

Universidade Federal de Juiz de Fora  
Pós-graduação em Serviço Social  
Mestrado em Serviço Social

Luiz Agostinho de Paula Baldi

**IDEOLOGIA E SERVIÇO SOCIAL: PRÓLOGO PARA UM DEBATE TEÓRICO-  
METODOLÓGICO**

Juiz de Fora  
2013

Luiz Agostinho de Paula Baldi

**Ideologia e Serviço Social: prólogo para um debate teórico-metodológico**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Faculdade de Serviço Social, Área de Concentração “Questão Social, Território, Política Social e Serviço Social” da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Orientador: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Maria Lúcia Duriguetto

Juiz de Fora  
2013



Luiz Agostinho de Paula Baldi

**Ideologia e Serviço Social: prólogo para um debate teórico-metodológico**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Faculdade de Serviço Social, Área de Concentração “Questão Social, Território, Política Social e Serviço Social” da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Aprovada em 13 de maio de 2013.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Maria Lúcia Duriguetto (Orientadora)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Mavi Pacheco Rodrigues  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Maria Rosângela Batistoni  
Universidade Federal de Juiz de Fora

## AGRADECIMENTOS

Sou especialmente grato à *Malu Duriguetto*, pela rica amizade, pelos muitos aprendizados a mim proporcionados, pelos constantes estímulos à vida e pela absoluta delicadeza e respeito com que me orientou neste mestrado.

Sou também grato à *Maria Rosângela Batistoni*, professora formidável, pela disponibilidade da leitura e escuta sempre atenta e pelas importantes contribuições dadas sobre o meu trabalho, no exame de qualificação, no dia-a-dia das aulas e nos estudos individuais.

Agradeço ao professor *Mauro Luís Iasi*, pela avaliação rica e gentil realizada sobre meu trabalho na ocasião do exame de qualificação, e à professora *Mavi Pacheco Rodrigues*, pela disponibilidade para avaliar meu trabalho já finalizado.

Meu inteiro agradecimento à minha mãe, *Magali Baldi*, pelo amor indelével que me dá todos os dias, pelas orações cheias de fé e pela torcida constante pelo meu sucesso.

Ao meu pai, *Oswaldo Baldi*, que vive na minha lembrança e no meu coração.

À minha irmã, *Iara*, por torcer por mim e por se alegrar comigo.

À minha analista, *Carolina Herdy*, a quem devo minha capacidade de hoje me reconhecer como um homem de desejos e de possibilidades.

Aos amigos e às amigas: *Carlos Augusto da Silva Costa*, *Naiara de Lima Guimarães*, *Joseane Duarte Ouro Alves*, *Bruno Bruziguessi Bueno*, *Isabela Costa da Silva*, *Olívia Veloso Lopes*, *Júlia Aparecida do Nascimento*, *Júlia Ferrari Raposo* e *Fillipe Perantoni Martins*, por me proporcionarem o deleite afetivo das amizades belas.

Aos amigos *Danielle da Silva Dias* e *Daniel da Silva Dias*, por acolherem a minha solidão cotidiana, sobretudo nas imensas tardes de domingo.

Por fim, sou grato a *Deus*, pela graça disso tudo e por me trazer até aqui.

“Um bonsai é uma réplica artística de uma árvore em miniatura... Cuidar de um bonsai é como escrever, pensa Julio. Escrever é como cuidar de um bonsai, pensa Julio. Pelas manhãs ele vai atrás, a contragosto, de um trabalho estável. Volta para casa no meio da tarde, mal come alguma coisa e já se debruça sobre os manuais: procura a maior sistematicidade, invadido que está por um vislumbre de plenitude. Lê até ser vencido pelo sono. Lê sobre as doenças mais comuns entre os bonsais, sobre a pulverização das folhas, sobre a poda, sobre o alambrado. Consegue, por último, sementes e ferramentas. E faz. Faz um bonsai. (...) A árvore segue o curso indicado pelos arames. Dentro de poucos anos, pretende Julio, ela vai finalmente ficar idêntica ao desenho”.

(Alejandro Zambra, Bonsai).

## RESUMO

A presente dissertação consiste numa aproximação ao debate teórico-metodológico da relação entre o Serviço Social e o fenômeno da ideologia e tem como problemática central a seguinte questão: *como o assistente social, no bojo de sua condição assalariada e da própria natureza contraditória de sua intervenção, pode influir criticamente na consciência dos sujeitos com os quais trabalha?* Entende-se que a possibilidade da intervenção profissional seguir esta direção reside na sua dimensão ídeo-política, que nos abre a possibilidade de se trabalhar nos sujeitos, para além da finalidade específica das políticas sociais.

O estudo realizado é apresentado em dois capítulos: o primeiro aborda o tema da ideologia na totalidade de um debate conceitual e político que acompanha a tradição marxista e que possui clivagens diversas, cuja análise é de proeminente interesse ao Serviço Social quando se quer pensar na dimensão ídeo-política da profissão. À luz de autores contemporâneos que estudam o tema, abordamos as elaborações de Marx e Engels; Lukács; Gramsci; e o debate teórico entre uma visão restrita e uma visão ampliada da ideologia. O segundo capítulo aborda as elaborações sobre a relação do Serviço Social com o fenômeno da ideologia de autores expoentes no debate profissional contemporâneo e cujas obras têm forte impacto na categoria dos assistentes sociais, são eles: Marilda Villela Iamamoto; José Paulo Netto; Marina Maciel Abreu; e Vicente de Paula Faleiros. Enfatizou-se os vieses analíticos assumidos pelos autores e as proposições que são feitas, bem como as possibilidades interventivas vislumbradas pelos mesmos.

A dissertação se encerra na realização de algumas considerações: defende-se a acepção marxiana da ideologia e a consciência de classe como elemento antiideológico. Considera-se as características ontológicas da vida cotidiana e a condição de trabalhador assalariado do assistente social como determinantes que condicionam e particularizam a possibilidade de uma relação interventiva do Serviço Social com o processo de formação da consciência de classe. Identifica-se a possibilidade de uma relação profissional com este processo em um de seus momentos particulares, qual seja: o da vivência das contradições que se expressam na vida cotidiana e que possibilitam uma primeira superação do nível mais imediato e alienado da consciência.

Palavras-chave: Ideologia, Serviço Social, intervenção profissional.

## ABSTRACT

This dissertation consists of an approach to theoretical and methodological discussions of the relationship between social work and the phenomenon of ideology and its central issue the following question: how social workers, in the midst of his own condition salaried and contradictory nature of his intervention, can critically influence the consciousness of individuals with whom you work? It is understood that the possibility of professional intervention follow this direction lies in its ideo-political dimension, which opens the possibility of working in the subjects, beyond the specific purpose of social policies.

The study is presented in two sections: the first addresses the issue of ideology in an entire conceptual and political debate that accompanies the Marxist tradition and has several divisions, whose analysis is of outstanding interest to the Social Work when you want to think of the dimension ideo-political profession. In light of contemporary authors who study the issue, we address the elaborations of Marx and Engels, Lukacs, Gramsci, and the theoretical debate between restricted vision and a magnified view of ideology. The second chapter deals with the elaboration on the relationship of social work with the phenomenon of ideology authors exponents in contemporary professional debate and whose works have a strong impact in the category of social workers, they are: Marilda Villela Iamamoto; José Paulo Netto; Marina Maciel Abreu, and Vicente de Paula Faleiros. It was emphasized analytical biases made by authors and propositions that are made, as well as interventional possibilities envisioned by them.

The dissertation concludes in carrying out some considerations: it defends the meaning of marxian ideology and class consciousness as an element not ideological. It is considered the ontological characteristics of everyday life and the condition of the social worker employed as determinants that condition and particularize the possibility of a relationship interventional Social Work with the process of formation of class consciousness. Identifies the possibility of a professional relationship with this process in one of his private moments, namely, the experience of the contradictions that are expressed in everyday life and enabling a first overcoming the most immediate level of consciousness and alienated.

Keywords: ideology; social work; professional intervention.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>09</b>
<b>CAPÍTULO 1 – O DEBATE MARXISTA DA IDEOLOGIA.....</b>	<b>19</b>
1.1. A ORIGEM DO CONCEITO DE IDEOLOGIA.....	21
1.2. A ACEÇÃO MARXIANA DE IDEOLOGIA.....	24
1.3. LUKÁCS E A TEORIA DA REIFICAÇÃO.....	37
1.4. GRAMSCI E A VISÃO AMPLIADA DA IDEOLOGIA.....	47
1.5. O DEBATE CONCEITUAL DA IDEOLOGIA: VISÃO RESTRITA X VISÃO AMPLIADA.....	56
<b>CAPÍTULO 2 – O DEBATE TEÓRICO DA DIMENSÃO ÍDEO-POLÍTICA DO SERVIÇO SOCIAL.....</b>	<b>69</b>
2.1. MARILDA VILLELA IAMAMOTO: A DIMENSÃO POLÍTICO-IDEOLÓGICA E A ESSÊNCIA POLÍTICA DO SERVIÇO SOCIAL.....	71
2.2. JOSÉ PAULO NETTO: O SERVIÇO SOCIAL COMO SINCRETISMO IDEOLÓGICO.....	82
2.3. MARINA MACIEL ABREU: A FUNÇÃO PEDAGÓGICA DO SERVIÇO SOCIAL.....	97
2.4. VICENTE DE PAULA FALEIROS: AS IDEOLOGIAS PROFISSIONAIS E O PARADIGMA DA CORRELAÇÃO DE FORÇAS.....	107
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>117</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>126</b>

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação se construiu a partir e através de reflexões oriundas, em grande parte, de minha participação na pesquisa “*A intervenção do Serviço Social nos processos de mobilização e organização popular*”, desenvolvida na Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora, coordenada pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Lúcia Duriguetto e financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Cnpq. O que objetivamos com esta pesquisa foi subsidiar discussões e debates acerca da apropriação da temática dos movimentos sociais pelo Serviço Social e das ações desenvolvidas pelo assistente social voltadas para a mobilização e a organização dos sujeitos que delas são alvo; e também construir parâmetros e metodologias de intervenção profissional em *mobilização e organização popular*.

Buscou-se, assim, contribuir para a necessária revitalização do debate sobre a temática dos movimentos sociais, que tem sido pouco estudada na área do Serviço Social. De acordo com Iamamoto (2008, p. 461), “a área temática de menor investimento na pesquisa refere-se aos ‘conflitos e movimentos sociais, processos organizativos e mobilização popular’ –, o que é motivo de preocupações”. Soares (2010) também constata que entre os 495.116 trabalhos publicados nos anais dos CBAS e nos do ENPESS realizados entre 1995 e 2008 somente 3% dizem respeito à temática dos movimentos sociais. No interior deste conjunto, já exíguo, somente 6% das publicações expõem experiências de intervenção do assistente social junto aos movimentos. Este dado evidencia uma lacuna ainda mais forte no que se refere à relação profissional entre o Serviço Social e os movimentos sociais.

Uma questão que tem sido o mote de minhas reflexões nesta temática, desde a realização do Trabalho de Conclusão de Curso da graduação<sup>1</sup>, em 2010, até a presente ocasião do mestrado, e que considero o fulcro deste trabalho, é a seguinte: *como o assistente social, no bojo de sua condição assalariada e da própria natureza contraditória de sua intervenção profissional, pode influir criticamente na consciência dos sujeitos com os quais trabalha?* Venho procurando responder esta questão construindo uma interlocução com autores cujas reflexões atêm-se à relação do Serviço Social com os movimentos sociais, particularmente no viés da intervenção profissional.

Inicialmente, meu enfoque se deu sobre a temática da *educação popular*. Buscou-se compreender seu conceito e as possíveis contribuições que suas formulações poderiam

---

<sup>1</sup> Intitulado “Serviço Social e Educação Popular”, disponível na biblioteca da Faculdade de Serviço Social da UFJF.

conferir ao Serviço Social em uma perspectiva de intervenção nos processos de mobilização e organização popular. Meu interesse maior voltava-se às metodologias de trabalho de base existentes no constructo da chamada educação popular, considerando como uma necessidade de primeira ordem o adensamento de conteúdos técnico-operativos para este tipo de trabalho no Serviço Social.

Foram realizadas leituras e análises de livros e textos atinentes à temática da educação popular<sup>2</sup>, e também materiais de três organizações que trabalham atualmente com a educação popular: o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra – MST; o Centro de Educação Popular do Instituto Sedes Sapientiae – CEPIS; e o Núcleo de Educação Popular 13 de Maio – NEP 13 de Maio.

Identificamos que, de modo geral, o debate contemporâneo sobre a educação popular remete à mobilização e organização dos trabalhadores no sentido de fortalecê-los politicamente e conscientizá-los de sua situação na sociedade. A educação popular tem sido proclamada como mediação para ativar a luta da classe trabalhadora; fortalecer seus sujeitos, em termos de consciência de classe e organização; potencializar a rebeldia frente à exploração e à opressão; e possibilitar-lhes o vislumbre de outra realidade, pautada em novos valores, solidários e humanos, e mesmo possibilitar-lhes a vivência destes novos valores no cotidiano de suas vidas.

Também foi possível detectar que a educação popular vem sendo debatida para além de seu caráter interventivo, ou seja, como algo que ultrapassa uma metodologia de trabalho de base, assumindo-se menos como metodologia e mais como conjunto de princípios e valores, do qual se desdobram metodologias diversas, de acordo com a análise que cada organização faz da realidade e a perspectiva de transformação que é construída sobre ela. Nesse sentido, a educação popular assume pretensões que vão além dos limites que circunscrevem a intervenção do assistente social. Não pode, portanto, ser apreendida como um arsenal de metodologias e técnicas pronto para ser utilizado pelo assistente social.

Partiu-se, então, para a definição de novas veredas para este estudo. Este processo foi muito estimulado por reflexões realizadas no cotidiano das aulas do primeiro ano deste curso de mestrado, notadamente nas disciplinas situadas na linha de pesquisa *Serviço Social e*

---

<sup>2</sup> Nesta aproximação teórica, constituíram-se como referências para nossas reflexões as contribuições de Silvia Maria Manfredi (1980); Luis Eduardo Wanderley (1980); Paulo Freire (2001) e os anais do Seminário de Educação Popular e lutas sociais, ocorrido em 2004, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, dos quais ressaltamos as contribuições de Maria Lídia Souza da Silveira; Aída Bezerra e Rute Maria Monteiro Machado Rios; Mauro Iasi; e Adelar João Pizetta. Foi também estudado o livro de Conceição Paludo (2001), que revisita o processo histórico de conformação da educação popular no Brasil e aponta algumas tendências contemporâneas.

*Sujeitos Sociais*. Estas reflexões me possibilitaram ampliar o pensamento sobre a intervenção profissional nos processos de mobilização e organização popular da sua operacionalidade em si para as suas mediações mais fundantes, mais precisamente para a relação do Serviço Social com a categoria da ideologia. Assim, novas questões se formularam: *Como a ideologia acontece no âmbito societário e como implica no Serviço Social? Como implica na intervenção profissional do assistente social e que limites e possibilidades oferece ao horizonte interventivo que se propõe crítico?*

O que muda é que, se antes eu considerava como necessidade de primeira ordem a definição de conteúdos técnico-operativos para a intervenção profissional do assistente social nos processos de mobilização e organização popular, agora considero, como necessidade de primeira ordem, anterior à definição de conteúdos técnico-operativos, o adensamento da compreensão teórica da relação da profissão com a categoria da ideologia, o que nos leva a ter como horizonte uma melhor compreensão da dimensão ídeo-política do Serviço Social.

Os dois capítulos dos quais se constitui esta dissertação enfatizam o debate teórico dos temas abordados. Entretanto, a problemática expressa na questão mencionada no início desta Introdução se formula num contexto histórico específico, o da contemporaneidade, cujas determinações particulares incidem no Serviço Social e nos colocam em face do desafio de elaborar caminhos analíticos que ampliem as possibilidades de construção de estratégias profissionais críticas. Tratarei, então, à guisa de introdução, de explicitar um breve delineamento deste contexto contemporâneo, a fim de situar a lógica da construção desta problemática em sua circunscrição histórica.

O quadro sócio-histórico atual é de fortes ataques à classe trabalhadora, materializados nas regressividades dos contratos e condições de trabalho impostas pela reestruturação produtiva e nas contra-reformas na esfera estatal, que, no campo particular das políticas sociais, vêm assumindo contornos formulativos e operativos focalizadores e de um nítido caráter de assistencialização das políticas protetivas. Esses processos são acompanhados também pela regressividade das organizações e lutas dos trabalhadores, seja no quadro sindical (marcado pela hegemonia de um sindicalismo colaborador nos processos de “gestão” da crise) seja no campo dos movimentos sociais.

A chamada reestruturação produtiva foi, fundamentalmente, a instauração de um modelo produtivo que substituiu o modelo taylorista-fordista. Este novo modelo tem como característica fundamental a inserção da microeletrônica digital e miniaturizada na base tecnológica da indústria, em substituição à eletromecânica predominante no padrão fordista. Com a introdução desta tecnologia, a produção automatiza-se, de modo que um trabalhador

pode dar conta de comandar várias máquinas ao mesmo tempo. Além disso, com a existência de uma rede microeletrônica de informações, tem-se também uma produção descentralizada/horizontalizada. A hierarquia do chão de fábrica é diminuída pela criação de pequenos grupos de trabalhadores, que operam ilhas de máquinas automatizadas num processo de trabalho intensificado cujo controle e chefia é exercido pelos próprios grupos (ANTUNES, 1999, p. 54; BEHRING, 2008, p. 35).

Behring assinala que os efeitos destas tecnologias sobre a força de trabalho são devastadores, com aprofundamento do desemprego estrutural, da rápida destruição e reconstrução de habilidades, da perda salarial e do retrocesso da luta sindical. Conforme afirma Harvey (1993, *apud*, BEHRING, 2008, p. 36), na acumulação flexível os regimes e contratos de trabalho tornaram-se mais flexíveis e o emprego regular foi reduzido em favor do trabalho em tempo parcial, temporário ou subcontratado. De acordo com Behring:

Ele [Harvey] vê um grupo de trabalhadores centrais, que têm maior estabilidade, perspectivas de promoção e reciclagem, bons salários diretos e indiretos, e se caracterizam por sua adaptabilidade, flexibilidade e mobilidade. Na periferia, Harvey identifica outros dois grandes grupos de trabalhadores. No primeiro, tem-se os empregados em tempo integral com habilidades menos especializadas, que possuem alta taxa de rotatividade e menos oportunidades que os trabalhadores centrais. No segundo, e este grupo é o que mais tem crescido, tem-se os trabalhadores em tempo parcial, casuais, com contrato por tempo determinado e sem direitos assegurados: são os subcontratados (*Ibid., loc. cit.*).

Essa heterogeneização da classe trabalhadora impacta negativamente nas suas condições de vida e nas suas formas de organização política. Behring afirma que presencia-se a queda dos índices de sindicalização, bem como a dificuldade de organizar politicamente o subproletariado moderno e tecer alianças entre os segmentos centrais e os precarizados/subcontratados. Ou seja, “esses processos apontam para obstáculos na constituição de uma consciência de classe para si, minando a solidariedade de classe e enfraquecendo a resistência à reestruturação produtiva” (*Ibid., p. 37*).

Outro processo também característico do capitalismo contemporâneo é a *mundialização da economia do capital*, que consiste num regime de acumulação mundial predominantemente financeiro. Chesnais (*apud*, Behring, 1998) identifica o crescimento dos Investimentos Externos Diretos (IED) na década de 1980 como uma nova qualidade do crescimento econômico e como um dos mecanismos para o processo de mundialização do capital. Trata-se de uma expansão duradoura de certas empresas para países estrangeiros, mediante a criação de filiais que a elas tornam-se subsumidas.

O posto avançado da mundialização do capital se dará na esfera financeira. Empresas industriais e instituições financeiras, mediante processos de fusões e associações, passam a constituir grandes grupos transnacionais que comandarão o conjunto da acumulação com o suporte dos Estados Nacionais. Behring (1998, p. 49) afirma que:

Há, hoje, um enorme complexo e intrincado volume de transações, configurando longas cadeias de operações de créditos e débitos, envolvendo bancos, fundos de pensão, fundos mútuos e instituições especializadas. Essas operações têm uma autonomia relativa em relação à esfera produtiva e envolvem ativos maiores do que os PIB dos países da OCDE somados.

À base da relativa autonomia que esta esfera possui frente à esfera produtiva, cresce o capital fictício. Este se constitui das ações, obrigações e outros títulos que representam títulos de propriedade, mas não possuem valor em si. De acordo com Braz e Netto (2007, p. 232) o crescimento do capital fictício no capitalismo contemporâneo tem sido de caráter nitidamente especulativo, ou seja: não guarda a menor correspondência com a massa de valores reais. A financeirização do capital, em outros termos, consiste na hipertrofia das transações financeiras, uma hipertrofia desproporcional à produção real de valores, o que torna as transações financeiras predominantemente especulativas.

Os rentistas e os possuidores de capital fictício (ações, cotas de fundos de investimentos, títulos de dívidas públicas) extraem ganhos sobre valores freqüentemente imaginários – e só descobrem isso quando, nas crises do mercado financeiro, papéis que à noite valiam X, na manhã seguinte valem  $-X$  ou simplesmente não valem nada. A fetichização do dinheiro consiste na noção de que a conversão de D em D' se opera sem a mediação da produção, como se o dinheiro tivesse a faculdade de se reproduzir ampliadamente a si mesmo. A oligarquia financeira mundial dispõe de um poder que desafia a soberania dos Estados nacionais e a autoridade dos seus bancos centrais.

Contudo, conforme afirma Husson (*apud*, Iamamoto, 2008, p. 108), do ponto de vista teórico é crucial ligar o processo de financeirização à sua base material e evitar fazer como se a economia se tornasse de certo modo “virtual”. O fetichismo dos mercados financeiros é justamente a aparência que assumem as finanças de potências autônomas diante da produção direta, como se delas pudesse frutificar uma massa de rendimentos por elas mesmas. Crítica a este fetiche, Iamamoto afirma que

A esfera estrita das finanças, por si mesma, nada cria. Nutre-se da riqueza criada pelo investimento capitalista produtivo e pela mobilização da força de

trabalho no seu âmbito, ainda que apareça de uma forma fetichizada, como já anteriormente elucidado. Nessa esfera, o capital aparece como se fosse capaz de criar ‘ovos de ouro’, isto é, como se o capital-dinheiro tivesse o poder de gerar mais dinheiro no circuito fechado das finanças, independente da retenção que faz dos lucros e dos salários criados na produção. O fetichismo das finanças só é operante se existe produção de riquezas, ainda que as finanças minem seus alicerces ao absorverem parte substancial do valor produzido (IAMAMOTO, 2008, p. 109).

Estes processos, da reestruturação produtiva e da mundialização do capital, rebateram fortemente no Estado, implicando na evocação do pensamento neoliberal. Passa-se a conceber o Estado interventor e regulador como demasiadamente burocrático, oneroso e ineficiente, devendo, portanto, ser reformado na direção da diminuição de suas atribuições e do seu aparato. O setor privado é apresentado como o único possuidor de uma racionalidade e uma vocação capazes de levar ao crescimento econômico e o chamado “livre jogo do mercado” é apresentado como capaz de regular a economia automaticamente e com neutralidade técnica.

Com o neoliberalismo, a hegemonia burguesa no interior do Estado afirma-se de forma contundente. As políticas passam a engendrar uma concepção singular de democracia, restringida à participação nos processos eleitorais, processos estes que, em muitas vezes, convertem-se em mecanismos plebiscitários de legitimação do sistema e de reforço do Poder Executivo em detrimento dos demais poderes constitucionais, além de freio ao desenvolvimento de uma sociedade civil forte, em favor de um “associacionismo light” e bem-comportado, que tem a função de amenizar as seqüelas da dura política econômica (BEHRING, *op. cit.*, p. 60).

