

Sérgio Lessa

SERVIÇO SOCIAL E TRABALHO

**PORQUE O SERVIÇO SOCIAL
NÃO É TRABALHO**

© do autor

Creative Commons - CC BY-NC-ND 3.0

Diagramação: Estevam Alves Moreira Neto

Revisão: Luciano Accioly Lemos Moreira e Estevam Alves Moreira Neto

Capa: Luciano Accioly Lemos Moreira

Catálogo na fonte

Departamento de Tratamento Técnico do Instituto Lukács

Biblioteca responsável: Fernanda Lins

L638s Lessa, Sérgio.

Serviço social e trabalho : porque o serviço social não é
trabalho / Sérgio Lessa. – São Paulo : Instituto Lukács, 2012.

– 2.ed. rev. amp.

102 p.

Bibliografia: p. 99-102.

ISBN 978-85-65999-03-8

1. Serviço social – Filosofia. 2. Trabalho abstrato. I. Título.

CDU: 364.01

Esta obra foi licenciada com uma licença Creative Commons - Atribuição - NãoComercial - SemDerivados 3.0 Brasil.

Para ver uma cópia desta licença, visite creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/br/ ou envie um pedido por escrito para Creative Commons, 171 2nd Street, Suite 300, San Francisco, California, 94105, USA.

Esta licença permite a cópia (parcial ou total), distribuição e transmissão desde que: 1) deem crédito ao autor; 2) não alterem, transformem ou criem em cima desta obra e 3) não façam uso comercial dela.

1ª edição: EDUFAL

2ª edição revista e ampliada: Instituto Lukács

INSTITUTO LUKÁCS

www.institutolukacs.com.br

institutolukacs@yahoo.com.br

Sérgio Lessa

SERVIÇO SOCIAL E TRABALHO

**PORQUE O SERVIÇO SOCIAL
NÃO É TRABALHO**

2ª edição revista e ampliada

Instituto Lukács

São Paulo, 2012

A vida é o que nela fizemos
e não fizemos.
Esse livro é dedicado à porção
não-feita da minha vida.

Sumário

Prefácio	7
Prefácio à segunda edição	9
Capítulo I – O Serviço Social e as Ciências Sociais	11
Capítulo II – A decisiva questão filosófica	17
Capítulo III – Trabalho e Reprodução	31
Capítulo IV – Contrarrevolução e classes sociais	51
Capítulo V – As classes sociais e os assistentes sociais	65
Conclusão	73
Anexo:	
Trabalho, trabalho abstrato, trabalhadores e operários	85
Bibliografia	99

Prefácio

Há alguns anos, quando a discussão acerca da proposta de identificação entre trabalho e Serviço Social ganhou corpo e se converteu em um dos eixos do currículo das Escolas de Serviço Social, ocorreu-me a necessidade de redigir um texto acerca da questão.

O andamento do debate, principalmente a sua urgência, levou-me a desdobrar o texto em diversos artigos que poderiam ser publicados mais rapidamente (Lessa, 1999, 2000, 2000a, 2001, 2005). Hoje temos a oportunidade de apresentar, reunidos em um único texto e integrados, os argumentos e considerações a nosso ver mais pertinentes. Argumentaremos que a proposta de se conceber o Serviço Social como um “processo de trabalho”, com uma matéria-prima, produto, etc., não apenas dificulta a compreensão das particularidades da profissão, como ainda expressa um afastamento de algumas das categorias fundamentais de Marx. Argumentaremos, também, que talvez essa proposta reflita uma nova qualidade da relação do Serviço Social com as Ciências Humanas em geral e traga a marca do período histórico em que vivemos, marcado pela contrarrevolução. Essas são as teses fundamentais deste livro.

Maceió, fevereiro de 2007

Prefácio à segunda edição

Além das correções gramaticais exigidas pela reforma ortográfica, acrescentamos, como Anexo, o artigo “Trabalho, trabalho abstrato, trabalhadores e operário”, publicado originalmente na coletânea *Marxismo e Ciências Humanas* (Xamã, 2003).

Maceió, abril de 2012

Capítulo I – O Serviço Social e as Ciências Sociais

No atual debate acerca da relação entre Serviço Social e a categoria trabalho, está em exame muito mais do que uma questão operativa, instrumental ou de identidade profissional. Sem negar que tais aspectos estejam pontualmente presentes, e podem ser a preocupação mais direta de um ou outro texto – mesmo nesses casos, e independente das intenções imediatas, há muito mais em jogo que a “instrumentalidade” de uma dada prática profissional. Neste capítulo, de forma breve e introdutória, desejamos chamar atenção para um primeiro aspecto do problema, qual seja, uma alteração na posição relativa do Serviço Social face ao conjunto das Ciências Humanas e como essa alteração impactou o atual debate acerca da identidade entre a prática dos assistentes sociais e o trabalho.

I.

A reação à raiz conservadora do Serviço Social resultou em um movimento que, com avanços e recuos, terminou por estabelecer como um dos referenciais da profissão a busca de uma sociedade sem classes (Netto, 1990). Ainda que possa e deva ser objeto de considerações de várias ordens, e ainda que ele não seja recebido da mesma forma pela totalidade dos assistentes sociais, tal referencial teve o enorme mérito de fazer do Serviço Social a única profissão a conter no seu código de ética uma explícita menção à necessidade de superação da alienada sociabilidade capitalista.

Esta trajetória é ainda mais significativa porque, aproximadamente nesta mesma época, as correntes teóricas dominantes nas Ciências Humanas percorreram o caminho inverso. A *main stream*, como era moda dizer há pouco, das ciências sociais se curvou ao pesado

influxo do neoliberalismo e do pós-modernismo, do fim da URSS e da “vitória definitiva do capitalismo”; ficou atônita frente àquilo que, em momentos de quase delírio, anunciou-se como a “Terceira Revolução Industrial” e/ou “fim da sociedade do trabalho” e, por fim, encantou-se além de todas as medidas com as possibilidades de pensar a sociedade a partir de “novos” modelos ou “paradigmas” que têm por categoria fundante a subjetividade (Habermas é o caso mais notório, mas está longe de ser o único). Foi nesta situação ideológica (no sentido de embate de ideias) que as correntes dominantes e amplamente majoritárias das Ciências Humanas retiraram de seu horizonte as complexas questões relacionadas à superação do capital.

Tal evolução colocou o Serviço Social numa posição inédita em sua história. Se, antes, podia definir a si próprio como uma disciplina “interventiva”, que buscava a sua teoria nas ciências sociais, hoje tal definição tornou-se socialmente complicada. Socialmente – e não metodológico-epistemologicamente – complicada, porque o que se alterou não foi a raiz ontológica dos conhecimentos que o Serviço Social necessita, mas a perspectiva dominante nas Ciências Humanas.

Não se trata de reviver a polêmica de se o Serviço Social possui ou não uma teoria própria (esta etapa já foi, e bem, superada), mas de considerar a possibilidade de que uma nova relação esteja sendo estabelecida com as Ciências Humanas. Essa nova relação teria seu fundamento na impossibilidade de o Serviço Social ser contemplado, em suas necessidades específicas, pela produção teórica das ciências sociais. Pois, repetimos, nos dias de hoje, as questões teóricas mais urgentes para o Serviço Social, fundamentais para uma atuação dirigida no sentido apontado pelo seu código de ética, não apenas deixaram de ser pensadas pelo conjunto predominante das Ciências Humanas, como ainda são consideradas por este mesmo conjunto como objetos meramente “ideológicos”, no sentido pejorativo do termo, que não podem ser sequer considerados como objetos do “pensamento científico” – com as raras e reconhecidas exceções de individualidades e projetos de pesquisa.

Podemos afirmar que, se antes o Serviço Social podia apresentar algumas justificativas para limitar suas investigações aos “estudos de caso” de como e onde intervir enquanto assistência social, hoje, devido à distância socialmente interposta entre seus horizontes e as perspectivas dominantes nas Ciências Humanas, não lhe resta alternativa senão desenvolver as investigações teóricas de fundo de que necessita.

Esta nova situação, na prática antes que na teoria, tem retirado o Serviço Social, para sermos mais do que breves, de uma posição de “subalternidade” teórica em relação aos outros ramos das Ciências Humanas. Não porque possa vir a substituir as Ciências Humanas, mas porque deixou de encontrar nelas as reflexões teóricas que necessita. Por essa razão ganham impulso no seu interior as investigações, claramente críticas ao capitalismo, de questões teóricas as mais fundamentais, aos poucos, mas perceptivelmente, inserindo o Serviço Social como produtor de “teoria de ponta” no interior do conjunto das ciências sociais.¹

A nova situação político-ideológica abre ao Serviço Social um espaço próprio a ser ocupado no interior do conjunto das ciências sociais, espaço esse marcado, por um lado, pela reflexão mais diretamente ética que envolve a prática cotidiana; e, por outro, pela discussão diretamente política da relação entre os projetos de emancipação, a ação do Estado e a atuação dos assistentes sociais. Certamente, estas questões não são novas; a novidade está na necessidade em abordá-las em uma nova situação histórica (reestruturação produtiva, crise do modelo neoliberal, esgotamento dos projetos reformistas, etc.) e em claro confronto com as orientações predominantes no conjunto das Ciências Humanas. São esses fatores, nos parece, que explicam tanto o crescimento das investigações teóricas de fundo no interior do Serviço Social como também a atração para o Serviço Social de intelectuais das áreas as mais diversas, num movimento rico de potencialidades críticas.

O Serviço Social colhe hoje um segundo e, até certo ponto, talvez inesperado, fruto do movimento questionador de sua gênese conservadora: um acúmulo teórico que tem ampliado a presença e a sua interlocução do com o conjunto das ciências sociais. Com duas consequências imediatamente perceptíveis. Por um lado, nos seus programas de pós-graduação nota-se um movimento, perme-

¹ Lembro-me, para citar apenas um exemplo, de certo clima de “estranheza” que rondava a banca examinadora da tese de doutoramento da Lúcia Barroco: três dos cinco membros eram oriundos da filosofia e, para piorar, um deles, especialista em filosofia medieval! Tratava-se, contudo, do texto mais significativo sobre ética produzido no país por mais de uma década, numa empreitada e num escopo que poucos anos antes talvez fossem tratados como “filosóficos” e dificilmente como pertinentes ao Serviço Social. E, no entanto, quem se encarregou da empreitada foi nada menos que uma das “históricas” da profissão. E, não menos significativo, sem qualquer questionamento da adequação de tal investigação “filosófica” a um programa de pós-graduação em Serviço Social, lhe foi conferido o título de Doutora em Serviço Social com nota máxima.

ado de contradições e dificuldades, pelo qual aos poucos os espaços vão se abrindo para o novo tipo de pesquisa e de investigação, muito distantes dos tradicionais “estudos de caso”; por outro lado, não apenas recebe influências e herda temas das ciências sociais que estimulam, diversificam e problematizam as investigações próprias, específicas, ao Serviço Social, mas também introduz novos tópicos na agenda das Ciências Humanas.

II.

Essa nova posição do Serviço Social em relação às Ciências Sociais, todavia, não foi obtida sem se pagar algum preço. Ao tratar da análise do trabalho e das classes sociais, talvez as ponderações críticas de José Paulo Netto em *Ditadura e Serviço Social* (Netto, 1990: 279 e ss.) acerca do conceito de “classe oprimida” presente no “Método BH” possam nos fornecer algumas pistas. Segundo argumenta Netto, fazia parte da ala mais avançada da crítica ao Serviço Social tradicional uma concepção de classes sociais que não apenas homogeneizava o que é fundamentalmente distinto, isto é, as classes sociais não burguesas na sociedade capitalista, como ainda o fazia a partir de uma concepção filosófica de corte althusseriano/epistemológico que terminava por velar o fundamento ontológico das classes sociais a partir das distintas funções que exercem na reprodução da sociedade.

A concepção de “classe oprimida” presente no Método BH – que dissolve em uma mesma categoria os proletários, os camponeses, os assalariados não proletários, etc. – possui duas debilidades básicas. A primeira, impossibilita a clara identificação da classe revolucionária na medida em que não consegue distinguir os operários dos trabalhadores em geral. A segunda debilidade básica é que concebe a sociedade de modo dualista, simploriamente contrapondo opressores e oprimidos, sendo assim incapaz de compreender a reprodução da sociedade contemporânea e, portanto, sendo incapaz de refletir, em uma teoria revolucionária, as principais características de nossa sociedade.

Há que se assinalar, todavia, que assim como o Método BH ganhou importância na história do Serviço Social a partir do avanço do movimento popular na passagem da década de 1970 para a de 1980, esse mesmo avanço do movimento popular terminou por ter uma ação de retorno sobre o desenvolvimento do setor mais avançado da profissão. Pensamos, acima de tudo, no espírito fundamentalmente democrático daquele movimento que deu origem, através

de recuos sucessivos a partir das eleições de 1982, a uma geração de militantes e de teóricos que, devido à sua gênese histórica mas, principalmente, devido às limitações próprias à luta de classe no período, terminou prisioneira de uma concepção democrática bastante distante da plataforma revolucionária defendida por Marx e Engels. Para resumirmos em uma frase: a concepção democrático-popular típica dos anos de 1970 segundo a qual chegaríamos ao socialismo pelo acúmulo de pequenos avanços cotidianos na organização popular, ao longo da década de 1980 cede lugar a uma outra concepção segundo a qual conquistando os postos de comando do Estado chegaríamos a uma sociedade mais justa (já não mais se fala em socialismo) e esta concepção, por fim, ao final dos anos de 1990 é substituída pela concepção ainda mais moderada segundo a qual não há alternativa ao Serviço Social senão ter no Estado um parceiro na implementação das políticas públicas. Caberia aos assistentes sociais apontarem ao Estado suas responsabilidades sociais.

De antagonistas do capital e do Estado, uma porção ponderável dessa geração de revolucionários se converteu em defensora de um dado modelo de Estado. Obviamente que, em generalizações desse porte, injustiças sempre são cometidas. Exceções há, sem dúvida, mas elas não invalidam, a nosso ver, essa afirmação mais genérica no que se refere à concepção de mundo predominante: a luta revolucionária contra o capital aos poucos se converteu na luta político-parlamentar-institucional pelo retorno do Estado de Bem-Estar ou algo assemelhado. E essa evolução tem um impacto ponderável no modo pelo qual os assistentes sociais concebem a tarefa histórica a que se propõem e, portanto, também no modo como concebem a identidade de sua profissão. É aqui que entra a identidade proposta entre o trabalho e o Serviço Social.

É assim que, por um modo peculiar e correspondente ao que é o Serviço Social no contexto das Ciências Humanas, adentraram ao debate profissional elementos e categorias que não são pertinentes ao marxismo em um movimento que, se não é idêntico ao conjunto das ciências sociais – como já assinalamos – não deixa também de sofrer as influências do momento contrarrevolucionário em que vivemos.

Se, no Método BH, apesar de uma proposta política radical, a concepção teórica de fundo cancelava a classe operária como sujeito revolucionário, hoje, a própria existência da classe operária e do trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens estão em causa em muito das teorizações importantes da profissão. É possível, portanto, que, além dos evidentes ganhos, o avanço na relação

entre o Serviço Social e as Ciências Humanas tenha, também, uma contrapartida, isto é, uma certa migração de categorias incompatíveis com a ontologia marxiana para o campo da vanguarda dos assistentes sociais.

Está aqui, estamos convencidos, para além das vontades e intenções pessoais, a questão decisiva da identificação entre o Serviço Social e o trabalho: a perda do sujeito revolucionário com o consequente rebaixamento do horizonte político da profissão.

Em suma, e para passarmos ao segundo capítulo, o debate acerca da relação entre trabalho e Serviço Social é sinal do crescimento e intensificação da produção, no Serviço Social, das investigações teóricas de que necessita e, ao mesmo tempo, indica o desenvolvimento de uma sua relação mais rica e dinâmica com o conjunto das Ciências Humanas. Se isso for verdade, os assistentes sociais enfrentarão questões novas e que colocarão novos desafios teóricos que, ao menos em parte, já se manifestam na identificação proposta entre Serviço Social e o trabalho. Mas isso – enfrentar novos desafios – não é exatamente uma novidade, em se tratando da história mais recente do Serviço Social.

Capítulo II – A decisiva questão filosófica

Argumentamos no capítulo anterior que a identificação do Serviço Social ao trabalho possivelmente tenha alguma relação com a nova qualidade da articulação da profissão com o conjunto das Ciências Humanas. Portanto, a proposta de identificação entre o Serviço Social e o trabalho não seria apenas e tão-somente uma questão técnica da instrumentalidade do Serviço Social. O cerne da questão não estaria nas questões “práticas”, “interventivas”, exclusivamente afeitas às técnicas, instrumentais, etc. da ação do assistente social. Nem muito menos na delimitação da sua identidade profissional.

A questão da relação entre o trabalho e as outras práxis sociais é muito mais complexa. Possui consequências e repercussões que não se esgotam no aspecto da metodologia de intervenção, da identidade ou da sobrevivência profissional no curto prazo, ainda que sejam essas questões decisivas para a profissão. Diz respeito à própria concepção de mundo e, portanto, possui relações muito próximas com a própria concepção do papel histórico do Serviço Social.

Vejamos do que se trata.

I. De Parmênides a Hegel

Qual o papel do Serviço Social na sociedade em que vivemos? Se, como quer o Código de Ética, entendemos que o Serviço Social tem por horizonte a luta pela superação da sociedade capitalista, o pressuposto é que a revolução é historicamente possível. Ao postularmos a possibilidade da revolução estamos também afirmando que a sociedade capitalista não será, necessariamente, a última forma de relação entre os homens. Estamos afirmando, com todas as letras,

que poderemos construir, através de nossa práxis, uma sociedade sem classes, isto é, uma sociedade comunista. E esta tese (podemos construir uma sociedade emancipada, comunista), por sua vez, tem por fundamento a concepção de que a história dos homens é o resultado exclusivo da ação dos homens. Ou seja, que nós, a humanidade, somos os únicos responsáveis por nosso destino.

Portanto, ao afirmarmos que o Serviço Social tem por horizonte uma sociedade sem classes, emancipada, o pressuposto desta afirmação é a tese de que, como somos nós que fazemos a nossa história, se decidirmos coletivamente superar o capital nada nos impedirá de fazê-lo. Entre a sociedade regida pelo capital e a emancipação humana se interpõe “apenas” a decisão coletiva de superar o período marcado pela exploração do homem pelo homem (por mais complexo que seja o processo histórico desta “decisão coletiva”). Ao fim e ao cabo, ao afirmarmos o Serviço Social (e, também, por exemplo, a educação) como mediações para a construção de uma sociedade emancipada, estamos afirmando uma tese filosófica das mais ricas em consequências ideológicas: como nós fazemos a nossa história, se decidirmos² superar o capital este será superado do mesmo modo como a humanidade deixou para trás o machado de bronze ou a sociedade feudal.

Não nos esqueçamos de que este raciocínio, que pode parecer óbvio e simplório muitas vezes, é uma conquista recente na história da humanidade. Apenas no século XIX, com Marx, a tese de que a história humana é resultado *exclusivo* das ações dos homens em sociedade é afirmada e demonstrada. É verdade que, umas poucas décadas antes de Marx, algumas antecipações importantes foram realizadas por Hegel (a história como processo, etc. (Lukács, 1978)), contudo, o homem é reconhecido como o único e exclusivo demiurgo de sua história apenas a partir das obras de juventude de Marx.

Antes do século XIX, a história não era compreendida como resultante exclusiva da ação dos homens em sociedade, mas sim como imposição aos homens de um destino predeterminado por potências que ele não dominaria. A história era compreendida como algo

² Não há, aqui, nenhum voluntarismo. Pois, como toda decisão é historicamente condicionada, também neste processo decisório interferem complexos sociais os mais diversos que articulam a objetividade e a subjetividade humanas a cada momento existentes. Não há espaço, aqui, para nos alongarmos neste aspecto, por isso nos limitaremos a remeter o leitor eventualmente interessado ao nosso texto *Sociabilidade e Individuação* (Lessa, 1995), no qual esta relação entre subjetividade e objetividade históricas é discutida mais longamente a partir da *Ontologia* de Lukács. Há, ainda, uma contribuição mais recente e densa: Costa, 2007.

que os homens cumpriam, seguiam, sem ter um poder decisivo sobre ela. Os homens antes “sofriam” a história que a “faziam”.

Vejamos um pouco da história da discussão ontológica (isto é, da discussão acerca do fundamento da relação entre os homens e a história), para compreendermos melhor essa questão.

A consciência da relação do homem (indivíduos e sociedade) com a sua história está diretamente relacionada com o desenvolvimento de sua capacidade em fazer esta história, sendo breve, pelo desenvolvimento das forças produtivas.

Nas sociedades primitivas, antes do aparecimento das classes sociais, da propriedade privada e da exploração do homem pelo homem, o desenvolvimento das forças produtivas era tão pequeno que o homem dependia em grande medida dos fenômenos naturais para sua própria sobrevivência. (Willians, 1991; Engels, 2010). A busca cotidiana por alimentos dependia do que a natureza ofertasse e uma dose de acaso e “sorte” se faziam sempre presentes. Nada garantia que, no ano seguinte, um vale que produzira frutas viesse novamente a produzi-las, ou que um rio com peixes voltasse a tê-los em quantidade suficiente. Nessa relação com sua história, os homens primitivos percebiam o fato imediato, e em larga medida verdadeiro, de que a reprodução social não dependia apenas deles, mas também dos processos naturais que eles não conheciam e que, portanto, não podiam controlar. O poder da natureza era algo que estava muito acima dos humanos, e que a eles se impunha de forma insuperável, férrea.

É desse patamar de desenvolvimento das forças produtivas que surge a primeira forma de consciência da relação dos homens com a sua história. Esta lhes parece como um destino que depende mais das forças da natureza, que eles não controlam, do que de seus próprios poderes humanos. As forças da natureza, assim como a história dos homens, seriam expressões das vontades dos deuses e, assim, consolida-se uma concepção mágico-religiosa do mundo. A nossa história seria determinada por potências não humanas, divinas. A diferença entre os homens e os deuses estaria exatamente no fato de estes poderem dominar a história, enquanto os homens apenas poderiam seguir o destino que os deuses lhes reservavam.

Esta concepção, naquele momento histórico, tinha muito de verdadeira. De fato os homens faziam a sua história dentro de limites tão estreitos, pois dependiam tanto dos eventos naturais, que a história dos grupos sociais era feita em larga medida por forças não humanas, pelas forças cegas da natureza. Em segundo lugar, também

é verdadeiro que a história das sociedades é diferente da história dos indivíduos particulares, os desejos e vontades dos indivíduos raramente aparecem diretamente no desenvolvimento histórico. Assim, quando os homens primitivos percebiam que a história era feita por algo além do que suas vontades individuais, eles também não estavam completamente errados. O equívoco, hoje evidente, era colocar este “algo além” como potências não humanas, divinas.

Esses elementos verdadeiros da concepção religiosa não eliminam, contudo, seu limite intrínseco: ela não permite o reconhecimento da ação efetiva dos homens sobre a história. Se os deuses fazem a nossa história, esta não poderá ser uma *história humana* no sentido mais radical do termo; será sempre o destino que os deuses legaram à humanidade. Se os deuses *fazem* a história, cabe aos homens o *papel passivo* de segui-la.

Com o desenvolvimento das forças produtivas aumenta a capacidade de os homens fazerem a sua própria história e, a partir do século VII A.C., tornou-se necessária uma nova concepção de mundo que pudesse incorporar esse desenvolvimento. Antes que isso acontecesse, contudo, muito tempo passaria. Seria descoberta a agricultura e, com ela, o trabalho excedente, a exploração do homem pelo homem, a propriedade privada, a submissão da mulher ao homem, as classes sociais, o Estado e a política. Enfim, antes que a necessidade de uma nova concepção de mundo se explicitasse por completo, a humanidade sairia do seu período primitivo e adentraria às sociedades de classe. Será no interior das sociedades de classe que o papel ativo do homem na história se transforma em um problema, e é para tentar resolvê-lo que os gregos criaram a filosofia.³

Repetimos: a religião coloca a história nas mãos dos deuses. Para ela, os homens e a natureza são criações dos deuses, a história dos homens é aquilo que os deuses determinaram. O desenvolvimento das forças produtivas, contudo, aumenta a capacidade de os homens transformarem a natureza nos produtos necessários à sua reprodução; aumenta, portanto, o poder dos homens frente à natureza diminuindo, no mesmo grau, a dependência dos homens diante dos processos naturais.

Na medida em que o desenvolvimento das forças produtivas alarga o horizonte de possibilidades para os homens fazerem a sua história, o clima ou outros fenômenos da natureza, já não são mais tão importantes. Na vida cotidiana da sociedade grega, por exemplo,

³ Clássico, aqui, à Vernant, 1994.

as decisões coletivas e individuais jogam um papel importante na determinação do destino das cidades-estado e, nesta medida, começa a se elevar à consciência, em escala social, o fato de que a história humana é *também* determinada pelos homens.

