

Ética, política e Serviço Social

Sergio Lessa – Prof. do Departamento de Filosofia da UFAL, membro da editoria da Revista Crítica Marxista.

A exposição que me precedeu, da Profa. Alexandra, foi excelente e permite que comecemos pela essência da questão.

Em primeiro lugar, o que entendemos por política?

Colocar a questão nesses termos já é parte do problema, pois converte a definição da política em uma questão quase que de preferência pessoal. E as opiniões, todas elas, se equivalem, porque qualquer opinião pessoal tem a mesma legitimidade de outras opiniões pessoais. Todas as opiniões são opiniões; enquanto opiniões não há algo que faça uma opinião ser mais verdadeira, mais correta do que a outra. O que seja a política, deste modo, torna-se uma questão de escolha, de preferência individual. E o resultado disso é que nos colocamos no campo que Ivo Tonet definiu com precisão de ecletismo metodológico (Tonet, 1997), hoje predominante nas ciências humanas e no debate político em geral.

A primeira coisa a assinalar, portanto, é que a definição da política (assim como a definição da ética, como veremos), não é uma questão de opinião. O campo resolutivo é a história. E, na história, particular importância cabe à base produtiva da sociedade, às relações através das quais os homens transformam a natureza nos bens materiais indispensáveis à sobrevivência. Nesse terreno temos algo mais sólido e mais nítido do que meramente opiniões diferentes. A relação entre ética e política não pode ser abordada de forma resolutiva a se prescindir do solo histórico. Este o primeiro aspecto que entendemos ser fundamental.

Vamos, pois, à história.

A história da ética, assim como a da política está diretamente relacionada ao surgimento das classes sociais, ainda que não da mesma forma. Nas sociedades primitivas, as relações entre os indivíduos tinham muitas formas de regulamentação, se vocês quiserem, de "repressão social", de "controle social" que não eram nem mediadas pela propriedade privada, nem pela exploração do homem pelo homem, nem pelo casamento monogâmico, nem pelo Estado e nem pela política. Certamente eram sociedades extremamente primitivas, com um parco desenvolvimento das forças produtivas. Esta situação, que perdurou dezenas de milhares de anos, se alterou radicalmente com a Revolução Neolítica.

A Revolução Neolítica é a descoberta da agricultura. Ela possibilitou o trabalho excedente e, pela primeira vez tornou possível a exploração do homem pelo homem. Antes do surgimento do trabalho excedente, a exploração do homem pelo homem era uma absoluta impossibilidade ontológica. Mas, se há um trabalhador que produz mais do que ele precisa, passa a ser vantajoso explorá-lo. E isto torna possível o acúmulo de riqueza e desenvolvimento das forças produtivas mais rapidamente. Foi por causa disso que

as sociedades primitivas desapareceram e foram substituídas pelas sociedades escravistas. Na verdade, os escravos foram em larga medida as sociedades primitivas que não se transformaram em sociedades de classes e que foram dominadas pelas sociedades escravistas.

Portanto, com a Revolução Neolítica, uma parte da humanidade passa a viver do trabalho realizado pela outra parte; uma classe social passa a viver do trabalho da outra classe: isso é a sociedade de classes. O que faz com que, hoje, tenhamos tanto em comum com os gregos, com os romanos, com a Idade Média e com o modo de produção asiático é o fato de que compartilhamos, com todas essas formações sociais, a barbárie da exploração do homem pelo homem.

O surgimento das classes sociais representou um enorme avanço para humanidade porque possibilitou um desenvolvimento muito mais acelerado das forças produtivas. Não fosse a organização da sociedade em classes, o desenvolvimento das forças produtivas não ocorreria na escala e no ritmo em que se deu. Todavia, o fato de a humanidade, por milênios, desenvolver suas forças produtivas mais rapidamente pela mediação da exploração do homem pelo homem não torna esta exploração menos alienada¹. É tão somente um indício do quão precariamente a humanidade havia então afastado as barreiras naturais, se comparado com a situação que hoje vivemos.

Esta tentativa de resumir todo um longo percurso histórico tem o seguinte objetivo: argumentar ser necessário uma categoria teórica que marque claramente a distinção entre as relações sociais nas sociedades primitivas e nas sociedades de classes. A relação entre os homens nas sociedades primitivas (como os conflitos sociais eram dirimidos, como eles eram percebidos, como eram administrados, gerenciados, controlados, etc.) é em tudo distinta do que ocorre nas sociedades de classe. Nas sociedades de classe os conflitos implicam na presença da força e da exploração do homem pelo homem. Nas sociedades primitivas nada disso poderia ter lugar. A diferença é ontologicamente tão significativa que não podemos tratar os dois momentos com a mesma categoria.