Outra característica do neoliberalismo é a retração dos gastos públicos, sobre a justificativa da crise fiscal do Estado. Esta crise é justificada pelos neoliberais como decorrência da proteção social exigida pelos trabalhadores, mas este argumento nada mais é que uma forma de escamotear as reais intenções de diminuição do custo do trabalho que direcionam o padrão de acumulação atual. De acordo com Behring, a reestruturação produtiva tem fortes implicações para a carga tributária, pois a pulverização da grande indústria e o crescimento do mundo da informalidade desencadeiam uma diminuição da arrecadação do Estado, uma vez que o controle fiscal de pequenas empresas e do trabalho informal encontra grandes dificuldades de operacionalização (*Ibid.*, p. 63).

Como a justificativa para a redução dos gastos do Estado se ancora na dita “onerosa” proteção social, tem-se uma desresponsabilização e desfinanciamento da proteção social pelo Estado, o que, aos poucos, vai configurando um Estado mínimo para os trabalhadores e máximo para o capital (NETTO, 1993, *apud*, BEHRING, 1998, p. 64). O financiamento

público das políticas sociais será mínimo e o novo perfil destas políticas será a focalização nos segmentos mais pobres dentre os pobres. Esta redução do financiamento público dos serviços sociais abre espaço para o processo de privatização.

A privatização das políticas sociais tem introduzido uma dualidade discriminatória: serviços melhores para quem pode pagar e de pior qualidade para quem demanda o acesso gratuito. Isso vem provocando um padrão de cidadania segmentado, definido pelos usuários das políticas focalizadas e os que são alvo das ações sociais do chamado “terceiro setor”. Neste, predominam as ações sociais imediatistas, que dissemina uma cultura associativista despolitizada e despolitizadora, que credita o enfrentamento das expressões da *questão social* às Organizações Não-Governamentais (ONGs), fundações privadas e entidades empresariais (DURIGUETTO, 2010).

No contexto da proteção social brasileira, a privatização das políticas sociais ocorre sobretudo nas políticas de saúde e de previdência, ao passo em que se expande a política pública de assistência social. Assim, configura-se uma seguridade social pública centrada nesta última. Mota (2008) denominou este processo de *assistencialização* da proteção social: a assistência social, tornada a principal estratégia do Estado para o enfrentamento da questão social, “passa a assumir, para uma parcela significativa da população, a tarefa de ser a política de proteção social, e não parte da política de proteção social”. A autora assinala, ainda, o significado ideológico deste processo que, no plano superestrutural, apaga a precarização do trabalho e o aumento da superpopulação relativa no processo de reprodução social (*Ibid.*, p. 44; p. 141).

Destarte, pode-se perceber que o capitalismo contemporâneo é marcado pela radicalização da dominação do capital sobre o trabalho, cujo resultado é o aprofundamento da questão social. De acordo com Yamamoto (2008), este aprofundamento se expressa através do crescimento de enormes segmentos populacionais impossibilitados de transformar suas necessidades sociais em demandas monetárias, mecanismo que é o imperativo do *modus operandi* da civilidade na atualidade. Na raiz do atual perfil assumido pela questão social encontram-se também a banalização do humano e a descartabilidade e indiferença perante o outro, no bojo da radicalidade da alienação que se opera na era do capital fetiche.

A sociabilidade humana se encontra completamente subordinada às coisas – ao capital-dinheiro e ao capital mercadoria – retratando, na contemporaneidade, um desenvolvimento econômico que se traduz como barbárie social. Nesse sentido:

[...] a questão social expressa a subversão do humano própria da sociedade capitalista contemporânea, que se materializa na naturalização das desigualdades sociais e na submissão das necessidades humanas ao poder das coisas sociais – do capital dinheiro e de seu fetiche. Conduz à indiferença ante os destinos de enormes contingentes de homens e mulheres trabalhadores – resultados de uma pobreza produzida historicamente (e, não, naturalmente produzida) (IAMAMOTO, 2008, p. 125).

Todo este movimento da realidade contemporânea impacta na consciência dos homens e das mulheres que encarnam suas determinações. E este impacto é regressivo no que tange às possibilidades de crítica e de negação da ordem. Nesse sentido, concorda-se com Iasi (2006, p. 33) em sua afirmação de que “não é de se estranhar que a consciência de nosso tempo caia no atual atoleiro de acomodação à ordem do capital como um destino inescapável”.

Como também assinala Zizek (1996, p. 7), hoje ninguém mais vê com seriedade as possíveis alternativas ao capitalismo. Ao mesmo tempo, a imaginação popular é assombrada pela visão do “fim do mundo”. Ou seja: “Parece mais fácil imaginar o ‘fim do mundo’ que uma mudança muito mais modesta no modo de produção, como se o capitalismo liberal fosse o ‘real’ que de algum modo sobreviverá, mesmo na eventualidade de uma catástrofe global”.

No campo do Serviço Social, este quadro regressivo impõe sérios limites à possibilidade de efetivação de intervenções direcionadas ao fomento de críticas junto aos sujeitos que transitam pelas instituições das políticas sociais e que são atendidos pelo assistente social. Isto porque, conforme asseverou Netto (2012), o novo papel assistencial que vem permeando as políticas sociais, e que se baseia no recorte das garantias dos direitos sociais, na negação das referências universalistas, no focalismo, na privatização, etc., vem provocando uma mudança no significado social e no sentido da intervenção profissional nesse campo: “a intervenção profissional está se convertendo de fato em tecnologia de administração da miséria e gerência minimalista da barbárie contemporânea” (informação verbal)<sup>3</sup>.

Então, como pensar as possibilidades de respostas àquela questão inicialmente explicitada? Um caminho possível está na dimensão *ideo-política* da profissão. De acordo com Iamamoto (2006), a intervenção do assistente social possui uma dimensão material-assistencial – que se configura através da prestação de serviços, dos benefícios, programas, projetos, etc - e também uma dimensão que influencia as formas de viver e de pensar dos sujeitos por ele atendidos. Para a autora:

---

<sup>3</sup> Anotação de informação de José Paulo Netto na Conferência de Encerramento do XIII Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social intitulada "O Projeto "neo-desenvolvimentista" no Brasil e os desafios para o Serviço Social", em 09 de novembro de 2012, Cine Theatro Central - Juiz de Fora/MG.

[...] o assistente social não trabalha só com coisas materiais. Tem também efeitos na sociedade como um profissional que incide no campo do conhecimento, dos valores, dos comportamentos, da cultura, que, por sua vez, têm efeitos reais interferindo na vida dos sujeitos (*Ibid.*, p. 68).

Nesta dimensão, que é ídeo-política, temos, de acordo com Paula (2009), a possibilidade de promover nos sujeitos que são alvo da intervenção profissional reflexões que lhes proporcionem mudanças nos valores, comportamentos e atitudes. A autora assevera que a existência desta dimensão ídeo-política não dota a intervenção profissional de um caráter revolucionário. A tarefa da transformação social é de todo o conjunto da classe trabalhadora e a intervenção do assistente social inscreve-se na defesa dos direitos. Para ela:

O que este profissional pode construir são intervenções que potencializem, que contribuam, que reforcem a luta por uma outra sociedade sendo que esta, na sua essência, precisa ser conduzido pelos trabalhadores. (PAULA, 2009, p. 163)

Esta dimensão ídeo-política constitui-se como parte da intervenção profissional e se inscreve na natureza contraditória da profissão, oriunda do constructo das contradições de classe que fundamentam a sociedade capitalista. Ela nos abre a possibilidade de trabalhar nos sujeitos, para além da materialidade institucional das políticas sociais. Este “para além”, contudo, não se identifica com uma intervenção que se construa e que se pretenda efetivar “por fora” das políticas sociais.

É através da institucionalidade estatal ou privada que o assistente social confere aos sujeitos por ele atendidos acesso aos serviços materiais. Ao mesmo tempo, e ainda através desta institucionalidade, mas *para além* de sua finalidade própria, é que o assistente social intervém na consciência destes sujeitos, podendo influenciar seu modo de pensar e viver a vida.

É nesta construção reflexiva e a partir dela que se optou por realizar neste trabalho uma pesquisa que nos proporcionasse ampliar a compreensão do conteúdo *ídeo-político* presente na intervenção do Serviço Social. Nesse sentido, esta dissertação consiste em uma pesquisa de natureza teórica que se desenvolve em dois momentos: o primeiro, explicitado no Capítulo 1, trata da temática da ideologia na tradição marxista. O objetivo foi compreender o tema da ideologia no debate feito por autores expressivos da tradição marxista. Este debate possui clivagens diversas e sua análise é de proeminente interesse ao Serviço Social quando se quer pensar na dimensão ídeo-política da profissão.

O estudo do tema da ideologia se deu principalmente a partir e através da interlocução com quatro estudiosos contemporâneos que abordam este objeto, são eles: o filósofo e crítico literário britânico Terry Eagleton; o sociólogo brasileiro radicado na França Michael Löwy; o filósofo brasileiro Leandro Konder; e o brasileiro, professor na Escola de Serviço Social da UFRJ, Mauro Luís Iasi. Ao longo de todo o capítulo 1 se verá a referência a estes autores. Cabe explicar que na leitura de Gramsci, além dos textos autênticos, retirados da coletânea elaborada por Coutinho (2011), recorre-se ao texto de Guido Liguori. E, ainda, que na leitura de Marx e Engels e Lukács, recorre-se também a textos de José Paulo Netto e Marcelo Braz.

O segundo momento da pesquisa, explicitado no Capítulo 2, entra na literatura profissional que aborda, em graus maiores ou menores de precisão, a relação do Serviço Social com a categoria da ideologia especialmente no viés da intervenção profissional. O objetivo foi identificar como essa abordagem vem sendo feita por autores expoentes no debate profissional contemporâneo e cujas obras têm forte impacto na categoria dos assistentes sociais, são eles: Marilda Villela Iamamoto; José Paulo Netto; Marina Maciel Abreu; e Vicente de Paula Faleiros. Busca-se apreender os vieses analíticos assumidos pelos autores e as proposições que são feitas, bem como as possibilidades interventivas vislumbradas pelos mesmos.

Por fim, realizam-se algumas considerações acerca do debate sobre a categoria da ideologia e sua expressão nos autores estudados na literatura do Serviço Social. Busca-se demarcar uma compreensão sobre a categoria da ideologia a partir do estudo realizado na primeira parte. Nesta, defende-se a acepção marxiana da ideologia e o processo de formação da consciência de classe como a mediação antiideológica por excelência. Posteriormente, busca-se identificar a acepção de ideologia presente na literatura profissional e os indicativos de intervenção profissional contidos nas elaborações dos autores estudados. Considera-se a condição de trabalhador assalariado do assistente social e as características ontológicas da vida cotidiana como determinantes que condicionam e particularizam a possibilidade de uma relação interventiva do Serviço Social com o processo de formação da consciência de classe e aponta-se um caminho possível para se concretizar essa relação.

## CAPÍTULO 1 - O DEBATE MARXISTA DA IDEOLOGIA

“É como se a questão da ideologia fosse, hoje, uma nova versão do enigma que a Esfinge propôs a Édipo. Em vez da alternativa ‘ou decifras o enigma ou te devoro’, a questão da ideologia, moderna Esfinge, nos provoca, irônica: ‘Decifra-me, enquanto te devoro’”

(Leandro Konder, A questão da ideologia).

A ideologia é comumente entendida como conjunto de ideias. Entretanto, como afirma Iasi (2007, p. 78), “se não estamos enganados, existe uma grande confusão entre o uso comum de um termo e seu status de categoria ou conceito integrante de uma concepção teórica unitária e coerente, como é o pensamento de Marx”. É nesse sentido que buscaremos aqui desvelar o conteúdo deste conceito na tradição marxista, tendo como referência primária a acepção marxiana.

Não obstante a preocupação conceitual que, inclusive, nos impele ao estudo do surgimento da palavra propriamente dita, tem-se o entendimento de que o debate não está colocado no sentido da utilização meramente semântica da palavra, mas da compreensão da complexidade do fenômeno ideológico. É nesse sentido que nos vimos instigados ao estudo do tema da ideologia. A fecunda complexidade do fenômeno ideológico é que nos estimula a esta busca, ainda que introdutória.

O tema da ideologia é marcado por diversas abordagens e conceituações. Elas muitas vezes se confrontam e conformam um campo denso de debates e polêmicas teóricas e políticas. De acordo com Löwy (1987/2008, p. 10):

É difícil encontrar na ciência social um conceito tão complexo, tão cheio de significados, quanto o conceito de ideologia. Nele se dá uma acumulação fantástica de contradições, de paradoxos, de arbitrariedades, de ambiguidades, de equívocos e de mal-entendidos, o que torna extremamente difícil encontrar o seu caminho nesse labirinto.

Konder (2003) retoma uma definição do verbete “ideologia” que afirma:

Tanto na linguagem político-prática como na linguagem filosófica, sociológica e político-científica, não existe talvez nenhuma outra palavra que possa ser comparada à ideologia pela frequência com a qual é empregada e, sobretudo, pela gama de significados diferentes que lhes são atribuídos (STOPPINO, *apud*, KONDER, 2003, p. 10).

Eagleton (1997), nesse mesmo sentido, assinala que o termo “ideologia” é tecido com uma trama de diferentes fios conceituais e que possui uma série de significados convenientes, mas nem sempre compatíveis entre si. Ele lista algumas das diversas definições de ideologia atualmente em circulação:

- a) o processo de produção de significados, signos e valores na vida social;
- b) um corpo de ideias característico de um determinado grupo ou classe social;
- c) ideias que ajudam a legitimar um poder político dominante;
- d) ideias falsas que ajudam a legitimar um poder político dominante;
- e) comunicação sistematicamente distorcida;
- f) aquilo que confere certa posição a um sujeito;
- g) formas de pensamento motivadas por interesses sociais;
- h) pensamento de identidade;
- i) ilusão socialmente necessária;
- j) a conjuntura de discurso e poder;
- k) o veículo pelo qual atores sociais conscientes entendem o seu mundo;
- l) conjunto de crenças orientadas para a ação;
- m) a confusão entre realidade linguística e realidade fenomenal;
- n) oclusão semiótica;
- o) o meio pelo qual os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social;
- p) o processo pelo qual a vida social é convertida em uma realidade natural. (*Ibid.*, pp. 15-16).

O autor tece algumas considerações acerca desta diversificada lista: em primeiro lugar, afirma que essas formulações não são todas compatíveis entre si. Em suas palavras: “Se, por exemplo, ideologia significa qualquer conjunto de crenças motivadas por interesses sociais, então não pode simplesmente representar as formas de pensamento dominantes em uma sociedade”. Em segundo lugar, assinala que algumas dessas formulações são pejorativas, enquanto outras são mais neutras. Se considerarmos as primeiras, a ideologia é tomada como representações ilusórias e dificilmente alguém aceitaria reconhecer seu próprio pensamento como ideológico. Já se considerarmos as formulações mais neutras, é possível descrever as próprias opiniões como ideológicas, sem qualquer implicação de que elas sejam ilusórias (*Ibid.*, p. 16).

Aqui nestas questões colocadas por Eagleton já temos um aceno do debate que será tratado no item 1.5, intitulado “O debate conceitual da ideologia: ‘visão restrita’ x ‘visão ampliada’”. Todavia, optamos por iniciar este estudo pela busca de uma explicação acerca do surgimento do conceito de ideologia. Como, onde e por que se começou a falar em ideologia? Este ponto de partida não é a chave central para a compreensão da ideologia. Ao mesmo

tempo, é um conhecimento necessário para situar o debate. De todo modo, é uma escolha que consideramos útil, sobretudo quando se trata de um tema com vastas e diversas abordagens.

### 1.1.A ORIGEM DO CONCEITO DE IDEOLOGIA

O termo “logia” significa a ciência ou o estudo de algum fenômeno. No entanto, “em virtude de um curioso processo de inversão”, as palavras assim terminadas, em muitos casos, passaram a significar o próprio fenômeno e não o estudo sobre ele. Por exemplo: “metodologia”, que significa o estudo do método, passou a ser empregada para referir-se ao próprio método. O mesmo ocorreu com a palavra “ideologia”: originalmente, como se verá, ela significava o estudo científico das ideias humanas, mas passou a ser empregada como referência aos próprios sistemas de ideias e não ao estudo sobre eles (EAGLETON, 1997, p. 65).

O criador do termo “ideologia” foi o filósofo francês Antoine Destutt de Tracy, que o fez, na passagem do século XVIII ao XIX, para designar uma ciência das ideias situada no interior da zoologia<sup>4</sup>. De acordo com Löwy (*op. cit.*, p. 11), a ideologia seria um subcapítulo da zoologia “onde se trata da questão dos sentidos, da percepção sensorial, através da qual se chegaria às ideias”. Chauí (1980, p. 10) explica que a ideologia entendia as ideias “como fenômenos naturais que exprimem a relação do corpo humano, enquanto organismo vivo, com o meio ambiente”.

Aristocrata de nascimento que desertou de sua própria classe para tornar-se um dos mais combativos representantes da burguesia revolucionária francesa, Destutt de Tracy “lutou como soldado durante a Revolução Francesa e foi preso na época do Terror; na verdade, foi na cela da prisão que ele primeiro esboçou o conceito de uma ciência das ideias”. Para ele, era necessário desvendar as leis do pensamento pois:

Uma vez que toda ciência repousa em ideias, a ideologia desalojaria a teologia como soberana de todas elas, garantindo-lhes unidade. Reconstruiria completamente a política, a economia e a ética, partindo dos processos mais simples de sensação até as regiões mais sublimes do espírito (EAGLETON, *op. cit.*, p. 68).

---

<sup>4</sup> De acordo com Löwy (*op. cit.*, p. 10), o conceito de ideologia foi literalmente inventado por Destutt de Tracy, no pleno sentido da palavra: inventar, tirar da cabeça, do nada.

Ainda no auge da revolução, De Tracy tornou-se membro do *Institut Nationale*, o grupo da elite de cientistas e filósofos que constituíam a ala teórica da reconstrução social da França. Neste Instituto, ele se ocupou de criar para as *écoles centrales* do serviço civil um novo programa de educação nacional, que teria como base a ciência das ideias. Em sua principal obra, *Projet d'éléments d'idéologie*, publicada em 1801, Destutt de Tracy apresenta a ideologia como uma nova disciplina filosófica<sup>5</sup>. De acordo com Konder (2003, p. 22), o raciocínio de De Tracy seguia o seguinte caminho:

[...] agimos de acordo com nossos conhecimentos, que se organizam através das ideias; se chegarmos a compreender como se formam essas ideias a partir das sensações, teremos a chave para nos entender e para criar um mundo melhor. A conclusão era: precisamos decompor as ideias até alcançar os elementos sensoriais que as constituem em sua base.

A proposta da ideologia, como ciência das ideias, estava enraizada no sonho iluminista de um mundo totalmente racional e livre do obscurantismo do *Ancien Régime*. Os ideólogos franceses, intelectuais entre os quais estava Destutt de Tracy, "... eram antiteológicos, antimetafísicos e antimonárquicos. Pertenciam ao partido liberal e esperavam que o progresso das ciências experimentais, baseadas exclusivamente na observação, na análise e síntese dos dados observados, pudesse levar a uma nova pedagogia e a uma nova moral" (CHAUÍ, *op. cit.*, p. 10).

Como porta-vozes da burguesia revolucionária da Europa do século XVIII, queriam reconstruir a sociedade sobre bases racionais e invectivavam contra uma ordem social que fomentava a superstição religiosa a fim de fortalecer seu próprio poder absolutista. Eles combatiam o pensamento metafísico, insistindo que as ideias humanas derivavam mais de sensações que de alguma fonte inata ou transcendental (EAGLETON, *op. cit.*, p. 66).

Sustentavam que era possível transformar as instituições sociais e políticas a partir da transformação das ideias dos indivíduos. Para isso, precisavam resgatar a consciência - atributo mais distintivo da humanidade - da influência da ilusão metafísica. Para eles, não seria possível construir uma sociedade racional sem perscrutar cientificamente as leis internas da consciência, considerada como a suposta base da existência social. Assim, a penetração da razão científica na psique humana era politicamente essencial, pois as instituições sociais só poderiam ser transformadas com base no mais exato conhecimento da natureza humana e a

---

<sup>5</sup> Também de acordo com Löwy (*op. cit.*, *loc. cit.*), o livro *Eléments d'Idéologie* é um vasto tratado que, hoje em dia, ninguém tem paciência de ler.

justiça e a felicidade seriam encontradas na adaptação das instituições a essas leis imutáveis (*Ibid.*, p. 67).

De acordo com Chauí (*op. cit.*, p. 10), os ideólogos eram partidários de Napoleão e apoiaram o golpe de 18 Brumário, pois o julgavam um liberal continuador dos ideais da Revolução Francesa, e ocuparam cargos no Tribunado e no Senado durante o consulado de Napoleão. Todavia, logo se decepcionaram, vendo em Bonaparte o restaurador do Antigo Regime, e passaram para o partido da oposição. Em resposta, Napoleão declarou num discurso ao Conselho de Estado em 1812: *“Todas as desgraças que afligem nossa bela França devem ser atribuídas à ideologia, essa tenebrosa metafísica que, buscando com sutilezas as causas primeiras, quer fundar sobre suas bases a legislação dos povos, em vez de adaptar as leis ao conhecimento do coração humano e às lições da história”*.

Segundo Eagleton (*op. cit.*, p. 68), para Napoleão as ilusões eram necessárias para a felicidade e os ideólogos as destruíam. Então passou a protestar que De Tracy e os seus “eram ‘falastrões’ e sonhadores – uma classe perigosa de homens empenhada em solapar a autoridade política e que privava homens e mulheres de suas ficções consoladoras”. Na citação abaixo, Eagleton explica um pouco a crítica de Napoleão aos ideólogos:

O cerne da crítica de Napoleão aos ideólogos é que há algo irracional no racionalismo excessivo. A seu ver, esses pensadores tanto se empenharam em sua investigação das leis da razão que ficaram isolados dentro de seus próprios sistemas fechados, tão divorciados da realidade prática quanto um psicótico. Desse modo, o termo ideologia gradualmente deixou de denotar um cético materialismo científico para significar uma esfera de ideias abstratas e desconexas, e é esse significado da palavra que será então adotado por Marx e Engels (*Ibid.*, p. 71).

Ou seja, Napoleão acusou os ideólogos de serem metafísicos especuladores, que ignoravam a realidade. Temos aqui uma importante inflexão no significado do termo ideologia, que Löwy (*op. cit.*, p. 11), inclusive, assinala como paradoxal: os ideólogos queriam fazer uma análise científica materialista das ideias e foram chamados por Napoleão de especuladores metafísicos. E “essa foi a maneira de utilizar o termo que teve sucesso na época e que entrou para o linguajar corrente”.

Assim, o termo ideologia ganha um novo sentido, napoleônico, relacionado à especulação metafísica. De acordo com Chauí (*op. cit.*, p. 11), neste significado napoleônico do termo, “o ideólogo é aquele que inverte as relações entre as ideias e o real”. Nesse sentido, Konder (*op. cit.*, p. 23), afirma que, com Napoleão, “o termo ideologia – que havia surgido com sentido exaltadamente positivo – passou a ter acepção asperamente negativa. E essa

acepção negativa, afinal, prevaleceu nas décadas seguintes”, tendo sido incorporada por Marx e Engels, como mencionado por Eagleton, no fragmento citado acima. Löwy explica:

Quando Marx, na primeira metade do século XIX, encontra o termo em jornais, revistas e debates, ele está sendo utilizado em seu sentido napoleônico, isto é, considerando ideólogos aqueles metafísicos especuladores, que ignoram a realidade. É nesse sentido que Marx vai utilizá-lo a partir de 1846 em seu livro chamado *A Ideologia Alemã* (*Id., op. cit.*, p. 11).