Ou seja, inicia-se uma fase da vida da humanidade na qual a história não pode mais ser explicada somente a partir das potências não humanas. Os homens, agora, fazem a história. O papel ativo dos homens passa a ser, pela primeira vez, reconhecido, tematizado e investigado. Esta é uma das grandes descobertas que fazem da filosofia grega até hoje uma referência indispensável.

O surgimento da filosofia reflete um novo patamar da relação objetiva e, portanto, da consciência dos homens acerca da sua história. Parcialmente livres dos constrangimentos inerentes ao pensamento religioso, os homens podem agora se questionar como, por que meios, em que condições, agem sobre seus destinos (individuais e coletivos). A ação dos homens passa a ser um tema decisivo. Se o nosso destino é agora determinado pelo que fazemos, a qualidade dos nossos atos (seu acerto moral ou ético, sua dimensão política e econômica, etc.), ganha uma importância inédita. E, para tratar destas e outras questões correlatas, surgem novos complexos sociais que têm por objeto o agir humano: a filosofia, a moral, a ética, a política, etc. A partir da Grécia clássica, os homens se reconhecem como sujeitos ativos na conformação de sua história, e não mais apenas como seres apenas passivos que sofrem um destino que não constroem nem podem modificar.

Este enorme avanço propiciado pela filosofia grega, como não podia deixar de ser, trouxe a marca de sua determinação histórica. Já nos referimos que teve por fundamento o desenvolvimento das forças produtivas. Todavia, se esse desenvolvimento das forças diminuiu significativamente a dependência dos homens para com a natureza, estava ainda há muitos séculos de possibilitar algo que somente seria alcançado pela Revolução Industrial (1776-1830). Apenas nela, com a introdução da energia mecânica em substituição ao músculo humano os poderes físicos e corpóreos dos indivíduos não mais compareceram como limites insuperáveis da produção. Da relação de subalternidade frente à natureza, passou-se ao polo exatamente oposto: os homens converteram-se em senhores da natureza. De dominados pela natureza, os homens passam a seu “dominador” (Foladori, 1997). Sem entrar aqui, pois é hoje bastante evidente, em como tal domínio dos homens sobre a natureza, na sociedade capitalista, possui enormes perigos para a própria sobrevivência da humanidade, o que nos interessa sublinhar é que foi esse desenvol-

vimento gigantesco das forças produtivas o fundamento histórico para que, no século XIX, se elevasse à consciência, em escala social, o fato de a história humana ser determinada apenas e tão somente pelos homens em sua vida em sociedade. Pela primeira vez o homem pôde se dar conta de que as potências não sociais exercem um papel muito secundário, quando exercem algum papel, na história humana.

Portanto, entre a Grécia antiga e a Revolução Industrial – se quiserem, entre Parmênides e Hegel – a humanidade viveu um longo período histórico no qual o desenvolvimento das forças produtivas possibilitou a ruptura com as antigas concepções religiosas, contudo ainda de forma limitada, incompleta. Entre a Grécia e a Revolução Industrial, a humanidade pensou a si própria através de concepções de mundo intermediárias entre a concepção religiosa (os homens seguem a história traçada pelos deuses) e a concepção radicalmente humana (os homens fazem a história): os homens fariam a história mas dentro de limites que lhes são dados pela natureza (os gregos e, *mutatis mutandis*, os modernos) ou por Deus (escolástica medieval). Tais concepções intermediárias afirmavam que os homens fazem a história (aqui superando os limites do pensamento religioso primitivo), mas no interior de limites que eles não poderiam alterar porque são limites que não foram construídos pelos homens (aqui a limitação que corresponde ao pouco desenvolvimento das forças produtivas).

A forma filosófica dessas concepções intermediárias é a afirmação de uma essência humana que não é, ela própria, criada pelos homens. Tal essência é concebida como uma determinação imposta aos homens por potências não humanas (divinas ou naturais). Com a consequência inevitável de que os homens não possuiriam a capacidade de alterar tal essência, cabendo a eles se submeterem a ela da melhor forma possível.

De Parmênides a Hegel, predominaram as concepções de mundo articuladas por duas dimensões ontológicas rigidamente delimitadas. De um lado, a esfera da essência, composta pelas determinações que não poderiam ser alteradas pelos homens e que compareceriam na história como o fundamento e como o limite que os homens não poderiam jamais superar. Ao lado desta esfera essencial, imutável, teríamos uma outra esfera em que se desdobraria a história. Nesse patamar, e apenas nele, os atos humanos jogariam efetivamente um papel. Seria essa dimensão, para tais concepções, que constituiria a esfera da história, do efêmero, daquilo que os homens constroem e, portanto, podem destruir ou modificar. É a esfera do mundo no

qual vivemos, a esfera da nossa vida cotidiana, onde tudo passaria e nada possuiria a densidade ontológica da essência eterna e imutável.

Estas concepções são conhecidas, na tradição filosófica marxista, como concepções ontológicas dualistas: para elas o mundo seria dividido em essência (a esfera da eternidade) e o mundo dos fenômenos (a história). E a relação entre estas duas esferas seria de tal ordem que a essência determinaria o fenômeno, mas o fenômeno jamais agiria sobre a essência (Deus faz os homens e os homens nada podem diante dele, etc.). (Oldrini, 2002)

Para não nos alongarmos mais do que o estritamente necessário, talvez simplificando além do devido, podemos afirmar que há três formas básicas desta concepção intermediária entre a primitiva visão de mundo religiosa e a concepção da história como sendo puramente humana:

1) A concepção grega de Platão e Aristóteles: há um mundo essencial, imutável, que determina o que a vida dos homens pode ser. Em Aristóteles, tudo tem um “lugar natural” na ordem eterna e imutável do universo, e é este “lugar natural” que determina o que os homens podem fazer de sua história. Para Platão, há um Mundo das Ideias eterno e imutável que determina o que as coisas são no mundo dos homens. Os homens, para os dois pensadores, apenas podem ser aquilo que o eterno e imutável lhes permite; o eterno e imutável impõe-lhes limites intransponíveis. E o limite superior do desenvolvimento social seria dado pela sociedade mais desenvolvida que conheciam, a polis ateniense. Acima dela, apenas os semideuses e, depois, os deuses. E, abaixo da polis estaria o limite mínimo possível à humanidade, as sociedades “bárbaras”. Entre a barbárie e Atenas estaria o espaço para o desenvolvimento dos homens: a sociedade escravista. Seus atos poderiam desenvolver as sociedades as quais pertencem, aproximando-as de Atenas ou, pelo contrário, poderiam destruí-las, aproximando-as da barbárie. Mas jamais os homens poderiam ir para além da sociedade escravista.

Para Platão e Aristóteles, os homens apenas poderiam fazer a história no interior desses limites. E, como estes limites decorreriam não da ação dos homens, mas das determinações eternas e imutáveis do Mundo das Ideias (Platão) ou da ordem cosmológica (Aristóteles), estes limites se imporiam como essências que os homens não podem modificar, quanto mais abolir.

2) A concepção agostiniana-tomista da Idade Média. É verdade que há diferenças profundas entre Agostinho e Tomás de Aquino. Ainda assim, há uma concepção de mundo comum: por obra de

Deus, a história humana se desdobraria entre a Gênese e o Apocalipse. Independente do que façamos, este limite da história já está traçado e é insuperável, pois é um limite que não foi construído pelos homens; pelo contrário, foi a eles imposto pelo seu criador. Tal como entre os gregos, reconhece-se a possibilidade de os homens agirem sobre a história (mais em Tomás de Aquino que em Agostinho, é verdade). Tomás argumenta que, pelas suas ações pecadoras ou virtuosas, os indivíduos podem se salvar ou cair em danação eterna. Contudo, ainda que os homens possuam alguma influência na determinação de seus destinos (podem se salvar ou serem condenados ao inferno), os limites da história estão dados por Deus. São, por isso, determinações essenciais inalteráveis que os homens não podem transformar porque não decorrem das ações humanas, mas de um ato de vontade de Deus.

3) A concepção moderna. Desenvolvida fundamentalmente na Inglaterra do século XVII (Locke, Hobbes, etc.) e a França do século XVIII (os iluministas, Rousseau, etc.), é a gênese da concepção liberal até hoje presente entre nós. Como ela surge de uma crítica do mundo medieval pela burguesia nascente, sua primeira e mais evidente característica é abandonar toda forma religiosa. A concepção moderna liberal de mundo não vai necessitar de Deus para explicar como as coisas são; contudo, como veremos, ela será perfeitamente compatível com a existência de um Deus desde que este não interfira diretamente nos “negócios” dos homens.

Uma concepção chave do liberalismo (tanto do liberalismo moderno quanto do liberalismo contemporâneo) é que a essência da sociedade é diretamente decorrente da essência dos indivíduos. Esta essência dos indivíduos, por sua vez, é compreendida como a “natureza” que distingue o indivíduo humano dos outros animais. A determinação do que é a sociedade e, portanto, do que é a história, parte da determinação do que é a natureza do indivíduo humano. Como se trata de uma concepção desenvolvida na luta da burguesia contra o mundo feudal, esta concepção de natureza humana traz a marca indelével do seu caráter de classe: a “natureza” do indivíduo humano seria, antes de mais nada e acima de tudo, o proprietário privado burguês. Ser humano é ser proprietário (ainda que, ao mais miserável dos indivíduos, reste apenas a propriedade de seu “trabalho”⁴). Ser racional, para a concepção liberal burguesa, nada mais é que adotar a racionalidade decorrente da propriedade privada capitalista. É agir em sociedade (e, portanto, também consigo mes-

⁴ Marx depois esclareceria que se trata, na verdade, da “força-de-trabalho”.

mo) do modo como é “razoável” tendo em vista a acumulação de riquezas. Sinal inequívoco de loucura é quando o indivíduo começa a queimar dinheiro!

Como os indivíduos seriam essencialmente proprietários privados, a relação necessária entre eles é a concorrência entre proprietários que se encontram no mercado para vender e comprar suas mercadorias. A sociedade, por isso, seria a arena onde lutam todos contra todos — o egoísmo do proprietário privado é elevado à essência insuperável dos homens. E a sociedade composta por tais indivíduos não pode deixar de ser a sociedade concorrencial capitalista!

Note-se o detalhe fundamental: a história nada mais seria que o resultado desta busca egoísta pela riqueza. Como os homens são egoístas e querem sempre cada vez mais riqueza, os indivíduos buscam meios de se enriquecerem cada vez mais e, com isso, desenvolvem as forças produtivas. A história dos homens é, portanto, determinada por esta natureza egoísta dos homens. Não fossem os homens avaros, não buscariam meios de se enriquecerem cada vez mais e, sem isso, a humanidade não teria se desenvolvido.

Para os pensadores liberais, portanto, a “natureza humana” impulsionaria a história. E, para eles, como esta natureza determina a história, ela não poderia ser construída pela história; pelo contrário, ela deveria ser anterior à própria história. E, sendo anterior à história, não poderia ela ser modificada pelos homens — ela seria o limite máximo de desenvolvimento humano. Alcançada a sociedade burguesa, na qual a natureza de proprietário privado dos indivíduos é plenamente reconhecida, na qual a propriedade privada é a forma básica de todas as relações sociais, teríamos atingido a forma mais desenvolvida possível de sociedade: aquela regida pelo capital.

Em outras palavras, como o homem possui por “natureza” eterna e imutável a propriedade privada, não haveria possibilidade de se ir para além da sociedade burguesa!

Sem desconsiderar as enormes diferenças entre elas, há uma significativa continuidade entre as concepções de mundo grega, medieval e liberal. Para os gregos, a essência humana tornava Atenas o máximo de civilização possível. Para os medievais, a essência pecadora dos homens se expressaria nas injustiças da ordem social feudal, as quais eram assim justificadas. Para os liberais, como a essência humana é a propriedade privada, o limite do desenvolvimento humano é a sociedade burguesa.

Em todas estas concepções de mundo há em comum uma essên-

cia humana que não poderia ser criada nem alterada pelos próprios homens. E, também em todos estes casos, a eternidade da essência cumpriu uma função ideológica conservadora: é sempre a justificação do *status quo*. Os homens são essencialmente proprietários de escravos, na Grécia; para Tomás de Aquino a sociedade feudal é a que melhor corresponde à essência pecadora dos homens; e, por fim, para os pensadores liberais, devido à essência da natureza humana, não há nenhuma sociedade possível sem mercado e propriedade privada: não há nenhuma sociedade para além da burguesa. Em todos esses casos, a essência da classe dominante é generalizada à essência de todos os humanos, presentes, passados e futuros.

II. De Hegel a Marx

Retomemos o nosso raciocínio: o desenvolvimento das forças produtivas, ao possibilitar o aumento das capacidades humanas, tornou necessária a superação da primitiva concepção religiosa porque ela não permitia reconhecer o papel ativo dos indivíduos na história. Contudo, num primeiro momento, o desenvolvimento das forças produtivas apenas possibilitou o reconhecimento parcial do papel dos homens na história, o que deu origem às ontologias dualistas: há uma essência não histórica que determina os limites à ação dos homens sobre a história. Em outras palavras, como haveria uma essência não criada pelos homens que determinaria o limite do possível, os homens fariam a história no interior de limites insuperáveis. Ou, se quiserem, os homens não constroem e, portanto, não podem alterar, sua essência.

Com o desenvolvimento qualitativamente superior das forças produtivas a partir da Revolução Industrial (1776-1830), pela primeira vez a relação do homem com a natureza deixou de ser uma relação de submissão para ser uma de “domínio”. Os homens se dão conta que toda a sua história é, em verdade, feita pelos próprios homens e não pela natureza ou pelos Deuses. A Revolução Francesa (1789-1815) demonstrou praticamente este fato: os indivíduos, organizados em classes sociais, derrubaram a velha ordem e implantaram uma nova sociedade na Europa. A questão filosófica decisiva passou a ser, então, explicar *como* os homens fazem a história; este é o tema central da filosofia desde Hegel até nossos dias. E, a esta questão decisiva, duas respostas fundamentais foram dadas.

A primeira delas, elaborada por Hegel, mantém a estrutura dualista que prevalecia desde a Grécia. Para o filósofo alemão, a história é o desdobramento de uma essência posta desde o início da história,

o espírito humano (*Geist*). Tal como para os iluministas e pensadores modernos, também em Hegel há uma essência insuperável que, uma vez atingida, impossibilitaria qualquer desenvolvimento significativo futuro. Esta essência, também para Hegel, inclui a propriedade privada, portanto inclui o mercado e o Estado: a realização plena da essência (o Espírito Absoluto) é a sociedade burguesa. Esse o limite da história e dele decorreria a eternidade do capitalismo.

A segunda resposta é dada, alguns anos depois, por Marx. Para ele, os homens fazem a sua história de tal forma que nela nada existe que não seja resultado das ações dos homens. *Os homens constroem até mesmo sua essência*. Por isso, a essência humana apenas determina o que nós somos hoje, mas de modo algum é o limite do desenvolvimento futuro dos homens. Tal como deixamos de ser escravistas e medievais, poderemos também deixar de ser burgueses — tudo depende de como nós, a humanidade, construiremos nosso futuro a partir do nosso presente.

Para Marx, portanto, a questão decisiva era demonstrar como, através de qual processo, de quais mediações, etc., os homens fazem toda a sua história (inclusive, repetimos, a sua essência).

Para responder a esta questão, Marx tem como ponto de apoio fundamental a descoberta do trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens. É a partir dela que pôde demonstrar como os homens fazem a sua essência e, portanto, como podem transformar a sua atual essência burguesa em uma outra essência que corresponda à sociedade emancipada. Este é o nódulo mais decisivo da concepção de mundo de Marx: nossa atual essência burguesa é o patamar de desenvolvimento social a partir do qual poderemos fazer a revolução, jamais o limite insuperável de nossa história. Tal como os homens construíram o capitalismo, e com ele a nossa atual essência burguesa, poderemos também destruí-lo substituindo-o por uma nova sociedade e uma nova essência humana.

Fixemos este ponto, pois é fundamental ao nosso raciocínio: a partir da descoberta do trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens, Marx pôde demonstrar como, por quais vias, por quais mediações, os homens fazem a totalidade da sua história. Marx demonstrou de forma cabal que nada há na história que não seja resultado do agir dos homens em sociedade — e, nesta demonstração, peça fundamental é sua descoberta de o trabalho ser a categoria fundante do mundo dos homens.

É preciso notar que, para Marx, o fato de o trabalho ser a categoria fundante do mundo dos homens não significa que o trabalho seja

a ele anterior, nem significa que não possa ser modificado pela história que ele próprio funda. Muito pelo contrário, para o pensador alemão o trabalho apenas pode ser categoria fundante do mundo dos homens porque é parte movida e motora deste mundo – apenas pode ser fundante do mundo dos homens porque é uma categoria social. O trabalho é a categoria fundante não porque venha “antes” da sociedade (a rigor, ele não pode existir fora do ser social, porque não é uma categoria da natureza), mas porque, na relação com a totalidade social, é o local por excelência da produção das necessidades e possibilidades que marcarão o desenvolvimento histórico do gênero humano.

Em suma, a importância da centralidade ontológica do trabalho é que ela possibilitou a Marx elucidar como os homens produzem todas as relações e complexos sociais, inclusive a sua essência. Ao fazê-lo, desautorizou todas as ideologias que afirmam ser o capitalismo a última forma possível de sociabilidade humana porque corresponderia à imutável e insuperável essência mesquinha, egoísta e burguesa dos homens.

Perceba o quanto isto é fundamental para o projeto revolucionário: aqui está a demonstração da possibilidade ontológica da superação do capital; aqui se situa a demonstração da falsidade do argumento conservador de que os homens não podem superar o capitalismo porque há uma essência humana que determina que, para sempre, os homens serão burgueses. A este argumento, repetimos, Marx respondeu: os homens são os únicos construtores de sua essência e, assim como se construíram burgueses, podem também se construir enquanto indivíduos emancipados. E, a chave desta autoconstrução puramente humana dos homens (isto é, que nada deve a potências não humanas) é o trabalho enquanto categoria fundante do ser social.

Esta, portanto, a nosso ver, é uma das questões decisivas que estão em jogo com a afirmação que o Serviço Social seria trabalho. Igualar ao trabalho práticas profissionais como o Serviço Social ou a educação (ou, como em alguns poucas tentativas, a medicina ou a nutrição), significa igualar o intercâmbio orgânico com a natureza com outras atividades em tudo distintas. Ao cancelar o que o trabalho tem de específico, isto é, cumprir a função social de transformar a natureza em meios de produção e de subsistência, dissolve-se o trabalho em um enorme conjunto de práxis e, conseqüentemente, cancela-se a tese marxiana de ser o trabalho a categoria fundante do mundo dos homens. E, com esse cancelamento, está liminarmente revogada a demonstração de como a essência humana é construído

puro e exclusivo da ação dos seres humanos e, consequentemente, está revogada a demonstração por Marx da possibilidade e da necessidade históricas da revolução proletária.

Esse é o problema filosófico decisivo da tese que propõe ser trabalho o Serviço Social e que, portanto, pretende encontrar na práxis do assistente social matéria-prima, meios de produção, produto, etc.

Longe, portanto, de possibilitar uma melhor precisão na delimitação da identidade profissional, e também distante de possibilitar uma melhor compreensão de sua “instrumentalidade”, a tese da identificação entre trabalho e Serviço Social vela distinções e articulações importantes entre este e o trabalho, o intercâmbio orgânico com a natureza fundante do ser social. Só desse modo é possível postular que a “questão social” seja a matéria-prima do Serviço Social, ou que tenha um “produto” ou mesmo que seja “um processo de trabalho”. Além de não auxiliar na compreensão do que é a profissão, identificar o Serviço Social ao trabalho é um passo significativo no distanciamento de concepções fundamentais do pensamento marxiano.

Até aqui argumentamos que a proposta identificação do Serviço Social ao trabalho, por um lado, possivelmente tenha adentrado à profissão devido aos novos aspectos de sua relação com o conjunto das ciências sociais, não sendo, portanto uma questão intrínseca e autóctone à profissão e que, em segundo lugar, ao igualar o trabalho à outras atividades, cancela a relação fundado-fundante que se desdobra entre o intercâmbio orgânico com a natureza e todos os outros complexos sociais. Abordaremos agora esse segundo aspecto da questão de um outro ângulo: a relação entre o trabalho e a reprodução social.

Capítulo III - Trabalho e Reprodução

Como argumentamos no Capítulo II, Marx demonstra a possibilidade e a necessidade históricas do comunismo se apoiando em sua descoberta de ser o trabalho a categoria fundante do mundo dos homens. Ao fazê-lo, o pensador alemão foi muito preciso ao caracterizar o trabalho: este é o intercâmbio orgânico do homem com a natureza e funda a reprodução social. O trabalho é fundante, todos os outros complexos sociais – o Serviço Social incluso – são fundados por ele. Agora devemos nos voltar a algumas outras categorias fundamentais em Marx, como o trabalho abstrato e reprodução social. Com isso teremos melhores condições de precisar a relação que se desdobra entre o trabalho categoria fundante do mundo dos homens, aquele que opera o intercâmbio orgânico com a natureza, o trabalho abstrato (sempre assalariado) e atividades profissionais como o Serviço Social.

I. Trabalho

O único pressuposto de Marx é que os homens devem constantemente transformar a natureza para produzir os bens indispensáveis à sua reprodução. Neste sentido preciso, a natureza é a base ineliminável do mundo dos homens. E, também nesse sentido preciso, o trabalho é o intercâmbio orgânico do homem com a natureza. Nas palavras de Marx,

“(...) o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria

Serviço Social e Trabalho: porque o Serviço Social não é trabalho natural numa forma útil para sua própria vida.” (Marx, 1983:149)

Além de ser o intercâmbio homem-natureza, o trabalho é também uma atividade manual que “põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão”. Só é possível a transformação da natureza por meio do trabalho manual. Tal “(...) como o homem precisa de um pulmão para respirar, ele precisa de uma ‘criação da mão humana’ para consumir produtivamente forças da natureza”. (Marx, 1985:17) E, ainda:

“No processo de trabalho (...) Seu produto é um valor de uso; uma matéria natural adaptada às necessidades humanas mediante transformação da forma.” (Marx, 1983:151)

O “produto” do trabalho é “uma matéria natural” transformada pela ação das “forças naturais” da “corporalidade” humana, “braços e pernas, cabeça e mão”. Nem poderia ser diferente: o objeto de trabalho é a natureza porque o trabalho é a ação dos homens sobre a natureza. E este intercâmbio com a natureza, que só pode ser realizado por meio do trabalho dos “braços e pernas, cabeça e mão” – por meio do trabalho manual, portanto – é a

“(...) condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais.” (Marx, 1983:153)

Esta dependência da sociedade para com intercâmbio com a natureza, o fato de o produto do trabalho necessariamente ser natureza transformada, contudo, não significa que o mundo dos homens esteja submetido às mesmas leis e processos do mundo natural. Sem a reprodução biológica dos indivíduos não há sociedade; mas também é evidente que a história dos homens é muito mais que a sua reprodução biológica.

A simultânea articulação e diferença do mundo dos homens com a natureza têm por fundamento o trabalho. O trabalho funda um processo histórico que “afasta as barreiras naturais” e leva os homens, com o tempo, a se distanciar da natureza em um autêntico ser social, com leis de desenvolvimento histórico completamente distintas das leis que regem os processos naturais.

As conexões ontológicas inerentes ao trabalho, como já discutimos em várias ocasiões (Lessa, 2002, 1997, 1996), são: 1) a ação sobre a natureza e seu resultado são sempre projetados na consciên-

cia antes de serem construídos na prática; 2) esta capacidade de idealizar (isto é, construir na ideia) antes de objetivar (isto é, construir objetivamente) possibilita a escolha entre as alternativas de cada situação e; 3) escolha feita, inicia-se a objetivação, que é sempre uma transformação da realidade; por isso toda objetivação produz uma *nova situação*, pois a realidade já não é mais a mesma (em alguma coisa ela foi transformada).

Além de transformar o mundo objetivo, o trabalho tem, também, uma outra consequência necessária e fundamental: ao seu término o indivíduo já não é mais o mesmo, ele se transforma ao operar a objetivação. Isto significa que, ao construir o mundo objetivo, o indivíduo também se constrói. Ao transformar a natureza, os homens também se transformam – pois, imediatamente, adquirem novos conhecimentos e habilidades. Esta nova situação (objetiva e subjetiva, bem entendido) faz com que surjam novas necessidades e novas possibilidades para atendê-las (o indivíduo possui conhecimentos e habilidades que não possuía anteriormente e, além disso, possui, por exemplo, um machado para auxiliá-lo na construção da próxima ferramenta). Estas novas necessidades e novas possibilidades impulsionam o indivíduo em direção a novas prévias ideias e, em seguida, a novas objetivações. Estas, por sua vez, darão origem a novas situações que farão surgir novas necessidades e possibilidades de objetivação, e assim por diante.