Pois bem, a política é *uma das categorias teóricas que melhor expressam essa diferenciação* entre a época primitiva e a sociabilidade de classe. A política é uma forma de relacionamento entre os homens através da qual os conflitos sociais são resolvidos pela força, são resolvidos através da dominação de classe. E os instrumentos indispensáveis desta dominação são o Estado, o casamento monogâmico e, obviamente, a propriedade privada. Esta, a propriedade privada, é o fundamento de todos estes complexos. Apenas nas sociedades de classe encontramos contradições sociais que possibilitam e, ao mesmo tempo, requerem, o complexo da política.

¹ Este é o argumento, decididamente cínico, dos "marxistas analíticos".

Não é por acaso que a discussão da relação entre política e ética tem na Grécia, em especial em Aristóteles, um momento importante. É a primeira sociedade de classes suficientemente desenvolvida para que questões dessa ordem, envolvendo a relação indivíduo/totalidade social, possam ser tratadas consciente, explicitamente. E é com esse pensador grego que nasce a concepção, hoje muito presente, da política enquanto a busca do bem comum.

Vejamos mais de perto a definição aristotélica de política.

Aristóteles, como bem sublinhou a profa. Alexandra, é o primeiro pensador na história da humanidade que sistematizou a reflexão ética. Ele concebeu o universo como uma ordem hierárquica fixa, desde o primeiro motor imóvel até o centro do universo, local ocupado pela Terra. Nesta organização fixa, imutável, a cada coisa caberia o seu lugar natural. O lugar natural dos homens estaria imediatamente abaixo dos semideuses e imediatamente acima dos escravos. O lugar dos escravos é imediatamente entre os homens e a natureza. Os escravos nada mais seriam que instrumentos dotados de fala. A enxada tem suas propriedades, o animal de carga tem suas propriedades e uma das propriedades dos escravos é que eles falam. Na concepção grega, por isso, os escravos não faziam parte da humanidade, o gênero humano era entendido como formado apenas por aqueles que ocupavam o "lugar natural" entre os semideuses e os escravos.

Voltemos à história.

A medida em que a humanidade vai se desenvolvendo e passamos da Grécia, Roma, Idade Média, período mercantilista, capitalismo industrial e chegamos ao momento em que vivemos, -- sem desconsiderar avanços e recuos, contradições, pois a história não é nem um pouco linear como pode sugerir esta minha colocação em função do tempo --, repito, se considerarmos este todo, o desenvolvimento da humanidade é *também* o desenvolvimento de gênero humano.

Nos primeiros momentos da vida humana, o gênero humano tinha uma existência efetiva mais próxima de um gênero biológico, como os felinos, ou as bromeliáceas. O que havia de identidade entre os homens, naquele momento histórico, era muito pouco mais do que o fato de pertencerem à mesma espécie biológica. Nos dias de hoje, a situação é completamente diferente. Há uma vida coletiva dos homens, as relações sociais se desenvolveram a tal ponto que a nossa vida mais individual é permeada pela vida coletiva de toda a humanidade. Uma superprodução na China faz o preço do arroz cair no mercado internacional, prejudicando o pequeno produtor no Rio Grande do Sul. Se a bolsa de New York sobe ou desce, afeta a taxa de juros no Brasil e, portanto, afeta diretamente os nossos bolsos. Hoje em dia, muito mais do que um gênero biológico, a humanidade se construiu enquanto um gênero social. Na pré-história, o que acontecia na África não tinha qualquer relação com o que acontecia na Índia. Hoje, nós somos efetivamente partícipes de uma história universal. O gênero humano se construiu enquanto uma

sociedade na qual a vida de todos os indivíduos no planeta Terra está articulada por relações sociais incrivelmente intensas e densas.

Isto significa que, diferente daquela etapa primitiva, as necessidades e interesses coletivos são muito mais articulados, muito mais desenvolvidos e muito mais prementes. Se pensarmos na humanidade a quatro, cinco ou seis séculos atrás, não tínhamos nenhum grave problema que não pudesse ser solucionado na escala do país ou da cidade. Hoje os problemas mais graves e mais prementes da humanidade (a crise econômica, a pauperização de continentes inteiros, o buraco na camada de ozônio, o esgotamento das reservas naturais não renováveis, as alterações climáticas, a intensificação na geração de epidemias como resultado do crescimento dos centros urbanos e da crescente miséria, numa lista que poderia se alongar ainda mais) são problemas que só têm solução em escala planetária.