Após este breve panorama sobre o surgimento do conceito de ideologia, que já nos forneceu informações que facilitam a compreensão do sentido de seu debate, passaremos ao estudo de autores centrais para o debate que se sucede na tradição marxista. Abordaremos no próximo item a formulação sobre a ideologia em Marx e Engels e, na sequência, em Lukács e Gramsci. O estudo destes autores se deu através de leituras primárias e secundárias, sendo estas últimas as dos interlocutores anunciados na introdução.

## 1.2 - A ACEPÇÃO MARXIANA DA IDEOLOGIA

Em Marx, o conceito de ideologia ganhou uma dimensão associada à luta entre as classes e a possibilidade de transformação social. Embora tenha sido na obra *A Ideologia Alemã* que a formulação marxiana sobre a ideologia apareceu melhor definida, a reflexão de Marx sobre a ideologia se desenvolveu a partir de sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1844). Nesta obra, Marx criticou a análise de Hegel sobre a relação entre Estado e sociedade civil. Hegel via o Estado como uma chave formal para a compreensão do sentido do movimento dos seres humanos. Marx considerou esta interpretação equivocada, pois viu o Estado como construção dos homens, resultado da atividade concreta deles (KONDER, 2003, p. 30).

Marx, porém, reconheceu que o equívoco de Hegel tinha conexão com a realidade e que, portanto, era compreensível. Viu que embora o Estado fosse, de fato, uma criação dos homens, estes o faziam de modo não livre, dividido, alienado, e não se reconheciam no que criaram. Assim, o Estado adquiria existência “como um corpo estranho, que submete a sociedade ao seu controle, impondo a sua ordem”, se constituindo como a consumação da alienação.

Nesse sentido, Marx entendeu que a construção teórica de Hegel era distorcida, mas ligada a uma situação histórica que ensejava a distorção. Konder afirma que esta ideia “de uma construção teórica distorcida, porém ligada a uma situação histórica ensejadora de distorção, é, no pensamento de Marx, desde o primeiro momento da sua articulação original, *uma ideia que vincula a ideologia à alienação*” (*Ibid.*, p. 31, grifos meus).

### 1.2.1. Alienação: pedra angular da acepção marxiana da ideologia

Para Marx, alienação é o processo no qual “aquilo que é criação do homem se afasta (aliena) dele, torna-se-lhe estranho, volta-se contra ele”. Por conseguinte, seu entendimento deve ter como ponto de partida a atividade criadora do homem nas condições em que ela se processa, sobretudo aquela a partir da qual o homem produz os seus meios de vida e também a si mesmo, qual seja: o trabalho humano. O trabalho é a primeira atividade do ser humano como tal. Através desta atividade o ser humano cria a si mesmo, transforma o mundo e, ao mesmo tempo, se transforma (KONDER, 1965/2009, p. 40).

No entanto, na sociedade burguesa, o trabalho se transformou numa atividade degradável e sofrida para os trabalhadores, uma atividade na qual a força vira impotência e a criação se torna castração. Essa inversão na natureza da atividade do trabalho consistia na questão crucial com a qual o filósofo socialista se defrontava. Por isso, Marx “... mergulhou no exame crítico das condições de trabalho impostas pela sociedade burguesa aos trabalhadores” e descobriu que “o modo de produção capitalista, correspondente aos interesses vitais da burguesia, reduzia a força de trabalho dos seres humanos à condição de mera mercadoria” (*Id.*, 2003 , p. 35; p. 36).

Marx começou a interpretar este fenômeno nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* redigidos em 1844 e publicados somente em 1932. Neste texto, ao analisar a realidade da sociedade capitalista, Marx constata que “no final das contas, toda a sociedade tem de decompor-se nas duas classes dos proprietários e dos trabalhadores sem propriedade”. Constata que “a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência e à grandeza da sua produção”, de modo que “o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão”. Por fim, constata que o próprio trabalhador, por meio do seu próprio trabalho produtor de mercadorias, se torna, ele mesmo, uma mercadoria. (MARX, 1844/2010, p. 79; p. 80).

Sánchez Vázquez (2007, p. 419) explica que estas são determinações objetivas que fundamentam a formulação conceitual de trabalho alienado em Marx. A depauperação do

trabalhador e a contradição entre o aumento da riqueza, em um polo, e o da miséria, em outro, são considerados como manifestações objetivas do fato econômico da alienação. Do mesmo modo, o fato de o trabalho produzir também o trabalhador como uma mercadoria é constatado a partir da situação objetiva do trabalhador como trabalhador que trabalha para alguém que o compra como uma mercadoria. Dessa forma, “o trabalhador se sente separado de seus produtos e das condições de seu trabalho porque, objetivamente, outro se apropria deles e determina essas condições”.

Nesse sentido, a primeira determinação da alienação é o estranhamento entre o trabalhador e o produto de seu trabalho. Marx explica que o produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto. É, portanto, a objetivação do trabalho. E o trabalho objetivado aparece ao trabalhador como um ser estranho, que possui existência externa e independe do seu produtor. Assim, o trabalhador, através do seu próprio desgaste, cria um mundo objetivo que lhe é alheio. Este se torna tanto mais poderoso quanto mais pobre se torna aquele que o criou. Destarte:

O trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quão maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador. Ele não é o que é o produto do seu trabalho. Portanto, quanto maior este produto, tanto menor ele mesmo é (MARX, 1844/2010, p. 81).

A natureza, o mundo exterior sensível, é imprescindível ao trabalhador: ela é tanto a matéria a partir da qual e por meio da qual o trabalho produz quanto é a fonte dos meios de subsistência física do trabalhador. Quanto mais o trabalhador se apropria deste mundo exterior sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos meios de vida e torna-se um servo de seu objeto. Deste modo, o trabalho estranhado, alienado, estranha do homem a natureza.

Marx prossegue sua análise, explicitando uma segunda determinação da alienação: a do estranhamento que se manifesta não somente no produto do trabalho, mas também na própria atividade do trabalho, que é a sua exteriorização. Esta exteriorização, para Marx, consiste no fato de que a atividade do trabalho não pertence ao trabalhador como ser, pois este não se afirma em seu trabalho, mas nega-se nele, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito. Deste modo, “a externalidade do trabalho aparece para o trabalhador como se não fosse seu próprio, mas de um outro”. Mais que isso: é como se ele mesmo, o próprio trabalhador, no trabalho, não pertencesse a si mesmo, mas a um outro (*Ibid.*, pp. 82-83).

Destas duas determinações da alienação, Marx extrai uma terceira: a de que o trabalho estranhado afasta o homem também do ser genérico, da sua essência humana. Para Marx, o homem é um ser genérico porque faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto e porque se relaciona consigo mesmo como um ser universal. A vida genérica do homem consiste, primeiramente, em sua relação com a natureza inorgânica, da qual ele vive.

Toda a natureza inorgânica constitui o corpo inorgânico do homem, uma vez que o homem vive dela e ela é imprescindível à sua subsistência. Nesse sentido, “a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza” e isto “não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza”. Por isso, “na medida em que o trabalho estranhado estranha do homem a natureza, e o homem de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ele estranha do homem o gênero humano”. (*Ibid.*, p. 84).

Assim, estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico, o homem estranha o próprio homem. O trabalho alienado transforma a vida genérica do homem numa coisa alheia a ele, num meio para sua existência e sobrevivência individual. O trabalho deixa de ser a objetivação pela qual o ser genérico se realiza e passa a ser o que o aniquila. Como afirma Marx: “Em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles está estranhado da essência humana” (*Ibid.*, p. 86).

Netto (1981), em uma leitura e exposição da teoria da alienação explicitada nos *Manuscritos*, afirma que a alienação é “o processo pelo qual os sujeitos (os indivíduos, os agentes sociais particulares) se desapossam de si e da sua atividade criadora na medida em que não conseguem captar as mediações sociais que os vinculam à vida social em seu conjunto e dinamismo”. Para o autor, é possível afirmar “que em toda sociedade, independentemente da existência da produção mercantil, onde vige a apropriação privada do excedente econômico, estão dadas as condições para a emergência da alienação” (*Ibid.*, p. 74).

Também nos *Manuscritos de 1844*, Marx analisou o papel do dinheiro, que, na sociedade capitalista, constitui-se como uma determinação que aprofunda a alienação. Constatou que, conforme se generalizou a produção de mercadorias e a sociedade passou a girar em torno do mercado, o dinheiro se tornou um elemento essencial do “mundo invertido”. Isto porque, como explica:

O dinheiro, na medida em que possui o atributo de tudo comprar, na medida em que possui o atributo de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o objeto enquanto possessão eminente. A universalidade de seu atributo é a onipotência de seu ser; ele vale, por isso, como ser onipotente. O dinheiro é o alcoviteiro entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem (MARX, *op. cit.*, p. 157).

Nesse sentido, o dinheiro é o vínculo que interliga a vida humana e esta à natureza. É, portanto, o vínculo de todos os vínculos e pode atar e desatar todos os laços. O dinheiro é também o meio universal de separação. Para Marx, “ele é a verdadeira moeda divisionária, bem como o verdadeiro meio de união, a força galvano-química da sociedade” (*Ibid.*, p. 159).

Konder (2003) afirma que para Marx o dinheiro agravou fortemente as distorções da ideologia. Em seus domínios cada vez mais amplos, o dinheiro “embaralha a nossa consciência, trocando valores intrinsecamente qualitativos – valores absolutos, fundamentais para as convicções duradouras que nos permitem orientar nossas vidas – por valores quantificados, sempre relativos e conjunturais” (*Ibid.*, p. 37). Uma passagem de Marx expressa bem essa característica do dinheiro, vejamos:

O que é para mim pelo dinheiro, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso sou eu, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quanto a força do dinheiro é a minha força. As qualidades do dinheiro são minhas – de seu possuidor – qualidades e forças essenciais. O que eu sou e consigo não é determinado de modo algum, portanto, pela minha individualidade. Sou feio, mas posso comprar para mim a mais bela mulher. Portanto, não sou feio, pois o efeito da fealdade, sua força repelente, é anulado pelo dinheiro. Eu sou – segundo minha individualidade – coxo, mas o dinheiro me proporciona vinte e quatro pés; não sou, portanto, coxo; sou um ser humano mau, sem honra, sem escrúpulos, sem espírito, mas o dinheiro é honrado e, portanto, também o seu possuidor (MARX, *op. cit.*, p. 159).

Em síntese, podemos afirmar que a alienação é a lógica de um desenvolvimento social desumanizador. Isto porque a produção de todo um mundo apto a satisfazer as necessidades humanas ocorre à base da espoliação dos setores majoritários cujas mãos constituem a engrenagem desta própria produção, ou seja: ocorre à base da ampliação dos carecimentos destes setores, cada vez mais impossibilitados de satisfazê-los. E mais: todo este mundo, criado pelos homens, parece ter vida própria. Parece ter sido criado por outrem ou por si mesmo, parece ter vindo do céu ou brotado da terra. E exerce poder sobre os homens.

### 1.2.2. A formulação na obra *A ideologia Alemã*

N<sup>a</sup> *ideologia Alemã* (1846) o tema da ideologia foi retomado por Marx e Engels, que, agora, insistiam na crítica a Bruno Bauer, mas também voltavam suas baterias contra Max Stirner e Ludwig Feuerbach. Já nas primeiras linhas os autores esclarecem um de seus pressupostos essenciais na abordagem dos fenômenos ideológicos: a convicção de que os seres humanos teriam elaborado até então falsas representações a respeito deles mesmos, do que são ou deveriam ser.

Sánchez Vázquez (*op. cit.*) explica que nesta obra Marx começa a assentar as bases de sua concepção materialista da história e, como se verá, a alienação aparece condicionada por um fato real, histórico: a divisão do trabalho, que se sucede na medida em que os homens contraem uma relação social que independe de sua vontade pessoal. Agora, a alienação não consiste apenas na relação peculiar sujeito-objeto na qual o produto aparece como alheio, mas sobretudo como subtraído a seu controle. Como afirma o filósofo espanhol: “Não se trata apenas de uma atitude subjetiva, mas de um fato objetivo: o sujeito não pode controlar o objeto” (*Ibid.*, pp. 421-422).

Entremos, então, no próprio texto de Marx e Engels. Vemos que os jovens hegelianos responsáveis pela “ideologia alemã” consideravam que os pensamentos e conceitos que compunham a consciência religiosa dos homens eram os seus autênticos grilhões e propunham o postulado de trocar esta consciência pela consciência humana. Marx e Engels, críticos a essa filosofia, afirmaram que “os únicos resultados aos quais essa crítica filosófica pôde chegar foram algumas poucas – e, mesmo assim, precárias – explicações histórico-religiosas acerca do cristianismo”. E constataram que “a nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material” (1846/2007, p. 84).

O fulcro da crítica de Marx e Engels aos ideólogos alemães da época residia fundamentalmente na concepção de história que defendiam. Nesta, o primeiro pressuposto é a própria existência de indivíduos vivos. Para os autores, na análise da história “o primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação com a natureza” (*Ibid.*, p. 87). É nesta relação com a natureza, mais precisamente na atividade por meio da qual produzem seus meios de vida, que os homens começam a se diferenciar dos animais.

Para eles, o primeiro ato histórico dos homens é conformado pela produção dos meios para a satisfação de suas necessidades mais básicas (comida, bebida, moradia, vestimenta,

etc.); pela produção de novas necessidades, que lhes impelem a produzir novos meios de satisfação; e pela procriação, por meio da qual se conforma a família. Afirmam que todos estes aspectos da atividade social “coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens”. E que, desde já, “a produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação” é, além de natural, *social*, por envolver a cooperação de vários indivíduos (*Ibid.*, p. 34).

Somente após examinar estes aspectos das relações históricas é que se poderia descobrir que o homem possui também “consciência”<sup>6</sup>. Os homens reais, ativos, são os produtores de suas ideias. “A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real”. Assim, os autores defendem que o ponto de partida para se compreender a consciência deve ser o processo de vida real dos homens de carne e osso em seu movimento de produção e intercâmbio materiais, pois esta realidade é que determina o pensar humano. Como asseveram, “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (*Ibid.*, p. 94).

Nesse sentido, a concepção de Marx e Engels busca explicar as formas de consciência a partir das relações sociais que constituem o solo da história real e não da autonomização dos conceitos, como faziam os filósofos por eles criticados. De acordo com Konder (*op. cit.*, p. 40), dessa maneira:

Marx mostrava que havia avançado em sua caracterização do que era a ideologia. Deixava claro que, para ele, a ideologia – no essencial – era a expressão da incapacidade de cotejar as ideias com o uso histórico delas, com a sua inserção prática no movimento da sociedade. E se dava conta de que essa incapacidade também precisava ser compreendida historicamente.

Eagleton (*op. cit.*, p. 53) corrobora esta análise, afirmando que “o tipo de ideologia idealista censurado em *A ideologia alemã* é vergastado por Marx e Engels precisamente por causa de uma impraticabilidade, de seu distanciamento arrogante do mundo real”. Este distanciamento da realidade, esta incapacidade de cotejar as ideias com o uso histórico delas resultaria no ser consciente de algo que ele não é, ou seja, na consciência iludida a respeito da sua própria natureza. Para Marx, a possibilidade dessa ilusão surgiu com a divisão social do trabalho, através da qual os seres conscientes promoveram a dilaceração do tecido social que os unia. “A origem remota da ideologia, então, estaria na divisão social do trabalho, ou, o que é a mesma coisa, na propriedade privada” (KONDER, *op. cit.*, p. 41).

---

<sup>6</sup> De acordo com a nota editorial *a* (2007, p. 34), uma variação do manuscrito afirma: “o homem tem também, entre outras coisas, ‘espírito’, e que esse ‘espírito’ ‘se exterioriza’ como ‘consciência’”.

A distorção ideológica derivaria, assim, da fragmentação da comunidade humana, do fato de os homens não atuarem juntos. [...]. Os seres humanos não podem se reconhecer coletivamente, de maneira imediata, no que fazem. E é a partir desse “estranhamento” que o Estado se estrutura como “figura independente” e assume o caráter de uma “comunidade ilusória” (*Ibid.*, pp. 41-42).

De acordo com Marx e Engels (*op. cit.*), a divisão do trabalho “se baseia na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras”. Com ela está dada a propriedade, baseada na distribuição desigual do trabalho e dos seus produtos. A primeira forma da propriedade, o seu embrião, estaria na família, com a escravidão da mulher e dos filhos pelo homem:

A escravidão na família, ainda latente e rústica, é a primeira propriedade, que aqui, diga-se de passagem, corresponde já à definição dos economistas modernos, segundo a qual a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia (*Ibid.*, p. 36-37).

Com a divisão do trabalho ocorre também a contradição entre “o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente”. Os autores ressaltam que “esse interesse coletivo não existe meramente na representação, como ‘interesse geral’, mas, antes, na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido” (*Ibid.*, p. 37).

Para os autores, enquanto houver a separação entre interesse particular e interesse comum e enquanto a divisão do trabalho se der de forma natural, e não voluntária, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos se constituirá como um poder social que subjuga os próprios homens, ao invés de por eles ser controlado. Trata-se de um poder que surge

[...] como uma potência estranha, situada fora deles [dos homens], sobre a qual não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir (*Ibid.*, p. 38).

Esse poder social estranhado é um poder que condiciona a forma de intercâmbio existente, forma esta que os autores denominam de sociedade civil, “o verdadeiro foco e cenário de toda a história”. Para eles, este poder social é uma força de produção que se “torna

cada vez maior e que se revela, em última instância, como *mercado mundial*” (*Ibid.*, p. 39; p. 40, grifo dos autores)<sup>7</sup>. Eles afirmam que este poder pode ser dissolvido pela revolução comunista, que é a superação da propriedade privada por meio de um movimento prático. Conforme explicam:

A dependência *multifacetada*, essa forma natural da cooperação *histórico-mundial* dos indivíduos, é transformada, por obra dessa revolução comunista, no controle e domínio consciente desses poderes, que, criados pela atuação recíproca dos homens, a eles se impuseram como poderes completamente estranhos e os dominaram (*Ibid.*, p. 41).

Marx e Engels elucidam que a alienação se intensifica quando surge a divisão entre trabalho material e espiritual, ou seja, quando “está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que fruição e trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes”. A partir daí “a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente”. A partir de então, a consciência está em condições de “emancipar-se do mundo [real] e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. ‘puras’” (*Ibid.*, p. 36; p. 35-36, grifo dos autores).

Iasi (*op. cit.*) esclarece que é a partir do momento em que a sociedade se divide em interesses antagônicos que as idéias, representações e valores que compõem a consciência dos seres humanos, além de representar as relações reais que se submete, devem também justificá-las na direção de manutenção de determinados interesses. *É assim que a consciência se torna uma ideologia.*

É nesse sentido que Marx e Engels (*op. cit.*) afirmam que as ideias dominantes “não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes” de cada época<sup>8</sup>. São, portanto, “a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação”. Destarte, as ideias dominantes são as ideias da classe dominante, pois “a classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual”. Conforme explicam os autores:

Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam

---

<sup>7</sup> Ressalta-se que no Prefácio à *Contribuição à crítica da economia política* (1859) Marx elabora sua concepção madura de sociedade civil. Para ele, a anatomia da sociedade civil precisa ser procurada na economia política, nas relações que os homens contraem entre si na produção social de sua vida e que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais.

<sup>8</sup> De acordo com a nota editorial *a* (2007, p. 47), uma variação do manuscrito utiliza o termo “ideológica” em lugar do termo “ideal”.

como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época (*Ibid.*, p. 47).

Mas, segundo Konder (2003, p. 43), para isso, os pensadores da classe dominante precisavam buscar sinceramente a universalidade, acreditando que estavam construindo, de fato, um conhecimento verdadeiro. Essa característica conferia aos produtos que elaboravam “a preciosa possibilidade de chegarem a alcançar algum conhecimento real importante”. É por isso que Marx estudou obras de *ideólogos* cuja perspectiva se limitava aos horizontes da burguesia, como a filosofia de Hegel, as teorias econômicas de Adam Smith e de David Ricardo ou os romances de Balzac. Nestas obras, o pensador socialista encontrava magníficos elementos de conhecimento, elementos estes que, incorporados ao movimento do pensamento crítico, lhe proporcionavam conhecimentos fecundos sobre a sociedade do seu tempo.

Nesse sentido, para Marx, a distorção ideológica não se reduzia a uma mera racionalização grosseira dos interesses de uma determinada classe. “Muitas vezes ela falseia as proporções na visão do conjunto ou deforma o sentido global do movimento de uma totalidade, no entanto respeita a riqueza dos fenômenos que aparecem nos pormenores” (*Ibid.*, p. 43).

1.2.3. A teoria do valor e o fetichismo da mercadoria: determinantes analíticos terminais da teoria marxiana da ideologia

Na *Contribuição à crítica da economia política*, dois importantes conceitos começaram a ser elaborados por Marx: *valor de uso* e *valor de troca*. O valor de uso “é o valor que se realiza quando o ser humano vive a experiência de servir-se de alguma coisa”, enquanto o valor de troca é “quantitativo e se define no âmbito mais acentuadamente objetivo das relações sociais”. O trabalho cria valores de uso, coisas úteis às necessidades humanas, mas que são criadas também para serem trocadas e que, portanto, constituem também valor de troca. “Numa sociedade como a nossa, a esmagadora maioria das coisas criadas pelo trabalho humano é feita para ser vendida, para ser comprada” (KONDER, *op. cit.*, p. 45; pp. 45-46; p. 46).

No primeiro capítulo d’*O Capital*, Marx desenvolve sua análise sobre a mercadoria e suas determinações de valor. A centralidade que a produção de mercadorias assume no capitalismo está explícita na assertiva que inaugura a obra: “A riqueza das sociedades em que

domina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual como sua forma elementar” (MARX, 2001, p. 45).

A mercadoria constitui-se de duas dimensões de valor: uma é o valor de uso e outra é o valor de troca. O valor de uso de uma mercadoria é a sua utilidade para satisfazer determinada necessidade humana. Como explica Marx: “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, *se elas se originam do estômago ou da fantasia*, não altera nada na coisa” (*Ibid., loc. cit.*, grifo meu).

O valor de troca de uma mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho humano nela inserida. Isto porque uma mercadoria não é produzida sem a intervenção humana, sem o trabalho humano e este elemento, esta energia humana, contida e cristalizada em todas as mercadorias – em maior ou menor quantidade – é que lhes permite serem equiparadas. Ademais dos distintos valores de uso que as mercadorias possuem, há nelas um elemento comum, que é o trabalho humano cristalizado, o trabalho abstrato. É este elemento que será capaz de igualar as mercadorias e possibilitar que quantidades determinadas delas sejam trocadas entre si:

O que há de comum, que se revela na relação de troca ou valor de troca da mercadoria é, portanto, seu valor. [...] Como medir então a grandeza de seu valor? Por meio do quantum nele contido da ‘substância constituidora do valor’, o trabalho (MARX, 2001, p. 47).

Netto e Braz (2007) explicam que, para Marx, na sociedade mercantil as mercadorias são trocadas conforme a quantidade de trabalho socialmente necessário nelas investido e nisto consiste a lei do valor, que passou a regular as relações econômicas quando a produção de mercadorias se universalizou. À base da divisão social do trabalho e da propriedade privada, esta produção desenvolve-se espontaneamente, sem nenhum planejamento. Os donos da produção de mercadorias levam-nas ao mercado conforme o seu arbítrio e são estimulados pela concorrência.

