade**. São Paulo: Cortez, 1998.

YASKEK, Maria Carmelita. **Estudo da evolução histórica da Escola de Serviço Social de São Paulo no período de 1936 a 1945**. 1977. 104f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1977.

_____. **A assistência social na conformação da identidade subalterna**. 1992. 248f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.