Em outras palavras, toda nova situação criada pela objetivação possui uma dimensão social, coletiva. Não apenas o indivíduo se encontra em uma nova situação, mas toda a sociedade se encontra diante de um novo objeto, o qual abre novas possibilidades para o desenvolvimento de toda a sociedade. Não apenas o indivíduo, mas também a sociedade, evoluiu. O objeto construído pelo trabalho do indivíduo possui, portanto, uma ineliminável dimensão social: ele tem por base a história passada e faz parte da vida da sociedade. Em última análise, ele faz parte da história dos homens de um modo em geral.

Três aspectos deste complexo processo são decisivos para a compreensão do ser social:

- 1) O objeto construído, no caso do trabalho, consubstancia sempre uma transformação de um pedaço da natureza. A objetivação, portanto, não significa o desaparecimento da natureza, mas a sua transformação no sentido desejado.

- 2) A prévia ideiação é sempre uma resposta, entre outras possíveis, a necessidades concretas, historicamente determinadas. Por-

tanto, ela possui um fundamento material último que não pode ser ignorado: nenhuma prévia ideação brota do nada, ela é sempre uma resposta a uma dada necessidade que surge em uma situação determinada. Ela é sempre determinada pela história.

3) Como toda objetivação origina uma nova situação, a história jamais se repete. E, pela mesma razão, toda objetivação – e todo ato de trabalho, portanto – possui um inequívoco caráter histórico-social.

Este processo de autoconstrução humana possui uma determinação fundamental. Ainda que seus elementos mais simples sejam os atos concretos, teleologicamente postos, dos indivíduos em situações históricas determinadas, o processo global de desenvolvimento é puramente causal, ou seja, não exhibe qualquer traço de teleologia. Para resumirmos uma longa questão, a história, justamente por ser a síntese (e não a justaposição) dos atos singulares, produz em seu movimento categorias e determinações que não estão presentes nos atos singulares. Nos referimos aqui a uma particularização de um fato ontológico mais geral: a diferença ontológica entre a totalidade e a singularidade. A totalidade contém não apenas as suas singularidades, mas também as relações que se desdobram (processualmente, sempre) entre estas mesmas singularidades. O fato de a totalidade conter mais do que os singulares (pois, contém também as relações entre eles) é o fundamento último de a síntese produzir determinações e categorias que não estão presentes nos singulares tomados isoladamente.

No caso do mundo dos homens, como a totalidade da história é a inter-relação causal dos atos singulares que se sintetizam em tendências sócio-genéricas, o caráter teleológico presente nos atos singulares se objetiva em pura causalidade na reprodução social. Temos aqui, aparentemente, um paradoxo; contudo ainda que de forma simplificada esta situação pode ser compreendida se nos dermos conta de que, ao transformarmos o mundo inserimos nele novos “nexos causais” (Lukács, 1981:516, 562) que passarão a agir sobre a totalidade social enquanto tais, isto é, enquanto um complexo de causas e efeitos. O mesmo pode acontecer com as sociedades. Quantos objetos de civilizações passadas subsistiram aos seus criadores, evidenciando a autonomia dos mesmos para com a consciência que os projetou idealmente? Isto significa que o machado possui uma sua história, uma evolução própria, que pode mesmo se prolongar muito depois de seus criadores já terem morrido. Ou, em outras palavras, a história do machado não está contida na consciência do seu criador. Por mais que o indivíduo cuide da sua criação, ela pode

evoluir num sentido diferente – às vezes mesmo oposto – àquele desejado. O machado pode, para permanecer com nosso exemplo, quebrar no momento que ele seria mais necessário; ou então, pode levar a descobertas de novas possibilidades para a evolução social que seu criador jamais poderia suspeitar e que terminarão convertendo aquele machado de pedra em algo inútil.

Esta independência da realidade frente à consciência – mesmo daquela porção da realidade produzida pelos homens – existe porque todos os atos de trabalho constroem objetos que são distintos de nós e de nossas consciências. Ou seja, há a esfera subjetiva, a consciência e, de outro lado, o mundo objetivo. Este último evolui movido segundo causas que lhe são próprias – e esta esfera puramente causal é denominada causalidade. A causalidade possui um princípio próprio de movimento que opera na absoluta ausência de consciência – ainda que a consciência possa, através da objetivação, interferir neste movimento. Em outras palavras, ideia e causalidade, consciência e objetos produzidos pelo trabalho, são ontologicamente distintos e, por isso, a história resultante do agir humano é puramente causal, não exibindo nenhuma dimensão teleológica em seu desdobramento. (Lukács, 1981:19-28; 113; 503 ;Lessa, 1995, 2002)

Esta distinção fundamental entre a consciência que opera a teleologia e o mundo objetivo puramente causal é o fundamento para que a história, em seu movimento global, resulte em consequências muito distintas – por vezes mesmo opostas – ao almejado pelos indivíduos.

Portanto, ao transformar a natureza para atender à necessidade primeira e “eterna” da reprodução social, qual seja, a produção dos meios de produção e de subsistência, o ser humano termina produzindo muito mais do que o idealizado. Ele produz uma nova situação objetiva e gera transformações subjetivas nos indivíduos: por isso, todo ato de trabalho remete necessariamente para além de si próprio. Produz consequências que, ao se sintetizarem com as consequências dos outros atos dos outros indivíduos, dão origem às tendências histórico-universais.

E, ao remeter sempre para além de si próprio, o trabalho lança a humanidade em um processo histórico consubstanciado pelo desenvolvimento da reprodução social. Por isso o trabalho é a categoria fundante da reprodução social. E é isso que permite a Marx afirmar que os homens, ao transformarem a natureza, transformam também a si próprios enquanto indivíduos e enquanto sociabilidade, consubstanciando, deste modo, a história enquanto autoconstrução humana.

II. A reprodução

Se o trabalho é uma “condição eterna” do ser social, significa que ele é sempre historicamente determinado; justamente por estar presente em todas as formações sociais, o trabalho incorpora as determinações históricas peculiares a cada momento. Em outras palavras, para Marx, o universal e o singular são dimensões da história e, portanto, são igualmente reais.⁵

O trabalho apenas existe enquanto “condição eterna” porque parte integrante (portanto, movida e motora) da história. As conexões e categorias que operam nesta articulação entre o trabalho enquanto “condição eterna” e suas formas historicamente particulares consubstanciam a reprodução social. Se o trabalho funda a reprodução é porque recebe dela a sua particularidade histórica; ou, em outras palavras, não há trabalho que não seja partícipe da reprodução do mundo dos homens, dela recebendo suas particularizações históricas e, concomitantemente, não há reprodução que não tenha no trabalho seu momento fundante. Este é o sentido preciso de dizer que trabalho e reprodução são uma determinação reflexiva.

Disso decorre que o desenvolvimento da reprodução social se consubstancia na história das formações sociais. Vamos, pois, a ela.

Com base na antropologia, na arqueologia e na história (pois, não cabe à filosofia ocupar o lugar das ciências particulares), argumenta Lukács que os homens primitivos, ao surgirem na face da Terra, foram os herdeiros da primitiva organização social dos primatas, seus antepassados biológicos.⁶

⁵ Temos aqui uma importante questão que apenas podemos mencionar nesta nota: tornar o universal histórico, partícipe da história, é uma dos momentos mais significativos da ruptura de Marx com a tradição filosófica que o antecedeu. Tocamos neste aspecto em *Mundo dos Homens* (2012), principalmente na Introdução.

⁶ A investigação sobre a origem da espécie humana é um dos aspectos da história, da arqueologia e da antropologia que mais tem avançado nos últimos anos. O conhecimento que possuímos é ainda fragmentado, e com certeza será muito modificado no futuro. Todos os indícios levam a crer, contudo, que os homens surgiram na África a partir da evolução de um primata denominado *Rhampithecus*, que deu origem ao *Australopithecus* que, por sua vez, deu origem aos primeiros homens, o *Homo Habilis*. Cf. Leakey, 1999. Há poucos anos foi descoberto o primeiro fóssil do *Homo floresiensis*, todas as evidências indicando tratar-se de um descendente do *Homo Erectus*, que, todavia, foi capaz de fazer música, de enterrar seus mortos, de linguagem: enfim, um ser social com um suporte biológico diferente do *Homo sapiens* (Wong, 2005). O quanto isso poderá modificar a concepção dos antropólogos

A característica básica desta organização social era a coleta de alimentos (vegetais e pequenos animais) diretamente da natureza. Como a atividade de coleta depende da disponibilidade natural de alimentos, ela é muito pouco produtiva. Por isso a organização social não poderia evoluir para além de pequenos bandos que migravam de um lugar a outro à procura de comida.

Pequenos bandos migratórios: esta a primeira forma humana de organização social. Como a produtividade era muito pequena, e todos normalmente passavam fome, não havia qualquer possibilidade econômica de exploração do homem pelo homem. Era uma sociedade tão primitiva que sequer conhecia as classes sociais.

Contudo, o trabalho e seus efeitos já se faziam presentes mesmo neste ambiente primitivo. Ao coletarem os alimentos os homens iam conhecendo a realidade, e este conhecimento era generalizado e divulgado por todos os membros do grupo. Com o tempo, estes bandos produziram ferramentas cada vez mais desenvolvidas e foram conhecendo cada vez melhor o ambiente em que viviam. O desenvolvimento das forças produtivas permitiu aumentar seu tamanho e complexidade: indivíduos e sociedade já naquele momento estavam em permanente evolução. E essa evolução levou a uma primeira grande revolução da capacidade humana em transformar a natureza: a descoberta da semente e da criação de animais.

Com o aparecimento da agricultura e da pecuária, pela primeira vez os homens tiveram a possibilidade de produzir mais do que necessitavam para sobreviver. Pela primeira vez surgiu um excedente de produção e, com ele, a possibilidade de acumulação de riquezas. Ou seja, passou a ser economicamente vantajoso explorar um outro indivíduo. Este é o fundamento material da origem da exploração do homem pelo homem.

A exploração do homem pelo homem introduziu algo novo nas relações sociais. Pela primeira vez as contradições sociais se tornam *antagônicas*, isto é, impossíveis de serem conciliadas. A classe dominante explora os trabalhadores, estes lutam contra a exploração. As primeiras sociedades baseadas na exploração do homem pelo homem foram as escravistas e as “asiáticas”. Como foi da linha histórica evolutiva que se inicia com o escravismo que surgiu o capitalismo, deixaremos de lado o modo de produção asiático.

As sociedades escravistas (as principais foram a Grega e a Romana) se caracterizam pela existência de duas classes sociais antagôni-

acerca do ser humano é, ainda, difícil de ser previsto.

cas: os senhores de escravos e os escravos. Já que toda a produção dos escravos pertencia ao seu senhor, aos escravos não interessava o aumento da produtividade. Por isso, durante o escravismo o desenvolvimento da técnica e dos métodos de organização da produção se desenvolveu muito lentamente; e a única forma de aumentar a riqueza dos senhores de escravos era aumentar a quantidade de escravos pela conquista de enormes impérios.

O aumento do número de escravos terminou por trazer novos problemas à sociedade. Em Roma, havia mais de 700 escravos para cada senhor de escravo e, se todos os escravos de revoltassem não haveria suficiente senhores para enfrentá-los. Foi para enfrentar esse problema que os senhores criaram o Estado (o complexo social composto pelos instrumentos especiais de repressão que são o funcionalismo público, o exército – o monopólio da violência – e o Direito). O Estado, por determinação genética, é essencialmente um “comitê executivo”⁷ da classe dominante para a defesa dos seus interesses históricos contra a revolta dos explorados.

O poder dos senhores de escravos tinha, no entanto, um limite histórico. O necessário aumento do número de escravos provocou o indispensável crescimento do aparelho estatal repressivo, até que seus custos se tornaram excessivos para a reprodução daquela forma de sociabilidade. Os impostos se tornaram tão caros que os senhores de escravos já não tinham como pagá-los, e as despesas com soldados e funcionários públicos não podiam ser atendidas. Com isto diminuiu a eficiência militar e as revoltas e as invasões das fronteiras aumentaram. A decorrente desorganização do comércio diminuiu ainda mais o lucro dos senhores de escravos, e havia ainda menos recursos para o pagamento dos soldados e dos funcionários públicos, potencializando a crise política e militar e desestruturando

⁷ Essa é uma expressão próxima à empregada por Marx em *O Manifesto Comunista* (Marx, 1998:7) Há uma aguda discussão acerca desta acepção marxiana. Entre nós, Carlos Nelson Coutinho, entre outros, tem afirmado a necessidade de um conceito ampliado do Estado que dê conta da complexificação da relação Estado-sociedade civil devido à correspondente complexificação das relações sociais. Sem negar que a sociedade se complexificou com o desenvolvimento do capitalismo, nos parece, contudo que este desenvolvimento tem tornado ainda mais direta e explícita a subordinação do Estado ao capital, fundamentalmente porque o desenvolvimento deste tem possibilitado a explicitação cada vez mais imediata das necessidades globais da reprodução ampliada do capital no confronto com as suas partes constituintes. Cf. Coutinho, 1994; para uma visão da segunda tese cf. Mézsáros, 2002, Tonet, 1997 e Paniago, 2007. Dois estudos recentes, da perspectiva do Serviço Social, trazem contribuições interessantes: Malta, 2005 e Pimentel, 2007.

ainda mais a economia. Este círculo vicioso levou, em Roma, ao final do escravismo.

O escravismo, pelo seu próprio desenvolvimento, gerou contradições que resultaram em uma longa transição para o novo modo de produção, o feudalismo. O que caracterizou este processo de transição foi, em primeiro lugar, a ausência de uma classe revolucionária. Naquela situação histórica, os conhecimentos que os homens tinham da natureza, de si próprios e da história eram tão primitivos que não havia possibilidade de surgir uma classe com consciência histórica para liderar a transição da velha sociedade para uma nova. A transição foi caótica, fragmentada e lenta, e o novo modo de produção, o feudalismo, se estruturou de modo muito diferenciado de lugar para lugar.

Sua principal característica foi a organização da extração do trabalho excedente em unidades autossuficientes, essencialmente agrárias e que serviam também de fortificações militares para defesa. O trabalho no campo era realizado pelos servos que, diferentes dos escravos, eram proprietários das suas ferramentas e de uma parte da produção. A maior parte da produção ficava com o senhor feudal, o proprietário da terra e também líder militar. O senhor feudal não poderia vender a terra ou expulsar o servo; este, em contrapartida, não poderia abandonar o feudo. O servo estava ligado à terra, e o senhor feudal, ao feudo.

Diferente do escravismo, já que os servos ficavam com uma parte da produção eles se interessavam em aumentá-la. Por isso desenvolveram novas ferramentas, novas técnicas produtivas, novas formas de organização do trabalho coletivo, melhoraram as sementes, aprimoraram as formas de preservação do solo e em pouco tempo a produção voltou a crescer e, graças também à melhor alimentação, a população aumentou. Alguns séculos após, o aumento da produção e da população levou o feudalismo, também, ao seu “beco sem saída”: possuía mais servos do que comportava e produzia mais do que conseguia consumir, sem que, claro, produzisse cada feudo todos os produtos que necessitava.

Frente à crise, os senhores feudais violaram os costumes e expulsaram do feudo os servos que estavam sobrando. Como todo mundo estava produzindo mais do que necessitava, todos tinham o que trocar, e os ex-servos passaram a se dedicar ao intercâmbio dos produtos excedentes. Deste modo, pelas vias as mais variadas em cada lugar da Europa, entre os séculos XI e XIV, voltou a florescer o comércio e as cidades se desenvolveram. Com o comércio e as

idades, surgiram duas novas classes sociais: os artesãos e os comerciantes, também chamados de burgueses.⁸

A expansão da burguesia continuou entre os séculos XIII e XVII e o comércio local se estendeu à toda a Europa. Em seguida, descobriu a África, o caminho marítimo para as Índias e para as Américas e articulou um mercado mundial. No século XVIII, com base no mercado mundial e no desenvolvimento das forças produtivas, realizou a Revolução Industrial. Com ela a sociedade burguesa atingiu sua maturidade e se explicitaram as suas classes fundamentais: a burguesia e o proletariado.

A sociedade burguesa marcou o surgimento de uma nova relação entre os homens. Nela, as relações sociais são, antes de qualquer coisa, instrumentos para o enriquecimento pessoal. Se, para um burguês se enriquecer ou se tornar ainda mais rico, for necessário jogar milhões na miséria – ou mesmo matar milhões – ele assim o fará, e a sociedade burguesa aceitará este fato como natural: idiota quem deixar de ganhar dinheiro para promover o bem-estar alheio.

Esta relação do indivíduo com a sociedade, na qual cada um tem na coletividade o instrumento para a acumulação de seu capital privado, é o individualismo burguês, tão característico da vida social dos nossos dias.

Uma segunda característica importante da sociedade burguesa é que a exploração dos trabalhadores é feita segundo as leis econômicas do mercado. Estas “leis do mercado” são leis capitalistas. Elas reduzem tudo, inclusive a força de trabalho, a mercadorias. A força de trabalho de todos nós é avaliada pelo mesmo critério de mensuração de qualquer mercadoria. Como a mercadorias são coisas, não são pessoas, o valor da força de trabalho é muito menor do que as necessidades humanas do trabalhador. O trabalhador é gente e não mercadoria; mas como ao capital o que importa são apenas as mercadorias e não as pessoas, o “humano” da força de trabalho é completamente desprezado.

Relevado o esquematismo inevitável em exposição tão sintética, temos aqui alguns elementos indispensáveis para avançarmos no estudo da reprodução social, em especial das suas conexões e das suas distinções para com o trabalho.

⁸ Sobre a transição do feudalismo ao capitalismo, bem como sobre o desenvolvimento deste, um belo texto introdutório permanece sendo Huberman, L. *História da Riqueza do Homem*, Zahar Editores, Rio de Janeiro; apesar da evidente desatualização de seus capítulos finais. Um título mais recente traz contribuições muito valiosas: Netto, Braz, 2006.

Segundo Marx e Lukács, a história demonstra que a reprodução social segue algumas tendências gerais:

1) Há uma tendência de fundo para a constituição de relações sociais cada vez mais genéricas, que abarcam uma porção cada vez maior da humanidade. A humanidade evoluiu dos pequenos bandos para sociedades cada vez maiores, que articulam um número crescente de indivíduos. Com o desenvolvimento do capitalismo, estas sociedades foram por fim articuladas no mercado mundial, de tal modo que, nos dias de hoje, a humanidade está efetivamente integrada em uma vida social comum. Hoje, como nunca na história da humanidade, os indivíduos compartilham de uma mesma história.

2) A segunda tendência é a constituição de sociedades internamente cada vez mais heterogêneas, complexas. De uma situação inicial na qual as únicas diferenças importantes entre os indivíduos eram o sexo e idade, a evolução passou por uma divisão de trabalho cada vez mais intensa, pelo surgimento das classes sociais e pela sucessão, ao longo do tempo, de modos de produção diversos. O desenvolvimento do ser social significa crescente complexificação interna das sociedades.

3) A terceira tendência é o fato de a vida social mais desenvolvida exigir que os indivíduos também se complexifiquem. Para que isto seja possível, os indivíduos têm que se desenvolver cada vez mais enquanto personalidades: o singular biologicamente dado se eleva a uma singularidade social cada vez mais ricamente mediada⁹. A existência de indivíduos cada vez mais desenvolvidos, por sua vez, é uma das condições para que a sociedade continue na sua evolução.

Quanto mais as formações sociais se desenvolvem, duas tendências de fundo se apresentam, sempre como determinações reflexivas: a) articula-se cada vez mais intensamente a vida dos indivíduos em uma história genérica, e b) aumenta a heterogeneidade, tanto de cada formação social como também na constituição interna de cada individualidade, dando origem a diferentes e novas relações, instituições e complexos sociais.

Em poucas palavras: para articular a vida de todos os indivíduos em uma única história o desenvolvimento social necessitou de um elevado número de novos complexos sociais, de novas mediações, que o tornaram muito mais contraditório, diferenciado e heterogêneo se comparado com o seu ponto de partida. A crescente hete-

⁹ Tratamos deste complexo em *Sociabilidade e Individuação*, op. cit; mas o melhor estudo é o de Costa, 2007.

roogeneidade, portanto, não apenas não se contrapõe, como é uma necessidade para o desenvolvimento de relações sociais crescentemente genéricas que articulam o destino de cada indivíduo ao destino de toda a humanidade.¹⁰

Quanto mais diferenciada for internamente uma sociedade, quanto maior a variedade de relações sociais que ela contenha, mais densa será a articulação das vidas individuais com a história genérica. Quanto mais unitário for o mundo dos homens, maiores e mais complexas serão as mediações que operam no seu interior: unitariedade e homogeneidade não são excludentes em se tratando do mundo dos homens (ainda que não apenas nele, mas sobre isso não podemos nos deter aqui).

III. Trabalho e Reprodução

Trabalho e reprodução, já vimos, são duas categorias que compõem uma determinação reflexiva: não há trabalho que não seja um ato de reprodução da sociedade e, por outro lado, sem o trabalho nenhuma reprodução social seria possível. São duas categorias ontologicamente articuladas e rigorosamente indissociáveis. Esta articulação tão íntima entre estas categorias faz com que, no estudo dos casos singulares da práxis social, muitas vezes não possamos distinguir, a não ser por uma análise muito particularizada, um ato de trabalho de um ato pertencente à esfera da reprodução social. Que um operário, um servo e um escravo, nas suas respectivas sociedades, “trabalhem” é algo que até agora não foi colocado em dúvida. Contudo, Sócrates na Grécia, Cícero em Roma, Tomás de Aquino no feudalismo e Sartre “trabalharam” no mesmo sentido que o operário, o servo e o escravo? E o que dizer de um professor ou de um assistente social? E as coisas tendem a se complicar ainda mais se passarmos à sociabilidade capitalista e pensarmos nas atividades de um professor ou de um assistente social em lugares distintos como uma fábrica, instituições públicas ou, ainda, escolas privadas.

Ao enfrentarmos este tipo de questão, não raramente afirma-se que o “modelo” marxiano de trabalho e reprodução “funciona” muito bem no plano teórico mais abstrato, mas é incapaz de pensar estes exemplos mais “concretos”. Novamente, estaríamos, segundo alguns, em face do caso em que a “teoria na prática é outra”; ou

¹⁰ É esta situação de fundo que leva Lukács a afirmar que a forma genérica do desenvolvimento do ser social é a “identidade da identidade com a não-identidade”. (Lessa, 2012)

seja, aquilo que teria validade no plano da teoria mais abstrata não serviria para se pensar a realidade mais concreta. Daqui, ainda na esteira de algumas afirmações, decorreria a necessidade de se completar a “ontologia de Marx” com a “sociologia contemporânea”: a ontologia serviria apenas para as questões mais abstratas enquanto a análise da realidade exigiria um instrumental metodológico e categorial que apenas poderíamos encontrar na abordagem sociológica mais particularizadora.¹¹

Em se tratando de Marx e Lukács – e este esclarecimento se faz necessário frente à enorme gama de “marxismos” –, uma teoria geral que não seja verdadeira nos casos particulares não tem qualquer validade, pela simples razão que o singular é uma dimensão tão concreta e tão real quando a universalidade mais genérica. Trata-se, entre o singular e o universal, de distintos graus de generalidade, e não de distintos graus de realidade. Assim, se uma teoria for genericamente válida ela deve ser também válida para todos os casos singulares, desde que não ignoremos as mediações particularizadoras que se fazem presentes em cada caso. Com todas as letras: se a abordagem ontológica não for capaz de contribuir para a compreensão dos casos singulares, não possuirá qualquer validade teórica; além do mais não possuirá qualquer possibilidade de servir a uma crítica revolucionária do mundo em que vivemos.

Dando uma cancha aos nossos “sociólogos”¹², partiremos de um “caso”. Uma montadora automobilística, em convênio com a CUT e o Sindicato dos Metalúrgicos de S. Bernardo do Campo, contrata um professor de informática tendo em vista um curso de especialização para os operários da linha de montagem do Gol para torná-los capazes de operar um novo modelo de prensa. Para a seleção e acompanhamento dos operários que farão parte do curso é contratada uma assistente social. Este é um exemplo hipotético, mas situações semelhantes são vivenciadas por aqueles profissionais que atuam na “interface” (a expressão é dos “sociólogos”, não minha) entre a fábrica, o sindicato, a CUT e os trabalhadores. Qual a diferença entre a práxis social do professor, do assistente social e

¹¹ Os problemas metodológicos aqui apenas sugeridos tratamos com mais vagar em Lessa, 1998. A relação entre Ontologia e História, discutimos em Lessa, 2005c.