Como se verifica, trata-se de uma produção que não dispõe de mecanismos de regulação e de planejamento capazes de permitir aos homens um controle consciente seja daquilo que deve ser produzido, seja do modo como seu trabalho deve ser repartido. Por isso mesmo, há conjunturas em que certas mercadorias abundam e outras praticamente desaparecem, em que muitos produtores acorrem para produzir uma mesma mercadoria e deixam de produzir outras etc. – conjunturas nas quais a desorganização do conjunto da

produção cria graves problemas para a reprodução da própria sociedade (*Ibid.*, p. 90).

Como explicam os autores, “é evidente que esse estado de coisas não pode perdurar por muito tempo e alguma regulação deve intervir para fazer com que se redistribua o trabalho empregado na produção”. Essa regulação geralmente aparece através da concorrência no mercado e, na medida em que não resulta de um planejamento consciente dos produtores, se impõe a eles como uma força externa e estranha e os obriga a redimensionar a sua produção. Os autores se remetem a uma passagem de Engels, que explica a ação da lei do valor:

Numa sociedade de produtores que comerciam suas mercadorias, a concorrência aciona a lei do valor, inerente à produção mercantil, instaurando assim uma organização e uma ordenação da produção social que são as únicas possíveis nessas circunstâncias. Somente a desvalorização ou o encarecimento excessivo dos produtos mostram, de forma tangível, aos vários produtores o que e quanto é ou não necessário para a sociedade (Engels, *apud*, Netto e Braz, 2007, p. 91).

Então, a lei do valor funciona à revelia dos homens, como algo completamente fora do seu controle e esta característica do modo de funcionamento da dinâmica das relações sociais na sociedade capitalista é importante para nossa compreensão do fenômeno do fetichismo. Na ampla divisão do trabalho que se tem na sociedade capitalista desenvolvida, com vários ramos de produção, na composição de uma só mercadoria entram muitas outras e, deste modo, surge uma dependência mútua entre todos os produtores.

O trabalho de cada um deles é chamado por Marx de “trabalho privado”. E o conjunto dos trabalhos privados é chamado de “trabalho social” ou “trabalho total”. Um produtor privado administra sua produção independentemente dos outros produtores e, por isso, o seu trabalho aparece-lhe como um trabalho privado. No entanto, este trabalho privado é uma parte do trabalho social. Como explicam os autores:

O produtor só se confronta com o caráter social do seu trabalho no mercado: sua interdependência em face dos outros produtores lhe aparece no momento da compra-venda das mercadorias; em poucas palavras: as relações sociais dos produtores aparecem como se fossem relações entre as mercadorias, como se fossem relações entre coisas. A mercadoria passa a ser, então, a portadora e a expressão das relações entre os homens. Na medida em que a troca mercantil é regulada por uma lei que não resulta do controle consciente dos homens sobre a produção (a lei do valor), na medida em que o movimento das mercadorias se apresenta independentemente da vontade de cada produtor, opera-se uma inversão: a mercadoria, criada pelos homens, aparece como algo que lhes é alheio e os domina; a criatura (mercadoria)

revela um poder que passa a subordinar o criador (homens) (NETTO; BRAZ, 2007, p. 92).

Surge o que Marx chamou de “o fetichismo da mercadoria”, que diz respeito à aparência que as mercadorias adquirem de possuir vida própria, de se moverem por si mesmas, como se não existissem sujeitos que promovessem seus deslocamentos. Marx explica que o fetiche da mercadoria não provém de seu valor de uso e nem do conteúdo de suas determinações de valor. Como valor de uso, a mercadoria satisfaz necessidades humanas por meio de suas propriedades. Estas, por sua vez, são produtos do trabalho humano e neste elemento consiste a possibilidade de determinações valorativas distintas entre as mercadorias. Estas determinações valorativas, por sua vez, como já vimos, só se expressam nas relações de troca. E não há nada de misterioso nisso.

Os trabalhos úteis ou as atividades produtivas, por mais que se diferenciem, são funções do organismo humano e provêm essencialmente do dispêndio de cérebro, nervos, músculos, sentidos, etc., humanos. “Finalmente, tão logo os homens trabalham uns para os outros de alguma maneira, seu trabalho adquire também uma forma social”. É desta forma social de produzir as mercadorias que provém o seu fetiche (MARX, 2001, p. 70).

Quando termina a produção da mercadoria, esta aparece aos olhos humanos como coisas dotadas de propriedades naturais e que são externas aos homens. Estes não vêem nela o seu elemento essencial e que lhes é também comum, qual seja: o trabalho humano. Assim:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos (*Ibid.*, p. 71).

Marx afirma que no mundo das mercadorias acontece com os produtos das mãos humanas o mesmo que acontece com os produtos do cérebro humano no mundo da religião: adquirem existência própria e alheia ao próprio homem. Tal como os objetos religiosos que, embora tenham sido produzidos pelo cérebro humano, aparecem ao homem como existências próprias e externas a ele, as mercadorias aparecem como figuras autônomas. Esse é, para Marx, o caráter fetichista da mercadoria, que provém do caráter social do próprio trabalho que produz as mercadorias (*Ibid.*, p. 71).

As mercadorias são produtos de trabalhos privados que, em seu conjunto complexo, constituem o trabalho social total. E “os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores”. Nesse sentido, como já foi dito, o vínculo social entre os homens aparece como resultante de uma relação estabelecida entre as próprias mercadorias. Assim, as relações sociais aparecem “como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas” (*Ibid., loc. cit.*).

Netto (1981, pp. 73-74) explica a relação entre alienação, fetichismo e reificação. Afirma que a alienação é um gênero, no interior do qual se pode distinguir espécies: “o conceito de alienação, em si mesmo, cobre fenômenos variados em épocas histórico-sociais diferentes”. Na sociedade em que o fetichismo se universaliza, a *reificação* é a forma particular da alienação. “O fetichismo põe, necessariamente, a alienação – mas fetichismo e alienação não são idênticos”. Quando Marx consegue colocar integralmente o problema do fetichismo, “a teoria da alienação torna-se um complexo teórico-crítico que passa a abarcar um amplo conjunto categorial onde desempenhará papel-chave a noção de reificação”.

O fetichismo implica a alienação, realiza uma alienação determinada e não opera compulsoriamente a evicção das formas alienadas mais arcaicas. O que ele instaura, entretanto, é uma forma nova e inédita que a alienação adquire na sociedade burguesa constituída, assim entendidas as formações econômico-sociais embasadas no modo de produção capitalista dominante, consolidado e desenvolvido (*Ibid., p. 75*).

Como se verá no próximo item, Lukács é o pensador que assume a formulação marxiana acerca do fetichismo da mercadoria, desenvolvendo-a no sentido de explicar como este fetiche se estende para além da esfera da produção mercantil e atinge as demais esferas da vida social. Mas no que tange à formulação de Marx acerca da ideologia, podemos dizer que estes são seus principais elementos fundantes, quais sejam: o fenômeno da alienação e sua forma particular de desenvolvimento na sociedade burguesa, que implica no fetichismo da mercadoria.

### 1.3.LUKÁCS E A TEORIA DA REIFICAÇÃO

Gyorgy Lukács nasceu em Budapeste, na Hungria, em 1885. Seu primeiro contato com textos de Marx se deu por volta de 1910, mas a descoberta efetiva do *filósofo* Marx

ocorreu no contexto da guerra de 1914-18 e em meio à repercussão da Revolução Russa, de 1917. Lukács chegou a ser dirigente da política cultural da Comuna Húngara de 1919<sup>9</sup> e “a experiência de um engajamento radical na luta política e na ‘batalha das ideias’ se expressou numa coletânea de ensaios intitulada *História e consciência de classe*, de 1922”, na qual o autor apresentou “uma significativa contribuição para o aprofundamento da reflexão a respeito da questão da ideologia” (KONDER, 2003, p. 60).

Lukács refletiu sobre o fenômeno da *reificação*<sup>10</sup> a partir da teoria do fetichismo da mercadoria, desenvolvida por Marx no primeiro volume de *O capital*, e à qual nos remetemos no item anterior. Como vimos, a teoria marxiana explica como o movimento das mercadorias disfarça a ação dos sujeitos por meio da transformação da própria força de trabalho em mercadoria. Lukács analisará que se impõe ao sujeito que trabalha a chamada razão instrumental, que é quantificadora e sacrifica a capacidade dos sujeitos de perceber a riqueza da diversidade das qualidades das coisas. “A dinâmica do sistema criado pelo capitalismo tende a destruir todos os valores intrinsecamente qualitativos, o fundamento das convicções dos homens” (*Ibid., loc. cit.*).

Eagleton (*op. cit.*, p. 93) explica que Lukács associa a análise econômica de Marx e a teoria da racionalização de Max Weber para argumentar em *História e consciência de classe* que, na sociedade capitalista, a forma da mercadoria permeia todo aspecto da vida social. O autor sintetiza muito bem a formulação lukacsiana sobre o fenômeno da reificação no fragmento citado a seguir:

A “totalidade” da sociedade é partida em muitas operações técnicas, especializadas, distintas, que, todas elas, passam a assumir uma vida própria semi-autônoma e a dominar a existência humana quase como uma força natural. Técnicas puramente formais de calculabilidade impregnam cada região da sociedade, do trabalho na fábrica à burocracia política, do jornalismo ao judiciário, e as próprias ciências naturais são simplesmente mais uma instância de pensamento reificado. Assolado por um mundo opaco de objetos e instituições autônomas, o sujeito humano é rapidamente reduzido a um ser inerte, contemplativo, incapaz de reconhecer nesses produtos petrificados sua própria prática criativa. O momento do reconhecimento revolucionário chega quando a classe operária reconhece esse mundo alienado como sua criação confiscada, reclamando-o por meio da práxis política (*Ibid., loc. cit.*).

<sup>9</sup> “Período no qual os comunistas exerceram o poder na Hungria, de 21 de março até 1º de agosto, a princípio coligados com os socialdemocratas, depois sozinhos” (KONDER, 2003, p. 60).

<sup>10</sup> De acordo com Konder (2009, p. 40) Lukács caracteriza a reificação “como um processo mediante o qual uma determinada relação concreta entre homens é dissimulada por uma ‘objetividade ilusória’ e assume a feição de ‘coisa’. (Coisa em latim é *res*: daí *reificação*)”.

Destacamos de *História e Consciência de Classe* o texto “A reificação e a consciência do proletariado”, onde o autor explicita sua elaboração acerca deste tema (1923/2003, p. 193). Ancorado em Marx, Lukács afirma que o problema da mercadoria não é isolado, exclusivo da economia enquanto ciência particular, mas o problema central e estrutural da sociedade capitalista, em todas as suas manifestações vitais. Para ele, a estrutura da relação mercantil é “o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa”.

A essência da estrutura da mercadoria “se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa (...) aparentemente racional e inteiramente fechada” e que oculta justamente a relação entre homens que constitui sua essência fundamental. Tomando as análises econômicas de Marx como pressupostas, o filósofo húngaro anuncia que seu enfoque será nos “problemas fundamentais que resultam do caráter fetichista da mercadoria como forma de objetividade, de um lado, e do comportamento do sujeito submetido a ela, de outro”. E esclarece: “apenas quando compreendemos essa dualidade conseguimos ter uma visão clara dos problemas *ideológicos* do capitalismo e do seu declínio” (*Ibid.*, p. 194, grifo meu).

Lukács esclarece, preliminarmente, “que a questão do fetichismo da mercadoria é específica da nossa época, do capitalismo moderno” e que importa a nós saber “em que medida a troca de mercadorias e suas consequências estruturais são capazes de influenciar toda a vida exterior e interior da sociedade”. Embora a troca de mercadorias e as relações mercantis subjetivas e objetivas correspondentes já existissem em etapas anteriores ao capitalismo moderno, é neste que ela se expande ao ponto de constituir-se como forma de dominação efetiva sobre o conjunto da sociedade (*Ibid.*, pp. 194-197).

De acordo com o autor:

Apenas nesse contexto [em que a mercadoria constitui-se como categoria universal de todo o ser social] a reificação surgida da relação mercantil adquire uma importância decisiva, tanto para o desenvolvimento objetivo da sociedade quanto para a atitude dos homens a seu respeito, para a submissão de sua consciência às formas nas quais essa reificação se exprime, para as tentativas de compreender esse processo ou de se dirigir contra seus efeitos destruidores, para se libertar da servidão da “segunda natureza” que surge desse modo (*Ibid.*, p. 198).

Nisto consiste o fenômeno da *reificação*. Por meio dele “o homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhes são estranhas”. Objetivamente, o mundo das mercadorias e de sua circulação no mercado surge como um mundo dotado de leis próprias e que, embora

passíveis de serem conhecidas pelos homens, se apresentam a eles como poderes intransponíveis. Subjetivamente, “a atividade do homem se objetiva em relação a ele, torna-se uma mercadoria que é submetida à objetividade estranha aos homens” (*Ibid.*, p. 199).

Nesse sentido, o autor afirma que “a universalidade da forma mercantil condiciona, portanto, tanto sob o aspecto objetivo quanto sob o subjetivo, uma abstração do trabalho humano que se objetiva nas mercadorias”. O trabalho abstrato (portanto, formalmente igual) é o denominador comum que permite, objetivamente, que, na relação mercantil, objetos qualitativamente diferentes sejam vistos como formalmente iguais. Subjetivamente, é “também o princípio real do processo efetivo de produção de mercadorias” (*Ibid.*, p. 200).

Lukács aprofunda a análise do processo de trabalho na sociedade capitalista, explicando de modo mais preciso as cisões que ocorrem durante o próprio processo de trabalho e na relação do trabalhador com esta atividade. O desenvolvimento do processo de trabalho, desde o artesanato até a indústria mecânica, foi marcado por uma crescente *racionalização*, que foi eliminando as propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador (*Ibid.*, p. 201). O autor explica:

Por um lado, o processo de trabalho é fragmentado, numa proporção continuamente crescente, em operações parciais abstratamente racionais, o que interrompe a relação do trabalhador com o produto acabado e reduz seu trabalho a uma função especial que se repete mecanicamente. Por outro, à medida que a racionalização e a mecanização se intensificam, o período de trabalho socialmente necessário, que forma a base do cálculo racional, deixa de ser considerado como tempo médio e empírico para figurar como uma quantidade de trabalho objetivamente calculável, que se opõe ao trabalhador sob a forma de uma objetividade pronta e estabelecida (*Ibid.*, *loc. cit.*).

O autor destaca que o princípio da racionalização se impõe baseado na possibilidade do cálculo do processo de trabalho. Para que este cálculo seja possível, são operadas modificações decisivas sobre o sujeito e o objeto do processo econômico: em primeiro lugar, rompe-se com a unidade orgânica irracional do próprio produto, por meio do estudo mais preciso de cada uma das leis parciais específicas de sua produção. Portanto, diz o autor, “a racionalização é impensável sem a especialização”. Desse modo, o processo de trabalho “torna-se a reunião objetiva de sistemas parciais racionalizados, cuja unidade é determinada pelo puro cálculo, que por sua vez devem aparecer arbitrariamente ligados uns aos outros” (*Ibid.*, p. 202; pp. 202-203).

Em segundo lugar, diz o autor, “essa fragmentação do objeto da produção implica necessariamente a fragmentação do seu sujeito”. Como consequência do processo de

racionalização e mecanização do trabalho, o homem não aparece como o seu verdadeiro portador, mas apenas “incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e a cujas leis ele deve se submeter”. Nessas condições, a atividade do trabalhador perde cada vez mais seu caráter ativo para tornar-se uma atitude contemplativa diante de um processo mecânico que se desenrola independentemente da consciência (*Ibid.*, p. 203, pp. 203-204, p. 204).

O tempo e o espaço, categorias fundamentais da atitude imediata dos homens em relação ao mundo, são também modificados neste processo. Como afirma Marx, em relação ao tempo,

[...] os homens acabam sendo apagados pelo trabalho, o pêndulo do relógio torna-se a medida exata da atividade relativa de dois operários, tal como a medida da velocidade de duas locomotivas. Sendo assim, não se pode dizer que uma hora [de trabalho] de um homem vale a mesma hora de outro, mas que, durante uma hora, um homem vale tanto quanto outro. O tempo é tudo, o homem não é mais nada; quando muito, é a personificação do tempo. A qualidade não está mais em questão. Somente a quantidade decide tudo: hora por hora, jornada por jornada (MARX, *apud*, LUKÁCS, 2003, pp. 204-205).

De acordo com Lukács (*op. cit.*), o tempo perde, assim, o seu caráter qualitativo, mutável e fluido. Ao mesmo tempo como condição e consequência da produção especializada e fragmentada, o tempo se fixa num *continuum* delimitado com precisão e se torna um espaço. Nesse ambiente, os sujeitos do trabalho são igualmente fragmentados de modo racional. Por um lado, a objetivação de sua força de trabalho em relação ao conjunto de sua personalidade torna-se uma realidade cotidiana intransponível, de modo que “também nesse caso, a personalidade torna-se o espectador impotente de tudo o que ocorre com sua própria existência, parcela isolada e integrada a um sistema estranho” (*Ibid.*, p. 205).

Por outro lado, “a desintegração mecânica do processo de produção também rompe os elos que, na produção ‘orgânica’, religavam a uma comunidade cada sujeito do trabalho”. A mecanização da produção transforma os sujeitos em átomos isolados e abstratos, cuja coesão é cada vez mais mediada exclusivamente pelas leis abstratas do mecanismo ao qual estão integrados (*Ibid.*, *loc. cit.*, p. 206).

Quando toda a vida da sociedade é pulverizada em atos isolados de troca de mercadorias, surge o trabalhador “livre” como indivíduo isolado, atomizado. Esse isolamento e essa atomização, no entanto, são uma mera aparência. Trata-se apenas do reflexo na consciência de que as “leis naturais” da produção capitalista abarcaram o conjunto das manifestações vitais da sociedade. E isto é necessário para que a sociedade baseada na

universalidade da troca de mercadorias se mantenha e se desenvolva. Ou seja, o isolamento e a atomização são necessários como aparência. Conforme explica Lukács:

[...] a confrontação imediata, tanto prática quanto intelectual, do indivíduo com a sociedade, a produção e a reprodução imediatas da vida – em que, para o indivíduo, a estrutura mercantil de todas as ‘coisas’ e a conformidade de suas relações com ‘leis naturais’ já existe enquanto forma acabada, como algo que não pode ser suprimido –, só poderiam desenrolar-se sob essa forma de atos isolados e racionais de troca entre proprietários isolados de mercadorias (*Ibid.*, pp. 207-208).

Nesse sentido, “o trabalhador deve necessariamente apresentar-se como ‘proprietário’ de sua força de trabalho, como se esta fosse uma mercadoria”. Dessa maneira, o homem se auto-objetiva como uma mercadoria e isto, para Lukács, revela com vigor extremo o caráter desumanizado e desumanizante da relação mercantil. É nesse sentido que o processo de reificação ocorre também na consciência dos homens e de maneira cada vez mais profunda, fatal e definitiva. Para a consciência reificada, as formas do capital se transformam nos verdadeiros representantes da vida social e nelas se esfumam as verdadeiras relações dos homens entre si e com os objetos reais destinados à satisfação real de suas necessidades. “Tais relações são ocultas na relação mercantil imediata” e a consciência reificada não tenta superar esse imediatismo (*Ibid.*, p. 209; p. 211).

De acordo com Lukács, também as tentativas burguesas de compreenderem a dinâmica econômica do capitalismo, “de tomar consciência do fenômeno ideológico da reificação”, não conseguem superar esse imediatismo. Como explica:

Até mesmo os pensadores que não querem negar ou camuflar o fenômeno e que, de certo modo, estão cientes de suas conseqüências humanas desastrosas, permanecem na análise do imediatismo da reificação e não fazem nenhuma tentativa para superar as formas objetivamente mais derivadas, mais distanciadas do processo vital próprio do capitalismo, portanto, mais exteriorizadas e vazias, para penetrar no fenômeno originário da reificação (*Ibid.*, p. 213).

Então, eles no máximo descrevem formas exteriores de manifestação da reificação e criam um sistema de leis compatível com as necessidades de manutenção do capitalismo e o qual se mantém apartado dos fundamentos econômicos que explicam de fato o fenômeno da reificação. O resultado disso é uma renúncia à universalidade. Konder (2003) explica que a razão fragmenta-se numa pluralidade de “razões”. Trata-se do desdobramento do sistema em subsistemas, setorialmente racionalizados e com autonomia relativamente grande em relação

ao todo. “O todo – esvaziado – se distancia das partes; e as leis das partes são incoerentes com as leis do todo” (*Ibid.*, p. 61). Nesse processo,

A burguesia se empenha cada vez mais em dominar os pormenores e vai renunciando a dominar o todo, que lhe escapa. O espírito radicalmente crítico, que tinha realizado importantes avanços com a filosofia de Kant e Hegel, no campo da perspectiva burguesa, se ressentido do estilhaçamento da razão: ele dependia de um sujeito disposto a se universalizar, quer dizer, dependia de um sujeito coletivo que podia se apoiar numa razão sintetizadora. Quando a burguesia deixa de crer que poderia ser esse sujeito, ela é forçada a renunciar à totalização (*Ibid.*, *loc. cit.*).

Nas novas condições, vai sendo cada vez mais impossível, do ângulo da burguesia, o ser humano empreender sua ação no mundo com todo o conjunto de suas forças, com todas as suas energias criadoras, e reconhecer a formação ininterrupta do qualitativamente novo. Por isso, Lukács defende que a superação das distorções ideológicas poderia ocorrer por meio do pensamento dialético, crítico, que depende do proletariado. Segundo Konder, “o proletariado lhe aparece como o portador material das ideias de um movimento que reunifica a humanidade, supera a divisão social do trabalho e a dilaceração da comunidade humana que transparece na luta de classes” (*Ibid.*, p. 62).

Para Lukács o proletariado possui uma consciência real, existente, que é fonte de distorções ideológicas. O filósofo, entretanto, vislumbrava também a “consciência possível”, que poderia proporcionar à classe operária o processo de totalização que lhe permitiria superar a distorção ideológica e apreender a História como processo unitário. Para ele, “só com o aparecimento do proletariado é que se completa o conhecimento da realidade social. E ele se completa quando, com a posição de classe do proletariado, encontra-se um ponto do qual se pode enxergar o todo da sociedade” (LUKÁCS, 1970, p. 87, *apud*, KONDER, 2002, pp. 62-63).

De acordo com Konder, Lukács afirma que “da perspectiva do movimento operário, torna-se possível questionar revolucionariamente tanto a ideologia comprometida com a coisificação como a sociedade burguesa que engendra essa ideologia”. “Resgatando a capacidade de compreender a história – que ele mesmo está fazendo – como um todo, o movimento operário passa a entender as coisas como relações humanas e os fatos como momentos de um processo” (KONDER, 2002, p. 63).

Netto (1996, p. 11) afirma que Lukács cancelou a possibilidade da teoria marxiana como uma teoria social revolucionária de natureza ontológica e hipotecou seu estatuto e sua verdade à consciência possível do sujeito revolucionário, o proletariado. Essa concepção

conduzia à conclusão de que a teoria marxiana poderia experimentar-se histórica e praticamente apenas enquanto a ação revolucionária do proletariado se expressasse direta e conscientemente.

Netto explica que *História e Consciência de Classe* foi um produto dos “assaltos ao céu” que se intentaram na direta sequência de Outubro de 1917 e sustentou-se na “centralidade teórica da atualidade da revolução” – atualidade compreendida enquanto processo imediato, de curtíssimo prazo. Afirma que, entretanto, quando a imediatividade da revolução é deslocada a função revolucionária do pensamento se vê medularmente problematizada. É nesse sentido que na abertura dos anos trinta Lukács já se direciona para uma perspectivação ontológica da teoria marxiana, repensando e revisando alguns supostos e alguns complexos problemáticos da obra de 1923 (*Ibid.*, p. 12-13).