O que eu estou a argumentar é que, hoje, temos necessidades e possibilidades histórico-materiais que dizem respeito ao gênero humano enquanto tal. É frente a estas demandas genéricas que as classes sociais têm que pautar suas ações: intervindo sobre as mesmas para que mantenham, ou promovam, os seus interesses específicos. É tendo por pano de fundo estas necessidades e possibilidades históricas que a reprodução do capital pode e deve ser avaliado nos nossos dias. A classe operária só pode constituir-se em classe universal e, portanto se extinguir enquanto classe ao realizar o comunismo, *na relação com estas necessidades*, portanto intervindo, favorecendo, fazendo opções em relação a elas. São essas necessidades, essas relações genéricas, que são refletidas nos valores éticos. A ética, enquanto complexo social, reflete esta dimensão das necessidades e das possibilidades históricas, construídas, surgidas, desenvolvidas por esse movimento de constituição do gênero humano enquanto gênero socialmente posto. Hoje, portanto, o conteúdo e a forma sociais da ética são em tudo distintos da época grega. Na época de Aristóteles o gênero humano era tão pouco desenvolvido que podia se refletir em um conceito que excluía da humanidade os escravos – hoje a plena explicitação das categorias sócio-genéricas objetivas tornam esse reflexo teórico completamente falso e, portanto, tornam a solução aristotélica impossível.

Repito: é importante resgatar a história porque, caso contrário, ficaremos naquela postura eclética que não é capaz de ir para além de meramente contrapor opinião à opinião. Fica a contraposição entre a, digamos, definição de Habermas contra a de Kant. Mas, ao resgatarmos a história, percebe-se que a ética cumpre uma função social muito precisa. Reflete, torna socialmente visível, eleva à consciência em escala social, as necessidades e possibilidades mais genéricas produzidas pela história. E, a cada momento, como se altera tanto a forma e o alcance das relações sociais que constituem o gênero socialmente posto, como também as possibilidades e necessidades históricas se alteram, também os valores éticos passam por modificações. Por essa razão, a ética aristotélica é compatível com uma sociedade de classes, mas não tem qualquer função numa sociedade emancipada. Do mesmo modo, a definição do pensador grego da

política como a busca do bem comum foi verdadeira – e historicamente possível – para uma sociedade como a grega, que poderia sem cerimônias excluir os escravos da humanidade. Hoje, tanto as necessidades quanto as possibilidades históricas, a reprodução social e os processos de individuação, fazem com que as relações do complexo da política com o complexo da ética sejam inteiramente distintas. A complementariedade entre ética e política que poderia existir no dia a dia de um aristocrata grego desapareceu completamente dando lugar, na sociedade burguesa, à cisão entre *citoyen/bourgeois*, no dizer de Marx em *A questão judaica*. Enquanto cidadão, todos queremos o bem comum, enquanto burguês, queremos nossa riqueza privada antes e acima do bem comum. Assim, promoveremos o bem comum apenas e tão somente na circunstância na qual haja coincidência entre esta promoção e um bom negócio, entre a promoção do bem comum e meu lucro privado.

A concepção aristotélica do gênero humano enquanto composto apenas pela classe dos senhores de escravos não é uma questão meramente teórica, nem correspondia tão somente a uma opção, a uma preferência pessoal de Aristóteles. Não era uma questão de "opinião". Ela era verdadeira, correta, naquela quadra histórica, porque refletia o alcance das relações genéricas que objetivamente eram produzidas no mundo grego. Naquele momento histórico, os escravos adentravam ao processo produtivo, ao cerne da reprodução da sociedade, como meros instrumentos de produção. Diferente do que ocorre hoje, quando os indivíduos devem adentrar à produção enquanto "homens livres" para poderem ser fonte de mais-valia, na Grécia clássica aos escravos cabia apenas o papel de instrumentos de produção, de meio de produção. A definição aristotélica correspondia, portanto, à realidade daquele momento histórico – era, para o seu tempo, tão verdadeira quanto a nossa atual recusa em aceitar qualquer definição de gênero humano que exclua parte da humanidade (pensemos, por exemplo, na recusa quase universal das ideologias racistas, etc.). Tanto lá, quanto hoje, a questão da definição do gênero humano não é algo meramente opinativo – tem suas raízes na vida cotidiana e, no interior desta, na estrutura produtiva. Como os escravos não passavam de instrumentos de produção, pôde Aristóteles definir o gênero humano como sendo composto apenas pelos senhores de escravos; como hoje a extração da mais-valia pressupõe uma relação "livre" entre "proprietários privados" (o burguês e o proletário), como as relações sócio-genéricas abarcam a totalidade da humanidade, todos os indivíduos devem ser incluídos na concepção teórica de gênero humano. Sem isso, ideologicamente fica impossível afirmar todos os indivíduos como "igualmente livres", "igualmente proprietários privados", em suma, fica impossível o funcionamento do mercado capitalista.