¹² Claro que há “sociólogos” e sociólogos. Aqui nos referimos aquele produto típico de nossas faculdades de sociologia, fortemente marcado pelo positivismo e pela sociologia norte-americana, que entende que a única dimensão efetivamente real do mundo é aquela que cabe nos seus estudos de caso.

do operário?

Do ponto de vista meramente formal, quase nenhuma. Todos os atos dos três profissionais são similares. Partem de uma prévia ideação, a objetivam através de transformações do real e, ao final deste processo, temos algo anteriormente inexistente: uma nova situação que, por sua vez, vai exigir novas prévias ideações e objetivações. A ação de um operário quando pega uma chave de fenda para apertar um parafuso na linha de montagem, o ato de um professor ao preparar e dar uma aula, e a ação da assistente social ao planejar um roteiro de entrevistas e executá-lo – são todos eles rigorosamente similares do ponto de vista de sua forma. Todos eles promovem uma síntese entre teleologia e causalidade através de uma objetivação.¹³

Do ponto de vista da “materialidade”¹⁴, e não meramente da forma, as diferenças são absolutamente secundárias. É verdade que os três profissionais trabalham em ambientes e com “ferramentas” distintos (uma linha de montagem e a chave de fenda, uma sala de aula e um giz, uma sala de entrevistas e um formulário, etc.) e produzem “coisas” distintas (um carro, uma aula e uma seleção dos operários, etc.). Contudo, estas distinções perdem força se levarmos em consideração que, ao transmitir ao operário um dado conhecimento que será utilizado na montagem do carro, a ação do professor possui uma interferência empiricamente sensível no processo produtivo. “Aquela” produção do carro não poderia ocorrer sem que o professor ministrasse “aquela” aula, de tal modo que não é um absurdo considerar a aula como indispensável “àquele” processo de produção do carro. O mesmo pode ser dito da ação do assistente social. Uma seleção competente – ou não – dos operários a serem adestrados na nova técnica possui evidentes consequências na produção do carro. Nesta exata medida e sentido, a objetivação da aula e a atividade do assistente social são momentos do processo de produção do automóvel e, assim, a distinção entre a práxis do operário na linha de montagem, a do professor em sala de aula e a do assistente social em sua sala de trabalho desaparece quase totalmente.

Há ainda um outro aspecto em que as três práxis são rigorosamente equivalentes: todas elas são trabalhos assalariados, portanto são trabalho abstrato, não importando aqui se o salário vem do

¹³ É isto que leva Lukács a afirmar ser o trabalho a “protoforma” e o “modelo” da práxis social. Cf. Lukács, 1981: 19, 55, 76-8, 124-5, 594-5 e 610.

¹⁴ “Materialidade” entre aspas pois nos referimos àquela concepção ingênua da matéria que a limita ao ser natural e que concebe as relações sociais como “imateriais”.

Sindicato, da CUT ou da fábrica. Todos os três profissionais são “trabalhadores” no sentido mais comum: vendem as suas forças de trabalho em troca de um salário.

Portanto, nem do ponto de vista formal, nem do ponto de vista da “materialidade”, nem do ponto de vista das “relações de trabalho” podemos estabelecer uma clara distinção entre elas. No plano “sociológico, empírico”, isto é, na aparência imediata de cada ato, não há efetivamente qualquer “diferenciação” fundamental. O que leva o nosso pesquisador “sociológico” a afirmar serem idênticas as atividades do professor, do assistente social e do operário: todas elas seriam trabalho.

Contudo, para além desta dimensão aparente¹⁵, apenas o operário “trabalha”; e se o termo “assalariado” (no sentido preciso de tanto o professor, como o operário e a assistente social serem explorados pelo capital e, portanto, serem práxis humanas reduzidas à mera força de trabalho) pode ser empregado para os três profissionais, isto não vela a distinção entre operários e pequeno-burgueses. Temos aqui um aparente paradoxo: nem todos os “trabalhadores” trabalham! Imagino o leitor se perguntando: de quê, afinal de contas, se trata? O que distingue o trabalho assalariado do operário do trabalho assalariado do assistente social e do professor?

Para irmos direto ao nódulo central da questão, relembremos que a distinção entre o trabalho e as outras práxis sociais não está nem na sua forma, nem na sua “materialidade”, nem na qualidade ontológica do seu objeto, e muito menos na sua relação com a produção da mais-valia. O que torna o trabalho a categoria fundante – e todas as outras práxis sociais fundadas – é sua função social. É a função social do trabalho que o distingue de todas as outras formas de atividade humana, independente de eventuais semelhanças na forma, na materialidade (aqui sem aspas) ou na relação com o capital. A questão central é, portanto, a diferença ontológica entre a função social do trabalho e das outras práxis sociais. Para Marx o trabalho possui uma função social muito precisa: faz a mediação entre o homem a natureza, de tal modo a produzir a base material indispensável para a reprodução das sociedades. O trabalho é a práxis social que produz os meios de produção e de subsistência sem os quais a sociedade não poderia sequer existir. Esta é a função social do trabalho e é isto

¹⁵ Por algo ser “aparente” não segue necessariamente que seja falso (ou verdadeiro) mas apenas que é algo dado imediatamente à percepção. O que é metodologicamente incorreto, neste nosso exemplo, é tomar a aparência pela totalidade do existente.

que o distingue das outras práxis sociais.

A forma socialmente concreta que assume esta relação com a natureza é determinada historicamente. Nas sociedades mais desenvolvidas, com uma divisão social de trabalho mais rica, o trabalho é um complexo de profissões e atividades que se encarregam da reprodução da base material da sociedade, uma forma historicamente muito distinta daquela das sociedades mais primitivas, meras produtoras de valores de uso. Em que pesem estas diferenças, sem o trabalho nenhuma sociabilidade poderia se reproduzir pelo simples motivo que sem a transformação da natureza em meios de produção e de subsistência não há vida humana possível.

A realização do trabalho – repetimos, esta relação do homem com natureza pela qual se produz a base material das sociedades – é a necessidade primeira e a razão de ser decisiva de toda organização social, por isso cabe a ele o momento predominante na reprodução da totalidade social. As necessidades e possibilidades que surgem no trabalho tendem a se impor à todas as relações e práxis sociais com um peso muito maior do que as necessidades que emergem nos outros complexos sociais, na enorme maioria dos casos.¹⁶

Ora, para que o trabalho pudesse se efetivar nas sociedades de classe era, e é, necessário muito mais do que as relações primitivas, simples, quase diretas, entre o homem e a natureza. São necessárias outras práxis sociais que preparam e criam as condições sociais indispensáveis para que o trabalho se efetive.

Sem o Direito, por exemplo, o trabalho explorado jamais poderia se efetivar. Do ponto de vista da reprodução social, o Direito é tão indispensável à sociedade de classes quanto o trabalho explorado. Sem um ou outro a sociedade não poderia existir enquanto tal. Contudo, isto significa que exercem funções sociais equivalentes? Pelo contrário, por mais que os magistrados legissem, não produzirão jamais os meios de produção e de subsistência necessários à reprodução social. Por isso, se os juízes deixarem de trabalhar vários meses por ano, a base material da sociedade continuará a se reproduzir provavelmente sem maiores perturbações. Contudo, se os trabalhadores cruzarem os braços por alguns poucos dias, a reprodução da

¹⁶ Na enorme maioria dos casos, pois há momentos em que outros complexos sociais exercem o momento predominante no desenvolvimento da reprodução social. Em uma revolução, por exemplo, a esfera da política e da luta de classes exerce tal influxo sobre a totalidade social que pode determinar até mesmo a forma do trabalho (pensemos na abolição da propriedade feudal e libertação dos servos no contexto dos primeiros meses da Revolução Francesa).

sociedade se inviabiliza. Uma greve de poucas horas no setor energético pode paralisar toda a reprodução material da sociedade, ao contrário de uma greve de assistentes sociais ou de professores.

Por sua vez, as práticas sociais que não são trabalho exercem uma função em tudo distinta da função do trabalho. Realizam e reproduzem as relações dos homens entre si, e não entre os homens e a natureza. Elas atuam na organização dos homens entre si de tal modo a atenderem às necessidades que, de forma predominante (o, que, portanto, não quer dizer exclusiva¹⁷), brotam da reprodução da base material – do trabalho, portanto.

Para voltarmos ao nosso exemplo, o professor e a assistente social realizam práticas que podem ser fundamentais para que um dado ato de trabalho se realize (a produção do Gol com a nova tecnologia), contudo não vão além de momentos preparatórios do próprio ato de trabalho enquanto tal. Enquanto momentos preparatórios, são indispensáveis para que “aquele” ato de trabalho se realize, contudo não são o ato de trabalho propriamente dito.

E isto porque, preparar a produção do carro não é ainda a sua produção; planejar uma usina hidrelétrica não é ainda a sua construção nem a geração de energia elétrica; fazer a propaganda de um produto, de tal modo a criar um mercado para o mesmo, ainda não é a produção do produto enquanto tal. Para sermos breves: se uma sociedade se limitasse a preparar os atos de trabalho, mas não transformasse a natureza, sua reprodução seria impossível. Pois é no trabalho, e não nas atividades que o preparam, que temos a transformação da natureza nos meios de produção e de subsistência indispensáveis à reprodução social. É no trabalho que ocorre a reprodução da base material das sociedades: é esta função social que distingue o trabalho de todas as outras práticas.

Se nos dermos conta desta distinção entre as funções ontológicas do trabalho e das outras práticas – com todas as devidas mediações – preparatórias do trabalho, poderemos perceber mais facilmente que, para além da aparente semelhança de forma, “materialidade” e da relação assalariada acima mencionada, há realmente uma diferença decisiva entre cada uma dessas práticas. Esta diferença tem suas raízes na função social a ser exercida.

IV. Trabalho e causalidade

¹⁷ Sobre esta questão, cf. Lessa, 1995.

Além das diferentes funções sociais entre o trabalho e todas as outras práxis sociais, sempre – direta ou indiretamente – por ele fundadas (Lukács, 1981:135), há também outras distinções que devem ser mencionadas.

No caso do trabalho, a causalidade a ser transformada é a natureza. Nela, as leis objetivas, as relações de causa e efeito (os nexos causais) não são construtos humanos mas dadas pelo próprio desenvolvimento do ser natural. Apenas podemos transformar a natureza levando em consideração suas possibilidades e limites para se converter naquilo que necessitamos. Não adianta querermos algo que a natureza não permite: transformar água em machado ou descobrir a pedra filosofal permanecerá para sempre uma prévia ideiação impossível de ser objetivada. Do mesmo modo, as consequências dos atos de trabalho são processualidades que incorporam, em alguma medida, determinações naturais, e enquanto tais interferem na nossa história. Por exemplo, há poucas dúvidas que a redução da camada de ozônio é um resultado da transformação da natureza pelos homens no contexto da sociabilidade capitalista. Esta redução, ainda que provocada pelos homens, é um fenômeno natural que terá que ser tratado como tal se quisermos corrigi-lo.

Algo ontologicamente distinto ocorre quando se trata de atos preparatórios do trabalho, como os que analisamos acima. Eles visam organizar as pessoas para que se comportem em uma dada forma (o operário deve aprender para operar a nova prensa, etc.). Nesta relação atuam, sempre, tanto o convencimento quanto a repressão. Ao interferirem sobre a consciência dos indivíduos para que ajam num determinado sentido (esta é a função da aula de informática, do acompanhamento da assistente social, bem como do magistrado ao fazer as leis, do policial ao reprimir uma greve, etc.), desencadeiam outras posições teleológicas e, não, processualidades naturais. Ou seja, o resultado “concreto” (nova canja ao nosso “sociólogo”) da atividade do professor e do assistente social é um outro ato teleologicamente posto e não um carro.

Esta diferença qualitativa entre as práxis do professor, do assistente social, do magistrado, etc. e a práxis do operário, como não poderia deixar de ser, tem consequências sobre a própria constituição de tais atos. Na práxis do professor e da assistente social, os “meios” e os “fins” são aqueles adequados a fazer com que o operário se comporte na linha de montagem na forma desejada. Por isso, a capacidade em convencer o operário, em adestrá-lo, em ser “claro, didático, de fácil comunicação”, etc., são qualidades exigidas para que a práxis “dê certo”. Aqui a ideologia é uma mediação ime-

diata. No caso da práxis do operário, são decisivos outros “meios” e “fins”: ele deve conhecer as qualidades e possibilidades objetivas das ferramentas e do material a ser transformado – e está completamente fora de questão “convencer” a chapa de ferro a se comportar como carro!

Em um caso, o resultado da práxis é o desencadeamento de novas posições teleológicas por outros indivíduos; no outro caso, é o desencadeamento de “nexos causais” na esfera da causalidade. Esta diferença fundamental entre os atos de trabalho e as práxis preparatórias dos atos de trabalho reflete a distinção fundamental da função social de cada um: o trabalho transforma a natureza nos meios de produção e de subsistência, as outras práxis, com todas as devidas mediações, ordenam o comportamento cotidiano dos homens de tal modo que, ao fim e ao cabo, os atos de trabalho possam se efetivar na forma historicamente necessária à cada formação social.

Não é preciso argumentar, depois de tudo o que vimos que, a cada momento, a forma historicamente particularizada do trabalho que nele se faz presente não poderia existir sem as outras práxis. E vice-versa, sem aquela forma historicamente determinada de trabalho não haveria a base material para o desdobramento das outras práxis que não o trabalho. Sem trabalho não há reprodução e sem reprodução não há trabalho: novamente, são autênticas determinações reflexivas, isto é, são categorias que apenas existem nesta relação.

Contudo, o fato de não existirem separadas uma da outra não significa que sejam idênticas. O trabalho funda a reprodução social, esta é fundada por aquele.

Para resumir: todos os atos humanos possuem a mesma forma (objetivação de teleologias), todas as práxis são indispensáveis à existência da sociedade à qual pertencem, todas as distintas práxis, com maiores ou menores mediações, se relacionam com a produção dos bens materiais; e, na sociedade contemporânea, a enorme maioria das atividades é reduzida ao trabalho assalariado. O que distingue o trabalho das outras práxis é a sua distinta função social. Ao trabalho cabe a produção dos meios de produção e de subsistência; às outras formas de práxis cabem as funções preparatórias (as mais diversas) indispensáveis à realização dos atos de trabalho historicamente necessários. Por isso Marx pôde identificar o trabalho, em contraste com as outras atividades¹⁸, com a atividade manual que converte a

¹⁸ Novamente: é a função social que determina como um ato se articula com a

natureza em meios de produção e de subsistência, pois, repetimos “(...) como o homem precisa de um pulmão para respirar, ele precisa de uma ‘criação da mão humana’ para consumir produtivamente forças da natureza”. (Marx, 1985:17).

totalidade da reprodução social e, não apenas, a causalidade sobre a qual atua imediatamente. Assim temos algumas atividades manuais (como a do escultor, ou do cirurgião, por exemplo) que, apesar de agirem sobre a causalidade natural, não cumprem a função de produzir os meios de produção e subsistência. Portanto, se todo trabalho é trabalho manual, nem todo trabalho manual é trabalho. Repetimos: porque não é a causalidade que é transformada que determinada a função social da ação humana.

Capítulo IV - Contrarrevolução, trabalho e classes sociais

A partir do esclarecimento de algumas das principais razões de o porquê ser o trabalho (o intercâmbio orgânico com a natureza) a categoria fundante do mundo dos homens, podemos passar à questão que nos ocupará neste e no próximo capítulo. Esta é uma questão que também está no cerne do atual debate acerca da relação entre o Serviço Social e o trabalho: se o assistente social não transforma a natureza, se ele não trabalha, a qual classe social ele pertence? Ou, de uma perspectiva mais geral, por quais mediações o trabalho funda as classes sociais?

Vimos como não é a forma mais geral (objetivação de teleologias) que distingue os complexos sociais entre si, mas sim a função social que exercem na reprodução social. Já vimos, também, que o trabalho se distingue de todos os outros complexos sociais por atender à função social fundante do mundo dos homens que é a transformação da natureza nos meios de produção e de subsistência. Já argumentamos, ainda, como esse fato ontológico mais geral atua de modo decisivo no modo que as sociedades se organizam. Argumentaremos, agora, como o intercâmbio orgânico com a natureza peculiar a cada período da história funda o decisivo de sua organização social; como as classes sociais se distinguem, fundante e fundamentalmente, a partir da função que exercem na reprodução social, isto é, a partir do local que ocupam na estrutura produtiva da sociedade.

Para sermos muito concisos: com o surgimento, a partir da Revolução Neolítica, da propriedade privada e da exploração do homem pelo homem, as sociedades passaram a divididas em um grupo de indivíduos que transforma a natureza e, um outro grupo, que se

apropriar dessa riqueza como sua propriedade privada. É assim que surgiram as classes sociais: grupos de indivíduos que se distinguem mutuamente pelo lugar que ocupam na estrutura produtiva da sociedade.

I. Trabalho: o fundamento ontológico das classes sociais

Os homens se organizam em sociedades com o objetivo de transformar a natureza nos bens necessários à reprodução de suas vidas. Por isso o modo pelo qual eles transformam a natureza tem um impacto tão decisivo no surgimento e desenvolvimento das relações sociais. Enquanto o trabalho não ia muito além da coleta, o desenvolvimento das forças produtivas correspondentes era tão incipiente que não possibilitavam o trabalho excedente. Foi só depois que a coleta, o trabalho primitivo, foi substituída pela agricultura e pecuária que surgiu o trabalho excedente e, com ele, a exploração do homem pelo homem. No extremo oposto, com a Revolução Industrial, o enorme desenvolvimento das forças produtivas pelo surgimento do trabalho proletário possibilitou que a humanidade trocasse a carência do passado pela abundância – e isso levou à atual contradição antagônica entre o desenvolvimento das forças produtivas e as classes sociais.

Nesse período de dezenas de milhares de anos, a humanidade necessitou para o seu desenvolvimento da exploração da maioria da população. É nesse solo histórico delimitado, no seu limite inferior, pela descoberta da agricultura (a Revolução Neolítica) e, no seu limite superior, pela Revolução Industrial, denominado por Marx de “pré-história da humanidade”, que as classes sociais surgiram, se afirmaram e se desenvolveram. (Lessa, 2005b)

O que distingue as classes entre si é o local que ocupam na estrutura produtiva da sociedade. Se é uma classe que vive da riqueza produzida por ela mesma ou se, ao contrário, vive do trabalho alheio. É, portanto, a estrutura produtiva de cada sociedade o fundamento último na delimitação da forma histórica que as classes sociais assumem no seu interior. É nesse terreno que ocorre a delimitação das potencialidades históricas e dos interesses materiais que esboçam o horizonte ideológico de cada uma das classes. É, ainda, neste terreno que têm fundamento as impossibilidades históricas de que cada classe é portadora. Determinar os nexos internos à reprodução econômica de cada formação social é, portanto, imprescindível para a identificação das classes e das suas interações.

Com a divisão das sociedades em classes após a Revolução Neolítica, as classes dominantes muito cedo tiveram que resolver um problema para elas decisivo: como os trabalhadores eram em número muito maior que os seus senhores, apenas seria possível mantê-los trabalhando para produzir a riqueza da classe dominante se esta contasse com um mecanismo especial de repressão dos trabalhadores. Esse mecanismo é o Estado. Ele é composto pela burocracia, exerce o monopólio da violência e conta com um conjunto de regras escritas que regulam a propriedade privada (o Direito). Instrumento fundamental de todo Estado é a polícia e o exército: instituições adequadas para aplicar na vida cotidiana a violência sem a qual a exploração do trabalho não é possível.

Como um exército de escravos voltará suas armas contra os seus senhores, as funções repressivas devem ser exercidas por funcionários assalariados aos quais caberá parte da riqueza produzida pelos trabalhadores. Serão assalariados os soldados, os policiais, os magistrados, os funcionários públicos, etc.

Nas sociedades de classe, portanto, a porção parasitária da sociedade não é composta apenas pela classe dominante. Ao seu lado e a seu soldo, há uma camada de assalariados que também vivem da riqueza produzida pelos trabalhadores. A diferença fundamental entre a classe dominante e os novos assalariados é que enquanto os senhores possuem a potência social para explorarem diretamente os trabalhadores e por isso ficam com a maior parte da riqueza produzida, os assalariados carecem dessa mesma potência e por isso têm que se contentar com as migalhas que os senhores deixam cair de suas mesas.

Essa é uma das determinações ontológicas mais universais das sociedades de classe: ao lado das classes dominantes, há sempre um setor assalariado que serve aos senhores em troca de uma parcela da riqueza extorquida daqueles que trabalham.

Na sociedade capitalista madura, industrializada, encontramos esse mesmo fenômeno. Também nela temos, no interior das fábricas e das fazendas, assalariados encarregados de vigiar e controlar o trabalho proletário; também temos o exército, a polícia, os funcionários públicos, os magistrados, advogados, etc., todos eles encarregados de impor na vida cotidiana a ordem a submissão dos operários à ordem burguesa.

Essa situação mais geral que o capitalismo contemporâneo compartilha com todas as sociedades de classe, todavia, incorpora uma significava diferença: o desenvolvimento das forças produtivas sob

o capital tem uma consequência importante: a crescente divisão do trabalho, com a distinção cada vez maior entre as atividades, não apenas internamente, mas também entre si, é o fundamento da gênese de uma enorme gama de “profissões”, de atividades e especializações que cumprem a função anteriormente concentrada no burguês ou, então, num pequeno círculo de auxiliares que o cercavam diretamente. O desenvolvimento das forças produtivas torna ao mesmo tempo necessário (pois a divisão do trabalho assim o requer) e possível (pois a maior produtividade permite que cada vez menos indivíduos se envolvam na transformação da natureza) o surgimento de um enorme exército de profissionais que auxiliam o capital a manter o sistema em funcionamento. Do capataz de oficina do século XIX surgem o atual chefe de oficina (os capatazes como são denominados em algumas plantas automobilísticas), o gerente de produção, o gerente de estoques, etc. O burguês que contratava e demitia é substituído pelo DRH e com todos os seus “métodos científicos”. O contador do passado se diversifica em administrador de empresas, gerentes financeiros, assessores econômicos os mais diversos, etc., etc. O mesmo ocorre no interior do Estado, cujas atividades básicas são subdivididas em especialidades e, portanto, em novos cargos públicos. Já por essa razão o desenvolvimento das forças produtivas após a Revolução Industrial requereu e possibilitou um aumento significativo dos assalariados se comparado com as sociedades pré-capitalistas.

Além dessa diferença entre o capitalismo e os modos de produção precedentes, há ainda uma outra não menos importante: Como a forma de riqueza burguesa é o capital, e este apenas pode se reproduzir se as mercadorias forem vendidas, o aprofundamento da divisão social do trabalho torna cada vez mais difícil que o próprio dono da indústria ou latifúndio faça a venda de seus produtos. Todavia, sem a venda dos mesmos o burguês não conseguirá os lucros dos investimentos feitos e a ele não resta alternativa senão dividir a mais-valia que ele retira do proletariado com os comerciantes. Esses comerciantes, por sua vez, precisarão contratar trabalhadores assalariados tão logo seu negócio cresça um pouco. Esse trabalhador do comércio, ao vender a mercadoria de seu padrão, não produz nenhuma riqueza nova, apenas permite que o dinheiro que já existe no bolso dos compradores se transfira para a conta bancária de seu padrão, o comerciante. E o lucro deste vem do fato de ter comprado do industrial uma mercadoria cujo valor é de 10 moedas por um preço de, digamos, 8 moedas. Ao vender essa mercadoria por 10 moedas o comerciante terá um lucro de 2 moedas e será desse

lucro que será retirado o salário de seu trabalhador. Vejam que, tal como os auxiliares diretos da burguesia (administradores, gerentes, contadores, chefes de oficina, etc.) e os seus auxiliares que são empregados pelo Estado (polícia, exército, funcionários públicos, etc.), há também outros assalariados como os comerciários que também vivem da riqueza produzida pelo operariado. A mesma coisa ocorre com os banqueiros e os bancários: os juros que a indústria paga aos bancos vêm da mais-valia que retira dos proletários e é com isso que os banqueiros pagam seus trabalhadores.

Portanto, àquela porção de assalariados que mencionamos acima ao tratar dos modos de produção pré-capitalistas, devemos também acrescentar uma outra enorme quantidade de trabalhadores assalariados que não são operários e que vivem do “conteúdo material da riqueza social” produzido pelo proletariado.

Mas isso não é tudo: há ainda um terceiro setor de assalariados que também cumprem uma função social fundamental para a reprodução do capital. Como a sociedade burguesa é uma gigantesca coleção de mercadorias, seus membros precisam ir ao mercado comprar os bens imprescindíveis à vida. Essa situação gera a possibilidade de a burguesia obter mais-valia de uma outra fonte que não o trabalho proletário. O exemplo dado por Marx é o do professor em uma escola privada. Percebendo que há um mercado, ou seja, que há pessoas dispostas a comprar a educação de seus filhos, o burguês abre uma escola. Contrata professores por um salário por peça (hora-aula) e vende as aulas aos pais em troca de mensalidades. O que ele recebe dos pais, descontados os custos do negócio, é significativamente maior do que ele paga aos professores. Esse a mais que ele se apropria é a mais-valia produzida pelos professores.