Konder assinala que nas décadas seguintes à publicação de *História e consciência de classe*, Lukács abandonou alguns aspectos da concepção de ideologia que explicitara na obra. Passou a considerar que, em seu uso histórico, havia ideologias progressistas e ideologias conservadoras e “admitiu – numa linha que seguia o exemplo de Lenin – que a discussão epistemológica provocada pelo conceito poderia ser considerada secundária em relação ao exame crítico das diversas ideologias que expressavam as perspectivas das classes sociais e das organizações políticas” (*Ibid.*, p. 65).

De acordo com Konder, Lukács apresenta uma importante contribuição à reflexão sobre os problemas da ideologia ao abordar a temática da cotidianidade, no estudo sobre *A peculiaridade do estético*. Para o húngaro, a cotidianidade é um nível ineliminável na consciência dos seres humanos, no qual todos os indivíduos se veem, normalmente, imersos. É um nível complexo e contraditório, pois a consciência “precisa simplificar seus critérios e motivações, sob o signo do imediato” e, ao mesmo tempo, “se serve da linguagem, isto é, de um sistema cheio de mediações complicadas”.

Netto (1989) em seu didático texto “*Para a crítica da vida cotidiana*” explica a concepção lukacsiana sobre a vida cotidiana. Em primeiro lugar, afirma que, para Lukács, a vida cotidiana é ontologicamente insuprimível. “Enquanto espaço-tempo de constituição, produção e reprodução do ser social, a vida cotidiana é ineliminável”. Isto não torna a vida cotidiana meta-histórica, como afirma: “O cotidiano não se descola do histórico – antes, é um dos seus níveis constitutivos, o nível em que a reprodução social se realiza na reprodução dos indivíduos enquanto tais” (*Ibid.*, p. 65).

Para Lukács, as determinações fundamentais da cotidianidade, os seus componentes ontológicos, são a *heterogeneidade*; a *immediaticidade*; e a *superficialidade extensiva*. A

heterogeneidade diz respeito ao caráter heteróclito da vida cotidiana, na qual se interpenetram atividades, fenômenos e processos de natureza compósita (linguagem, trabalho, interação, jogo, vida política e vida privada, etc.). A imediaticidade consiste na relação direta entre pensamento e ação, ou seja, uma conduta imediata. Trata-se do padrão de comportamento próprio da cotidianidade, pois os homens estão agindo na vida cotidiana, o que significa que estão sempre respondendo ativamente. A superficialidade extensiva consiste em que “a vida cotidiana mobiliza em cada homem todas as atenções e todas as forças, mas não toda a atenção e toda a força”. Os indivíduos respondem “levando em conta o *somatório* dos fenômenos que comparecem em cada situação precisa, sem considerar as *relações* que os vinculam” (*Ibid.*, p. 66).

A vida cotidiana é o alfa e o ômega da existência de todo e cada indivíduo. Ela impõe um padrão de comportamento que apresenta modos típicos de realização e se expressam, liminarmente, num materialismo espontâneo e num tendencial pragmatismo. Assim, os indivíduos são levados a responder os constrangimentos da dinâmica cotidiana sem pôr em causa a sua objetividade material, como quando estugamos de um veículo ao atravessar uma avenida. Como explica Netto:

A mesma dinâmica requisita dos indivíduos respostas funcionais às situações, que não demandam o seu conhecimento interno, mas tão-somente a manipulação de variáveis para a consecução de resultados eficazes – o que conta não é a reprodução veraz do processo que leva a um desfecho pretendido, porém o desfecho em si; no plano da cotidianidade, o critério da utilidade confunde-se com o da verdade (*Ibid.*, p. 67).

Em relação à consciência, no nível da cotidianidade ela “é obrigada a autolimitar-se, em função de uma entrega inevitável do espírito às múltiplas demandas de constantes adaptações e ações práticas imediatas”. Assim, “no dia-a-dia de sua existência, os indivíduos recorrem (e não podem deixar de recorrer) a inferências simplificada e analogicas e a generalizações abusivas” e precisam, para enriquecer sua compreensão do mundo e de si mesmo, superando os limites da consciência cotidiana, desenvolver sua sensibilidade artística e seu conhecimento científico. Além disso, Konder assinala que Lukács entendia que a efetivação de transformações históricas profundas na sociedade também dependeria da modificação da consciência cotidiana dos homens comuns. (KONDER, 2003, p. 66).

Netto (1989) explica que aquelas características da vida cotidiana, expostas acima, equacionam-na a partir da perspectiva restrita da singularidade, de modo que o indivíduo só se perceba neste nível, que é o nível da manifestação do resultado da ação prática dos homens,

é o ser determinado tal como se apresenta imediatamente. Mais precisamente: na vida cotidiana, a dimensão genérica (a referência à pertinência ao humano genérico) aparece subsumida à dimensão da singularidade. Constrangido pela heterogeneidade própria à vida cotidiana, o indivíduo é tensionado de forma abrangente. Assim, ele atua, nas suas objetivações cotidianas, como um homem inteiro, mas sempre no âmbito da singularidade.

Somente quando mobiliza toda a sua força numa objetivação mais duradoura, menos instrumental e mais imediata, o indivíduo suspende a heterogeneidade da vida cotidiana e transcende sua singularidade, instaurando-se como particularidade<sup>11</sup> e comportando-se como inteiramente homem. Netto explica que, de acordo com Lukács, há três formas privilegiadas de objetivação que superam a cotidianidade: o trabalho criador, a arte e a ciência. Estas são formas de objetivação que envolvem procedimentos homogeneizadores das faculdades do indivíduo, direcionando-as num projeto em que ele se reconhece como portador da consciência humano-genérica.

Não se trata de um corte com a cotidianidade, pois esta, como já dito, é ineliminável. Trata-se de “suspensões da cotidianidade”, que não são contínuas, mas estabelecem um circuito de retorno à cotidianidade. Entretanto, após este retorno o indivíduo pode perceber a cotidianidade diferencialmente, podendo vê-la como espaço de enriquecimento e ampliação do ser social. Como explica Netto:

Está contida aqui, nitidamente, uma dialética de tensões: o retorno à cotidianidade após uma suspensão (seja criativa, seja fruidora) supõe a alternativa de um indivíduo mais refinado, educado (justamente porque se alçou à consciência humano-genérica); a vida cotidiana permanece ineliminável e inultrapassável, mas o sujeito que a ela regressa está modificado (*Ibid.*, p. 70).

De acordo com Konder, a consciência cotidiana nos apresenta um desafio decisivo para pensarmos com maior rigor a ação revolucionária e seus obstáculos ideológicos, “que estão ancorados na cotidianidade (sobretudo nas condições da cotidianidade dos homens do século XX, tão marcada pela televisão e pelos entretenimentos da chamada indústria cultural)”. O autor afirma que, no final de sua vida, Lukács ainda advertiu para a necessidade de o socialismo desenvolver concepções dotadas de maior poder de persuasão frente à crescente complexificação das condições culturais e sociopolíticas (*Ibid.*, p. 67).

---

<sup>11</sup> A particularidade é o campo das mediações entre a universalidade e a singularidade. A particularidade, em relação ao singular, representa uma universalidade relativa e, em relação ao universal, uma singularidade relativa (LUKÁCS, 1978, p. 117).

O próximo item aborda a formulação gramsciana acerca da ideologia. Esta formulação consolida a chamada “visão ampliada” da ideologia, que considera a possibilidade das classes sociais formularem suas ideologias próprias e implicá-las na arena de suas lutas. O que se verá é uma aproximação incipiente, que foi realizada através da leitura de alguns textos do próprio Antonio Gramsci, contidos na coletânea “O leitor de Gramsci”, elaborada por Carlos Nelson Coutinho, e também pela leitura de Guido Liguori, que realizou uma pesquisa acurada sobre o pensamento do marxista italiano<sup>12</sup>.

#### 1.4 - GRAMSCI E A VISÃO AMPLIADA DA IDEOLOGIA

Antônio Gramsci nasceu em 1891, na Itália - região da Sardenha. Durante o ensino médio, frequentou o movimento socialista e participou dos grupos juvenis que discutiam os problemas econômicos e sociais da Sardenha. Em 1913, já tendo concluído o ensino médio, inscreveu-se na seção turinense do Partido Socialista Italiano (PSI). Em 1915, passou a dedicar-se integralmente ao jornalismo e à política: inicialmente na redação turinense do *Avanti!* e, em 1919, participando da fundação do semanário *L'Ordine Nuovo*. Em 1921, participou da fundação do Partido Comunista Italiano (PCI), a seção italiana da Internacional Comunista, já como um dirigente comunista.

Foi preso pelo fascismo italiano em 1926 e condenado em 1928. Na prisão, elaborou os chamados *Cadernos do Cárcere*, explicitando o seu pensamento filosófico e político. Ainda no cárcere, Gramsci adoece. Em 1937 readquire liberdade plena, da qual, todavia, não pôde desfrutar. Morreu em 27 de abril, dois dias após um derrame cerebral e antes de reencontrar a família. Para um encontro mais aprofundado com essa história, recomenda-se a biografia *A vida de Antonio Gramsci*, elaborada pelo historiador e jornalista italiano Giuseppe Fiori<sup>13</sup>.

De acordo com Coutinho (2011, p. 21), as principais contribuições de Gramsci ao desenvolvimento do pensamento marxista não se situam no estrito terreno da crítica da economia política. Embora o italiano jamais tivesse negado a centralidade das relações sociais de produção na explicação da vida social, concentrou sua atenção nas esferas da política e da

---

<sup>12</sup> Em algumas citações de Gramsci, a referência bibliográfica data de 1981. Trata-se do texto “Alguns Pontos Preliminares de Referência”. O mesmo está contido na coletânea de Coutinho, mas foi lido em *Concepção Dialética da História*, publicado pela editora Civilização Brasileira.

<sup>13</sup> À exceção da indicação literária, estas informações foram retiradas da cronologia feita por Coutinho (2011, pp. 41-45).

ideologia, elaborando uma articulação na qual as superestruturas ideológicas, longe de aparecer como simples reflexos passivos da base econômica, têm sua autonomia relativa grandemente ampliada.

#### 1.4.1. A interlocução de Gramsci com Marx para a ampliação do conceito de ideologia

De acordo com Liguori (2007), Gramsci provavelmente não conheceu *A ideologia Alemã*. Isso porque o livro escrito por Marx e Engels em 1845-1846 foi editado pela primeira vez somente em 1932. O autor ressalta que o primeiro capítulo, “Feurbach”, foi publicado pela primeira vez em língua russa em 1924 e, logo depois (1926) em alemão. Mas afirma que não há vestígio de contato com esses textos na obra de Gramsci: “Ou seja, ele provavelmente não tem à disposição o que hoje estamos habituados a considerar como o lugar de nascimento do marxiano conceito de ideologia na sua conotação negativa” (*Ibid.*, p. 78).

Entretanto, “se Gramsci provavelmente não conhecia *A ideologia alemã*, conhece bem – e utiliza – o ‘Prefácio’ marxiano de 1859, no qual se lê”:

Com a mudança da base econômica, muda mais ou menos rapidamente toda a gigantesca superestrutura. Quando se estudam tais transformações, é indispensável distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas da produção, que pode ser constatada com a precisão das ciências naturais, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, ou seja, as formas ideológicas que permitem aos homens conceber este conflito e combatê-lo. Assim como não se pode julgar um homem pela ideia que tem de si mesmo, também não se pode julgar uma tal época de transformação pela consciência que tem de si mesma (MARX, *apud*, LIGUORI, 2007, p. 78, grifo meu).

Liguori segue a análise de que “a afirmação de Marx segundo a qual as ‘formas ideológicas’ permitem ‘conceber’ e ‘combater’ o conflito das classes em luta é coisa diferente da severa concepção de 1845-1846, quando a ideologia era vista em termos unicamente negativos”. Para o autor, é possível perceber neste trecho do *Prefácio* a formulação de uma concepção das “formas ideológicas” que não têm características negativas, mas se mostram úteis e necessárias. Assim, em sua opinião, existem em Marx pelo menos duas teorias da ideologia ou, pelo menos, duas faces da mesma. Para ele, “deste modo, não é casual que exatamente daqui Gramsci parta rumo à sua concepção da teoria das ideologias em termos positivos, ainda que graças a uma interpretação ‘ampla’ do trecho em questão” (*Ibid.*, p. 78; p. 79).

O autor prossegue, afirmando que “encontramos um apêndice bastante interessante a este argumento das ‘duas faces’ da ideologia dos ‘fundadores da filosofia da práxis’ numa carta do velho Engels a Franz Mehring<sup>14</sup> (com data de 14 de junho de 1893”. Nesta carta existe a seguinte afirmação:

[...] a estúpida representação dos ideólogos, segundo a qual, uma vez que nós negamos evolução histórica independente às diversas esferas ideológicas que têm uma função na história, também negaríamos a elas qualquer eficácia histórica. Aqui existe, como base, a banal representação não dialética de causa e efeito como polos que se opõem um ao outro de modo rígido, a absoluta ignorância da ação e da reação recíproca. O fato de que um fator histórico, logo depois de ter sido gerado por outras causas em última instância econômicas, reaja por sua vez e possa exercer uma pressão sobre o ambiente que o circunda e até sobre suas próprias causas – aqueles senhores o esquecem muitas vezes de modo quase premeditado (ENGELS, *apud*, LIGUORI, 2007, pp. 79-80).

Para Liguori, vemos neste trecho de Engels que ideólogo é quem nega a “eficácia histórica” das ideologias, sua autonomia relativa, sua ação. O autor investiga, então, a concepção gramsciana acerca da ideologia a partir de uma análise da aceção marxiana do termo, análise esta que, como se vê, identifica novas clivagens no que se poderia chamar da teoria marxiana sobre a ideologia. Para Liguori, Gramsci “combinou uma leitura “ampla” do Prefácio de 1859 com as fundamentais Teses sobre Feuerbach e a lição do último Engels” para formular sua concepção da ideologia.

De acordo com o autor, “folheando os três primeiros cadernos gramscianos, vemo-nos diante de um emprego difuso e variado, mas pouco significativo, do termo ‘ideologia’, que aparece mas não é conceituado”. Já no Caderno 4 Gramsci faria um acerto de contas com a teoria da ideologia de Marx pretendendo, em primeiro lugar, defendê-la da leitura distorcida e parcial que a considerava apenas em seu sentido negativo, em que as superestruturas seriam mera aparência ou ilusão. Conforme citação do próprio Gramsci:

Para Marx, as “ideologias” não têm nada de ilusão e aparência; são uma realidade objetiva e operante, mas não são a mola da história, eis tudo. Não são as ideologias que criam a realidade social, mas é a realidade social, na sua estrutura produtiva, que cria as ideologias. Como Marx poderia ter pensado que as superestruturas são aparência e ilusão? Também suas doutrinas são uma superestrutura. Marx afirma explicitamente que os

---

<sup>14</sup> “Franz Mehring (1846-1919): Um dos dirigentes e teóricos da ala esquerda da social-democracia alemã, historiador, publicista e crítico literário. Foi, em conjunto com Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg e outros, fundador do Partido Comunista da Alemanha”. Retirado de Dicionário Político, <<http://www.marxists.org/portugues/dicionario/verbetes/m/mehring.htm>>. Acesso em 29/03/2013.

homens tomam consciência das suas tarefas no terreno ideológico, das superestruturas, o que não é pequena afirmação da “realidade”: sua teoria pretende precisamente fazer com que um determinado grupo social “tome consciência” das próprias tarefas, da própria força, do próprio devir. Mas ele destrói as “ideologias” dos grupos sociais adversários, que são precisamente instrumentos práticos de domínio político sobre a sociedade restante: ele demonstra como elas são destituídas de sentido, porque em contradição com a realidade efetiva (GRAMSCI, *apud*, LIGUORI, 2007, pp. 82-83).

De acordo com Liguori, neste trecho vemos que Gramsci evoca o Marx do Prefácio de 1859 e amplia consideravelmente a possibilidade de uma concepção positiva de ideologia. “Assim, o marxismo se torna uma ideologia entre as outras, com o objetivo de fazer com que uma classe, o proletariado ‘tome consciência’”. Para Gramsci, o marxismo seria uma ideologia superior às outras porque não nega as contradições, ao contrário, submete-as à análise. A parte crítica da teoria marxiana da ideologia deve ser reservada às teorias adversárias, que são destituídas de sentido por estarem em contradição com a realidade efetiva. Ao mesmo tempo, o marxismo teria em comum com estas ideologias adversárias o fato de se revestir de determinada utilidade para um grupo social (*Ibid.*, p. 83, p. 84).

Para Gramsci, havia um erro na consideração do valor das ideologias e este erro fez com que se tornasse exclusivo o sentido pejorativo da palavra. O pensador italiano reconstrói o processo deste erro com os seguintes apontamentos:

1) Identifica-se a ideologia como sendo distinta da estrutura e afirma-se que não são as ideologias que modificam a estrutura, mas sim vice-versa; 2) Afirma-se que uma determinada solução política é “ideológica”, isto é, insuficiente para modificar a estrutura; enquanto crê poder modificá-la, afirma-se que é inútil, estúpida etc.; 3) passa-se a afirmar que toda ideologia é “pura” aparência, inútil; estúpida etc. (GRAMSCI *in* COUNTINHO, 2011, p. 147).

Para ele, era necessário “distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, isto é, que são necessárias a uma determinada estrutura, e ideologias arbitrárias, racionalísticas, ‘voluntaristas’”. As ideologias orgânicas têm uma validade que é, em suas palavras, “psicológica” porque elas “organizam” as massas humanas e “formam o terreno no qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam etc.”, enquanto as ideologias arbitrárias criam apenas movimentos individuais (*Ibid.*, p. 147; p.148).

Gramsci cita Marx com sua afirmação sobre a “solidez das crenças populares” como elemento necessário de uma determinada situação. Segundo Gramsci, Marx teria afirmado que uma convicção popular tem a mesma energia de uma força material ou algo semelhante e

que é muito significativo. Para Gramsci, estas afirmações de Marx o conduzem ao fortalecimento da concepção de “bloco histórico”, “no qual, precisamente, as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma, distinção entre forma e conteúdo puramente didática, já que as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem a forma e as ideologias seriam fantasias individuais sem as forças materiais” (*Ibid.*, pp. 185-186).

Em outro fragmento, Gramsci diz o seguinte:

*Estrutura e superestrutura. Economia e ideologia. A pretensão (apresentada como postulado essencial do materialismo histórico) de apresentar e expor qualquer flutuação da política e da ideologia como uma expressão imediata da infraestrutura deve ser combatida, teoricamente, como um infantilismo primitivo (Ibid., p. 186).*

Liguori analisa que Gramsci está revalorizando as ideologias numa luta em duas frentes: uma contra o “economicismo” e outra contra o “ideologismo”, “isto é, contra a tendência a superestimar tanto as ‘causas mecânicas’ quanto ‘o elemento voluntário e individual’”. O autor afirma que, no debate mais geral da ideologia, Gramsci se situa, ainda que não exclusivamente, na vertente de compreensão da ideologia como visão ou concepção de mundo<sup>15</sup>. Assinala que o termo no sentido negativo está presente nos primeiros cadernos, mas que também está presente, desde o início de sua reflexão carcerária, a ideologia entendida como sistema de ideias políticas (LIGUORI, 2007, p. 86; p. 88).

#### 1.4.2. Ideologia e concepção de mundo

Para Gramsci, a estrutura ideológica de uma classe dominante é a “organização material voltada para manter, defender e desenvolver a ‘frente’ teórica ou ideológica”, da qual fazem parte a imprensa – como a parte mais dinâmica desta estrutura ideológica – e também “as bibliotecas, as escolas, os círculos e os clubes de variados tipos, até a arquitetura, a disposição e o nome das ruas”, ou seja, “tudo o que influi ou pode influir sobre a opinião pública, direta ou indiretamente”. Para o filósofo, o que se pode contrapor a este complexo de trincheiras e fortificações da classe dominante é “o espírito de cisão, isto é, a conquista progressiva da consciência da própria personalidade histórica [...] tudo isso requer um complexo trabalho ideológico” (GRAMSCI, *apud*, LIGUORI, *op. cit.*, p. 90).

---

<sup>15</sup> O próximo item enfatizará este debate.

Ou seja, conforme explica Liguori, “a luta ideológica não é só ‘batalha de ideias’; estas ideias têm uma ‘estrutura material’, articulam-se em ‘aparelhos’”. Os sujeitos que, no terreno da ideologia, tornam-se conscientes de si e passam a se contrapor à hegemonia adversária, devem dotar-se dos próprios “aparelhos hegemônicos” ou “ideológicos”. Para Gramsci, o “centro homogêneo de um modo de pensar e de operar” é o partido e, nesse sentido, Liguori afirma que se pode dizer que existe nos Cadernos uma teoria “materialista” da ideologia (*Ibid.*, p. 91).

O autor explica, ainda, que, além do sentido político, a palavra “ideologia” é usada por Gramsci também em referência a camadas e grupos sociais. Ou seja, “na argumentação gramsciana, ao lado das ideologias em sentido negativo ou das ideologias políticas, desde o início está presente uma concepção da ideologia como sistema de ideias não imediatamente político, mas “visão” ou “concepção do mundo” entendida em sentido mais amplo” (*Ibid.*, p. 89).

O autor analisa que o conceito de ideologia em Gramsci se articula numa “família de conceitos”:

Ideologia, filosofia, visão ou concepção do mundo, religião, conformismo, senso comum, folclore, linguagem. Cada um deles indica um conceito que não pode se sobrepor inteiramente ao outro. Mas, ao mesmo tempo, todos estes termos estão correlacionados entre si, aparecem simultaneamente. Formam uma rede conceitual que, no seu todo, desenha a concepção gramsciana de ideologia (*Ibid.*, p. 91).

Passemos, então, a uma breve explicitação de alguns destes conceitos a partir de fragmentos dos próprios *Cadernos*. O *senso comum* é a “filosofia dos não filósofos”, “isto é, a concepção do mundo absorvida acriticamente pelos vários ambientes sociais e culturais nos quais se desenvolve a individualidade moral do homem médio”. Nele existe certa dose de experimentalismo e de observação direta da realidade, ainda que empírica e limitada. Numa série de juízos, o senso comum identifica a causa exata, simples e à mão, não se deixando desviar por fantasmagorias e obscuridades metafísicas, pseudoprofundas, pseudocientíficas etc. (GRAMSCI in COUTINHO, 2011, p. 148).

Os sistemas filosóficos homogêneos elaborados pelas classes dominantes, ou seja, as filosofias tradicionais e a religião do alto clero, influem sobre as massas populares como força política externa, como elemento de subordinação a uma hegemonia das classes dirigentes. Todavia, não influem sobre elas de maneira positiva, “como fermento vital de transformação

interna do que as massas pensam, embrionária e caoticamente, sobre o mundo e a vida”. No senso comum, predominam os produtos da sensação bruta (*Ibid.*, p. 149). Nesse sentido:

O senso comum não é uma concepção única, idêntica no tempo e no espaço: é o “folclore” da filosofia e, como folclore, apresenta-se em inúmeras formas; seu traço fundamental e mais característico é o de ser uma concepção (inclusive nos cérebros individuais) desagregada, incoerente, inconsequente, adequada à posição social e cultural das multidões das quais ele é a filosofia (*Ibid.*, p. 148).