Só com a limitadíssima realização do gênero humano na Antiguidade pôde Aristóteles pensar a política como a busca do bem comum. É apenas e tão somente a partir desta sociedade e desta

Weltanschauung (concepção de mundo) que a política pôde comparecer como a práxis pela qual a classe dominante promove o seu "bem comum"; bem comum este, lembremos, que *dependia fundamentalmente da exploração dos escravos*. Para os gregos, Aristóteles em particular, exploração dos escravos nem era um problema moral, nem era uma questão ética, já que os escravos não faziam parte da humanidade. É isso que tornava possível, naquele momento, naquela concepção de mundo, pensar-se ética e política como duas coisas intimamente ligadas. Naquele momento histórico, o gênero humano era tão pouco desenvolvido que não seria a-ético afirmar ser o escravo um não-homem. Longe de ser um absurdo, tal concepção correspondia ao que de fato tinha lugar na história. Entre a concepção de mundo aristotélica e a sociedade ateniense há, portanto, uma conexão mais profunda: o exercício da política entre os senhores de escravos era, de fato, a busca do bem comum ... dos senhores de escravos. O que incluía, claro, as decisões acerca da melhor forma de se manter a exploração dos escravos.

Lembremos que, mesmo nessas condições históricas tão especiais e adequadas à uma concepção como a de Aristóteles, mesmo lá a relação entre ética e política no interior da classe dominante não deixava de ter seus problemas quando se tratava de pôr em prática a concepção teórica. Um rápido exemplo esclarecerá ao que me refiro. O momento ético mais brilhante da vida grega foi Sócrates. O que faz dele até hoje uma referência no debate ético é seu comprometimento integral com o engrandecimento da polis. Quando tal engrandecimento requereu sua morte, ela foi ofertada sem titubeios. Vocês sabem a história: Sócrates tinha sido injustamente condenado, a injustiça era reconhecida por toda a cidade, inclusive pelos juizes que o condenaram. O governo da cidade colocou no porto um barco para ele fugir, tirou todos os guardas, abriu as portas da prisão, todas os amigos imploraram para que fugisse. E, lembremos, na Grécia o carrasco não matava, apenas preparava o veneno e o colocava sobre a mesa. Sócrates é quem deveria bebê-lo. É um ato voluntário: Sócrates bebe a cicuta e diz, com seu gesto, que a sua vida não tem sentido fora de Atenas.

Sócrates só é exemplar porque, mesmo para a classe dominante grega, seu ato possui uma qualidade ética que já era rara. Se todos fizessem o mesmo, Sócrates seria um personagem banal, comum. E ele não é um exemplo seguido com frequência porque, já naquele momento histórico, havia uma contradição entre ética e política no próprio seio da classe dominante. Cada proprietário colocava a sua propriedade acima dos interesses da cidade e apenas era um bom cidadão naqueles momentos em que os interesses do enriquecimento privado coincidiam com o engrandecimento da polis. Afinal de contas, é disso que se trata esta relação social chamada propriedade privada: se for um grande negócio empobrecer a cidade será isso, tipicamente, o que será feito pelos indivíduos. Lembremos que os atenienses agiram exatamente assim quando, ao os persas invadirem a Grécia, venderam aos invasores mantimentos, armas

e etc. A situação, de forma muito mais agravada, voltou a ocorrer quando da invasão da Grécia por Felipe da Macedônia.

Pois bem, entre Aristóteles e nosso mundo se passaram algo próximo a dois milênios. E, mais importante que a contagem dos anos, é que entre nós e a Grécia se interpõe a Revolução Industrial (1776-1830).

A Revolução Industrial é um acontecimento histórico que só tem paralelo com a Revolução Neolítica. Tal como esta representou a passagem das sociedades primitivas para as sociedades de classe, a Revolução Industrial representou a passagem da humanidade a outro patamar histórico. As forças produtivas são por ela de tal forma potencializadas que a humanidade passa a produzir mais do que precisa. Objetivamente, a humanidade passa a viver uma situação de abundância, ou seja, a miséria é decorrente não da falta de energia, da falta de produtos, comida, casa, etc. A miséria é decorrente de uma estrutura social que não possibilita que todos tenham acesso à riqueza que *já é produzida abundantemente*. O grande problema do capitalismo não é como produzir o suficiente para todos², o grande problema do capitalismo é como continuar aumentando a produção para além do que a sociedade capitalista pode consumir com sua concentração de riqueza em um pólo e miséria no outro. Esta sociedade que não permite que todos tenham acesso aos bens tem, ironicamente, na superprodução seu problema mais grave.