Tal como o proletariado, também o professor em uma escola privada produz mais-valia. Nesse fato termina a semelhança entre eles. Pois, enquanto o proletariado, ao transformar a matéria natural em mercadorias, aumenta a totalidade da riqueza social, no caso da escola o que os pais desembolsam é exatamente o mesmo montante dos custos, dos salários e da mais-valia somados. A riqueza já produzida pelos operários e que se encontra sob a forma de dinheiro no bolso dos pais de alunos é transferida para a conta bancária do dono da escola: é uma troca de soma zero. Os professores, diferente dos proletários, não acrescentam com o seu trabalho o capital social total, na expressão de Marx. Apenas possibilitaram que a riqueza esparramada entre vários indivíduos se concentrasse na mão do burguês e, desse modo, passasse da função de dinheiro, utilizado para pagar despesas pessoais, para a função de capital nas mãos do dono da

escola.

Portanto, ao lado dos assalariados que não produzem mais-valia (os auxiliares diretos da burguesia em seus empreendimentos, os funcionários públicos e os trabalhadores do comércio e dos bancos), temos também outros assalariados que produzem mais-valia mas não são proletários porque não transformam a natureza nos meios de produção e de subsistência.

Tal como os modos de produção escravista e feudal, a classe dominante do capitalismo também conta com assalariados que a auxiliam na manutenção da ordem (sempre com o recurso à violência, lembremos) imprescindível à reprodução de sua propriedade privada. Agora com uma importante diferença, contudo: o desenvolvimento das forças produtivas e o aprofundamento da divisão social do trabalho possibilitou o aumento da proporção de assalariados em uma escala inimaginável nas formações sociais pré-capitalistas.

E, ainda mais: como a compra da força de trabalho (o assalariamento) é muito mais lucrativo que a posse da pessoa do trabalhador (como no escravismo) ou que a servidão medieval, também os trabalhadores que transformam a natureza passam a ser assalariados.

Dessa forma, quando chegamos aos últimos séculos, uma enorme gama de funções sociais distintas se esconde sob a relação de assalariamento: temos aqueles trabalhadores que, ao produzirem a mais-valia, produzem também toda a riqueza da sociedade (os proletários da cidade e do campo). Temos aqueles outros assalariados que, não transformando a natureza, também produzem mais-valia (os professores, no nosso exemplo). Esses dois tipos de trabalhadores que produzem mais-valia Marx denominou de “trabalhadores produtivos”. Ao lado deles há aquela enorme gama de assalariados que não produz mais-valia: os funcionários públicos, os empregados diretos dos burgueses na administração de seus negócios e na vigilância do trabalho proletário, e os assalariados do comércio e dos bancos. A esses Marx denominou de “trabalhadores improdutivos”. Trabalhadores “produtivos” e “improdutivos” de mais-valia, agora deve estar claro.

Como todos os assalariados não proletários vivem da riqueza que se originou da transformação da natureza pelos operários do campo e da cidade, Marx denominou todo esse conjunto de atividades como “classe de transição” (Übergangsklasse) entre as classes fundamentais, o proletariado e a burguesia (Marx, 1979:229). É o heterogêneo e bastante mutável conjunto de indivíduos ocupados nessas profissões e atividades que normalmente é denominada de

pequena burguesia: tal como a burguesia, vive da riqueza produzida pelo proletariado e, portanto, faz parte da porção parasitária da sociedade; todavia, diferente da burguesia, não tem a potência para explorar diretamente o proletariado e, por isso, deve se contentar com a menor parte do que dele é extorquido. Veremos, logo a seguir que, apesar de viver da exploração do trabalho proletário, isto não significa que a pequena burguesia (ou classe de transição) não tenha também contradições importantes com a burguesia. Mas, diferente do proletariado, essas contradições dificilmente adquirem um caráter antagônico.

Há, portanto, assalariados e assalariados. Entre esses, os proletários ocupam um lugar muito especial. Por se encarregarem da transformação da natureza nos meios de produção e de subsistência, são os produtores do «conteúdo material da riqueza social»(Marx, 1983:46) sob a regência do capital, compõem a única classe que não parasita as outras classes, pelo contrário, é expropriado por todo o resto da sociedade. Por isso, com a revolução apenas os «proletários nada têm a perder – exceto os seus grilhões. Têm um mundo a ganhar.» (Marx e Engels, 1998:46)

Isto é o que faz do proletariado uma classe distinta entre a massa dos assalariados, é isto que ontologicamente distingue o proletário do «trabalhador». Se todo proletário é um trabalhador, nem todo trabalhador é um proletariado.

Por mais correto que isto seja, contudo, é apenas parte do problema. Pois, a relação entre as classes sociais, sempre e necessariamente, é uma relação de poder (pois, vimos, as classes são a forma de organização social fundada na exploração dos trabalhadores pelas classes dominantes) e, por isso, tem uma ineliminável dimensão política. A política tem por função o exercício do poder, e este tem seu fundamento na exploração do homem pelo homem. (Engels, 2010; Mészáros, 2002; Tonet, 1999). Por essa razão é que não há qualquer autonomia da política em relação à luta de classes, ao Estado e, com algumas mediações a mais, em relação ao Direito. Sem a exploração dos homens pelos homens, tornam-se inúteis não apenas as classes sociais, a política, como também todos os complexos sociais articulados a esta relação como o Estado, o Direito a propriedade privada e a família monogâmica¹⁹.

¹⁹ Há um enorme preconceito, de origem na ideologia dominante, quando se trata da família monogâmica. Quase sempre, ao se pensar o problema da liberdade, assume-se acriticamente que as opções se restringem ao modo político de organização social denominado democracia ou ao modo político de organização

Esse o motivo pelo qual a consubstanciação das classes na história tem, sempre, na política uma dimensão decisiva. É na luta política que as classes terminam delimitando o seu campo e moldando os confrontos pela atração daqueles setores intermediários que podem ser polarizados pelas classes fundamentais.

Não apenas no capitalismo, mas nele de modo especial, tais setores intermediários compõem um enorme campo para as manobras políticas. Em primeiro lugar, eles são bastante heterogêneos quer se tratando da formação cultural, das atividades que exercem e dos salários que recebem. Um contador, um executivo e um policial vivem da riqueza produzida pelos operários; contudo, politicamente, eles tendem, tipicamente, a se comportarem de modo bastante diferenciado. O fato de parcelas de assalariados, em especial em períodos de crise, serem “proletarizadas” pelo desemprego ou pelo rebaixamento de seus salários, contribuiu para o aumento da parcela da sociedade que poderia potencialmente ser atraída pelo proletariado, por exemplo.

E, também, a tática e estratégia políticas dos partidos burgueses e proletários interferem nesse quadro, fazendo com que a presença de cada classe esteja profundamente marcada pelo momento histórico, pelas lutas que são travadas e pelas necessidades e possibilidades geradas cotidianamente pelo incessante movimento das classes e grupos sociais. Um estudo, por mais superficial, da história das revoluções, revela o quanto o ser de cada uma das classes se amolda a cada momento e a cada conjuntura –, sempre, claro, dentro dos limites

que se denomina ditadura – desconsiderando-se que liberdade é a superação da política, pois esta é sempre o poder do homem sobre o homem e, portanto, é incompatível com a liberdade hoje tornada possível. Algo análogo ocorre ao se tratar da família monogâmica. Assume-se acriticamente que o oposto da família monogâmica é a poligamia, esquecendo-se completamente o fato histórico que o patriarcalismo (a submissão da mulher ao homem por obra da propriedade privada) que fundou a família monogâmica é inteiramente compatível com a poligamia, como bem mostram os exemplos dos mórmons e algumas sociedades do Oriente Médio. Assim como a liberdade é restrita, pela ideologia dominante, às formas políticas de organização social, o relacionamento entre os seres humanos é constrangido aos limites do patriarcalismo. Por isso a superação da família monogâmica não se dá pela adoção da poligamia, mas pela superação da submissão das mulheres aos homens e pela implantação na vida cotidiana da mais ampla liberdade de se amar – o que requer imperativamente a superação da propriedade privada. O texto clássico de Engels, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (Engels, 2010) continua o texto imprescindível; o “Posfácio” de autoria de Eleanor Leacock, nesta mesma edição da obra de Engels, é um texto imprescindível. Discutimos estas questões em Lessa, 2012b.

e possibilidades da determinação ontológico-material que as funda.

Portanto, na conformação particular de cada classe, em cada momento histórico, há a inter-relação dos complexos ideológico-políticos com as determinações que brotam da inserção de cada uma na estrutura produtiva da sociedade. Isto significa que, por um lado, não podemos afirmar qual será, no futuro, a fisionomia precisa que assumirá a burguesia e o proletariado na luta de classes, mas podemos afirmar com segurança que, qualquer que seja esta fisionomia, o antagonismo capital/trabalho será a sua determinação ontológica fundante.

O fato de vivermos em um momento de profunda contrarrevolução, contudo, faz com que as lutas operárias entrem em forte refluxo. A revolução sai do horizonte imediato, as alternativas, os valores, as perspectivas, as escolhas que são objetivadas cotidianamente são aquelas adequadas à reprodução do *status quo* como se a este “não houvesse qualquer alternativa”. As massas “ígnaras” e exploradas (Marx, 1979:279), os proletários, nesta situação contrarrevolucionária, assumem uma fisionomia política imprecisa. No período contrarrevolucionário, impedidas de sua conexão essencial com a história – a luta pela abolição da propriedade privada dos meios de produção – não têm, os proletários, alternativa senão as lutas parciais por objetivos historicamente limitados, terreno no qual “[ê]m por força que fracassar”. Na política, diferente de outras práxis, quem pode mais não pode menos. Quando os operários «renunciam a revolucionar o velho mundo com a ajuda dos grandes recursos que lhe são próprios», ficam reduzidos a «alcançar a sua redenção independentemente da sociedade, de maneira privada, dentro de suas condições limitadas de existência». Nesse «movimento» no qual tentam o menos porque não conseguem o mais, são engolidos pela reprodução do capital. Não colhem senão fracassos (Marx, 1979:209) e podem apenas ser coadjuvantes da pequena-burguesia ou da burguesia. É assim que os operários comparecem nos mapas das lamentáveis disputas eleitorais de nossos dias de contrarrevolução: não porque o proletariado desapareceu enquanto a classe que produz o «conteúdo material da riqueza social», mas porque vivemos um período contrarrevolucionário

II. Uma questão de método

Diante dessa situação temos, tipicamente, duas posições teóricas possíveis. Podemos fazer nossa análise “concreta” nos restringindo aos mapas e às pesquisas eleitorais. Na maior parte das vezes, essa

posição compartilha da concepção liberal segundo a qual a máxima expressão da política são as eleições. Identificando política à eleição e contemplando a distribuição entre os candidatos dos votos das secções eleitorais, constata-se o óbvio: a classe operária teria desaparecido no interior dos assalariados, pois ela já não mais comparece nas eleições com uma fisionomia, um programa, um partido e candidatos, próprios.

Esta constatação está longe de ser, pura e simplesmente, falsa. O fato de ser uma constatação superficial não diminui sua eficácia na ação dos “agentes” ou “atores” como os sindicalistas, os políticos e marqueteiros do dia. É sobre esta realidade que se apoia a ação de um sindicalista quando vai à Alemanha negociar a demissão de seus colegas de trabalho e, quando volta com uma proposta de intensificação da exploração, é recebido como o “salvador da pátria”, tanto pelos operários que representa como pelos burgueses que serve. É, ainda, esta mesma camada epidérmica do real que sustenta as propostas que sequer chegam a ser reformistas no sentido clássico do termo²⁰, como aquela da Campanha da Cidadania liderada pelo Betinho.

Do ponto de vista ontológico, o que temos aqui é a constatação da veracidade, uma vez mais, da descoberta de Marx de que o fenômeno é tão real quanto o essencial. Ou seja, que o que distingue o fenômeno da essência, na história, não é um maior *quantum* de ser da última, mas sim sua conexão com a continuidade do processo. Um dos elementos do atual período contrarrevolucionário é uma “impermeabilidade” do fenomênico às contradições predominantes na sua base material. Isto produz um afastamento do fenomênico para com o essencial, mas não o torna menos real por causa disso. Pelo contrário. Justamente por ser substância e servir de solo social para as ações e propostas dos “agentes” e “atores” políticos que operam cotidianamente essa “convergência” entre a burguesia e os operários, pode a esfera fenomênica dar uma aparência de realidade às teses que afirmam ser o aperfeiçoamento do sistema do capital o futuro restante à humanidade.

O critério adotado pela perspectiva teórica que restringe o real às pesquisas de opinião e mapas eleitorais, todavia, está longe de ser a última palavra na questão. O fato de conseguirem os votos nas disputas sindicais e eleitorais apenas significa que souberam interpretar

²⁰ Lembremos que, originariamente, o reformismo era uma estratégia socialista de superação do capitalismo, e não uma proposta de manutenção de um capitalismo reformado.

a conjuntura e tirar dela o que desejavam. Mas está longe de significar que houve, ou está havendo, uma tal alteração da base produtiva da sociedade que a contradição trabalho/capital e as distinções entre os trabalhadores e os operários tenham sido abolidas.

A postura que se aferra à realidade do fenomênico tem sua eficácia e seu sucesso porque se apoia na epiderme dos processos históricos. Contudo, isto não significa que elas incorporem as necessidades e possibilidades que brotam da essência do momento histórico no qual vivemos. Seu sucesso, por essa razão, é sempre passageiro e fugaz: a “vitória” de hoje – negociar a demissão dos operários, por exemplo – é na verdade um recuo que conduzirá a um outro ainda maior, e assim sucessivamente. E, ainda mais, sua capacidade de acumulação de conhecimentos é limitada, pois constitui ideologias incapazes de incorporar as determinações mais essenciais do terreno no qual se desdobra a luta de classes.

Dizíamos que há duas posturas teóricas possíveis. Uma é se aferir à epidérmica porção do real e constatar o constatável: não há mais distinção eleitoral entre proletariado e trabalhadores e, corolário necessário, entre os trabalhadores e a burguesia haveria um amplo campo de “convergência”, qual seja, o terreno do “aperfeiçoamento” do capitalismo. Aqui se situam, tipicamente, as propostas centradas na solidariedade e na distribuição de renda que obnubilam a exploração do homem pelo homem.²¹

A segunda postura teórica possível é abordar o momento em que vivemos como parte de um processo histórico que contém, mas não se limita, aos mapas eleitorais e às pesquisas de opinião. Uma postura, portanto, verdadeiramente histórica. O que salta aos olhos, aqui, não é a aparente identidade entre operários e trabalhadores e a aparente convergência entre o capital e o trabalho. Pelo contrário, o que salta aos olhos é que não vivemos uma crise revolucionária há muitas décadas e que, tal como ocorreu em situações análogas no passado, os revolucionários ficaram sem base social porque a classe operária comparece nas lutas de classe sem uma sua identidade própria.

Esta situação, contudo, não cancela as causas e contradições mais profundas, fundadas na base material da sociedade que, em outros momentos da história, colocaram as massas em movimento para realizarem o que hoje é impensável para os nossos cientistas sociais agarrados ao fenomênico: a ampliação das fronteiras do possível.

²¹ Interessantíssimo, nesse terreno, Pimentel, 2007.

O que assistimos nas últimas décadas nos fornece indícios os mais fortes neste sentido. Como resultado da “reestruturação produtiva”, nos balanços das empresas mas, também, na “contabilidade” nacional, tem caído a parcela da riqueza que cabe aos salários (sem contar, ainda, que as estatísticas oficiais não incluem a produção e a exploração dos setores informais e ilegais. Nos EUA apenas, segundo Petras, seriam cinco milhões de trabalhadores pesadamente explorados e cuja produção é incorporada ao cálculo da produtividade econômica sem que sejam contabilizados *per capita*). A concentração absurda da riqueza e sua forma crescentemente volátil são expressões do aguçamento das contradições mais essenciais do sistema do capital. E se tudo isso não comparece na luta política mais epidérmica, como as eleições, não significa que tais fatores tenham simplesmente desaparecido.

No passado, as poucas vezes em que um descompasso comparável entre a esfera fenomênica e as contradições essenciais se afirmou por um período mais longo, criaram-se as condições para uma rápida reaproximação futura, em crises revolucionárias que recolocaram na ordem do dia os antagonismos essenciais. Pois a relação essência e fenômeno é de tal ordem que aquilo que a “consciência fenomênica”, como gosta de dizer Ivo Tonet, assume como o desaparecimento da essência é, na verdade, apenas uma forma particular da essência se mostrar em determinadas situações do processo histórico.

Quando se trata, hoje, de analisar a relação entre o trabalho e as classes sociais, ganha importância a opção por uma dessas duas posturas metodológicas. Pois, se nas crises revolucionárias as contradições mais essenciais predominam quase imediatamente sobre o mundo fenomênico, impondo assim às consciências (e, portanto, à ciência, aos complexos valorativos, à estética, etc.) o enorme peso da contradição capital/trabalho e a distinção entre operários e trabalhadores; nos períodos contrarrevolucionários se dá exatamente o oposto. Parece haver uma cisão entre as contradições da produção e as que comparecem na esfera da luta política e sindical. Como o campo da ação se constrange ao aqui e agora da luta imediata, é como se o essencial houvesse desaparecido.

Também por isso, no presente momento do debate, a questão metodológica adquire particular importância. É tendo em vista a história e seu movimento mais geral que se pode suplantar o peso aparentemente insuperável das indicações empíricas dos mapas eleitorais e das pesquisas de opinião. É esta opção pela totalidade que possibilita compreender que, como vivemos em um período histórico contrarrevolucionário, surpreendente seria que ocorresse o

contrário, isto é, que o proletariado comparecesse nas lutas de classe com seu projeto histórico.

Esta impostação histórico ontológica nos possibilita, também, subjetivamente, a paciência histórica para não permitir que a pressa por respostas imediatas nos desoriente no emaranhado das contradições fenomênicas. Não adianta, voluntaristicamente, substituir a história por nossos desejos ou fazer da necessidade virtude. Se a revolução proletária, aquela capaz de abolir o sistema do capital e abrir as portas para a emancipação humana, não se encontra na ordem do dia, não a tornaremos mais próxima alterando os nossos conceitos de comunismo, de revolução, de classes sociais ou de trabalho. Pelo contrário, com conceitos cujo horizonte se limita ao aqui e agora fenomênico, faremos uma ciência menos capaz de refletir a essência do momento histórico e, portanto, estaremos mais distantes de produzir uma concepção de mundo revolucionária.

Darei apenas um exemplo, para concluir este capítulo: a expressão, pois está muito longe de ser um conceito científico, de “exclusão social”. Ele expressa fielmente a “consciência fenomênica”, superficial: não haveria mais explorados, apenas “excluídos”. E com duplo sentido. O primeiro, claramente preconceituoso, reforça o caráter de párias que os explorados sempre ocuparam na sociabilidade burguesa. O segundo, torna a questão da exploração não uma questão da superação da sociedade de classes, mas uma questão de inclusão dos párias à exploração capitalista. O fato de, mesmo o desempregado mais “excluído”, aquele miserável que povoa nossas cidades e os pesadelos das classes abastadas, servir para rebaixar os salários dos “ainda” empregados e, assim, possuir uma função social importante para a intensificação da extração da mais-valia, – este fato tão basilar da economia é solenemente ignorado pelo conceito de “exclusão”. Não resta qualquer dúvida que temos miseráveis: a única dúvida cabível, aqui, é da validade científica dessa expressão que reproduz acriticamente o caráter de párias dos explorados e ignora o papel econômico mesmo dos mais “excluídos”. Esta expressão está tão longe de um conceito científico que compartilha com as gírias uma característica importante: sua enorme imprecisão. As gírias são aquelas expressões linguísticas que cumprem, entre outras, também a função de expressar as novas tendências da vida cotidiana, por vezes apenas momentâneas, que não chegam a se explicitar a ponto de se refletirem na forma mais precisa de conceitos. Diferente do que ocorre com as gírias, contudo, ao ser incorporada ao discurso pretensamente científico, a enorme imprecisão da expressão “exclusão social” possibilita uma ampla gama de manipulações ideológi-

cas. Confere uma aparência contestadora a um termo que pode ser empregado indistintamente pelos burocratas do Banco Mundial, do governo e também pelos que se pretendem críticos ao *status quo*.

Para a concepção de mundo que se fixa no aqui e agora e que perdeu a perspectiva histórica, o capital se torna perene e, a sociedade burguesa, o único futuro da humanidade. Nada mais natural, então, que explorados se convertam em “excluídos”. Sem a perspectiva histórica, o conceito de “trabalhador” tende a subsumir o de operário e, o conceito de “democratização”, o de revolução.

Quando analisamos a relação entre as classes sociais e o trabalho, o que se impõe como necessidade científica é um esforço, metodologicamente alicerçado, da busca pelas determinações essenciais que configuram o mundo fenomênico tal como ele se apresenta nos dias de hoje. Entre estas, a contradição capital/trabalho e a distinção das funções sociais das classes a partir de sua inserção na estrutura produtiva, são das mais fundamentais. Se se mantém a exploração do trabalho pelo capital, continua também operante a distinção entre operários e trabalhadores assalariados em geral. Abandonado este solo ontológico, a discussão acerca das classes sociais perde densidade científica.

Isto posto, podemos nos voltar à questão anunciada no início deste capítulo: se o Serviço Social não é trabalho, a qual classe pertencem os assistentes sociais?

Capítulo V – As classes e os assistentes sociais

Examinada a relação entre trabalho, reprodução e classes sociais, temos condições de analisar mais detalhadamente até que ponto, e em que termos, podemos dizer que os assistentes sociais são trabalhadores. Esta questão, talvez mais do que qualquer outra, atrai o interesse de boa parte das pessoas que tomam contato pela primeira vez com a polêmica da identificação do Serviço Social com o trabalho.

Há alguns anos atrás, chegou-se à conclusão que era necessário uma alteração no currículo dos cursos de graduação do Serviço Social e que a oportunidade deveria ser aproveitada para um aprofundamento do compromisso da categoria com os trabalhadores. A concepção de fundo, rigorosamente justa, é que vivemos numa sociedade de classes e que, historicamente falando, cabe aos assistentes sociais um lugar ao lado dos trabalhadores na luta por uma sociedade socialista. Deveríamos mostrar, que os assistentes compartilham do destino dos trabalhadores. E, para isso concluiu-se, equivocadamente, que a melhor opção seria trazer para a análise da prática profissional as categorias inerentes ao intercâmbio homem-natureza, como matéria-prima, processo de trabalho, produto, etc.

Ainda que motivada por razões corretas, a tentativa de demonstrar como o assistente social é um trabalhador tal como o operário embaralhou duas questões: a primeira delas, levou à identificação (incorreta) da práxis do operário com a práxis do assistente social. Em segundo lugar, levou à identificação (incorreta) da classe operária com a pequena-burguesia, classe à que pertencem os assistentes sociais. Voltamos a repetir: aproveitar a alteração curricular para fortalecer o vínculo dos assistentes sociais com o projeto histórico do proletariado é um objetivo que julgamos o mais justo. Todavia, talvez o meio pelo qual se buscou esse objetivo não tenha sido o melhor.

I. A práxis dos assistentes sociais e a práxis do operário

Gilmaísa Costa, em várias oportunidades (Costa, 1999, 2000, 2007, 2011), argumentou o que nos parece ser o fundamental desta comparação entre a práxis dos operários e a dos assistentes sociais: enquanto o operário transforma uma matéria que, provendo da natureza, não pensa; o assistente social atua sobre comportamentos de indivíduos que, necessariamente, pensam. Por isso, enquanto o operário tem no seu objeto uma matéria que se comporta segundo leis fixas, que vêm da física, da química e da biologia, os assistentes sociais atuam sobre relações sociais cuja forma e conteúdo dependem, também, daquilo que os próprios indivíduos pensam e sentem, da reação dos indivíduos a cada fato histórico. Ou seja, enquanto o operário atua sobre um pedaço de ferro para transformá-lo, o assistente social tem que atuar sobre indivíduos para forçá-los e/ou convencê-los a se comportarem de determinada maneira. No segundo caso, a ação envolve a mediação da ideologia, no primeiro caso a ideologia está presente apenas do lado do operário e não da matéria a ser transformada.