O *folclore*, para Gramsci, deve ser apreendido como “concepção do mundo e da vida” de determinados estratos (determinados no tempo e no espaço) da sociedade, em contraposição às concepções de mundo “oficiais”. Como o povo não pode ter concepções elaboradas, sistemáticas e politicamente organizadas e centralizadas em seu desenvolvimento, o folclore é uma concepção do mundo assistemática e múltipla:

E múltipla não apenas no sentido de algo diversificado e justaposto, mas também no sentido de algo estratificado, do mais grosseiro ao menos grosseiro, se é que não se deve até mesmo falar de um aglomerado indigesto de fragmentos de todas as concepções do mundo e da vida que se sucederam na história, da maioria das quais, aliás, somente no folclore é que podem ser encontrados os documentos mutilados e contaminados que sobreviveram (*Ibid.*, pp. 150-151).

Em relação à *linguagem*, Gramsci assinala que é essencialmente coletiva e está vinculada à cultura e à filosofia, esta última ainda que no nível do senso comum. O marxista italiano afirma que a linguagem é uma multiplicidade de fatos mais ou menos organicamente coerentes e coordenados e que, no limite, todo ser falante tem uma linguagem pessoal e própria, isto é, um modo pessoal de pensar e de sentir. Afirma também que “a cultura, em seus vários níveis, unifica uma maior ou menor quantidade de indivíduos em estratos numerosos, mais ou menos em contato expressivo, que se entendem entre si em diversos graus etc”. Assinala, então, a importância do “momento cultural” também na atividade prática (coletiva):

Todo ato histórico “pressupõe a conquista de uma unidade “cultural-social” pela qual uma multiplicidade de vontades desagregadas, com fins heterogêneos, solda-se conjuntamente na busca de um mesmo fim, com base numa idêntica e comum concepção do mundo (geral e particular, transitoriamente operante – por meio da emoção – ou permanente, de modo que a base intelectual esteja tão enraizada, assimilada e vivida que possa se transformar em paixão). Já que assim ocorre, revela-se a importância da

questão linguística geral, isto é, da conquista coletiva de um mesmo “clima” cultural (*Ibid.*, p. 152).

É daí que Gramsci - estabelecendo uma aproximação ao debate da doutrina e da prática pedagógicas segundo o qual a relação professor-aluno é sempre uma relação ativa, de interferência mútua - afirma que em toda a sociedade no seu conjunto e em todo indivíduo com relação aos outros indivíduos, entre camadas, intelectuais e não intelectuais, entre governantes e governados, entre elites e seguidores, entre dirigentes e dirigidos, entre vanguardas e corpos de exército existe uma relação pedagógica. Em suas palavras, “toda relação de ‘hegemonia’ é necessariamente uma relação pedagógica”, que se verifica no interior de uma nação e também no campo internacional e mundial, entre conjuntos de civilizações e forças que os compõem (*Ibid.*, p. 153).

De acordo com Gramsci, em todos estes processos está contida uma determinada *concepção do mundo*, que é o elemento que proporciona aos homens o vínculo a um determinado grupo, que partilha de um mesmo modo de pensar e de agir. Em suas palavras, “somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivos”. A questão que nos atinge é se preferimos “participar” de uma concepção do mundo “imposta” mecanicamente pelo ambiente exterior ou se queremos elaborar nossa própria concepção do mundo de uma maneira crítica e consciente (GRAMSCI, 1981, p. 11, p. 12).

O problema é o seguinte: qual é o tipo histórico do conformismo e do homem-massa do qual fazemos parte? Quando a concepção do mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade é composta de uma maneira bizarra: nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista; preconceitos de todas as fases históricas passadas, grosseiramente localistas e intuições de uma futura filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado. Criticar a própria concepção do mundo, portanto, significa torná-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais desenvolvido. Significa, portanto, criticar, também, toda a filosofia até hoje existente, na medida em que ela deixou estratificações consolidadas na filosofia popular. (GRAMSCI, 1981, p. 12).

Na realidade – diz Gramsci – “não existe filosofia em geral: existem diversas filosofias ou concepções do mundo, e sempre se faz uma escolha entre elas. Como ocorre esta escolha?”. Gramsci compreende que esta escolha não é um fato puramente intelectual, mas, sobretudo, político. Ele chega a esta conclusão ao refletir sobre a contradição entre a

concepção do mundo afirmada como fato intelectual lógico e a concepção do mundo que resulta da atividade real de cada um, que está implícita em sua ação. Trata-se de um contraste entre o pensar e o agir, “isto é, a coexistência de duas concepções do mundo, uma afirmada por palavras e a outra manifestando-se na ação efetiva” (*Ibid.*, p. 14).

Para ele, isto nem sempre se deve à má-fé, que pode ser uma explicação satisfatória para alguns indivíduos considerados isoladamente ou para pequenos grupos. Todavia, não é satisfatória quando o contraste se verifica nas manifestações de grandes massas, quando um grupo social, que tem uma concepção própria do mundo, ainda que embrionária, e que se movimenta como um conjunto orgânico, “toma emprestada a outro grupo social, *por razões de submissão e subordinação intelectual*, uma concepção que lhe é estranha” e a afirma por palavras (*Ibid.*, p. 15, grifo meu). O italiano segue com um fragmento que Liguori (*op. cit.*, p. 91) considera “um dos mais ricos e importantes para os fins do presente discurso”:

Mas, neste ponto, coloca-se o problema fundamental de toda concepção do mundo, de toda filosofia que se transformou em um movimento cultural, em uma “religião”, em uma “fé”, isto é, que produziu uma atividade prática e uma vontade, nas quais esteja contida como “premissa” teórica implícita (que é uma “ideologia”, poderemos dizer, desde que se dê ao termo “ideologia” o significado mais alto de uma concepção do mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas) – isto é, o problema de conservar a unidade ideológica de todo o bloco social, que está cimentado e unificado justamente por aquela determinada ideologia (GRAMSCI, 1981, p. 16).

Portanto, afirma Liguori (*op. cit.*, p. 92), uma concepção do mundo ou filosofia que tenham se tornado um “movimento cultural” podem ser definidas como “ideologia” no seu “significado mais alto”, qual seja: o de “ideologia” como concepção do mundo, que se expressa nas manifestações de vida individuais e coletivas, que penetra todo o ser social e termina por incidir no cenário da luta pela hegemonia. “Uma concepção do mundo, uma filosofia, uma ideologia que têm o objetivo de “cimentar” um bloco social e, portanto, constituí-lo em subjetividade, quando menos porque ele mesmo é unificado por tal ideologia”.

### 1.5 - O DEBATE CONCEITUAL DA IDEOLOGIA: “VISÃO RESTRITA” X “VISÃO AMPLIADA”

O estudo feito até aqui sobre o tema da ideologia nos evidenciou dois vetores conceituais pelos quais transitam os debates as formulações e os usos do termo ideologia. O primeiro vetor é o da chamada “visão restrita” ou “negativa” da ideologia. Este vetor foi inaugurado com a acepção marxiana da ideologia, em cujo centro se encontra a famosa noção de “falsa consciência”. O segundo vetor é o da chamada “visão ampliada” da ideologia, em que ela é apreendida basicamente como conjunto de idéias vinculado a grupos e/ou classes sociais.

Conforme explica Eagleton, a “visão restrita” da ideologia vem de Hegel e Marx a Lukács e outros marxistas posteriores e enfatiza a ideologia como ilusão, distorção e mistificação, preocupando-se com ideias de verdadeira e falsa cognição. Já a visão ampliada, mais sociológica que epistemológica, “voltou-se mais para a função das ideias na vida social do que para seu caráter real ou irreal”. O autor afirma que a tradição marxista transita entre estes dois vetores e que neles residem as polêmicas e desavenças teóricas sobre o tema (EAGLETON, 1997, p. 16).

Löwy (*op. cit.*) também assinala que dentro do marxismo existem duas linhas de conceituação da ideologia: uma que utiliza o termo em seu sentido restrito, como em Marx, e outra que utiliza o termo em seu sentido amplo, da ideologia como visão de mundo. Konder (2003), reafirma a existência destes vetores, apenas resgatando outros adjetivos para qualificá-los. Ele explica que o termo ideologia tem, basicamente, um significado fraco e um significado forte:

O significado fraco é aquele em que o termo designa sistemas de crenças políticas, conjuntos de idéias e valores cuja função é a de orientar comportamentos coletivos relativos à ordem pública. O significado forte é aquele em que o termo se refere, desde Marx, a uma distorção no conhecimento. Na primeira acepção, o conceito é neutro; na segunda, é crítico, negativo (*Ibid.*, p. 10).

O significado “fraco” pode ser entendido como sinônimo da “visão ampliada” e o significado “forte” como sinônimo da visão restrita. O autor afirma que muitos filósofos formularam seus pensamentos imbuídos da convicção de que haviam conseguido elaborar um novo conceito de ideologia. Ele, no entanto, anuncia que não tem essa pretensão e que sua abordagem do tema está voltada para “a questão como tal”.

Eagleton defende uma concepção mais “ampla” da ideologia e explicita algumas reflexões e questões que o conduzem a essa defesa. O autor considera útil tentar entender como o termo “ideologia” é utilizado pelas pessoas comuns no cotidiano. Ressalta que não se trata de considerar tal uso como um tribunal de última instância, mas reflete sobre o que significa alguém comentar numa mesa de bar algo do tipo: “Bem, mas isto não passa de ideologia!” e explica:

Afirmar, em uma conversa corriqueira, que alguém está falando ideologicamente é, com certeza, considerar que se está avaliando uma determinada questão segundo uma estrutura rígida de ideias preconcebidas que distorce a compreensão. Vejo as coisas como elas realmente são; você as vê de maneira tendenciosa, através de um filtro imposto por algum sistema doutrinário externo. Há, em geral, uma sugestão de que isso envolve uma visão extremamente simplista do mundo – que falar ou avaliar ‘ideologicamente’ é fazê-lo de maneira esquemática, estereotipada, e talvez com um toque de fanatismo (EALGETON, 1997, p. 17).

De acordo com o autor, este ponto de vista tem apoio de alguns sociólogos norte-americanos, que creem que a ideologia é uma forma esquemática e inflexível de ver o mundo. Menciona Daniel Bell, autor do livro *O fim da Ideologia*, publicado em 1960<sup>16</sup>, e também Edward Shils, para quem “as ideologias são explícitas, fechadas, resistentes a inovações, promulgadas com uma grande dose de afetividade e requerem a total adesão de seus devotos”. Contrapõe-se a esse ponto de vista, afirmando-o como contraditório na definição da ideologia: por um lado, as ideologias são apaixonadas e impelidas pelo fanatismo; e, por outro, são áridos sistemas conceituais que seguem algum projeto de sociedade unilateral e inexorável (*Ibid.*, *loc. cit.*; p. 18).

Assinala, ainda, que nem todo conjunto rígido de ideias é ideológico e menciona um exemplo simples: diz que pode ter convicções bastante inflexíveis com respeito a como escovar seus dentes, submetendo cada um deles a um número exato de escovações etc., mas, na maioria dos casos, seria estranho qualificar tais opiniões de ideológicas. No entanto, essa qualificação já se torna possível se a obsessão quanto a escovar os dentes se der porque se os ingleses não se mantiverem saudáveis os soviéticos dominarão sua nação débil e desdentada. Aí então poderia fazer sentido descrever seu comportamento como ideologicamente

---

<sup>16</sup> Este livro foi considerado como o balanço da trajetória seguida pela esquerda norte-americana, formada nos anos trinta e cujo apogeu dar-se-ia no início do pós-guerra e na década de cinquenta. Consiste no franco reconhecimento das virtudes do liberalismo e da condenação aberta do regime soviético, atribuindo ao socialismo uma orientação francamente social-democrata. Retirado de: <<http://www.institutodehumanidades.com.br/dicionario/f/fimdaideologia.php>>. Acesso em 15.02.2013.

motivado. Como afirma, “o termo ideologia, em outras palavras, parece fazer referência não somente a sistemas de crença, mas a questões de poder” (*Ibid.*, p. 18)<sup>17</sup>.

Nessa definição, que é, segundo o autor, provavelmente, a única mais amplamente aceita, a ideologia seria um mecanismo de legitimação do poder de uma classe ou grupo social dominante. Como explica:

Um poder dominante pode legitimar-se promovendo crenças e valores compatíveis com ele; naturalizando e universalizando tais crenças de modo a torná-las óbvias e aparentemente inevitáveis; denegrindo ideias que possam desafiá-lo; excluindo formas rivais de pensamento, mediante talvez alguma lógica não declarada mas sistemática; e obscurecendo a realidade social de modo a favorecê-lo (*Ibid.*, p. 19).

O autor afirma, entretanto, que “em primeiro lugar, nem todo corpo de crenças normalmente denominado ideológico está associado a um poder político dominante”. Como classificar as crenças dos grupos minoritários que participam do jogo político? E questiona: “Será que o socialismo e o feminismo são ideologias, e, se não, por quê? Serão não-ideológicos enquanto oposição política mas ideológicos quando chegam ao poder?” Se forem ideológicos, então não é verdade que todas as ideologias são funcionais à legitimação do poder. “Será, então, que os socialistas, feministas e outros radicais deveriam admitir a natureza ideológica de seus próprios valores?” (*Ibid.*, p. 20; p. 21).

Por causa dessas questões, o autor afirma ser possível perceber a necessidade de uma definição *mais ampla* de ideologia. Em suas palavras, “algo como uma intersecção entre sistemas de crença e poder político”, independentemente de confirmar ou desafiar determinada ordem social. Menciona o filósofo político Martin Seliger, que argumenta justamente em favor de tal formulação, definindo ideologia como “conjuntos de ideias pelas quais os homens [sic] postulam, explicam e justificam os fins e os meios da ação social organizada, e especialmente da ação política, qualquer que seja o objetivo dessa ação, se preservar, corrigir, extirpar ou reconstruir uma certa ordem social” (SELIGER, 1976, p. 11, *apud*, EAGLETON, 1997, p. 20)<sup>18</sup>. O autor aponta a vantagem e a desvantagem dessa formulação mais ampla de ideologia, afirmando o seguinte:

<sup>17</sup> É claro que, na verdade, só faria sentido descrever o comportamento do exemplo da escovação de dentes correta para prevenir ataques estrangeiros como ideologicamente motivado se considerássemos a possibilidade da existência de ideologias individuais ou se o referido comportamento fosse compartilhado por um grupo. Mas o que vale desta argumentação de Eagleton é, sobretudo, a ênfase dada na importância do vetor do poder para se classificar certos pensamentos como ideológicos ou não.

<sup>18</sup> Dos livros *Ideology and Politics*, London, 1976; e *The Marxist Concept of Ideology*, London, 1977.

Ao se ampliar de tal forma o âmbito do termo ideologia, tem-se a vantagem de corroborar grande parte do uso comum, resolvendo-se assim o aparente dilema de por que, digamos, o fascismo deveria ser uma ideologia, enquanto o feminismo, não. A desvantagem, no entanto, é que vários elementos do conceito de ideologia considerados centrais por muitos filósofos radicais – tais como o obscurecimento e a “naturalização” da realidade social, bem como a resolução ilusória de contradições reais – são ao que parece descartados. (*Ibid.*, p. 20).

O autor passa, então, a discutir a noção que se contrapõe a essa “ampliada”, que é a “visão restrita” da ideologia, entendida como “falsa consciência”. Afirma que esta é uma noção de ideologia bastante impopular nos dias de hoje e aponta que, para alguns teóricos da ideologia, parece mais simples abandonar por completo a questão epistemológica, “em favor de um sentido mais político ou sociológico da ideologia enquanto meio pelo qual homens e mulheres travam suas batalhas sociais e políticas no âmbito dos signos, significados e representações” (*Ibid.*, p. 23).

Para ele, a visão da ideologia como “falsa consciência” não parece convincente, pois implica em considerar que homens e mulheres vivam suas vidas com base em ideias simplesmente absurdas. O autor acredita que “crenças profundamente persistentes têm de ser apoiadas, até certo ponto, e ainda que de maneira limitada, pelo mundo que nossa atividade prática nos revela”. Até mesmo em se tratando de em corpo de doutrina religiosa, mitológica ou mágica, “podemos ter uma razoável certeza de que ela contém algo. Talvez esse algo não seja aquilo que os representantes de tais credos acreditam que seja; mas é improvável que se trate de um mero contrassenso” (*Ibid.*, p. 24; p. 25).

Entretanto, Eagleton assinala que “essa atitude complacente” para com a relativa veracidade das ideias pelas quais as pessoas vivem não é suficiente para que se descarte a tese da “falsa consciência” e afirma que seus defensores não negam, necessariamente, que certos tipos de ilusão expressam necessidades e desejos reais. Como afirma, “qualquer ideologia dominante que falhasse por completo em harmonizar-se com a experiência vivenciada por seus sujeitos seria extremamente vulnerável, e seus representantes fariam bem em trocá-la por outra”. Ao mesmo tempo, é fato que muitas vezes as ideologias contêm proposições absolutamente falsas, como “que os judeus são seres inferiores, que as mulheres são menos racionais que os homens, que os fornicadores serão condenados ao suplício eterno”. Então, reflete:

Se a questão da ‘falsa consciência’ obriga alguém a considerar a ideologia algo irreal, uma fantasia totalmente dissociada da realidade social, então fica difícil saber quem, nos dias de hoje pelo menos, realmente endossa tal ponto

de vista. Se, por outro lado, trata-se apenas de afirmar que existem enunciados ideológicos bastante centrais que são manifestamente falsos, então, da mesma maneira, será difícil entender como alguém poderia negar isso. *O problema real, talvez, não é se alguém nega ou não essa afirmação, mas que papel atribui a tal falsidade no conjunto de sua teoria da ideologia (Ibid., p. 27, grifo meu).*

Não nos parece que Eagleton estivesse preocupado estritamente com o debate entre “visão restrita” e “visão ampliada” da ideologia. O autor transita por um amplo campo de acepções acerca da ideologia, dialogando com todos eles, concordando com algumas formulações, discordando de outras e sugerindo, ainda, outras. Não obstante, seu debate frequentemente se confronta que aqueles dois condutos analíticos e, naturalmente, o autor também se vê em face da necessidade de assumir determinada posição. Como afirma inicialmente, ele tenta “usar o que puder” da utilidade que tanto a visão restrita quanto a visão ampliada de ideologia possam oferecer.

Assim, já nas linhas finais de sua obra, o autor reafirma que muito do que as ideologias dizem é verdadeiro e seria ineficaz se não o fosse, mas que possuem também muitas proposições que são evidentemente falsas, e isso por causa das distorções a que são submetidas nas suas tentativas de ratificar e legitimar sistemas políticos injustos, opressivos. O autor defende, entretanto, que precisamos examinar com ceticismo os argumentos essencialistas a respeito da ideologia. Para ele:

O argumento historicista de que é uma visão de mundo coerente de um “sujeito de classe”, a teoria de que é espontaneamente secretada pelas estruturas econômicas da sociedade, ou a doutrina semiótica de que significa “fechamento discursivo”. Todas essas perspectivas contêm um âmago de verdade mas, tomadas isoladamente, mostram-se parciais e falhas (*Ibid.*, p. 194).

Nesse sentido, o autor termina sua reflexão tentando manter-se numa posição que não se encerra nem num conduto nem noutro, privilegiando, como já anunciara antes, a função sociológica da ideologia e não de seu significado epistemológico. Então, o autor enfatiza a *luta política* como um espaço decisivo para a transformação da consciência:

Nenhum radical que examine friamente a tenacidade e a penetração das ideologias dominantes pode sentir-se esperançoso quanto ao que seria necessário para afrouxar seu domínio letal. Mas há um lugar, acima de todos, em que em que tais formas de consciência podem ser transformadas, quase literalmente, da noite para o dia, e esse é a luta política. Isso não é uma carolice de esquerda, mas um fato empírico. Quando homens e mulheres, engajados em formas locais, inteiramente modestas de resistência política,

veem-se trazidos, pelo ímpeto interior de tais conflitos, para o confronto direto com o poder do Estado, é possível que sua consciência política seja definitiva e irreversivelmente alterada. Se uma teoria da ideologia tem algum valor, este consiste em auxiliar no esclarecimento dos processos pelos quais pode ser efetuada praticamente tal libertação diante de crenças letais (*Ibid.*, p. 195).

O autor está evidentemente situado no campo da visão ampliada da ideologia. No entanto, considerando o fragmento explicitado acima, vemos que há uma preservação do significado restrito de ideologia, no sentido marxiano. Tanto que o autor confere à luta política, ou seja, à ação prática dos homens, o poder de superar a ideologia. A fecunda reflexão do autor termina por enfatizar a luta política como instância decisiva para a transformação da consciência, mas não parece atingir uma conclusão conceitual sobre o fenômeno ideológico propriamente dito.

Konder (2003) argumenta em favor da acepção marxiana da ideologia e problematiza a apreensão exclusiva que foi feita pelos leitores de Marx da dimensão da “falsa consciência”. Ele explica que, na época em que Marx e Engels formularam sua teoria, o seu conteúdo altamente explosivo era questionado não só por teóricos conservadores, mas também por escritores progressistas, ligados ao movimento operário. As críticas formuladas por estes contraditores levavam nossos autores, por vezes, no debate direto, a dar mais ênfase em alguns aspectos de suas concepções, “deixando de lado outros aspectos, que não tinham tanta serventia direta como arma de combate”. Nesse sentido, na conceituação de ideologia, alguns textos dos autores “sublinham com certa unilateralidade, em função das necessidades do combate, a dimensão da falsa consciência” (*Ibid.*, p. 49).

O autor cita um fragmento de Engels, numa carta enviada a um crítico alemão com o intuito de educá-lo no espírito da militância socialista mais combativa, em que afirmou: “A ideologia é um processo que o chamado pensador executa certamente com consciência, mas com uma falsa consciência. As verdadeiras forças motrizes que o motivam permanecem ignoradas...”. Para ele, o exame desta frase possibilita observar que ideologia é um processo executado por um sujeito movido por uma falsa consciência, mas, em si mesma, é um processo maior que a falsa consciência, “já que incorpora necessariamente em seu movimento conhecimentos verdadeiros” (*Ibid.*, *loc. cit.*).

O que Konder enfatiza é a necessidade de se compreender as ideias de Marx e de Engels no contexto em que foram formuladas. O autor afirma, por exemplo:

Quando Marx comparou a inversão acarretada pela representação ideológica à inversão promovida pela técnica da fotografia na câmara escura (nos negativos), ele não estava caracterizando com rigor científico a estrutura do funcionamento da ideologia; estava apenas recorrendo a uma imagem sugestiva, que lhe foi inspirada por uma invenção muito recente, que na época exercia poderoso fascínio sobre as pessoas (inclusive sobre o próprio Marx (*Ibid.*, p. 50).

O autor afirma que “as distorções ideológicas não se deixam explicar mediante o emprego de uma fórmula extraída da física, da óptica. Os problemas concernentes à ideologia nos remetem a um processo complicadíssimo”. Para ele, o que Marx fez com o seu conceito de ideologia foi “chamar a atenção para uma questão de enorme importância e que talvez não comporte uma solução cabal e conclusiva, nem a curto, nem a médio prazo” (*Ibid.*, p. 50).

Löwy (*op. cit.*) entra no debate entre “visão restrita” e “visão ampliada” com a proposição de um novo termo, o de “visão social de mundo”. Para isto, resgata a elaboração conceitual de Karl Mannheim<sup>19</sup> no livro *Ideologia e Utopia*. O autor considera que Mannheim realizará “uma tentativa sociológica de pôr um pouco de ordem nessa confusão” ao distinguir os conceitos de ideologia e de utopia<sup>20</sup>: enquanto a primeira seria o “conjunto de concepções, ideias, representações, teorias, que se orientam para a estabilização, ou legitimação, ou reprodução, da ordem estabelecida”, a segunda referir-se-ia às ideias, representações e teorias que têm uma dimensão crítica de negação da ordem existente e aspiram outra realidade, ainda inexistente (*Ibid.*, p. 12; p.13).