Voltando ao nosso problema: as definições aristotélicas de ética e política como a busca do bem comum eram reflexos adequados³ das relações sociais predominantes da Grécia Clássica. Por isso foram assumidas pela ideologia indispensável à reprodução do mundo grego. Nesta mesma proporção e pelos mesmos motivos, justamente por ser parte daquela formação social hoje superada, vários de seus elementos terminaram se revelando falsos – isto é, se revelaram reflexos incorretos do mundo dos homens. O fato de serem historicamente determinadas em nada altera o fato de serem, também, concepções falsas. Não entremos aqui nesse complexo problemático que Lukács, na *Ontologia do Ser Social*, vai denominar de "falso socialmente necessário", a *intentio obliqua* (cf. Lessa, 2002). Para nós, agora, é suficiente assinalar que, tal como era falsa a concepção aristotélica do deslocamento dos corpos pelo espaço porque ignorava a inércia, sua concepção de ética e de política era falsa porque ignorava o fato basilar de que os escravos eram seres humanos tal como os gregos e que, portanto, não pode haver

² Nos dias em que revíamos a transcrição da palestra, a UNICEF deu grande divulgação ao fato de que a produção de alimentos no ano 2000 seria suficiente para alimentar uma população mundial quatro vezes maior que a população do planeta daquele ano.

³ A complexidade da reprodução social faz com que, por mais adequado que seja um reflexo, ele não deixa de ser, concomitantemente, de algum modo, e em algum aspecto, também problemático. Já vimos como, no caso da concepção aristotélica da política e da ética, ela se mostrou a concepção teórica mais adequada àquele momento histórico e, contudo, como sua relação com a vida cotidiana era o de um ideal que poucos adotavam como conduta de vida.

nada de ético na exploração do homem pelo homem. O fato de todas estas concepções serem historicamente determinadas não as torna mais verdadeiras, apenas nos deixa perceber qual o solo social em que se apóiam.

A incorreção na definição aristotélica da política e da ética se concentra em dois aspectos principais. O primeiro deles é que pretende uma universalidade para o seu conceito de política e de ética que é rigorosamente insustentável. Tal pretensa universalidade, nos termos postos pelo grego, retira o solo histórico da resolução da questão, não se pergunta pela gênese do complexo nem pela sua função social específica, cancela a sua determinação histórica. O segundo problema está em que toma a forma mais aparente pelo conteúdo mais essencial⁴: o fato de, pela mediação da política, a humanidade que vive em sociedades de classe decidir de algum modo seu destino *não significa que a única forma de decidir o destino venha a ser a política*. Ou, em outras palavras, que apenas pela política os homens poderiam decidir os seus destinos. Esses dois equívocos fundamentais (outros poderiam ser assinalados em uma análise mais cuidadosa) fazem com que as definições de Aristóteles acerca da ética e da política sejam fundamentalmente inadequadas para dar conta das possibilidades, e atender às necessidades, dos nossos dias. Necessidades e possibilidades, claro, que os gregos mais geniais não poderiam sequer imaginar e que são polarizadas pela questão da manutenção ou superação da exploração do homem pelo homem.

Portanto, adotar hoje a definição aristotélica de política como a práxis voltada à busca do bem comum significa a adoção de uma falsa concepção teórica. Serve, além disso, para velar que a política é um complexo que surge em um determinado momento histórico e que tem uma função social muito precisa: sua essência é a dominação de classe, necessariamente violenta, portanto necessariamente uma relação de dominação do homem pelo homem. Na história, a política nem sempre existiu – e, quando ela existe, sempre é o exercício do poder da classe dominante sobre os trabalhadores, é a afirmação pelo Estado da exploração do homem pelo homem. Não há na história nenhuma relação política que não seja o exercício do poder do homem sobre o homem e, também por isso, há na história uma relação "umbilical" entre a política, o Estado e o Direito.

Se considerarmos com algum cuidado a discussão que hoje envolve a ética e a política, um paralelo pode ser encontrado com o mundo grego. Ainda hoje, Sócrates continua sendo um ideal ético, mantendo a aceção grega pela qual a ética significa colocar os interesses coletivos acima dos interesses privados.