Como, para Marx, o trabalho é o intercâmbio orgânico com a natureza, o objeto do trabalho²² é sempre e necessariamente a natureza. E quando, na cadeia produtiva, encontramos uma matéria natural que já passou por alguma transformação, Marx a denomina de matéria-prima (por exemplo, o aço na indústria automobilística). Fora do intercâmbio orgânico com a natureza – ou seja, em todos os complexos sociais exceto o trabalho – o que pode ser transformado são as relações sociais. Nessa esfera não há nem matéria-prima nem um “produto final” que perdue para além da própria atividade.

Logo de início, as práxis do assistente social e do operário são distintas também²³ porque a matéria que devem transformar são qualitativamente (ontologicamente) distintas. O operário transforma a natureza, uma matéria que é pura causalidade e que desconhe-

²² Bem como, e pelas mesmas razões, os “meios de trabalho”. Mas sobre esse aspecto não podemos nos deter agora já que não diz respeito diretamente à questão em exame. Um exame mais detalhado dessa questão está em Lessa, 2011.

²³ “Também”, já que o que distingue as práxis sociais entre si é a função social de cada uma, como já vimos. O que distingue o trabalho dos outros complexos sociais é sua função social, transformar a natureza nos meios de produção e de subsistência. Um escultor, por exemplo, transforma a matéria natural mas não para produzir meios de produção e de subsistência e, por isso, sua atividade não é trabalho. O mesmo pode ser dito de um cirurgião.

ce qualquer mediação da ideologia. O assistente social transforma as relações sociais e estas são qualitativamente (ontologicamente) diferentes da matéria natural. Por isso a práxis do assistente social é, no dia a dia, completamente diferente da práxis do operário. Não apenas seu local social é muito distinto (o operário trabalha na fábrica ou na agricultura e o assistente social, na enorme maioria das vezes, em órgãos públicos ou ONGs), mas a própria atividade é em tudo muito distinta. Essa é a razão de a preparação profissional de um assistente social ser tão distinta da de um operário. Os conhecimentos e as habilidades requeridas são muito diversas, em cada caso. E isto decorre do fato de que eles atuam sobre uma matéria e atendem a necessidades sociais em tudo distintas.

Por isso é impossível trazer para a práxis dos assistentes sociais a “instrumentalidade” da práxis operária. Denominar de matéria-prima os indivíduos e as relações sociais a serem transformadas é considerar como “coisas” o que são pessoas. E, também inversamente, considerar que as “coisas” possuem propriedades de pessoas, como a ideologia e a capacidade de escolha, é “desencaminhador”, como gostava de afirmar Lukács.

O equívoco de analisar a práxis do assistente social como se fosse a práxis do operário não resulta em bons resultados pedagógicos e, também, ideológicos. Adotada essa perspectiva, nos nossos cursos de graduação, por exemplo, os assistentes sociais em formação têm enorme dificuldade em compreender o que distingue, e o que aproxima, o assistente social dos operários. E o objetivo, em si louvável de aproximar a profissão dos trabalhadores, não é alcançado.

II. Assistentes sociais enquanto trabalhadores

Mesmo que a práxis dos assistentes sociais e dos operários sejam distintas, não poderiam, ambos, pertencerem à mesma classe social, a dos trabalhadores?

Todas as sociedades de classe possuem por característica básica o fato de que uma parte da sociedade vive da riqueza produzida pela outra parte. É isso que distingue a classe dominante da classe dominada. Veja que não é um critério político que distingue as classes, mas antes e em primeiro lugar um critério produtivo-econômico: uma produz a riqueza, a outra parasita a riqueza produzida. A classe dominante precisa do poder político porque sem ele a exploração da outra classe não poderia acontecer. Por isso, a superação da exploração dos homens pelos homens é o fundamento para que o poder

político se torne desnecessário, anacrônico.

Na sociedade escravista, os escravos produziam a riqueza e os senhores de escravos eram a classe parasitária; no feudalismo, temos os servos e os senhores feudais enquanto que, no modo de produção asiático, encontramos os camponeses e as castas superiores (ou, na China, mandarins). No capitalismo, os operários e a burguesia são as duas classes fundamentais. Em todos esses modos de produção, como já vimos no capítulo anterior, a classe dominante precisou criar uma série de profissões que a auxiliam na organização e reprodução das relações sociais que viabilizam a exploração dos trabalhadores. Tanto no escravismo quanto no feudalismo, no modo de produção asiático assim como no capitalismo, entre as classes fundamentais (os produtores de riqueza e os parasitas) encontramos uma camada social intermediária. Já vimos que Marx, em *O 18 Brumário* (Marx, 1977: 229), se referindo ao capitalismo maduro, denominou essa camada intermediária de “classe de transição”. Ela é composta por aqueles indivíduos que não pertencem aos operários porque não operam o intercâmbio homem-natureza e por isso não produzem o “conteúdo material da riqueza”; mas, por outro lado, também não são membros da classe dominante porque não possuem a propriedade dos meios de produção. Estes indivíduos são, na enorme maioria das vezes, assalariados pagos pela classe dominante (por vezes pela mediação do Estado) com os recursos que advêm da exploração dos trabalhadores. Por isso são, também, do ponto de vista econômico e produtivo, parasitários da riqueza produzida pelos trabalhadores. Exercem uma função social muito precisa: auxiliam a classe exploradora na reprodução das relações de expropriação dos trabalhadores. Foi assim com os escribas no Egito Antigo, com os funcionários públicos no Império Persa, na Grécia e em Roma; o mesmo ocorreu com os soldados e capatazes dos senhores feudais na Idade Média e o mesmo ocorre com as “classes de transição” no capitalismo.

Há, portanto, uma diferença fundamental entre os operários e os assistentes sociais: os operários produzem a riqueza que move e sustenta toda a sociedade. Os assistentes sociais não apenas não produzem essa riqueza, como vivem da riqueza produzida pelos operários no campo e na cidade.

Este, portanto, o primeiro fato que não deve ser esquecido: os assistentes sociais (assim como os educadores) são parte da porção parasitária da sociedade. Vivemos todos da riqueza produzida pelos operários.

Mas há um segundo aspecto a complicar a situação.

A burguesia possui uma característica, enquanto classe dominante, que a distingue das outras classes que a antecederam. Nos modos de produção anteriores a riqueza era acumulada na exploração da transformação da natureza pelos escravos, camponeses ou servos; a burguesia, contudo, criou uma forma de riqueza que pode ser acumulada²⁴ também pela exploração de outras práxis que atuam sobre as relações sociais.

A acumulação do capital se faz pela apropriação da mais-valia. Como a mercadoria, no sistema capitalista, pode ser tanto a natureza transformada (o martelo) como um serviço (uma aula, um show de música, etc.), em todos esses casos o burguês pode extrair mais-valia e acumular capital. A fonte da mais-valia pode ser tanto o trabalho do operário (que atua sobre a natureza) como do cantor (que não atua sobre a natureza), como já vimos ao tratar do trabalho produtivo no capítulo anterior. Diferente dos modos de produção passados, portanto, a burguesia conseguiu, com o capitalismo, uma fonte de riqueza muito mais ampla e dinâmica, pois agora consegue acumular capital não apenas do trabalho que transforma a natureza, mas também de uma enorme gama de atividades.

Resumindo ao máximo, o capitalismo realiza esse feito inédito na história pelas seguintes mediações:

a) o operário, ao transformar a natureza, produz o “conteúdo material da riqueza social, qualquer que seja a sua forma” (Marx, 1983: 46);

b) esta riqueza é apropriada, sob a forma da mais-valia, pela burguesia, que a utiliza para pagar os custos da produção (matéria-prima, instalações, energia, etc.), pagar o salário dos operários e pagar os salários dos profissionais que lhe auxiliam diretamente na organização da produção (administradores, gerentes, engenheiros, etc.);

c) uma outra parte dessa riqueza apropriada pela burguesia é utilizada para custear o instrumento especial de repressão a serviço da classe dominante que é o Estado. O meio com que isso ocorre (sem

²⁴ Atenção, aqui: o fato de ser acumulada não significa imediatamente que possa ser, também *produzida*. Um comerciante pode fazer crescer seu capital com a venda de uma mercadoria não produzida por sua atividade econômica. Acumulação e produção da riqueza não são sinônimas, ainda que possam coincidir em muitos momentos. O trabalho produtivo de mais-valia não necessariamente produz o “conteúdo material da riqueza social” pela conversão da natureza em meios de produção e de subsistência. Sobre isso, consultar Lessa, 2011, em especial a Parte II.

falar das propinas e coisas do estilo) são os impostos. Eles representam a transferência de uma parcela da riqueza produzida pelos operários para o Estado que, então, a emprega para pagar os profissionais que atuam na organização das relações sociais e nas instituições úteis à burguesia. Salvo raríssimas exceções, assim são pagos os políticos, os juízes, os funcionários públicos e, entre eles, os assistentes sociais. (Há aqui, uma mediação que possibilita à burguesia diminuir a parcela da riqueza que transfere para o Estado: os próprios assalariados devolvem uma parte de seus salários pagando impostos. Com isso os funcionários públicos custeiam, com parte dos seus vencimentos, os custos que representam para a burguesia, etc.).

d) Portanto, do ponto de vista estritamente econômico, o salário do funcionário público tem a mesma origem da riqueza da burguesia: a exploração do trabalho operário. Contudo, ainda do ponto de vista estritamente econômico: enquanto a burguesia se apropria diretamente da riqueza produzida pelos operários, a “classe de transição” (à qual pertencem os assistentes sociais) se apropria indiretamente. No caso dos funcionários públicos, pela mediação do Estado.

e) Essa situação abre um campo de conflitos entre a burguesia e os seus assalariados. Pois quanto menos a primeira pagar aos últimos, maior será sua lucratividade. Daqui a existência de uma esfera de contradições entre a burguesia e seus auxiliares ao redor do valor dos salários. Ainda que, por vezes, esse conflito possa assumir dimensões explosivas, a reação típica desses assalariados não é contra a exploração do homem pelo homem, mas contra o fato de ficarem com uma porção menor da riqueza expropriada do proletariado. Em seus momentos de revolta, “insurgem-se não *como* proletários, mas *contra* o fato de serem tratados como proletários”, lutam pela devolução de “alguns privilégios” que “gozavam antes de terem sido reduzidos à condição de assalariados”. (Gorz, 1980:241) Se revoltam não pelo fato de parasitarem a classe operária, mas sim pelo fato de seus salários estarem baixos. Lutam, para recuperar a expressão marxiana, por salários mais elevados e não contra o “trabalho assalariado”. Tipicamente, por fazerem parte da porção da sociedade que parasita o trabalho operário, as “classes de transição” são historicamente defensoras da exploração do homem pelo homem.

Isto não significa desconhecer que, em uma crise revolucionária, parte das “classes de transição” terminam polarizadas pelo proletariado e engrossam as filas da revolução. Todavia, ainda que este seja um fenômeno da maior importância em todas as revoluções, este fato não cancela a determinação ontológica mais geral que apontamos: as “classes de transição” tendem a defender a manutenção da

ordem capitalista.

f) Há um outro conjunto de assalariados que cumprem uma função distinta da função dos funcionários públicos. Sua função social é, principalmente, possibilitar que o produzido nas fábricas e no campo seja vendido. Vender, em si mesmo, não produz qualquer novo “conteúdo material de riqueza”; mas, se a mercadoria não for vendida, o industrial ou o latifundiário têm prejuízo, pois não conseguem transformar em dinheiro o produzido. Ainda que o comércio e os bancos não produzam riqueza, sem sua atividade o burguês não acumula capital. Se não produzem riqueza, os assalariados do comércio e dos bancos também vivem da riqueza produzida pelos operários. Contudo, com uma mediação distinta, que não o Estado: os industriais e latifundiários transferem uma parte da mais-valia que retiram diretamente dos operários para os comerciantes e banqueiros. Estes contratam trabalhadores assalariados para atuarem na venda de mercadorias (os banqueiros vendem o dinheiro e o preço deste são os juros) e, portanto, pagam os seus salários com a riqueza que foi originalmente produzida pelos operários.

Como os comerciantes e banqueiros têm todo o interesse em ficar com a maior parcela possível dessa riqueza a eles transferida pela indústria e pela agricultura e, por outro lado, como os assalariados do comércio e os bancários têm interesse em aumentar ao máximo os seus salários, abre-se aqui uma disputa entre essas classes sociais pela repartição da riqueza expropriada do proletariado. Tal como vimos acima, aqui também, em uma crise revolucionária, verifica-se tipicamente uma clivagem entre aqueles que aderem à revolução e aqueles outros que apoiam o capitalismo.

Em suma: a riqueza produzida pelos operários da cidade e do campo sustenta toda a sociedade. Sustenta diretamente quando é apropriada e convertida em capital sob a forma de mais-valia e, com essa riqueza a burguesia paga os seus auxiliares mais imediatos (O DRH das empresas, os engenheiros, economistas e contadores, etc.). Indiretamente, quando, apropriada pelo Estado sob a forma de impostos, serve para pagar os salários dos funcionários públicos e os custos da administração da “coisa pública” indispensável à reprodução da sociedade capitalista. Ainda indiretamente, quando é convertida em lucro do comércio e dos bancos e, também, para o pagamentos dos assalariados do comércio e do sistema financeiro.

Podemos então perceber que os assistentes sociais em instituições públicas ou em empresas privadas, de um modo ou de outro, com uma mediação ou outra, vivem da riqueza produzida pelos

operários. Por isso, tal como todas as outras “classes de transição”, os assistentes sociais são assalariados porém não são operários. E, pela mesma razão, diferente da totalidade da “classe de transição”, o proletariado é a única classe que vive da riqueza por ela produzida. É por essa razão, e não por qualquer outra, que os operários conformam a única classe que nada tem a perder com a superação da sociedade capitalista a “não ser seus grilhões”; por isso os operários são, ao fim e ao cabo, a única classe social historicamente comprometida com a superação da propriedade privada.

O assistente social, portanto, não apenas não “trabalha” como o operário, como ainda é um “trabalhador” distinto do operário. O que os aproxima é apenas a forma de sua inserção no mercado de trabalho, o fato de serem assalariados. Mas, por baixo dessa semelhança superficial, há enormes distinções ontológicas: suas práxis são muito distintas; atendem a funções sociais muito diferenciadas e, além disso, pertencem a distintas classes sociais.

Não há, portanto, nenhum sentido em propor o “modelo” do trabalho operário para pensar-se a práxis profissional dos assistentes sociais. Assim como não teria qualquer cabimento fazer o mesmo com outras atividades como a educação, a medicina, etc. Elas são práxis ontologicamente distintas porque cumprem funções sociais diversas e por isso atuam sobre “materialidades” distintas (para sermos precisos: atuam sobre uma distinta porção da causalidade). Os operários atuam sobre a natureza e a matéria-prima. Os assistentes sociais atuam sobre as relações sociais, produtos exclusivos do pensamento e da atividade dos homens ao longo da história.

Não há, também, qualquer rigor científico na proposição do assistente social e do operário como pertencentes à mesma classe social, a dos “trabalhadores”. O conceito de “classe trabalhadora”, quando empregada para velar a distinção ontológica entre o proletariado e os outros assalariados, dissolve o proletariado no interior das “classes de transição” e, por esse meio, vela o papel revolucionário que cabe ao proletariado na superação do capital.

Por essas razões, não é correta a afirmação de ser a práxis do assistente social um “processo de trabalho” que atua sobre uma matéria-prima e que resulta em um produto, tal como a do operário. E, pelas mesmas razões, o assistente social pertence às “classes de transição” – cumpre, portanto, uma função social diversa, na reprodução da sociedade burguesa, da do proletariado.

Conclusão

A crise em que estamos mergulhados é tão profunda nas consequências e tão extensa no tempo, que se converteu em uma crise *sui generis*: ao invés dos pulsos destrutivos como na crise de 1929, temos o que Mészáros denomina de uma “continuidade em depressão”: a própria crise passou a ser a forma de reprodução do sistema do capital na época da “produção destrutiva” (Mészáros:2002). O nosso modo de vida, e a reprodução de nossa sociedade, incorporou a crise como se ela fosse um dado natural. O resultado dificilmente poderia ser outro: aos poucos nos tornamos insensíveis às suas consequências mais cruéis, à crescente perdulariedade do sistema, à destruição voraz do planeta e ao embotamento da vida cotidiana de todos e de cada um de nós.

Um quadro como esse apenas é possível porque vivemos no período contrarrevolucionário mais longo desde que as revoluções surgiram como fenômeno social – e isto não se deu há tanto tempo assim. A primeira revolução foi a Inglesa do Século XVII, mas a primeira que mostrou ao mundo do que exatamente se tratava foi a Grande Revolução Francesa, que se estendeu de 1789 a 1815. Foi apenas a partir dela que os homens reconheceram, em escala social, a história como o resultado de suas ações. E foi também este fato, lembremos, que possibilitou a Hegel a descoberta da história enquanto processo e, a Marx, a descoberta do homem enquanto o demiurgo de sua própria história. Pois bem, desde a Revolução Francesa, não houve nenhum outro período no qual o capital se tornou tão hegemônico e tão plasmado à vida cotidiana como nos últimos trinta anos. Nunca antes a humanidade se comportou tão homogeneamente como se “não houvesse alternativa” ao capital.

Entre as características de um período revolucionário está, tam-

bém, o fato de fazer das principais contradições da sociedade o nóculo articulador da vida cotidiana; o que vale dizer, ele insere os antagonismos e contradições nas alternativas, nas necessidades, nas possibilidades (com os correspondentes processos de valoração, de produção de conhecimentos científicos, de reflexão estética, etc.) dos processos sociais, atos singulares de cada indivíduo inclusos. Com isto, como dizia Lenin, aprende-se em uma semana de luta revolucionária o que não se aprenderia em anos de vida “normal”. Nos períodos revolucionários, como a reprodução social adquire uma nova qualidade no seu todo, também os atos singulares, que são seus elementos indispensáveis, são articulados por uma nova relação do indivíduo, das classes, dos inúmeros complexos sociais, com a história. A história das revoluções, a começar pela Revolução Francesa, é um exemplo eloquente desta mudança de qualidade²⁵.

Um período contrarrevolucionário tão extenso quanto este que vivemos opera um efeito simétrico. Mascara as contradições e insere, tanto nos atos individuais quanto nos processos sociais, necessidades, possibilidades e alternativas centradas no indivíduo cindido do processo histórico mais global. Os processos valorativos são, nessa circunstância, permeados pelo individualismo, a ciência exerce sua função social em meio a nuvens de preconceitos e credíes, a reflexão estética se dissolve pela falta de conteúdo; em uma palavra, a reprodução da sociedade e dos indivíduos se fixa na particularidade estreita e mesquinha da propriedade privada. É a efetivação plena da alienada²⁶ cisão entre o singular e o social, entre o indivíduo e o gênero humano que Marx, em *A questão judaica*, caracterizou tão precisamente como a cisão *citoyen/ bourgeois* (Marx, 2010; Lessa, 2007).

Este período contrarrevolucionário que nos envolve tem, ainda, uma importante característica ideológica. Karl Radek, um dos maiores panfletistas da Revolução Russa, no contexto da crise do início dos anos vinte, insistiu que, se fosse derrotada pelos russos brancos, a revolução se reergueria novamente, como muitas vezes no passado. Mas, se os revolucionários derrotassem a si próprios, a

²⁵ Vasta é a bibliografia nesta área. Imprescindíveis, a meu ver são os seguintes títulos: Soboul, A. *História da Revolução Francesa*. (1974). Duas observações: há uma versão condensada não tão interessante e uma edição comemorativa, ampliada, apareceu pelas Editions Sociales em 1989. Trotsky, L. *História da Revolução Russa*. (três tomos) (s/d); Loureiro, A. *Revolução alemã* (2005) Lukács, G. “O Trabalho” in *Per uma Ontologia dell'essere sociale*. Vol II/*, Riuniti Editori, 1984. Tradução de Ivo Tonet, principalmente nas passagens em que trata da relação entre valores e os atos singulares.

²⁶ No sentido de *Entfremdung*.

recuperação seria muito mais difícil. Por um processo que ainda está à espera de ser elucidado em suas minúcias, ao longo do século XX, de Lênin à Gorbachev, a tradição predominante entre os revolucionários foi sendo empurrada, de conjuntura adversa em conjuntura adversa, a posições cada vez mais distantes das originais. As atas das reuniões do comitê central bolchevique, às vésperas da tomada do poder em Outubro, mostram como seus integrantes eram unânimes na avaliação de que o atraso da Rússia não poderia servir de base à construção do socialismo. A maioria do CC defendia a tomada do poder como o estopim que desencadearia a revolução europeia e, então, os operários dos países mais desenvolvidos mostrariam aos russos como se faria o socialismo. Isto em 1917. Poucos anos depois, já no contexto da NEP e na sequência do X Congresso do PC(b)R, as posições começam a se alterar. O socialismo agora seria possível, ainda que não no seu “sentido amplo”, na feliz diferenciação proposta por Fernando Claudin²⁷. Daí para o “socialismo em um só país” foi um instante e, após o massacre da velha guarda bolchevique, anunciou-se a plenitude do socialismo na URSS e, para completar a sequência, a passagem para o comunismo no início dos anos 1950.

Nisto havia plena concordância entre os reacionários mais empedernidos e os stalinistas. Aos primeiros, interessava identificar o socialismo e o marxismo ao stalinismo; aos segundos era importante o prestígio do socialismo para a sua legitimação política. A principal tradição revolucionária do século XX foi abandonando o comunismo e se adequando a uma ordem que mantinha a dominação do homem pelo homem. E, por mediações e argumentos teórico políticos os mais variados, dessa adaptação à uma ordem que mantinha à dominação do homem pelo homem evoluiu-se para uma crítica parcial da mesma. As críticas superficiais da experiência soviética e da derrota para o fascismo confluíram para uma valorização que se aproxima de um fetiche da ordem democrática com os seus mecanismos formais. De passo em passo migrou-se da proposta de superação do Estado para à de seu aprofundamento democrático. O Estado passa a ser uma instituição insuperável e, a seguir, o *locus*

²⁷ Claudin, F. *A crise do movimento comunista*. (dois tomos). Trad. José Paulo Netto. Ed. Global, Rio de Janeiro. Esta é seguramente a melhor história da III Internacional atualmente disponível, mesmo que algumas de suas teses possam ser questionadas. Sobre esta trajetória dos revolucionários russos, interessante é também Serge, V. *Memórias de um revolucionário*, Cia. Das Letras, 1987 e, para informações acerca da vida cotidiana na Rússia daquela época, do mesmo autor, *Ano I da Revolução Russa*, Ed. Ad Hominem.

da realização da vontade geral e do bem comum, com claros acentos rousseauianos²⁸. A revolução vai perdendo o caráter de ruptura e se convertendo em um processo de evolução da ordem burguesa. O fundamental do comunismo (um metabolismo social incompatível com a reificação e, portanto, incompatível com a mercadoria) vai sendo esquecido. Assim, entre muitos revolucionários, refletindo a pressão de uma existência contrarrevolucionária até mesmo sobre os espíritos mais generosos, a democracia substituiu o comunismo e, a continuidade, a ruptura revolucionária.

Todavia, essa mesma existência regida pelo capital é uma crescente ameaça à própria sobrevivência da humanidade. A urgência por soluções a problemas radicais não deixa, por isso, de “assombrar como um pesadelo o cérebro dos vivos”: percebemos nossas misérias, mas somos incapazes de tirar delas as lições e as consequências teóricas que suas meras presenças deveriam estimular. Vivemos, hoje, um paradoxo: mergulhados no *continuum* que ameaça a destruição da própria humanidade, em um momento em que a solução até mesmo dos problemas mais banais requer soluções radicais; em um quadro histórico no qual literalmente todas as soluções parciais têm resultado em fracassos retumbantes – nesse momento a humanidade se especializa em contorcionismos teóricos para manter a “crença” (Bernardo, 2000:6-7) de que soluções parciais resolveriam nossos dilemas, hoje, universais.

Esse contexto ideológico tem uma pesada influência no que, ao que tudo indica, será o novo aspecto do debate acerca do trabalho, nos anos vindouros. Se, no início, tratava-se de se opor às tentativas de cancelar o trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens (e, claro, cancelar também o seu mais importante corolário, o homem como senhor de sua própria história²⁹), agora o que está

²⁸ Há um texto póstumo de G. Lukács, “O processo de democratização, publicado na coletânea organização por Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971* (2008), que é emblemático desta encruzilhada. Sua argumentação de que a saída para o Leste Europeu não estava no liberalismo burguês é muito poderosa, e demonstra o quanto esta concepção estava penetrando no universo ideológico daquelas sociedades. Por outro lado, sua defesa do Leste como socialismo deformado é bastante débil. Indicativo do clima no interior dos PCs em relação a esta questão são os livros de Sempurn, em especial *Que belo domingo!* e *Autobiografia de Federico Sanches*, ambos editados pela Paz e Terra.