Tem-se então um fenômeno que se manifesta de duas maneiras distintas.

Esse fenômeno é a existência de um conjunto estrutural e orgânico de ideias, de representações, teorias e doutrinas, que são expressões de interesses sociais vinculados às posições sociais de grupos ou classes, podendo ser, segundo o caso, ideológico ou utópico (*Ibid.*, p. 13).

Löwy aponta, ainda, que Mannheim utiliza o termo “ideologia total” para designar esse fenômeno, esse conjunto de ideias vinculado à posição das classes sociais. (*Ibid.*, loc. cit.).

<sup>19</sup> Karl Mannheim foi um pensador húngaro, de cultura alemã, que trabalhou durante a primeira parte do século XX (Löwy, *op. cit.*, p. 86).

<sup>20</sup> Reproduzo, aqui, a nota editorial que explica etimologicamente a palavra “utopia”: “O termo utopia vem do grego, u-topos, que quer dizer em nenhum lugar. É o que não está em nenhum lugar, o que ainda não existe. É uma aspiração a uma ordem social, a um sistema social que ainda não existe em nenhum lugar e que, portanto, está em contradição com a ordem existente, com a ordem estabelecida” (Löwy, *op. cit.*, p. 14).

Desse modo, o conceito de ideologia, na obra de Mannheim, aparece com dois sentidos diferentes: ideologia total, que é o conjunto daquelas formas de pensar, estilos de pensamento, pontos de vista, que são vinculados aos interesses, às posições sociais de grupos ou classes; ideologia em seu sentido estrito, que é a forma conservadora que essa ideologia total pode tomar, em oposição à forma crítica, que ele chama de utopia (*Ibid., loc. cit.*).

Em face dessas colocações, Löwy considera útil tomar a distinção feita por Mannheim entre ideologia e utopia, mas também considera necessário “procurar outro termo que possa se referir tanto às ideologias quanto às utopias, que defina o que há de comum a esses dois fenômenos”. É nesse sentido que propõe o termo “visão social de mundo”: “Visões sociais de mundo seriam, portanto, todos aqueles conjuntos estruturados de valores, representações, ideias e orientações cognitivas” unificados por um ponto de vista social de classes sociais determinadas (*Ibid., loc. cit.*). Como explica:

As visões sociais de mundo poderiam ser de dois tipos: visões ideológicas, quando servissem para legitimar, justificar, defender ou manter a ordem social do mundo; visões sociais utópicas, quando tivessem uma função crítica, negativa, subversiva, quando apontassem para uma realidade ainda não existente (*Ibid., p. 14*).

Destarte, nesta análise, o termo “visão social de mundo” aparece como um terceiro conceito, que abrigará, em sua aplicação, ora o conceito de ideologia, ora o conceito de utopia. Löwy afirma que esta sua proposição é uma “tentativa de avançar um conceito que possa dar conta do conjunto de fenômenos designados como ideologias”. Assinala que não vê as ideologias simplesmente como uma ou outra idéia, uma mentira ou uma ilusão. Para ele, as ideologias são “um conjunto muito mais vasto, orgânico, de valores, crenças, convicções, orientações cognitivas, de doutrinas, teorias, representações” e que, à medida que seja coerente, “unificado por uma certa perspectiva social, por uma perspectiva de classe”, poderia ser chamado de visão social do mundo (*Ibid., p. 32*).

De acordo com o autor, sua proposição do termo “visão social de mundo” “segue um pouco a orientação de Mannheim, mas também a própria maneira de Marx se referir à ideologia”, sempre como um elemento vinculado às classes dominantes. Como explica, estaria tentando construir uma aparelhagem conceitual - retomando o elemento crítico do conceito de ideologia em Marx e as idéias avançadas por Mannheim – para dar conta de que as chamadas visões sociais de mundo podem ser de um tipo conservador ou de um tipo crítico em relação à ordem existente. Em suas palavras, “Esta é uma proposta operacional de tentar entender como é que funcionam estes conjuntos de idéias e quais as suas relações, em última

análise, com a posição das classes sociais” (*Ibid., loc. cit.*). Vale a pena transcrever um fragmento do autor que, apesar de longo, explicita uma possível aplicação destes conceitos numa mesma formulação:

Algumas visões sociais do mundo tendem a tomar a forma de utopias, por exemplo, a burguesia quando era uma classe revolucionária, na França do século XVIII, a sua visão social do mundo focava os direitos dos homens, a igualdade, a liberdade, a fraternidade, da filosofia das luzes ou da democracia de Rousseau. Hoje em dia, a partir de uma análise marxista, podemos dizer que aquelas concepções correspondiam na época aos interesses históricos da burguesia como classe em formação. Essa visão social do mundo da burguesia tinha, então, um caráter utópico à medida que criticava o sistema feudal, a monarquia absoluta, o poder doutrinário da Igreja e propunha uma sociedade distinta. Agora, no século XIX, quando a burguesia está no poder, este mesmo conjunto de idéias, de filosofias econômicas, sociais e políticas, tomam um caráter muito mais conservador. A mesma idéia do direito natural, que tinha uma função crítica e revolucionária no século XVIII, passa a ter um papel conservador. Podemos então dizer que a visão social do mundo da burguesia tinha um caráter mais utópico no século XVIII e mais ideológico no século XX, e pode ser interpretada por alguns pensadores mais no seu sentido utópico e, por outros, mais no seu sentido ideológico (*Ibid.*, pp 32-33).

Explica que prefere “utilizar um termo mais neutro, que é o de visão social do mundo” e justifica essa escolha afirmando que ao falar em ideologia, cria-se toda uma discussão terminológica “que vai girar no vazio”. Assim, considera o termo visão social de mundo menos carregado de implicações. E ressalta que, dessa forma, consegue preservar o uso do termo ideologia em seu sentido restrito, “que é o próprio conceito de Marx, ligado à concepção das classes dominantes” (*Ibid.*, p. 69).

Iasi (2002) dialoga diretamente com Löwy neste debate e afirma que substituir o termo de Marx “consciência social” pelo termo “visão social do mundo” deixa algumas imprecisões. O autor também discorda da incorporação da diferenciação de Mannheim entre “ideologia” e “utopia” e de considerar esta última como tendo o caráter de negação da ordem. Iasi explica melhor essa crítica no fragmento a seguir:

Uma ‘visão de mundo’ se aproximaria mais do conceito weberiano de ‘weltanschauung’, como juízo valorativo, enquanto o termo ‘consciência’ traz um elo com uma racionalidade científica que do ponto de vista de Marx se contrapõe ao juízo simplesmente moral que caracterizava a crítica dos chamados socialistas utópicos. Uma consciência revolucionária, para Marx, está intimamente ligada à capacidade, dos indivíduos ou das classes, de desvendar a causalidade da sociedade e encontrar seu movimento próprio. O emparelhamento deste conceito com o de utopia parece-me, pelo menos à primeira vista, estranho (*Ibid.*, p. 97).

O autor prossegue sua reflexão em defesa da acepção marxiana da ideologia, com a qual também concordamos. Ele afirma que, se consideramos o termo “ideologia” na acepção marxiana, devemos lhe contrapor o termo “consciência revolucionária” em um sentido eminentemente antiideológico. Trata-se de uma “consciência de classe” que se afirma no interior de uma luta de classes e que se volta para a sociedade como uma abstração hostil (*Ibid., loc. cit.*).

Assim, vemos que Iasi se situa no campo dos que defendem a concepção “restrita” da ideologia. Para ele, um mecanismo comum ao fenômeno ideológico é a apresentação de certo aspecto particular como universal. Os pensadores e ideólogos da ordem capitalista ao falarem do “homem”, do “ser humano”, da “sociedade”, etc., estão, na verdade, “falando de um tipo histórico bem determinado, esforçando-se para apresentá-lo como expressão universal do gênero humano” (*Id.*, 2006, p. 96). Como assevera o autor:

Que tipo específico de ser humano ‘se esforça o quanto pode para empregar seu capital’, age enquanto um indivíduo motivado por seus interesses de alcançar o maior lucro possível produzindo e ganhando para seu próprio gozo [...] que crê piamente que sua forma pequena, arredondada e sebosa é a imagem da humanidade, que suas pequenas ideias, sua arte pequena, sua filosofia medíocre, sua história confundem-se com as manifestações mais puras da alma humana, que crê que sua língua é a língua e suas palavras as corretas, que se fecha num envoltório individual e se arma de muros, grades e trincheiras contra qualquer contato coletivo, salvo na abstração do Estado, seu Estado, que julga ser de ‘todos’, [...], quem senão o *burguês!* (*Ibid.*, p. 97).

Deste modo, a imagem universal de Homem é sempre uma forma histórica particular que em um determinado momento histórico fundiu-se com o interesse universal da humanidade. A burguesia, em seu processo de emancipação, elevou-se à condição de classe universal e confundiu-se com o conjunto da sociedade em movimento, diluindo sua própria emancipação no movimento de emancipação da humanidade. “Esta identidade prática tinha que ser acompanhada de uma identidade no campo das ideias e da consciência social” (*Ibid.*, p. 98).

Desvelar o fenômeno ideológico é justamente o que interessa aos trabalhadores em sua luta contra o capital: revelar o caráter, as causas e as determinações das relações de dominação as quais estão submetidos e que cuja essência é ocultada pela ideologia. A possibilidade de se concretizar este desvelo está no processo de formação da chamada consciência de classe.

De acordo com Iasi, a consciência de classe está no movimento que a leva da alienação inicial à rebeldia, que leva da consciência em si à consciência para si. Para ele, no entanto, este processo se inicia na serialidade na qual vivem os trabalhadores sob a dinâmica da concorrência. Neste nível, “a classe agregada pelo capital como classe se manifesta como uma pulverização de indivíduos submetidos à concorrência” (*Id.*, 2011, p. 127). Assim, o movimento da consciência da classe trabalhadora vai desde este momento da serialidade

[...] até o momento da luta contra o capital e da vivência das contradições dessa forma particular de produção social da vida, que torna possível que os trabalhadores se apresentem como uma classe, ainda nos limites de uma classe da ordem do capital (em si); para em um outro momento, como a potencialidade de ir além da ordem do capital (para si) (*Ibid.*, *Loc. cit.*).

Neste processo, “o primeiro questionamento é a crise da forma de consciência imediata dos trabalhadores, que se dá na vivência das contradições do real”. Esta crise provoca fraturas na ideologia dominante, até então incorporada e reconhecida pelos trabalhadores. Como o processo ideológico é expressão ideal das relações sociais de produção, o mecanismo originário da consciência imediata é assumirmos como nossos os valores burgueses. Então, “quando a ideologia dominante age sobre nós, ela age sobre algo que a reconhece, não é uma mera imposição de fora” (*Ibid.*, *Loc. cit.*).

Isto porque a primeira forma de consciência é a representação mental mais imediata que toda pessoa possui de sua vida e de seus atos. Esta representação se forma a partir do meio mais próximo da pessoa, ou seja, a partir de seu espaço de inserção imediata. Iasi (2007) retoma a passagem de Marx, que afirmou que “a consciência é naturalmente, antes de mais nada, mera conexão limitada com as outras pessoas e coisas situadas fora do indivíduo que se torna consciente”. E também a afirmação de Freud: “O processo de algo tornar-se consciente está, acima de tudo, ligado às percepções que nossos órgãos sensoriais recebem do mundo externo” (MARX, *apud*, IASI, 2007, p. 13; FREUD, *apud*, IASI, 2007, p. 14).

Dessa forma, a consciência seria o processo de representação mental (subjetiva) de uma realidade concreta e externa (objetiva). Inicialmente, trata-se da representação que se forma através do vínculo de inserção imediata. Porém, essa representação não é um simples reflexo da materialidade externa, mas, antes, a captação de um concreto aparente, limitado, uma parte do todo. O indivíduo, ao ser inserido no conjunto das relações sociais, capta um momento abstraído do movimento e busca compreender o todo pela parte. Este movimento, chamado de *ultrageralização*, consistirá em um dos mecanismos básicos da primeira forma de consciência (*Ibid.*, p. 14).

É nesse sentido que, na primeira manifestação da consciência, “o indivíduo passa a compreender o mundo a partir de seu vínculo imediato e particularizado, generalizando-o. Tomando a parte pelo todo, a consciência expressa-se como alienação”. Por isso, nesta primeira forma de consciência, “pregamos alegre e convictamente as ideias do capital como se fossem nossas” (*Ibid.*, p. 20).

Todavia, “uma vez interiorizada uma visão de mundo não se transforma numa inevitabilidade, pois corre em seus calcanhares a contínua transformação da estrutura produtiva e das relações que a originaram e que lhe servem de base”. Os indivíduos, neste bojo, vivenciam contradições que lhes podem permitir formular representações que contradigam com aquelas inicialmente interiorizadas. Trata-se da primeira forma de manifestação da contradição que, na consciência, avança num sentido antiideológico. Como explica Iasi:

Alguém, por exemplo, que acreditasse que trabalhando conseguiria tudo o que se quer, mas passa a viver uma situação na qual, apesar de trabalhar muito, não consegue o mínimo para viver, vivencia uma contradição que pode levá-lo à revolta. As relações atuais passam a não corresponder ao valor interiorizado, mas antes de fazer saltar, toda a concepção é vivida como um conflito subjetivo, individual, que é compreendido tendo por base a própria estrutura da primeira forma da consciência (*Ibid.*, p. 28).

Inicialmente, a vivência dessa contradição, como explica o autor, é uma experiência exclusivamente individual e, embora exista a disposição do indivíduo para não se submeter, ainda predomina a aparência de inevitabilidade. Portanto, “sempre foi assim”. No entanto, há certas condições em que a revolta pode se tornar uma passagem para uma nova etapa do processo de consciência, que é o da *consciência em si*.

Nesta, que é a segunda forma da consciência, tem-se uma inicial superação da alienação. A precondição para esta superação é o grupo, que permite que as pessoas vejam umas nas outras a mesma injustiça. Através de um mecanismo de identificação, a representação que elas têm da injustiça que vivem adquire maior qualidade e possibilita que se desenvolva uma ação coletiva contra o que se considera injusto.

A ação coletiva coloca as relações vividas num novo patamar. Vislumbra-se a possibilidade de não apenas se revoltar contra as relações predeterminadas, mas de alterá-las. Questiona-se o caráter natural dessas relações e, portanto, de sua inevitabilidade. A ação dirige-se, então, à mobilização dos esforços do grupo no sentido da reivindicação, da exigência para que se mude a manifestação da injustiça (*Ibid.*, p.29).

A consciência em si é, portanto, um nível de consciência mais avançado em relação à alienação inicial. Esta está rompida pela revolta que, por sua vez, se expressa através de uma ação coletiva reivindicatória. No entanto, este nível, não obstante a sua importância, ainda não destrói a ideologia como um todo. Assim, apesar de consciente das injustiças, a pessoa ainda trabalha, age e pensa sob a influência dos valores anteriormente assumidos. Estes, “apesar de serem parte da mesma contradição, continuam sendo vistos pela pessoa como naturais e verdadeiros” (*Ibid.*, p. 30).

O limite desta forma de consciência está no fato de que, embora ela manifeste o inconformismo, reivindica a solução de um problema ou injustiça a um outro, ou seja, “ainda é um outro que pode resolver por nós os nossos problemas”. Por exemplo: quando uma greve é vitoriosa, os trabalhadores retornam ao trabalho com suas reivindicações atendidas e voltam a validar as relações de exploração. Nesse sentido, a consciência em si não ultrapassa a simples negação de uma parte e, assim, distancia-se da meta revolucionária (*Ibid.*, pp. 33-34).

Ao mesmo tempo, na vivência das contradições que se revelam neste nível de consciência, o indivíduo pode ser levado a um novo patamar, qual seja: “a busca da compreensão das causas, o desvelar das aparências e a análise da essência do funcionamento da sociedade e suas relações”. Nessa busca, na constatação de que a sociedade precisa ser transformada, a consciência da reivindicação é superada pela da transformação e o indivíduo transcende o grupo, passando a conceber um sujeito coletivo e histórico como agente da transformação necessária (*Ibid.*, pp. 34-35). Este processo de crítica ocorre no bojo da luta efetiva dos trabalhadores contra a dominação do capital. É nele que a consciência pode se libertar do invólucro ideológico burguês e se afirmar com uma clara conotação antiideológica.

## **CAPÍTULO 2 – O DEBATE TEÓRICO DA DIMENSÃO ÍDEO-POLÍTICA DO SERVIÇO SOCIAL**

Este capítulo explicita de maneira sistematizada as elaborações que versam sobre a dimensão ídeo-política do Serviço Social. Antes disso, explicitam-se as premissas analíticas que circunscrevem um entendimento sobre a profissão e que são oriundas do pensamento de Marilda Villela Iamamoto, especialmente no que tange à análise do Serviço Social na divisão sócio-técnica do trabalho e da questão social como sua base de justificação.

De acordo com Iamamoto (1985), o Serviço Social é uma profissão essencialmente vinculada aos interesses colidentes das classes sociais que fundamentam a sociedade capitalista, tendo se afirmado como um tipo de especialização do trabalho coletivo, ao ser expressão de necessidades sociais derivadas da prática histórica das classes sociais no enfrentamento da “questão social”.

A “questão social” envolve os confrontos estabelecidos entre as classes fundamentais do capitalismo – proletariado e burguesia - e que se transmutam, na vida cotidiana, em diversas refrações que atingem os trabalhadores. Estes, que realizam trabalho e produzem a riqueza social, pelo mesmo processo são crescentemente explorados e apartados da riqueza por eles produzida. Ao identificarem sua condição e seus interesses comuns, estes sujeitos ingressam no cenário sociopolítico, exercendo pressão junto ao empresariado e ao Estado por reconhecimento e atendimento de suas necessidades. Destarte:

A questão social não é senão as expressões do processo de formação e desenvolvimento da classe operária e de seu ingresso no cenário político da sociedade, exigindo seu reconhecimento como classe por parte do empresariado e do Estado (IAMAMOTO; CARVALHO, 2006, p.77).

É quando a questão social assume um caráter necessariamente político que se imputa aos setores ocupantes do Estado a necessidade de enfrentá-la do mesmo modo. O Estado passará a intervir nas relações entre o empresariado e os trabalhadores, regulando o mercado de trabalho, por meio de leis trabalhistas, e ofertando serviços sociais – em cuja organização e implementação o assistente social será chamado a intervir - como forma de conter o processo de pauperismo e garantir os níveis mínimos de produtividade do trabalho.

A proposta destes serviços passa pela ótica das frações da classe dominante que ocupam o Estado ou as demais instituições privadas demandantes do assistente social,

chegando a ele sempre de maneira determinada pela tradução que estes setores fazem da própria “questão social”, cujo enfrentamento será feito sempre no sentido de ocultar os conflitos de classe e conter as lutas dos trabalhadores.

Assim, a demanda imediata que se coloca ao assistente social é impressa pela classe oposta àquela que será alvo de sua intervenção: demandado por instituições ocupadas por setores da classe dominante, o assistente social intervém nas condições de vida dos trabalhadores, estando integrado ao processo de criação de condições indispensáveis ao funcionamento da força de trabalho, que é a fonte de toda a riqueza social.

É no movimento desta análise que se pode entender o Serviço Social como uma profissão de natureza contraditória, por ser necessariamente vinculada aos interesses colidentes de ambas as classes sociais que fundamentam a realidade social. Assim, a intervenção profissional do assistente social

Responde tanto a demandas do capital como do trabalho e só pode fortalecer um ou outro pólo pela mediação de seu oposto. Participa tanto dos mecanismos de dominação e exploração como, ao mesmo tempo e pela mesma atividade, dá resposta às necessidades de sobrevivência da classe trabalhadora e da reprodução do antagonismo nesses interesses sociais, reforçando as contradições que constituem o móvel básico da história (*Ibid.*, p. 75).

Iamamoto (2008) destaca também a condição de trabalhador assalariado do assistente social, que o submete às condições de um contrato elaborado pelo empregador. É o empregador que delimita o rol de necessidades às quais o profissional deverá responder, bem como os recursos que lhe serão disponibilizados, interferindo, assim, nas condições em que se operam os atendimentos e nos efeitos da própria intervenção.

Não se trata de considerar unilateralmente as imposições do mercado de trabalho, o que conduziria o profissional apenas a sujeição às ações a ele imputadas. Segundo a autora, o assistente social possui uma relativa autonomia, que o permite imprimir à sua intervenção uma direção social. Tal autonomia é, igualmente, transpassada e dependente da correlação de forças presente na dinâmica da luta de classes e se expressa nos distintos espaços ocupacionais de forma particular (*Ibid.*, p. 220).

É no bojo das contradições de classe que atravessam e determinam a profissão, e a partir desta relativa autonomia, que se pode construir intervenções a serviço de um projeto de classe substanciado pelos interesses dos trabalhadores. É com este entendimento que iniciamos o estudo do debate sobre a dimensão ídeo-política do Serviço Social. Na sequência,

explicita-se a sistematização dos estudos feitos sobre as elaborações de Marilda Villela Iamamoto, José Paulo Netto, Marina Maciel Abreu e Vicente de Paula Faleiros.

## 2.1. MARILDA VILLELA IAMAMOTO: A DIMENSÃO POLÍTICO-IDEOLÓGICA E A ESSÊNCIA POLÍTICA DO SERVIÇO SOCIAL.

Como já explicitado na Introdução desta dissertação e no início deste segundo capítulo, Iamamoto pensa o Serviço Social na circunscrição da contradição capital/trabalho que constitui o fundamento da sociedade capitalista. Toma-se, neste momento, suas análises relativas à natureza contraditória da profissão e à condição de trabalhador assalariado que caracteriza o assistente social como pressupostos.

Dito isto, informa-se que, neste item, a ênfase no estudo da autora será dada à sua análise acerca da dimensão político-ideológica da profissão. O que se quer ressaltar é que a sistematização agora apresentada não constitui a totalidade do pensamento de Iamamoto acerca do Serviço Social. Antes, um aspecto da profissão que é reconhecido pela autora e desenvolvido em suas análises no conjunto de um pensamento ancorado no entendimento do Serviço Social como profissão inserida na divisão sócio-técnica do trabalho na sociedade burguesa e da intervenção do assistente social como trabalho assalariado.

Na obra *Relações Sociais e Serviço Social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica*, a autora dedica um item à análise da dimensão político-ideológica da profissão. Considera o Serviço Social como um instrumento auxiliar e subsidiário, ao lado de outros de maior eficácia política e mais ampla abrangência, na concretização do controle social e na difusão da ideologia dominante, requisitos básicos para a continuidade da organização social vigente (IAMAMOTO, 2006, pp. 104-105).

Afirma que, no entanto, isso não minimiza o esforço de inserir a reflexão sobre a profissão e suas implicações históricas dentro de um projeto de classe. Para esta análise, anuncia que tecerá considerações sobre as relações de apropriação e dominação na sociedade capitalista para, a partir delas, situar o Serviço Social diante da reprodução do controle social e da ideologia.

De acordo com a autora, a produção e reprodução da riqueza se realizam no interior do processo de acumulação do capital, que é eminentemente social e se reproduz por meio das relações de classes em que se situam os seus agentes fundamentais, o capitalista e o

trabalhador assalariado. Estes agentes, para além de sua individualidade, personificam as categorias econômicas que determinam sua posição no processo produtivo.

O capital só se nutre de mais-valia, que é o trabalho excedente não pago, apropriado do trabalhador desprovido dos meios de produção e de vida. Assim, conforme trabalha para subsistir, o trabalhador se desgasta e se empobrece, ao passo em que enriquece o capitalista. Destarte, a expansão do capital supõe a ampliação da dominação e exploração do capital sobre o trabalho.