⁴ A relação entre essência e aparência não é marcada pela antinomia. A aparência tem por fundamento uma dada relação da subjetividade com o mundo objetivo, a essência é a concentração dos elementos de continuidade histórica. Assim, a essência pode ser, em dados momentos, mais aparente que o fenomênico, ainda que não seja esta a situação mais freqüente.

Hoje também encontramos uma contradição análoga à de Atenas desta concepção com a propriedade privada, qual seja, enquanto os interesses individuais se manifestarem na forma de propriedade privada, que é uma relação social que implica necessariamente na exploração do homem pelo homem, esse ideal ético não pode deixar de ser mero ideal, utopia no sentido preciso de não ter lugar na história. Apenas excepcionalmente "momentos éticos" podem comparecer e, mesmo assim, apenas no interior da esfera de autonomia da vida de cada indivíduo em relação à reprodução da totalidade social. Ou, dito de outro modo, como as relações éticas não podem comparecer como típicas nem nas relações de produção nem nas relações dos homens entre si, elas podem ter tão somente uma existência histórica limitada ao interior dos atos individuais. E, não é necessário que argumentemos, esta é *a existência mais limitada possível em se tratando da reprodução do mundo dos homens*. Como se poderia postular a realização plena de qualquer ideal ético em uma sociedade cuja forma de se reproduzir, de se pensar, cuja essência, enfim, é a propriedade privada? Como seria possível compatibilizar a propriedade privada com a ética? Apenas fazendo como na Grécia: excluindo os trabalhadores do gênero humano e considerando humanos apenas os indivíduos das classes dominantes. Se essa solução grega não é mais hoje possível – e, evidentemente, não o é mais – qualquer postulação da compatibilidade dos interesses privados expressos na propriedade privada com a vida coletiva é mero equívoco: há a mais radical antinomia ontológica entre a propriedade privada e o gênero humano tal como ele hoje se consubstancia. E, fazendo curta uma longa história, o que se alterou da Grécia aos nossos dias para que tal modificação ocorresse foi a conclusão, obra final do capitalismo, do processo de generalização das relações mercantis. Foi esta alteração da base material da sociedade que torna hoje impossível, a outrora adequada, solução grega: a exclusão liminar de parte da humanidade do gênero humano.

Se a ética, mesmo em sua limitadíssima versão aristotélica, não era integralmente possível nem sequer na vida cotidiana da Grécia clássica (acabei de argumentar que Sócrates era um exemplo porque não era típico), o que dizer de uma sociedade como a contemporânea, na qual a propriedade privada e a sua forma burguesa chamada mercadoria se transformou na forma padrão do relacionamento mais essencial entre os indivíduos. Marx dizia que não são os indivíduos que se encontram diretamente mas, sim, as mercadorias. Os indivíduos se encontram como proprietários de mercadorias, como guardiões das mercadorias, as mercadorias se trocam diretamente, os indivíduos se encontram sempre mediados pelas mercadorias. Tentar compatibilizar qualquer realização da ética em uma vida cotidiana que se coisificou a ponto de ser, permitam a expressão, mera relação entre mercadorias não passa de uma busca do impossível.

Retomemos a questão: qual é a função social da ética? Mostrar aos indivíduos as necessidades e possibilidades históricas produzidas coletivamente, enquanto gênero. Na sociedade capitalista, contudo, essa função social da ética apenas pode se efetivar como manifestação de carências. Podemos ter a necessidade de resolver os problemas ecológicos, o problema da miséria, podemos ter a necessidade de uma ordem social efetivamente emancipada, livre etc, mas não temos a menor possibilidade de realizar tudo isso, nem sequer parcialmente, sob a regência do capital. No modo de produção vigente, marcado pela propriedade privada burguesa, não podemos *nem parcialmente realizar* estas necessidades -- volto a repetir: a não ser enquanto momentos isolados de atos individuais que estão ontologicamente impossibilitados de se tornarem típicos. E estes momentos, por mais exemplares e por mais importantes que possam vir a ser, mesmo politicamente, não vão além do nível mais pobre da existência social: aquela que se reduz à ação singular de um único indivíduo. Sequer pode ser a qualidade predominante nas ações de um único indivíduo por toda uma vida.

O que está por trás de tudo isso, o fundamento último desta situação, está em que vivemos um momento da história da humanidade cuja essência é a contradição antagônica entre as relações sociais e o pleno desenvolvimento das forças produtivas. O que a vida alienada pelo capital nos possibilita está muito aquém, infinitamente aquém, do que nós *precisamos* fazer e, novamente, infinitamente aquém do que nós *podemos realizar*. E, nesse momento, a ética só comparece socialmente como afirmação desta carência, desta contradição. Ela jamais comparece como efetividade na vida cotidiana. Não podemos, em nossas vidas, nem sequer parcialmente desdobrar relações sociais que sejam tipicamente éticas, ou seja, que não sejam permeadas pelas necessidades da reprodução do capital. Nem sequer na luta política revolucionária!