²⁹ Desde o fim do emprego de Claus Offe, ao fim do trabalho em Kurz, passando pelo fim do proletariado em Gorz e o “mundo da vida” como categoria fundante da sociabilidade humana de Habermas, muita tinta correu na proposição

ocupando o centro das intervenções é, cada vez mais, a questão da identidade da classe revolucionária, mais especificamente a relação entre o trabalho e a classe revolucionária. Entre nós, Ricardo Antunes apontou esta questão ao propor que a nova configuração da classe revolucionária seria a “classe-que-vive-do-trabalho”, ou seja, assalariados que não fossem personificações do capital³⁰. Armando Boito propõe a existência de um proletariado de serviços. Na Europa, várias tentativas caminhavam também no sentido, para sermos breves, da “ampliação” do conceito de classe operária.

Num clima ideológico que cancela a distinção entre revolução e democracia, no qual a democratização do capitalismo se converte na, se me permitem, “primeira etapa do socialismo”; num momento em que expressões como “revolução passiva” (Negri) e “democratização do Estado” são recebidas como se não fossem contradições em termos, é neste contexto que emerge no interior do Serviço Social – pela identificação entre a prática profissional e o trabalho – a afirmação de que não teria mais validade a distinção entre operários e assalariados em geral: seríamos todos, do mesmo modo, trabalhadores.

Esse é o pano de fundo que, pela nova qualidade da relação entre o Serviço Social e as Ciências Humanas, herdamos da evolução mais geral destas últimas. O tema do desaparecimento da classe operária adentra ao Serviço Social de modo distinto ao que ocorreu no restante das ciências sociais³¹: pela identificação entre o trabalho e a práxis profissional. Tal identificação, como argumentamos, possui duas inevitáveis consequências político-ideológicas:

1) a primeira delas, puramente ideológica, filosófica. Afirmar o Serviço Social como um “processo de trabalho”, exige que este seja caracterizado como objetivação de teleologias e, em seguida, como todos os atos humanos são teleologias objetivadas, concluir que

de “novas teorizações”. Muitas delas desapareceram sem quase deixar sinais, como foi o caso do “marxismo analítico”, da “teoria dos jogos”, etc. Hoje, a “bola da vez” está com as elucubrações de Hardt, Negri e Lazzarato acerca da “classe expandida” resultante da plena explicitação do “amor para o tempo por se constituir” no “trabalho imaterial” (Lessa, 2005a).

³⁰ Entre *Adens ao Trabalho?* (Ed. Cortez, 1995), o texto em que propôs esta formulação e *Os Sentidos do Trabalho* (Boitempo, 1999), no qual a desenvolve, há algumas nuances que talvez sejam significativas para um tratamento mais cuidadoso desta categoria proposta por Antunes.

³¹ Por exemplo, entre nós as tendências pós-modernas nunca tiveram grande expressão.

tudo é trabalho. Na sequência é preciso que se aproxime a relação de necessidade com a de identidade: como todos os complexos sociais são, de algum modo, necessários à produção, conclui-se que todos os atos são trabalho. Destas duas deduções conclui-se, então, ser o Serviço Social um “processo de trabalho” com uma matéria-prima, produto, etc. Como vimos, se todas as práxis sociais são trabalho, se não há distinção entre as atividades de organização e de produção, se não há distinção entre as relações puramente sociais e a relação homem-natureza, como poderia o trabalho ser a categoria fundante do mundo dos homens?

E se o trabalho não mais se distingue de todos os outros complexos sociais pela função de converter a natureza nos meios de produção e de subsistência, como responderemos à questão decisiva da filosofia desde o século passado: qual o fundamento último da existência social? Como vimos, as alternativas não são muitas. Se abrirmos mão do intercâmbio orgânico homem-natureza enquanto categoria fundante, restam as formulações modernas clássicas e suas formas contemporâneas, todas elas de filiação liberal ou neoliberal. Ou, então, deve-se buscar o fundamento do mundo dos homens na esfera da subjetividade, não havendo aqui muitas opções além de Hegel (e dos neo-hegelianos) e de Kant (e os neokantianos). Ou então, hipótese que sequer queremos considerar neste contexto, mas nem por isso menos possível, as alternativas irracionalistas de corte pós-moderno que, nos casos mais extremos, negam até mesmo a existência da história e do ser social.

Não há, no plano teórico e acadêmico, nenhum problema em situar-se em um campo não marxista. Muitas e importantes contribuições foram e têm sido dadas por teóricos e concepções que estão longe de compartilhar da concepção de mundo marxiana. Ser marxista, por outro lado, nem sempre é sinônimo de bom nível teórico. Contudo, se isto é verdadeiro, também o é que, em qualquer debate, para o desenvolvimento da ciência é imprescindível a explicitação, com todas as letras, dos pressupostos e suas consequências. Em se tratando do atual debate no interior do Serviço Social, algumas formulações conduzem à identidade entre a prática profissional e o trabalho. De uma relação fundante/fundado passaríamos a uma relação de identidade. Identificaríamos, então, produção e organização; transformaríamos uma *relação de necessidade* entre esferas distintas da práxis (não há produção sem organização, nem organização que não atenda às necessidades da produção) em uma *relação de identidade*. Esta identidade é afirmada ou se diluindo a diferença entre trabalho e reprodução ou, então, convertendo todas as práxis sociais

em “produtivas”. Qualquer que seja o caso, estamos em um terreno ideológico e filosófico distinto do de Marx.

2) A segunda consequência da identificação entre Serviço Social e trabalho é mais diretamente sociológica e política. Se identificarmos as práxis voltadas à organização da sociedade com a transformação da natureza, ou seja, se identificamos todas as outras formas de práxis (inclusive o Serviço Social) ao trabalho, não nos resta outra alternativa senão identificarmos como trabalhadores todos aqueles que realizam toda e qualquer atividade social. Uma versão um pouco mais restrita, mas nem por isso menos equivocada, é identificar uma classe pela relação de assalariamento: todos os assalariados fariam parte da mesma classe social.

Segundo tais teorias, o engenheiro que planeja o produto, o gerente de produção que organiza o “chão da fábrica”, o professor que ensina a matemática ao operário e, claro, o assistente social que atende ao operário no departamento de recursos humanos, todos estes profissionais seriam trabalhadores como os operários: todos eles “trabalhariam” pois contribuem direta ou indiretamente para a produção dos bens materiais que a sociedade precisa.³²

Ora, se igualarmos todas as práxis sociais ao trabalho, ou se dissolvermos o trabalho no assalariamento, transformamos todos os indivíduos em “trabalhadores” e cancelamos a distinção entre proletários e demais assalariados. Removida a distinção entre produção e organização, cancelamos o caráter fundante daquela para com esta e cancelamos também a distinção entre as classes. E, sem o caráter fundante do trabalho (e, portanto, sem a distinção entre organização-controle e trabalho), estão perdidos tanto a luta de classes quanto o projeto revolucionário de cunho marxiano.

Portanto, o que poderia parecer um mero problema filosófico muito abstrato e distante do nosso dia a dia é muito mais “concreto” do que o debate tem mostrado até o momento. A tese que postula a identidade entre trabalho e Serviço Social coloca em cheque o fundamental da concepção marxiana e, portanto, da sua demonstração da possibilidade e necessidade históricas da revolução.

Duas observações finais. A primeira delas: conceber o Serviço

³² É precisamente esta a concepção daqueles que concebem o trabalhador coletivo como uma enorme equipe que englobaria desde os operários até os organizadores/controladores da produção (engenheiros, programadores, chefes de oficina, funcionários do DRH, assistentes sociais, juizes, professores, etc.). Tratamos dessa questão em Lessa, 2011 e, sobre o trabalhador coletivo, tb. em Lessa, 2011a.

Social como trabalho não possibilita delimitar a identidade da profissão, nem pensar seu instrumental e táticas. Diferente do intercâmbio orgânico com a natureza, que atua sobre a matéria natural (ou matéria-prima, a matéria natural já inicialmente transformada), o Serviço Social não gera um “produto” que subsista para além do final de sua atividade. O trabalho, ao invés, gera ao seu término meios de produção e de subsistência que, em sendo matéria natural transformada, são “produtos” que não são consumidos no próprio ato de produção. Pensar as consequências das ações dos assistentes sociais para a sociedade em termos de “produto” de um “processo de trabalho”, e tentar aplicar aqui as categorias que Marx empregou para analisar o intercâmbio orgânico com a natureza, gera mais confusões do que esclarece a particularidade da profissão. Termina promovendo uma identificação forçada e artificial entre práxis inteiramente diversas nas suas funções sociais específicas, em seus objetos e, portanto, em seus procedimentos profissionais peculiares.

A mesma confusão acontece se tentarmos pensar a “questão social” como “matéria-prima”. Sem mencionar o fato de que a expressão “questão social” não deveria ser empregada em uma profissão que se propõe a superar a ordem do capital (como já argumentou conclusivamente José Paulo Netto), igualar a objetividade composta pela causalidade posta (isto é, a porção do mundo objetivo construído pelos seres humanos) com a causalidade dada da natureza significa um retorno às concepções materialistas anteriores a Marx que imaginavam ser o ser social a continuidade direta da natureza. Novamente, os resultados são necessariamente “desencaminhadores”, como gostava de dizer Lukács em sua *Ontologia*. Pois a matéria natural, por ser a mais pura causalidade jamais permeada pelos complexos ideológicos, requer para sua transformação atos ontologicamente distintos dos atos que agem sobre as relações sociais. Por isso, como vimos, organização-controle e produção são momentos tão distintos da reprodução social. E, pela mesma razão, as categorias aplicáveis à transformação da matéria natural não são aplicáveis à matéria social. A “questão social”, por isso, não é nem pode ser, “matéria-prima”.

A segunda observação se refere ao fato de que as concepções que predominaram no Método BH, em especial sua concepção dualista e simplória de uma sociedade dividida entre uma classe oprimida e uma classe opressora, exibem alguma similitude que mereceria ser melhor explorada com as teses atuais que tendem a dissolver o proletariado em um amorfo “assalariado” ou em um genérico “trabalhadores”. Entre os fundamentos teóricos de um certo marxismo

“sem Marx” fortemente marcado pelo “travejamento” althusseriano-epistemológico do estruturalismo típico daqueles anos (Netto, 1990), e as atuais teorizações, é possível que encontremos mais elementos comuns do que seria de se esperar. Hoje, não poucas das muitas vertentes nas ciências sociais que propõem a contraposição entre os trabalhadores assalariados/capitalista como substitutivo da antinomia proletariado/burguesia de Marx se aproximam muito daquela concepção dualista de sociedade cujas debilidades José Paulo Netto apontou já na década de 1980.

E, ao velar o fundamento ontológico das classes sociais na estrutura produtiva, tais teorizações não são capazes de dar conta dos enormes desafios teóricos que os revolucionários têm pela frente. Se o debate acerca da identidade entre trabalho e Serviço Social expressa um momento de crescimento da produção teórica na profissão e talvez sinalize uma nova relação com o conjunto da produção das Ciências Humanas, não menos verdade é que coloca à profissão novos desafios teóricos com fortes repercussões sobre a própria concepção do que é o Serviço Social e de seu papel histórico.

É nesta peculiar situação do Serviço Social em relação às Ciências Humanas que talvez estejamos assistindo a uma nova fase do questionamento da matriz marxiana do movimento de reconceitualização. Como afirmou José Paulo Netto em um texto profético:

“no curto prazo (digamos, nos próximos quatro ou cinco anos), o debate mais determinante do campo do Serviço Social será /.../ a seguinte questão: *manter, aprofundar e consolidar a atual direção estratégica ou contê-la, modificá-la e revertê-la.* /.../ este debate não será conduzido como uma polêmica ídeo-política /.../ [contudo, certamente] terá um conteúdo nitidamente ídeo-político /.../ embutido na polêmica teórico-epistemológica e operativa.” (neto, 1996:117-9)

Muito mais do que a discussão da “instrumentalidade” e da identidade do Serviço Social, o que de fato está em jogo é a tese marxiana do trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens. É isto, ao final das contas, o que está envolvido no atual debate acerca da relação entre o Serviço Social e o trabalho.

Anexo

Trabalho, trabalho abstrato, trabalhadores e operários³³

Há uma década, pouco mais ou menos, no contexto ideológico caracterizado pelo enorme impacto do artigo de Claus Offe “Trabalho: a categoria central da sociologia?” e pela contundência dos cursos de Vilmar Farias na Unicamp, uma das confusões mais comuns entre nós, marxistas, era a imediata identificação entre a centralidade ontológica do trabalho para o mundo dos homens e a centralidade política dos trabalhadores. E, conseqüentemente, a enorme confusão decorrente do caminho inverso: a derrota política da classe operária parecia ser uma demonstração empírica da falsidade da centralidade do trabalho para o mundo dos homens.

A concepção marxiana do trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens, do trabalho enquanto “eterna necessidade da vida social”, não apenas não se opõe, como ainda exige, o reconhecimento de que os trabalhadores não eram a classe politicamente decisiva nas sociedades pré-capitalistas. O caráter pouco desenvolvido destas formações sociais levou-as a um histórico “beco sem saída” e à dissolução das mesmas. Por esta razão, em nenhuma destas sociabilidades foram os trabalhadores a classe politicamente predominante. Certamente, o fato de os trabalhadores não serem politicamente predominantes em nada altera o fato de serem eles os produtores do “conteúdo material da riqueza”³⁴ destas formações sociais.

Grosso modo, para Marx e Lukács, a centralidade do trabalho

³³ Publicado pela primeira vez in *Marxismo e Ciências Humanas*, Ed. Xamã, São Paulo, 2003.

³⁴ Marx, Karl. *O capital*. Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1983, Volume I, Tomo I, pg. 46.

decorre, não da afirmação da posição política central da classe que executa o trabalho em todas as formas sociais, mas sim da “constatação ontológica” de que, sem o intercâmbio orgânico com a natureza, não há qualquer socialidade possível.

Ao chegarmos no capitalismo maduro, esta situação passa por uma mudança significativa. Por um lado, porque a mediação do trabalho abstrato torna a relação do trabalho com a totalidade social muito mais complexa. Por outro lado, porque o capitalismo maduro abre a possibilidade, historicamente inédita, de que a classe operária efetive a identidade entre a classe que realiza o trabalho e a classe politicamente central.

Temos aqui uma vasta gama de questões a serem tratadas. Antes, porém, de nos debruçarmos sobre algumas delas, desejamos chamar a atenção para o fato de que o tom do debate no interior da esquerda mudou de forma sensível. Diante do rotundo fracasso das políticas neoliberais em todo o mundo e, mais especificamente, à persistência da centralidade do trabalho (até mesmo pela *negatividade* do desemprego), não mais se defende com a mesma desenvoltura o desaparecimento do trabalho enquanto categoria central para o mundo dos homens. É significativo como, *mutatis mutandis*, as teses do fim do trabalho de Kurz e Negri são hoje aspectos de suas teorizações que menos atraem a atenção.

Diferente do passado recente, hoje muito mais repercussão têm as teses que tendem a esmaecer ou cancelar a distinção entre assalariados e operários. No interior do Serviço Social, por exemplo, uma das correntes de esquerda mais expressivas propõe que entre a prática dos assistentes sociais e os operários não há mais qualquer distinção significativa: seriam, ambas as práxis, trabalho. Marilda Iammamoto é a principal defensora desta concepção. Gaudência Frigoto e Savinni, na educação, na esteira de uma tradição de esquerda acentuadamente gramsciana, propõem o educador como um trabalhador que em nada se distinguiria do operário. E, exemplo mais conhecido entre nós, Ricardo Antunes propõe que trabalhadores e operários teriam se homogeneizado numa “classe-que-vive-do-trabalho”.

Correndo numa área que eu me recuso a conceber como sendo de esquerda, mas que se apresenta – e muitas vezes é aceita – como “marxista”, temos o “delírio teórico”³⁵ de Michael Hardt, Antonio Negri e Maurizio Lazzarato sobre o trabalho imaterial. Segundo

³⁵ Gorz, A. *Miserias del presente, riqueza de lo posible*. Paidós, B. Aires, 1998. A edição francesa (Galilée, Paris) é de 1997. Citamos da edição Argentina, pg. 51.

tais autores, hoje estaria superada toda e qualquer distinção entre trabalhadores e operários porque viveríamos a transição para o “comunismo”. Diferente dos outros autores citados, que afirmam a manutenção da regência do capital na sociabilidade nascente da “reestruturação produtiva”, os partidários do “trabalho imaterial” consideram que o capitalismo já estaria em processo de desaparecimento. Hoje, não teria mais sentido falar na “dicotomia” entre trabalhadores e operários.

Com tudo isso, hoje a questão da centralidade do trabalho se coloca, se não em um campo radicalmente novo, pelo menos em um novo contexto. Não se trata mais de demonstrar que não há sociabilidade sem trabalho; mas, sim, de investigar o grave, agudo e difícil problema do sujeito de uma eventual revolução comunista, na acepção marxiana.

A resposta dada anteriormente (qual seja, que a centralidade ontológica do trabalho não implica imediata e diretamente a centralidade política da classe trabalhadora) se tornou insuficiente, ainda que permaneça imprescindível. E é a esta insuficiência que nossa intervenção se dirige.

Trabalho e trabalho abstrato

A distinção e simultânea articulação entre o trabalho e o trabalho abstrato está na essência da distinção ontológica entre a função social dos operários e a dos assalariados não-operários. Devemos, pois, começar por esta questão.

A primeira necessidade humana, aquela cujo não atendimento implica na impossibilidade de qualquer sociedade, é a reprodução biológica dos indivíduos. E isto apenas é possível pela transformação da natureza nos bens necessários à reprodução social (alimentos, vestuário, moradia, etc). É o complexo social que atende a esta necessidade primária que Marx denominou “trabalho”. O trabalho, para Marx, é o intercâmbio orgânico com a natureza e, por isso, é uma “condição eterna” da vida social.

O que torna o trabalho uma categoria singular é sua função social: atender à necessidade, primária e indispensável, da transformação da natureza nos bens materiais. É por se ocupar de uma necessidade que é a *conditio sine qua non* da vida social que as possibilidades e as necessidades produzidas por ele tendem, na reprodução social, a predominar frente às necessidades e possibilidades geradas nas outras práxis sociais. É neste preciso sentido que Marx e Lukács

argumentam ser a produção material o momento fundante da reprodução social.

O caso do direito é exemplar: surgido para atender à necessidade de organizar uma sociedade dividida em classes sociais e, deste modo, garantir a propriedade privada e a exploração do homem pelo homem, cumpre uma função tão importante nas sociedades de classe que, na sua ausência, nem poderíamos ter o trabalho escravo, nem o trabalho servil medieval, nem ainda o trabalho operário. O direito é uma práxis social imprescindível para que o trabalho seja realizado com base na exploração do homem pelo homem. Contudo, esta inegável relação histórica entre o direito e o trabalho não os identifica, apenas os articula. Se o direito cria as condições necessárias para que o senhor de escravo force o escravo a trabalhar, para que o senhor feudal extraia o mais-trabalho do servo e para que o capitalista explore o trabalho assalariado, não menos verdadeiro é que o direito não produz sequer os bens materiais necessários à sua própria reprodução, para não falar da reprodução da sociedade como um todo. Se o trabalho realiza o metabolismo entre o homem e a natureza, o direito compõe uma força especial de repressão que auxilia a classe dominante a organizar a sociedade de modo a levar adiante a exploração daqueles que trabalham. O mesmo, *mutatis mutandis*, pode ser dito da educação, da linguagem, do serviço social, da arte, da filosofia, da política, da educação, etc.

À medida que a sociedade se desenvolve, esta concomitante articulação e distinção entre o trabalho e as outras práxis sociais se repõe das formas as mais variadas. A passagem de um modo de produção a outro introduz, sempre, novas formas e novos conteúdos nesta relação. Tal como no escravismo e no feudalismo, também no capitalismo esta articulação/distinção entre o trabalho intercâmbio orgânico com a natureza e as outras práxis sociais não foi abolida, apenas recebeu uma nova forma e um novo conteúdo: os complexos ideológicos ganharam um peso crescente na reprodução social, os processos de individuação se relacionam de forma mais intensa e profunda com os processos de alienação (*Entfremdung*), a interação entre a ciência e o trabalho, pela mediação da tecnologia, tende a receber um impulso qualitativamente novo, etc.

Contudo, mesmo em se levando tudo isso e muito mais em consideração, aquela constatação de fundo continua válida: organizar os homens, ou organizar os projetos (as idéias, as ciências, o conhecimento, a estratégia, o marketing, etc., etc.), para que uma dada transformação da natureza se efetue, é distinta da própria transformação da natureza. Tanto hoje quanto no passado, organizar o trabalho

não é ainda transformar a natureza. Ao chegarmos na sociedade capitalista mais avançada, a sua grande novidade é o fato de o intercâmbio orgânico com a natureza ter se complexificado tanto, exigir uma preparação tão sofisticada, que provoca o surgimento de muitas novas práxis sociais. Estas, contudo, jamais substituirão o trabalho: organizar os homens para que uma dada produção se efetive é ontologicamente distinto da produção em-si. Organizar sempre foi e permanece sendo imprescindível ao trabalho, mas não é, jamais, trabalho.³⁶

Na sociedade capitalista dos nossos dias, dois fatores contribuem para que esta articulação e simultânea distinção entre o trabalho e as outras práxis sociais seja equivocadamente confundida por uma identidade. Por um lado, a complexidade das relações sociais faz com que, digamos, a “fronteira” entre o intercâmbio orgânico com a natureza e o restante da vida social seja mais complexa e, na vida cotidiana, menos nítida. Em segundo lugar, e este é o fator decisivo, esta falsa aparência de identidade é fortalecida pelo fato de que, para o capital, o que distingue as práxis humanas é sua lucratividade; para o capital é absolutamente secundário se uma atividade é, ou não, intercâmbio orgânico com a natureza. Examinemos esta questão mais de perto.

Como, para o capital, toda fonte de lucro não passa de fonte de lucro, ele pôde reduzir a este denominador comum todas as atividades humanas, sejam elas ou não intercâmbio orgânico com a natureza, sejam elas ou não trabalho. *O trabalho abstrato é precisamente isso: o processo social pelo qual o capital, para a sua autovalorização, pode e de fato desconsidera as diferenças ontológicas entre as diferentes práxis sociais reduzindo-as, todas, àquilo que, para ele, é o essencial: as suas diferentes capacidades de produzirem mais-valia.*

Fixemos este aspecto, pois da maior importância: entre o trabalho e o trabalho abstrato há uma enorme distinção ontológica. O trabalho abstrato se refere à produção de mais-valia. Tudo que produz mais-valia é trabalho abstrato. No capitalismo que nós vivemos, o trabalho abstrato inclui *quase todo* o intercâmbio orgânico com a

³⁶ Há uma questão de fundo, tipicamente filosófica, que aqui apenas podemos mencionar: desde a Idade Média é uma conquista consolidada que a necessidade e identidade são categorias que não coincidem. Algo apenas pode estabelecer uma relação de necessidade com aquilo que não seja ele próprio. A alteridade (e nunca a identidade) é a mediação imprescindível à qualquer relação de necessidade. Portanto, ao contrário do que se faz na maior parte das vezes, do fato de uma práxis social ser necessária ao trabalho não significa, por si só, que seja ela trabalho.

natureza e, ainda, inclui uma enorme gama de práxis que apenas de modo indireto, por vezes de modo muito indireto, se articulam com o metabolismo homem/natureza. Uma enorme quantidade de atividades humanas são convertidas em mercadorias, convertidas em trabalho abstrato e, sob a forma do assalariamento universal, são incorporadas pelo capital ao seu próprio processo de autovalorização. Nesta dimensão, e apenas nela, tem uma importância bastante secundária a distinção entre o trabalho que transforma a natureza e o trabalho abstrato de um professor ou de um gerente de fábrica: são eles todos fontes de mais-valia.

Esta, contudo, é apenas parte da realidade, aquela parte que tem por horizonte a reprodução do capital. O outro lado da moeda é que, em se tratando da reprodução da sociedade, sem a transformação da natureza, não há qualquer capitalismo possível. Tal como nas sociedades pré-capitalistas, o trabalho enquanto intercâmbio orgânico com a natureza continua sendo a “condição eterna da vida social”.

Em outras palavras, a perspectiva do capital é incapaz de dar conta dos aspectos mais importantes deste complexo de questões. Para a autovalorização do capital não faz qualquer diferença se a mais-valia foi ou não extraída do intercâmbio orgânico com a natureza, se a mais-valia teve sua origem numa escola, num teatro ou numa fábrica. Mas, repetimos, isto do ponto de vista da reprodução do capital. Pois, se abandonarmos esta perspectiva por demais restrita, constataremos que mesmo a sociedade capitalista mais desenvolvida depende da transformação da natureza. Sem trabalho, portanto, não há qualquer capitalismo possível – *mutatis mutandis*, tal como com todas as sociedades pré-capitalistas.