Postas as coisas nesse patamar, é possível avançar assinalando que, se não nos dermos conta de como estes complexos sociais comparecem no desenvolvimento histórico, não há solução possível ao debate em curso senão as soluções idealistas. A alternativa teórica à história é centrar o debate na contraposição entre modelos teóricos, comparando a vantagem de um modelo frente a outro e, nesse campo no qual a história não tem qualquer lugar, a ideologia dominante leva sempre a melhor. Porque, lembremos, aquilo que é mais razoável a cada momento histórico é aquilo que é razoável à ideologia dominante.

Se nos voltarmos à história – e, claro, que nesta breve palestra não temos tempo sequer para mencionar os fatos principais – evidencia-se uma incompatibilidade ontológica entre política e ética. Política é a dominação do homem pelo homem. Surge nas sociedades de classe e é, ao fim e ao cabo, a afirmação da propriedade privada. Sempre e necessariamente. A ética é o complexo valorativo voltado à

explicitação das necessidades humanas as mais genéricas a partir das possibilidades históricas mais universais. Diferente do que ocorria na Grécia antiga, em um período histórico como o nosso, no qual há uma radical antinomia entre a reprodução humano-genérica e o modo de produção instalado, não há compatibilidade possível entre ética e política. Instaura-se, historicamente, uma incompatibilidade absoluta entre os dois complexos. Hoje em dia, relações sociais cotidianamente éticas requerem uma sociedade livre da propriedade privada, do Estado; uma sociedade sem política, sem o casamento monogâmico: portanto, onde o dinheiro seja rigorosamente inútil. Ou, em poucas palavras, a vida cotidiana eticamente determinada é, hoje, sinônimo histórico da sociedade emancipada.

Se vocês quiserem, e com algum cuidado, podemos dizer que a revolução comunista é a passagem do período na história no qual os homens fazem a história mas não o sabem, para uma outra sociedade na qual os homens fazem conscientemente a história. A revolução é a passagem de uma sociedade que *produz* necessidade e possibilidades éticas, *mas não consegue realizá-las*, para uma outra sociedade que não apenas é capaz de efetivá-las na vida cotidiana, como ainda de as desenvolver e elevá-las a um outro patamar, que levará ainda mais longe as relações, sublinhamos, cotidianamente éticas.

Gostaria de chamar a atenção que essas palavras, já sob a pressão do tempo que se esgota, não devem ser recebidas como um certo eticismo ao definir a revolução proletária, comunista, como uma revolução ética. Eu não estou dizendo isto, pois a revolução é muito mais que passagem de um referencial valorativo (o burguês) a um outro; mas certamente a revolução será também (realço: também) a passagem de um modo de produção que é absolutamente impermeável à ética a um outro modo de produção que é absolutamente mediado pela ética.

Nesse preciso sentido, a caracterização de um código de ética profissional enquanto um projeto ético-político do serviço social, a meu ver, gera mais confusão do que esclarecimento. Primeiro, porque cai num certo senso comum ao sugerir que há uma boa política e uma má política. Nada mais distante do universo marxiano, que uma questão dessa ordem, nesse contexto. Não há uma boa política, mas apenas a política necessária. Necessária para a manutenção do *status quo* ou para a revolução – aqui não importa –, em ambos os casos a necessidade da política é expressão da impossibilidade histórica de se superar o poder do homem sobre o homem em uma sociedade de classes. Mesmo a política a mais revolucionária imaginável é a afirmação desumana do poder do homem sobre o homem, é expressão da alienação e da desumanidade em que estamos mergulhados. É para além da política que começa a construção do comunismo – é para além da etapa destrutiva da revolução, na qual o poder do homem sobre o homem é uma mediação indispensável – que tem início o predomínio cotidiano da ética. Nesse preciso sentido, não há, portanto, uma boa política e uma má política, como quer nos fazer crer o liberalismo dominante.

Essa aproximação entre ética e política com a fórmula de "projeto ético-político da profissão" tem, ainda, uma segunda desvantagem muito grande. Abre espaço para ressuscitar uma forma muito depauperada, muito degradada, da concepção kantiana. Nos referimos à idéia de que a ética tem por pedra de toque o imperativo categórico do "não faça ao outro o que não queres que faça a ti". Esta é uma expressão – o fato de ser, digamos, bondosa, em nada altera o fato – do velho individualismo burguês, nela o indivíduo continua sendo o pólo fundamental. Essa concepção ética pode ser tudo menos revolucionária – percebam que, nela, sequer pode comparecer o gênero humano enquanto tal!

Em terceiro lugar, ao compatibilizar ética e política, esta fórmula termina reduzindo a ética à moral. Lembremos que, para Lukács, a moral é sempre centrada no indivíduo enquanto a ética é sempre centrada no gênero humano. A sociedade capitalista, individualista até a medula, é essencialmente uma sociedade moralista e não pode, jamais ser, para sermos breves, uma sociedade ética. Ela toma o indivíduo como medida de todas as coisas; e não qualquer indivíduo, mas o indivíduo reduzido à sua dimensão de proprietário privado. Se o indivíduo continua sendo a medida de todas as coisas, é impossível que prevaleça a dimensão genérica na vida cotidiana.

Por essas três razões, principalmente, parece-me complicada a atual formulação de um "projeto ético-político" enquanto um código de ética profissional. Ao invés de esclarecer e jogar avante a discussão acerca da emancipação humana, parece-me que ela joga água no moinho oposto. Favorece a difusão de uma concepção de política e de ética que, no fundo é liberal-kantiana ou aristotélica, a gente pode escolher, mas não é marxiana e, certamente, não é revolucionária.

Antes de terminar, gostaria de ressaltar que muitas vozes críticas ao projeto ético-político do Serviço Social têm raízes profundamente conservadoras. Elas não concordam com a intenção revolucionária que tem movido essa iniciativa e, para combater o ideal revolucionário subjacente, atacam esse que é o seu evidente calcanhar de Aquiles. A defesa intransigente, radical e sem quartel do ideal socialista – e dos indivíduos que, imbuídos da mais autêntica pulsão anti-capitalista, têm buscado sinalizar à profissão a necessidade de um outro horizonte que não o do capital – é o dever de todos que se colocam no campo da revolução. Contudo, essa defesa requer o mais livre debate de idéias, com a mais franca troca de opiniões e sem receio de que a exposição de nossas divergências possa se constituir em arma da contra-revolução, para sermos breves. O fortalecimento teórico e ideológico, individual e coletivo, é a nossa principal vantagem histórica nessa quadra que vivemos: os conservadores há muito perderam a possibilidade de desenvolver uma autêntica concepção de mundo que corresponda às necessidades e possibilidades históricas do presente. Não devemos recear o debate franco e aberto, pois é nesse terreno que está a nossa vantagem histórica sobre os conservadores.

Digo isso para deixar, uma vez mais, explicitada a minha posição: sou em tudo solidário, um intransigente defensor e compartilho dos ideais que levaram alguns de nós a formular a proposta de um código profissional sob a forma de um projeto ético-político. Julgo, contudo, que, pelas razões expostas, essa é uma iniciativa que gera mais confusão do que auxilia no esclarecimento da complexa relação entre a ética e a política (revolucionária e conservadora) .

Parece-me que estamos tentando dar um passo muito importante (sinalizar à categoria a direção de uma sociedade socialista) com as ferramentas incorretas e com a forma incorreta. *Identificamos* a necessidade de uma intervenção e de um projeto político com as questões éticas. Claro que entre a necessidade de uma intervenção revolucionária para a superação do capital e a luta por uma sociedade plenamente ética há muitas e importantes relações. *Mas não há uma identidade, sequer uma complementariedade*. Ao postularmos uma identificação, adotamos uma concepção de política e de ética, liberal ou aristotélica, podemos escolher, que assinala a confluência entre ética e política. E, então, nossa própria crítica à sociedade em que vivemos torna-se eivada de contradições e inconsistências.

Finalizarei reafirmando que nesse debate acerca da dimensão ética-política do serviço social temos algo muito precioso, e que não deve ser abandonado em hipótese alguma: a intenção, a perspectiva revolucionária. Mas, parece-me, pegamos o instrumento e a forma errados. Precisamos alterar a forma e os instrumentos com os quais entramos nesse debate. Mas não devemos, de modo algum, abrir mão da pulsão revolucionária que está na raiz da proposta do "projeto ético-político" para o Serviço Social.

Bibliografia

Tonet, Ivo. *O ecletismo metodológico*. Revista. Praxis n.3, Belo Horizonte, 1997.

Lessa, S. *A Ontologia de Lukács*, EDUFAL, 1998 e *Trabalho e Mundo dos Homens*, Boitempo, S. Paulo, 2002.