Em suma: a regência do capital não deve nos levar a desconsiderar que, sem a transformação da natureza pelo trabalho, não há qualquer capital possível. Entre o trabalho e o trabalho abstrato pode haver uma superposição, mas, jamais uma identidade. Se a reprodução do capital absorve boa parte do trabalho intercâmbio orgânico com a natureza em seu circuito de valorização, isto não significa que tenhamos uma identidade entre a autovalorização do capital e reprodução da sociedade. Os processos de alienação são justamente aqueles pelos quais esta contradição entre a humanidade e o capital se afirma de modo mais violento. O trabalho é uma “eterna necessidade” da vida humana, o trabalho abstrato apenas uma categoria da sociedade capitalista.

Trabalho abstrato e capital

Posta esta distinção fundamental entre trabalho e trabalho abstrato, podemos nos deter em um outro aspecto desta questão: o conjunto dos trabalhos abstratos contém, em seu interior, distintas relações com o capital. Uma parte do trabalho abstrato produz a mais-valia e, uma outra parte, realiza a transformação desta mais-valia em dinheiro, mediação imprescindível para que possa retornar à produção como capital. Para distinguir estes dois momentos Marx empregou as categoriais de trabalho (abstrato) produtivo e trabalho (abstrato) improdutivo.³⁷

Esta uma primeira diferenciação no interior do trabalho abstrato: do ponto de vista do capital, ele pode ser, ou não, produtor de mais-valia.

Para ficarmos com Marx, peguemos dois exemplos que o debate tornou clássico: o da cantora de ópera e do mestre escola. Ambos podem produzir mais-valia na condição de ter sua força-de-trabalho comprada por um capitalista. O burguês sai do negócio com seu capital ampliado: o arrecadado com os bilhetes ou com as mensalidades escolares é um montante maior do que ele pagou pelo trabalho do professor, ou da cantora, somado aos “custos” do negócio. A geração desta mais-valia se deu sem a transformação da natureza: o dinheiro que as pessoas tinham no bolso e que repassaram ao capitalista como pagamento dos bilhetes de ópera, ou das mensalidades escolares, se transformou em capital nas mãos do burguês. Se os consumidores tiraram de seus bolsos 20 reais, estes mesmos 20 reais entraram no bolso do capitalista. É, portanto, uma mera troca de notas de um bolso no qual as notas servem para o consumo, para outro bolso, no qual cumprem a função de capital. A riqueza total da sociedade permaneceu precisamente a mesma, nem em um grão foi acrescida por esta troca de notas entre o bolso do consumidor e o bolso do capitalista. Esta é a acumulação de mais-valia pela trans-

³⁷ Permitam-se relembrar que, do ponto de vista puramente lógico, a expressão “trabalho produtivo” é um contra senso. Sendo intercâmbio orgânico com a natureza, todo trabalho é necessariamente produtivo; falar em trabalho que não produz é um enorme absurdo. Não é neste sentido, contudo, que a expressão é empregada. Por trabalho produtivo entende-se *trabalho abstrato* produtivo de mais-valia e, nesta acepção, encontramos trabalho abstrato que não produz, mas apenas converte a mais-valia em dinheiro. Ou, então, é empregado em atividades que não produzem nem realizam a mais-valia mas que são imprescindíveis ao sistema do capital, na expressão de Francisco Teixeira, como os funcionários públicos e atividades afins.

formação de dinheiro em capital. Contudo, repetimos, esta é uma troca de soma zero: ao final do circuito, a riqueza apenas mudou de mãos e de função social (de dinheiro para capital), mas isto não alterou sequer em um átomo a quantia da riqueza total da sociedade.

Algo completamente distinto ocorre com o trabalho operário, aquele que, nas sociedades capitalistas é, por essência, o típico intercâmbio orgânico com a natureza. Ao transformar a natureza o trabalho operário produz uma riqueza antes inexistente. A quantia total da riqueza social se acresce com cada minuto de trabalho operário, pois ele, ao converter natureza em bens sociais, produz o “conteúdo material da riqueza”.

Ao lado da distinção entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo, esta é a segunda diferenciação da relação do trabalho abstrato com o capital: nem tudo o que produz mais-valia é trabalho enquanto intercâmbio orgânico com a natureza, que produz o “conteúdo material da riqueza social”.

Em sendo assim, e tal como nas formações pré-capitalistas, também hoje toda a sociedade vive da apropriação da riqueza produzida por aqueles que convertem a natureza nos bens materiais indispensáveis à reprodução social. E isto, de forma mediada, comparece até mesmo na esfera da autovalorização do capital: a transformação de dinheiro em capital apenas pode ter lugar se, antes, houver sido produzido o “conteúdo material” desta riqueza expressa pelo dinheiro a ser convertido em capital.³⁸ Portanto (e sem negar as grandes novidades que o capitalismo trouxe nesta área), nossa sociedade também conhece a dependência ontológica da totalidade da vida social para com o trabalho que realiza o intercâmbio orgânico com a natureza. Tanto nas sociedades pré-capitalistas quanto hoje, o “conteúdo material da riqueza” é produzido pelo trabalho intercâmbio orgânico com a natureza que, por isso, é a categoria fundante tanto das formações pré-capitalistas como da sociedade na qual vivemos, é a “eterna necessidade” da vida social.

Trabalho, trabalho abstrato, trabalhadores e operários

³⁸ Há um outro aspecto que apenas mencionaremos. A distinção entre o trabalho e as outras práxis que produzem mais-valia é a causa fundamental para que, a mercadoria produzida pelo operário, ao contrário da produzida pela cantora de ópera, sirva como meio de entesouramento. É possível o entesouramento de capital em toneladas de ferro, prédios, etc., contudo não podemos guardar capital sob a forma de horas de canto lírico ou (o outro exemplo do Marx) em horas de um mestre escola.

Se estivermos corretos na nossa delimitação da relação entre trabalho e trabalho abstrato, há três aspectos que merecem ser examinados com cuidado:

1) a relação entre o capital e o trabalho operário, entre a burguesia e a classe operária. Essa é uma relação de exploração pela qual a força de trabalho dos operários é convertida em mercadoria e, sob a forma de trabalho abstrato, faz parte do nódulo essencial da produção do “conteúdo material” sobre o qual se apóia a forma historicamente particular de riqueza que é o capital.

2) a relação entre o capital e os outros trabalhos abstratos que não são trabalho operário. É uma relação de exploração, contudo distinta da exploração da classe operária. É uma exploração porque a força de trabalho destes trabalhadores é convertida em trabalho abstrato e, enquanto tal, entra no circuito de autovalorização do capital como geradora de mais-valia. Contudo, diferente do trabalho operário, a geração de mais-valia tem lugar, não pela produção de um novo *quantum* de riqueza, mas pela conversão em capital de uma parte da riqueza *já produzida pelos operários* e que se encontra sob a forma dinheiro. Sem a riqueza produzida pelo trabalho operário, portanto, a acumulação da mais-valia pela conversão de dinheiro em capital seria impossível. Neste sentido, mesmo sob o capitalismo e tendo a forma do trabalho operário, o intercâmbio orgânico homem-natureza continua sendo a categoria fundante do mundo dos homens.

3) a relação entre o trabalho do operário e o trabalho dos outros assalariados não-operários. Se toda riqueza social é produzida pelo trabalho operário, se o trabalho assalariado não-operário não produz novas riquezas mas, apenas, serve de mediação para a conversão de dinheiro em capital, a decorrência necessária é que o salário dos assalariados não-operários provém da mais-valia extraída do trabalho operário. Nesse sentido preciso, os setores assalariados não-operários vivem da exploração do trabalho operário. Diferente do que ocorre com a burguesia, contudo, esta não é uma relação de exploração direta, mas sim indireta. A burguesia apropria-se diretamente da riqueza produzida pelos operários e em parte a utiliza para a compra de outras forças de trabalho que serão utilizadas para transformar dinheiro em capital. Ainda que também explorados pelo capital, os setores assalariados não-operários vivem indiretamente da exploração do trabalho operário.

Se estes três pontos estiverem corretos, teríamos várias consequências a serem examinadas:

- independente de como se apresente, a cada momento da história, a consciência de classe dos operários e dos assalariados não-operários, há entre eles uma importante diferença ontológica enraizada na base material da sociedade: tal como a burguesia, os assalariados não-operários vivem da apropriação da riqueza produzida pelos operários.

- sendo o trabalho operário a origem de toda a riqueza social (o que não quer dizer, atenção, a única fonte de mais-valia, com vimos), isto significa que todo o restante da sociedade vive da sua exploração. Ou seja, a única classe que vive do seu próprio trabalho é a classe operária. Por esta razão é esta a única classe social para a qual a extinção da propriedade privada é condição primeira para sua emancipação. Todas as outras classes vivem, direta ou indiretamente, da exploração do trabalho operário e têm, por isso, na propriedade privada dos meios de produção condição de sua existência.

- na esfera política, o fato de os assalariados não-operários, ao mesmo tempo, serem explorados pela burguesia e se apropriarem indiretamente da riqueza produzida pelo trabalho, é o fundamento da ambigüidade que caracteriza a relação que mantém com os operários. Enquanto explorados pelo capital, tendem a se aproximar dos operários na luta por uma repartição mais equânime da riqueza social. Contudo, quando a questão decisiva, a luta contra a propriedade privada, entra em cena, a tendência é serem polarizados em algum grau pela defesa da sociedade capitalista. Examinemos mais de perto esta questão.

Operários, assalariados e propriedade privada

A heterogeneidade dos assalariados não-operários é tão ampla quanto a gama de atividades que o capital é capaz de incorporar em sua reprodução e, por isso, compõem um campo social muito diferenciado. Os graus de exploração a que são submetidos correspondem, grosso modo, à parcela da riqueza produzida pelos operários a eles transferidos sob a forma de salário. Esta heterogeneidade funda a possibilidade de, em momentos de crise, parcelas de assalariados se aproximarem das posições proletárias e comunistas. Além das condições materiais imediatas, fator importante nesta questão é, sabemos todos, a luta ideológica. Todas as revoluções, deste 1848, assistiram a este fenômeno e não é necessário que aqui nos alonguemos sobre isso.

Justamente por este fato, as lutas em que os assalariados compa-

recem indistintamente como “trabalhadores” são aquelas nas quais não se coloca a extinção da propriedade privada. A condição de assalariamento pode velar a diferença ontológica entre operários e não-operários apenas quando o horizonte da luta não inclui o fim da propriedade privada. Ou seja, quando o horizonte se restringe às lutas por melhores salários e condições de vida e quando a vista, não alcança mais do que as propostas de reforma do capitalismo através de mecanismos políticos e/ou econômicos, então a distinção entre operários e os outros assalariados perde qualquer significado prático.

Esta situação, contudo, se altera radicalmente quando a questão é a superação do capital e, portanto, a superação da propriedade privada. *É neste momento que a propriedade privada se coloca como o divisor de águas.* Enquanto, para os assalariados em geral, as propostas distributivistas de renda são o horizonte limite, para os operários toda e qualquer forma de propriedade privada, por melhor distribuída, significa sempre a sua exploração pelo restante da sociedade. É esta a razão de os operários não terem nada a perder com a extinção da propriedade privada, enquanto os setores assalariados não-operários perdem a própria possibilidade ontológica de sua reprodução: a apropriação indireta da mais-valia.

Insistimos que estamos examinando apenas as determinações ontológicas mais gerais dos operários e dos assalariados não-operários. Não se trata, portanto, da investigação das formas de consciência que brotam, a cada momento, de tais determinações. Abordar a questão ideológica aqui envolvida implicaria, antes de mais nada, em um exame do caráter contra-revolucionário do período histórico em que vivemos, o mais profundo e extenso desde a Revolução Francesa. Deixando portanto de lado a questão da «subjetividade» operária e a dos outros assalariados, podemos constatar apenas que a superação da propriedade privada é condição ontológica indispensável para a emancipação operária; e que o mesmo não ocorre para os outros assalariados.

Quando se trata de ir para além do capital, portanto, a centralidade do proletariado é decisiva. Sem desconsiderar que, se a proposta comunista não conseguir uma base social mais ampla que o operariado, nenhuma superação do capital será possível; nenhuma plataforma comunista pode dispensar a centralidade operária. Pela simples e boa razão de ser esta a única classe que vive do seu próprio trabalho e que, por isso, nada tem a perder com a extinção da forma contemporânea de exploração que é a propriedade privada burguesa.

A perda da base social histórica para a superação do capitalismo é, a nosso ver, a consequência teórica mais imediata e visível das teses que cancelam ou tendem a velar a distinção entre os operários e os assalariados não-operários. Desse modo, abrem espaço para as concepções, muito mais democráticas que comunistas, que propõem a distribuição da renda ao invés da superação do capital. O universo ideológico hoje predominante entre as ONGs e a CUT é exemplar nesse sentido.

Conclusão

Tal como a centralidade ontológica do trabalho não decorre imediatamente a centralidade política dos trabalhadores; também não decorre, do fato de hoje operários e assalariados não-operários se manifestarem através de plataformas e partidos políticos semelhantes, que não haja mais distinções ontológicas entre estas classes sociais. Ou seja, tanto num caso como no outro, não devemos utilizar a esfera da política como resolutive das questões ontológicas. Antes, o mais apropriado, de um modo geral, é o inverso: buscar o fundamento ontológico dos fenômenos sociais para explicar as suas repercussões na esfera política.

Substituir a ontologia pela política nunca deu bons resultados teóricos. O fato de hoje estarmos mergulhados em um ambiente contra-revolucionário, em cuja penumbra assalariados e operários se confundem política e ideologicamente, não deve ser razão para desprezarmos os fundamentos materiais que os distinguem. São as diversas inserções dos indivíduos na estrutura produtiva de uma sociedade que diferenciam as classes entre si: é a função que exercem na reprodução social o fundamento material da distinção entre as classes.

Se substituirmos este critério ontológico pelo critério do assalariamento, nos colocamos em uma posição teoricamente insustentável. Pois, das duas uma: 1) ou, sendo absolutamente coerentes, consideramos como trabalhadores as personificações do capital que percebem elevados salários (executivos, gerentes, políticos, ideólogos da burguesia, etc.) pelo simples fato de serem assalariados; 2) ou, então, temos que distinguir os salários dos trabalhadores daqueles outros salários que fazem de quem os recebem, burgueses (no sentido de personificações do capital). Como a distinção entre tais salários apenas pode ser quantitativa, temos que empreender a impossível operação de determinar qual o real que, acrescido a um salário, faz de quem o recebe uma personificação do capital ou, o

contrário, qual o real que, retirado do salário, faz com que aquele que o receba seja um “trabalhador”.

Recuperar, trazer à tona, o fundamento ontológico-material das classes sociais, parece-me um passo imprescindível na determinação do sujeito revolucionário no dia em que vivemos. Se fizermos o contrário, partirmos do complexo da política, cairemos na via da menor resistência e deixaremos em segundo plano, quando não completamente esquecida, a superação da propriedade privada dos meios de produção. E, neste caminhar, o nosso horizonte deixará de ser a superação do capital para se restringir à distribuição mais equitativa da riqueza apropriada dos operários.

Há que se reconhecer, contudo, que a adoção do critério ontológico para esta discussão é um passo imprescindível, contudo longe de ser suficiente. Uma vez mais, porque se não devemos resolver politicamente as questões ontológicas, também não devemos deduzir diretamente da ontologia as questões políticas. Entre ontologia e política há um enorme campo de mediações que nunca deve ser esquecido. Por isso, a nosso ver, se o caminho de substituir a ontologia pela política é equivocado em suas raízes, não menos desencaminhador é cancelar o campo de mediações que se interpõe entre estas duas esferas.

Em suma, e concluindo: a afirmação da distinção ontológica entre os operários e os outros assalariados, o reconhecimento das distintas relações daí decorrentes com a propriedade privada, é passo imprescindível, ainda que certamente insuficiente, para a resolução da questão do sujeito revolucionário no dia em que vivemos.

Bibliografia

- Antunes, R. (1995) *Adens ao trabalho?* Cortez Ed., São Paulo.
- Antunes, R. (1999) *Os sentidos do trabalho*. Boitempo, São Paulo.
- Bernardo, J. (2000) *Transnacionalização do capital e fragmentação dos trabalhadores*. Boitempo, S. Paulo.
- Claudin, F. (1982) *A crise do movimento comunista*. (dois tomos). Trad. José Paulo Netto. Ed. Global, Rio de Janeiro.
- Costa, G. (1999) “*Trabalho e Serviço Social: debate sobre as concepções de Serviço Social como processo de trabalho com base na Ontologia de G. Lukács*” (mimeo). Mestrado em Serviço Social, UFPE.
- Costa, G. (2000) “Aproximação do Serviço Social como Complexo Ideológico”. *Temporalis*, n. 1, ABEPESS.
- Costa, G. (2007) *Indivíduo e sociedade: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. Edufal, Maceió.
- Costa, G. (2011) *Serviço Social em Debate: ser social, trabalho e ideologia*. EDUFAL, Maceió.
- Coutinho, C. N. (1994). *Marxismo e política*. Cortez, Ed., 1994.
- Engels, F. (2010) *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Folladori, G. (1997) “O comportamento humano e o ambiente”, *Revista Práxis*, n.10, ed. Projeto, B. Horizonte.
- Gorz, A. (1980) “Técnica, técnicos e lutas de classe”. In Gorz, A. (org.) *Crítica da Divisão do Trabalho*. Martins Fontes, São Paulo.
- Gorz, A. (1987) *Adens ao proletariado*. Ed. Florense, Rio de Janeiro.
- Kurz, R. (1992) *O colapso da modernização*. Ed Paz e Terra, S. Paulo.
- Leakey, R. (1999) *A Origem da Espécie Humana*. Ed. Record, S. Paulo.

Lessa, S. (1994) “Habermas e a centralidade do mundo da vida”. *Serviço Social e Sociedade*, Ed. Cortez, v. 46.

_____. (1994a) “Reprodução e Ontologia em Lukács”, *Trans/formação*, n. 17, UNESP/Marília.

_____. (1995) *Sociabilidade e Individuação*, Edufal, Maceió.

_____. (1996) “A centralidade ontológica do trabalho em Lukács”, *Serviço Social e Sociedade*, n. 52.

_____. (1997) “Centralidade do trabalho: qual centralidade”. *Revista de Ciências Humanas*, UfSC-Florianópolis, v.15, n. 22.

_____. (1998) “Em busca de um pesquisador(a) interessado(a) (O problema do método na Ontologia de Lukács)”. *Rev. Praia Vermelha*, vol. 1, Pós-graduação em Serviço Social, UFRJ, Rio de Janeiro.

_____. (1999). “O processo de produção/reprodução social. trabalho e Sociabilidade”. *Capacitação em Serviço Social e Políticas Públicas*. Módulo 2, CEAD-UNB.

_____. (2000). “Serviço Social, Trabalho e Reprodução”. *Serviço Social e Movimento Social*, Universidade Federal do Maranhão, v. 2, n. 2.

_____. (2000a) “Serviço Social e trabalho: de que se trata”. *Temporalis*, Brasília, v. 1, n. 2.

_____. (2001). “Contrarrevolução, trabalho e classes sociais”. *Temporalis*, ABEPSS, v. 4.

_____. (2005) “Centralidade ontológica do trabalho e centralidade política proletária”. *Lutas Sociais*, PUC-SP, v. 13-14.

_____. (2005a) *Para além de Marx? Crítica da teoria do trabalho imaterial*. Ed. Xamã, São Paulo.

_____. (2005b) “Comunismo, do que se trata?” in Galvão, A. et alli. (orgs). *Marxismo e o socialismo no século XXI*, CEMARX, Xamã, Campinas – São Paulo.

_____. (2005c) “História e ontologia: a questão do trabalho”. *Crítica Marxista*, n. 20, editora Revan, R. de Janeiro.

_____. (2007) “Emancipação política e emancipação humana”. *Revista Serviço Social e Sociedade*, n. 89, Ed. Cortez, São Paulo.

_____. (2011) *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. 2a. edição, Cortez Ed., São Paulo.

_____. (2011a) “Trabalhador coletivo no Livro I de *O Capital*”. *Rev. Crítica Marxista*, Ed. Unesp, São Paulo.

_____. (2012) *Mundo dos Homens*. Instituto Lukács, São Paulo.

_____. (2012a) *Para compreender a Ontologia de Lukács*. 3a. edição,

ED. Unijuí.

_____. (2012b) *Abaixo a família monogâmica!*. Instituto Lukács, São Paulo.

Loureiro, I. (2005) *A revolução alemã (1918-1923)*. Ed. Unesp, São Paulo.

Lukács, G. (1978) *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Ed. Ciências Humanas, S. Paulo.

Lukács, G. (1991) *Process of Democratization*. SUNNY Press, Nova Torque.

Lukács, G. (2008) “O processo de democratização” in Coutinho, C.N. e Netto, J. P. *Socialismo e democratização: 1956-71*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

Lukács, G. (2009). *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Organização, introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto.) Ed. UFRJ, Rio de Janeiro.

Lukács, G. (Vol I, 1976, Vol II, 1981) *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Rinuti, Roma. Editori.

Malta, C. (2005) “*A (in)visibilidade de crianças e adolescentes: o avesso da regulamentação social e os caminhos da resistência*” (mimeo). Tese de doutorado, Dept. Serviço Social. UFPE.

Marx, K. (1983) *O Capital*. Vol I, tomo I, Abril Cultural, S. Paulo.

Marx, K. (1985) *O Capital*. Vol. I, tomo II, Ed. Abril Cultural, São Paulo.

Marx, K. (1997) *18 Brumário de Luis Bonaparte*. In Textos, vol.3, Ed. Sociais, São Paulo.

Marx, K. (2010) *Da questão Judaica*. Expressão Popular, São Paulo.

Marx, K. e Engels, F. (1987) *A ideologia alemã*. Hucitec, S. Paulo.

Marx, K., Engels, F. (1998) *O manifesto do partido comunista*. Cortez, S. Paulo.

Mészáros, I. (2002) *Para Além do Capital*. Boitempo, São Paulo.

Netto, J. P. (1990). *Ditadura e Serviço Social*. Cortez Ed., São Paulo.

Netto, J. P. (1996). “Transformações societárias e Serviço Social”. *Serviço Social e Sociedade*, n. 50.

Netto, J.P, Braz, M. (2006) *Economia Política, uma introdução crítica*. Ed. Cortez, São Paulo.

Oldrini, G. (2002) “Em busca das raízes da ontologia. (marxista) de Lukács”, in Pinassi, M. O. e _____. (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo.

Paniago, C. (2007) *Mészáros e a incontrolabilidade do capital*. EDUFAL, Maceió.

Pimentel, E. (2007) *Uma “Nova Questão Social”? Raízes Materiais e Humano-Sociais do Pauperismo de Ontem e de Hoje*. EDUFAL, Maceió.

Serge, V. (1987) *Memórias de um revolucionário*, Cia. das Letras.

Serge, V. (1998) *Ano I da Revolução Russa*, Ed. Ad Hominem, Belo Horizonte.

Soboul, A. (1974) *História da Revolução Francesa*. Zahar Ed., Rio de Janeiro.

Tonet, I. (1999) *Liberdade ou democracia?*. Edufal, Maceió.

Trotsky, L. (s/d) *História da Revolução Russa*. (três tomos) Ed. Paz e Terra.

Vernant, J. P. (1984) *As origens do pensamento entre os gregos*. Ed.Difel, S. Paulo.

Willians, R. (1991) *O Povo das Montanhas Negras*, Cia. das Letras, S. Paulo.

Wong, K. (2005) “O menor dos humanos”. *Scientific American Brasil*. Ano 3, n. 34, pp. 52-59.

OBRAS PUBLICADAS PELO INSTITUTO LUKÁCS

Abaixo a Família Monogâmica!, de Sérgio Lessa

Educação Contra o Capital, de Ivo Tonet

Indivíduo e Sociedade: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács, de Gilmaisa Macedo da Costa

Marx, Mészáros e o Estado, de Edivânia Melo, Maria Cristina Soares Paniago (Org.) e Mariana Alves de Andrade

Mészáros e a Incontrolabilidade do Capital, de Maria Cristina Soares Paniago

Mundo dos Homens: trabalho e ser social, de Sérgio Lessa

Proletariado e Sujeito Revolucionário, de Ivo Tonet e Sérgio Lessa

Racismo e Alienação: uma aproximação à base ontológica da temática racial, de Uelber B. Silva

Serviço Social e Trabalho: porque o serviço social não é trabalho, de Sérgio Lessa

Sobre o Socialismo, de Ivo Tonet

Trabalho, Educação e Formação Humana Frente à Necessidade Histórica da Revolução, de Edna Bertoldo, Luciano Accioly Lemos Moreira, Susana Jimenez (Orgs.)

Uma “Nova Questão Social”? Raízes materiais e humano-sociais do pauperismo de ontem e de hoje, de Edlene Pimental