No entanto, “o modo como se organiza a produção determina aparências ratificadoras de seu funcionamento, que tendem a encobrir as relações desiguais em que se sustentam”. O processo social não revela estas relações em sua essência, pois elas aparecem mediatizadas pela mercadoria e pelo dinheiro. Deste modo, o movimento do capital ocorre ressaltando as relações entre coisas, em detrimento das relações sociais entre os homens (*Ibid.*, p. 106).

De acordo com a autora, nesse sentido, “o modo capitalista de produzir supõe, pois, um ‘modo capitalista de pensar’, que expressa a ideologia dominante, na sua força e nas suas ambiguidades” (*Ibid.*, pp. 106-107). Ela sustenta-se na elaboração de J. S. Martins, sobre o modo capitalista de pensar:

Entendo que o modo capitalista de produção, na sua acepção clássica, é também um modo capitalista de pensar e deste não se separa (...). Enquanto modo de produção de ideias, marca tanto o senso comum quanto o conhecimento científico. Define a produção de diferentes modalidades de ideias necessárias à produção de mercadorias em condições de exploração capitalista, da coisificação das relações sociais e de desumanização do homem. Não se refere estritamente ao modo como pensa o capitalista, mas ao modo de pensar necessário à reprodução do capitalismo, à reelaboração de suas bases de sustentação ideológicas e sociais. O modo capitalista de pensar está determinado, não obstante, pelas contradições do capitalismo, fato que se reflete nas suas ambiguidades e dilemas. É o que leva para o conhecimento do senso comum e para o conhecimento científico as tensões do capitalismo expressas nas diferenciações ideológicas e de tendências dentro da mesma formação social. É o que leva, enfim, o capitalismo para o pensamento de outras classes, como a pequena burguesia, o proletariado, os proprietários de terra (...). (MARTINS, 1978, pp. 11-12, *apud*, IAMAMOTO; CARVALHO, 2006, pp. 106-107).

A autora também afirma que a reprodução da sociedade capitalista supõe formas de controle social. Para ela, a economia capitalista, embora estabeleça uma dinâmica “natural” de dependência pessoal pela lei da oferta e procura, precisa de formas de controle social que garantam e fortaleçam o ‘consensus’ social. Conforme assevera, “é indispensável um mínimo de unidade na aceitação da ordem do capital pelos membros sociedade, para que ela sobreviva

e se renove”. Trata-se da necessidade de certos mecanismos que reduzam o nível de tensão que permeia as relações antagônicas. Ela afirma que a burguesia tem no Estado um aparato privilegiado no exercício do controle social, mas este controle abarca também outras instituições da sociedade civil (*Ibid.*, p. 107).

A autora explica que o controle social refere-se aos modos como é exercida a pressão social, sendo esta apreendida como imposição e/ou persuasão orientada para a conformação dos agentes sociais à organização vigente da sociedade e ao poder de classe. Baseia-se na formulação de Mannheim, que afirma tratar-se “do conjunto de métodos pelos quais a sociedade influencia o comportamento humano, tendo em vista manter determinada ordem” (MANNHEIM, 1971, p. 178, *apud*, IAMAMOTO; CARVALHO, 2006, p. 108). Com base nesta compreensão, a autora conclui:

[...] o controle social não se reduz ao controle governamental e institucional. É exercido, também, através de relações diretas, expressando o poder de influência de determinados agentes sociais sobre o cotidiano de vida dos indivíduos, reforçando a internalização de normas e comportamentos legitimados socialmente. Entre esses agentes institucionais encontra-se o profissional do Serviço Social (*Ibid.*, pp. 107-108).

Na sequência, afirma que “o controle social e a difusão da ideologia dominante constituem recursos essenciais, complementando outras maneiras de pressão social com base na violência, para a obtenção do consenso social”. Entende que “a difusão e reprodução da ideologia dominante é uma das formas de exercício do controle social” e ressalta que “trata-se do uso que fazem da ideologia os grupos e classes que dispõem do poder, na legitimação da estrutura social, já que as ideias abstratas, em si sós, são destituídas de qualquer força de poder” (*Ibid.*, p. 108). A autora apoia-se na formulação de Levebvre de que “à medida que não existe sociedade baseada na violência pura é a ideologia que obtém o consentimento dos oprimidos, dos explorados” (LEFEBVRE, *apud*, IAMAMOTO; CARVALHO, 2006, p. 108).

No entanto, Iamamoto reconhece a existência de várias ideologias ou concepções de mundo, que “convivem em confronto e se reproduzem desde que exista o confronto objetivo das classes sociais que são seus portadores, uma vez que as representações nada mais são que a vida real tornada consciente” (*Ibid.*, *loc. cit.*). Ressalta que não reduz a ideologia ao extremo de representações individuais, como os ideólogos franceses que limitavam a ideologia à explicação das representações individuais através de uma psicologia causal. Para ela, “a ideologia vincula-se a classes sociais em luta pela hegemonia sobre o conjunto da sociedade” (*Ibid.*, p. 109).

A autora explica que o processo de constituição e renovação da consciência encontra-se em permanente movimento e não é isento das contradições existentes na base material da sociedade. Ele “expressa a maneira como a dinâmica social vem sendo apreendida pelos diversos agentes sociais, em dados momentos históricos”. A realidade não aparece na consciência de uma forma pura, pois o modo de viver e de produzir no capitalismo é permeado pela forma mercadoria, mediadora por excelência das relações sociais.

Assim, a consciência se constitui e se expressa por uma apreensão parcial e mutilada da realidade, determinada pelas mistificações do capital e do capitalismo. Isso não quer dizer que se trata de uma apreensão totalmente falsa e é justamente aí que reside a contradição da qual se fala. De acordo com a autora, essa apreensão limitada da realidade só pode ser superada “pela prática política das classes sociais em confronto” (*Ibid., loc. cit.*; p. 110).

Com base nestes parâmetros gerais, Yamamoto explica o porquê do privilegiamento da “dimensão político-ideológica” do Serviço Social em sua inserção no processo de reprodução do capital, ressaltando que esta inserção não ocorre de modo imediato no processo de valorização do capital. O Serviço Social se institucionaliza como uma profissão participante da implementação de políticas sociais públicas e privadas que se constituem como instrumentais de controle social. Tais políticas influenciam a conduta humana, “adequando-a aos padrões legitimados de vida social, manipulando racionalmente os problemas sociais, prevenindo e canalizando a eclosão de tensões para os canais institucionalizados estabelecidos oficialmente” (*Ibid.*, p. 111).

A autora analisa que essa institucionalização de atividades assistenciais a nível do Estado e a demanda por profissionais especializados para nelas atuarem expressa tanto a ampliação das tensões sociais e a necessidade de mobilizar recursos para atenuá-las como “o reconhecimento oficial das diferenças sociais crescentes e da situação de pobreza de parcelas expressivas da população”. Afirma que, no entanto, dada a insuficiência das medidas mobilizadas pelo Estado para alterar substancialmente as situações de desigualdade, sua eficácia volta-se ao contorno político dos “problemas sociais”, debelando momentaneamente as tensões e estabelecendo vínculos de dependência da população carente para com o Estado.

Estas medidas de controle são instrumentos dos grupos que dispõem do poder para difundirem um discurso ideológico que apregoa interesse e sensibilidade para com os problemas sociais, na perspectiva de um projeto humanizado para a sociedade. No entanto, mesmo carregando este discurso, tais medidas não eliminam as expressões de antagonismo social. Conforme explica a autora:

[...] o discurso é rebatido pelo cotidiano do trabalhador, no qual o caráter desumano da organização social, mais além das propagandas político-ideológicas, se expressa na miséria de seu dia-a-dia e no trabalho alienado que só o escraviza, mortifica, parecendo-lhe algo estranho, que só lhe pertence enquanto sofrimento e desgaste pessoal (*Ibid.*, p. 112).

O assistente social dedica-se ao planejamento, operacionalização e viabilização de serviços sociais programados pelos organismos institucionais estatais, paraestatais ou privados, sendo chamado a estar na “linha de frente” das relações entre a instituição e a população. A fim de dar uma ideia do tipo de tarefas mais comumente desempenhadas pelo profissional, a autora lista algumas:

Seleção socioeconômica para fins de “elegibilidade” do usuário, de acordo com as normas que regulam os serviços prestados, preparações dos “clientes” para seu “desligamento” da instituição ao término dos programas efetuados; interpretação das normas de funcionamento da entidade à população, explicitando seus direitos e deveres, cuja aceitação é pré-condição para o acesso à programação da entidade; encaminhamento dos solicitantes à rede de equipamentos sociais existentes, articulando uma retaguarda de recursos para a instituição; atendimentos individuais e grupais para orientação dos usuários em face da necessidade por eles apresentada e/ou derivada de exigências do trabalho do próprio órgão; trabalhos comunitários; visitas domiciliares, treinamentos, organização de cursos, campanhas socioeducativas, orientação e concessão de “benefícios” sociais previstos na legislação previdenciária/trabalhista etc (*Ibid.*, pp. 112-113, nota de rodapé).

No interior das instituições, o assistente social tem um poder de selecionar os indivíduos que têm ou não direito de participar dos programas propostos, sendo solicitado a intervir como “fiscalizador da pobreza”, comprovando-a com dados objetivos e *in loco* e evitando que a instituição caia nas “armadilhas da conduta popular de encenação da miséria”. Possui também a tarefa de persuadir a população atendida, levando-a a aceitar as exigências normativas e regulamentares de funcionamento da instituição, e de educá-la segundo padrões sócio-institucionais dominantes, “transformando o caráter impositivo da normatização em algo internalizado e aceito voluntariamente por aqueles a quem se dirige e aos quais não foi dada a oportunidade de opinar” (*Ibid.*, p. 113).

Estas características, no entanto, não esgotam o trabalho técnico do assistente social. “O Serviço Social, como uma das formas institucionalizadas de atuação entre os homens no cotidiano da vida social, tem, como instrumento privilegiado de ação, a linguagem”. E a atuação técnica do assistente social é “uma ação global de cunho sócio-educativo ou socializadora, voltada para mudanças na maneira de ser, de sentir, de ver e agir dos

indivíduos, que busca a adesão dos sujeitos”. De acordo com a autora, embora o direcionamento dessa ação seja orientado, predominantemente, por uma perspectiva de integração à sociedade, não se pode desconsiderar a existência de rumos alternativos, que recusam a incorporação da “educação do opressor” (*Ibid.*, p. 114).

Iamamoto entende que a atividade do assistente social está referida ao cotidiano dos indivíduos e grupos e apreende este cotidiano como a expressão de um modo de vida, historicamente circunscrito, mas onde também reside a possibilidade de práticas inovadoras. Vê o assistente social como um profissional que dispõe de condições potencialmente privilegiadas para apreender a variedade das expressões da vida cotidiana da população, por meio de contato estreito e permanente com a mesma. Esta característica, somada à sua bagagem científica, lhe possibilita superar o caráter pragmático de sua intervenção para obter uma visão totalizadora da realidade dos sujeitos com os quais trabalha e da forma como vivenciam sua realidade cotidiana.

Nesta relação com a vida cotidiana, a autora afirma que o capital busca estabelecer meios de controle e de normatização da vida privada do trabalhador, ampliando sobre ela a sua interferência moral e política por meio da interiorização dos padrões dominantes. Nesse sentido, o Serviço Social é demandado pela classe capitalista “como uma das tecnologias colocadas a serviço da reprodução da força de trabalho, do controle social e da difusão da ideologia dominante para a classe trabalhadora” (*Ibid.*, p. 120). Segundo ela, porém, esta direção na intervenção profissional não é exclusiva. Conforme argumenta:

Pode o profissional limitar-se a responder às demandas do empregador, confirmando-lhe sua adesão, ou lançar-se no esforço coletivo junto à categoria, aliada aos demais profissionais e aos setores populares, de propor e efetivar uma direção alternativa àquela proposta pelos setores dominantes para a intervenção técnica. Trata-se de, a partir do jogo de forças sociais presentes nas circunstâncias de seu trabalho, reorientar a prática profissional a serviço dos interesses e necessidades dos segmentos majoritários da população, consolidando junto a eles novas fontes de legitimidade para o Serviço Social (*Ibid.*, pp. 120-121).

Trata-se de analisar a prática do assistente social “a partir das implicações políticas do papel desse intelectual vinculado a um projeto de classe” e de “somar-se às forças propulsoras de um novo projeto de sociedade”. Esta perspectiva se dirige também “a resgatar, sistematizar e fortalecer o potencial inovador contido na vivência cotidiana dos trabalhadores, na criação de alternativas concretas de resistência ao processo de dominação” (*Ibid.*, p. 121).

Outra obra em que Iamamoto discute esta dimensão do Serviço Social é o livro *Renovação e Conservadorismo no Serviço Social: ensaios críticos*. Ela afirma que a intervenção do Serviço Social possui uma dimensão política cujo entendimento deve ter como ponto de partida o significado social da intervenção profissional. Isto porque a prática profissional não se revela *per se*, mas adquire seu sentido e descobre suas alternativas somente na história da sociedade da qual é parte. Por isso, é analisando o movimento das classes sociais nos quadros do Estado e da sociedade nacional que se torna possível desvelar a prática do Serviço Social, apreendendo sua necessidade, seus efeitos na vida social, bem como seus limites e suas possibilidades (*Id.*, 2004, p. 120).

De acordo com a autora, a diretriz analítica que orienta sua reflexão:

É a de que entender a prática profissional supõe inseri-la no jogo das relações das classes sociais e de seus mecanismos de poder econômico, político e cultural, preservando, no entanto, as particularidades da profissão enquanto atividade inscrita na divisão social e técnica do trabalho (*Ibid.*, p. 121).

Os interesses sociais de classes contraditórias polarizam visceralmente a atuação do Serviço Social e se recriam na própria prática profissional. O que resta ao assistente social é estabelecer estratégias profissionais e políticas que fortaleçam alguns dos atores desse cenário. Assim, o caráter essencialmente político da prática profissional surge das próprias relações de poder presentes na sociedade, independentemente da intenção individual do assistente social. Esse caráter

[...] se configura na medida em que a intervenção profissional é polarizada por estratégias de classes voltadas para o conjunto da sociedade, que se corporificam através do Estado, de outros organismos da sociedade civil, e expressam nas políticas sociais públicas e privadas e nos organismos institucionais nos quais trabalhamos como assistentes sociais (*Ibid.*, p. 122).

No bojo da busca da ruptura com as marcas de origem conservadoras da profissão, busca-se atribuir à prática profissional uma nova qualidade, por meio de um exercício profissional entrelaçado aos interesses dos segmentos majoritários da população. Entre os desafios para avançar nessa direção, a autora aponta a necessidade de se romper com a visão fatalista e a messiânica que por vezes marca o debate profissional.

A visão fatalista compreende a ordem do capital como natural e o Serviço Social como uma profissão atrelada unicamente ao poder dominante, não restando, portanto, nada a fazer para além das tarefas formais e burocráticas atribuídas aos profissionais por seus

demandantes. Já a visão messiânica hipertrofia a potencialidade das intenções do sujeito profissional individual, desconsiderando o movimento social e as determinações que a prática profissional incorpora. “O messianismo traduz-se numa visão ‘heróica’, ingênua, das possibilidades revolucionárias da prática profissional, a partir de uma visão mágica da transformação social” (*Ibid.*, p. 116).

Nestas duas visões, que a autora considera como ilusões, o ponto comum é a recusa da história, o que resulta na impossibilidade da construção de alternativas profissionais novas. Para ela, o profissional que se propõe a ser crítico deve possuir, de um lado, um preparo teórico e político para enfrentar as demandas que lhes são postas e articulá-las às implicações históricas macroscópicas em que se situam. De outro lado, deve possuir também a competência da pesquisa criadora da realidade, que lhe possibilite elaborar propostas competentes e eficazes para melhorar a qualidade dos serviços prestados e criar mecanismos que propiciem a crescente participação da população no controle desses serviços (*Ibid.*, pp. 124-125).

Outra exigência para se avançar na direção de um exercício profissional que fortaleça o polo dos trabalhadores é “um atento acompanhamento do movimento das classes sociais (...) e um acompanhamento mais próximo dos movimentos sociais” a fim de “incorporar algumas de suas propostas e demandas nos programas no espaço institucional e fazer valer o apoio institucional ao fortalecimento e autonomia desses mesmos movimentos”. A autora ressalta também a importância decisiva da “compreensão dos liames do poder institucional, reforçando alianças que possibilitem reorientar as políticas institucionais, sensibilizando-as para as demandas reais e potenciais das classes que conformam o público de nosso trabalho” (*Ibid.*, p. 125).

A autora menciona um debate da época que ficou qualificado como “Serviço Social Alternativo”. Este debate foi sendo formulado na América Latina desde meados dos anos oitenta, por profissionais do Centro Latinoamericano de Trabajo Social (Celats) e processado no Brasil desde 1987, quando se instituiu a “Comissão de Articulação do Serviço Social Brasileiro para a América Latina”. Trata-se de uma elaboração que expressa uma intencionalidade renovadora que honra os melhores empenhos dos profissionais comprometidos com a renovação crítica do Serviço Social. Assim, seria esta uma proposta no caminho para situar a atuação profissional numa direção que, em amplos traços, poder-se-ia chamar de progressista.

A questão-chave deste debate [do Serviço Social Alternativo] é a de que as alternativas profissionais não são gestadas exclusivamente no campo intraprofissional, pois elas estão intimamente articuladas e dependentes do processo histórico de nossas sociedades nacionais e que, portanto, não são dadas apenas por uma posição voluntarista, mas por sua dependência das possibilidades históricas (*Ibid.*, p. 126).

Iamamoto considera que as análises feitas no contexto dessa discussão possuíam entraves oriundos da tese “de que o Serviço Social só pode se propor como alternativo à medida que se constitui uma alternativa popular para a ordem social”. Como explica, neste debate, o alternativo seria a alavanca do “projeto popular” e o Serviço Social seria alternativo na medida em que reforçasse esse projeto popular por meio de uma prática orgânica a ele. “Em suma, o alternativo é o ‘projeto popular’” (*Ibid.*, p. 127).

Tem-se aí, em primeiro lugar, a ilusão de homogeneizar o campo popular numa identidade ideal e desconsiderar as tensões internas existentes entre as camadas médias, o proletariado, o campesinato e parcelas do lumpen, tensões estas que “não podem ser identificadas com uma proposta socialista revolucionária. O povo, em si, como uma totalidade, não é revolucionário”. Outra ilusão seria “a ideia de um projeto social popular, que se opõe a um projeto dominante no âmbito latino-americano”, que tende a desconsiderar as particularidades nos diferentes países da América Latina, bem como do debate das esquerdas e dos partidos neles presentes (*Ibid.*, *loc. cit.*).

Nestes termos em que o debate foi colocado, o caráter do alternativo em nível profissional passaria a depender diretamente dos rumos da revolução na América Latina. A revolução é colocada como o parâmetro central para avaliar alternativas profissionais, o que tende a diluir as especificidades profissionais, no sentido da perda de fronteira entre a profissão e a militância política. A autora ainda assinala que isso estaria se traduzindo também na controvertida identificação do assistente social como intelectual orgânico do proletariado. Segundo ela, esta noção, construída por Gramsci, não pode ser mecanicamente transferida para o âmbito profissional (*Ibid.*, *loc. cit.*).

O que se ressalta é a necessidade de se entender o Serviço Social como profissão inserida nas relações sociais, que se constrói conforme o movimento das classes sociais em luta, reproduzindo, ao mesmo tempo, interesses opostos. Somente por meio da identificação das demandas colidentes que determinam a prática profissional é que se pode assumir estratégias para o fortalecimento prioritário de uma das classes em conflito. Nesse sentido, é preciso pensar a questão da participação popular e da relação profissional voltada à mesma nos marcos de sua contradição.

De acordo com Iamamoto (*op. cit.*), na ótica das classes dominantes, que estabelecem a demanda profissional, o interesse é o estímulo à *participação controlada*, no sentido da integração das classes subalternas à base de sustentação do poder dominante.

A participação nos programas derivados das políticas sociais aparece assim como meio de antecipar e controlar possíveis insatisfações e/ou focos de conflitos e tensão, que desarticulem ou obstaculizem as iniciativas do bloco no poder (*Ibid.*, p. 106).

Trata-se de integrar o trabalhador ao processo de recriação de suas próprias reivindicações, das quais resultam as políticas sociais, esvaziando-as de seu conteúdo de classe. Esta perspectiva de participação se situa na exigência colocada pelo atual padrão de acumulação de incorporar no trabalhador as suas normas, tornando-o um defensor do capital. Entretanto, as medidas nessa direção não eliminam a possibilidade dos trabalhadores questionarem e desmistificarem o discurso dominante, a partir de sua vivência coletiva do processo de exploração.

Deste modo, o significado da política social e da “participação popular” não se esgota na versão do ponto de vista dos setores dominantes, mas dota de um caráter tenso e ambíguo, marcado pelas contradições próprias da vida social, ao conviver, ao mesmo tempo, com as estratégias cotidianas das classes subalternas em suas lutas. (*Ibid.*, p. 107)

Iamamoto resgata a compreensão de que as estratégias de dominação utilizadas pela classe burguesa são, simultaneamente, estímulos para a luta da classe trabalhadora e aponta a necessidade de se captar, nesse sentido, o caráter tenso da participação popular para extrair dela suas possibilidades de crítica e negação da ordem.

[...] a “participação popular” contém elementos simultaneamente reprodutores e superadores da ordem, sejam aqueles articulados através da ação das políticas sociais do Estado, sejam os acionados pela direção das organizações das classes trabalhadoras, visto que ambos sofrem e expressam o impacto das lutas de classe, através de mediações específicas (*Ibid.*, p. 108 e 109)

Trata-se da necessidade de não analisar a questão da participação popular de maneira dualista: um tipo de participação a serviço do poder e outro tipo a serviço dos reais interesses das classes subalternas. Tampouco se pode pensar que o vínculo com o Estado determina à participação popular um caráter necessariamente controlador e que o vínculo com os

movimentos sociais autônomos das classes subalternas confere a ela um caráter necessariamente contestatório.

A adoção desta perspectiva dualista, segundo a autora, acarreta na ressurreição de equívocos frequentes no movimento de reconceitualização e que já foram superados, que tomavam a prática nas “instituições oficiais” como necessariamente conservadora e a prática nas organizações populares como necessariamente “revolucionária” (*Ibid.*, p. 109).

O caráter da “participação popular” será determinado pela correlação de forças políticas organizadas na sociedade pelas classes sociais na busca por hegemonia. Do ponto de vista das classes subalternas, a participação popular se configura como explicitação social, cultural e política de suas necessidades e interesses, mesmo quando estes se apresentam aparentemente de maneira isolada, nas fábricas, nos campos, nos locais de trabalho.

A participação popular também se expressa e se atualiza nas expressões culturais que tecem o cotidiano dos sujeitos componentes das classes subalternas - a religiosidade, as comemorações festivas e esportivas, as atividades organizadas para ocupação do tempo livre, as associações de bairro, os movimentos de mulheres, de negros, as relações de vizinhança, etc.

De acordo com a autora, trata-se de expressões culturais dotadas de um componente de solidariedade de classe por meio do qual, sob forma simbólica e/ou utópica, se fermenta uma recusa à alienação do trabalho e da vida. Nestas práticas a imaginação se expressa como esforço de transcendência do espaço social repressivo e resolve-se, por vezes, na crítica da sociedade e da história (*Ibid.*, p. 110).

A partir desta análise, Iamamoto aponta que as possibilidades da prática profissional contribuir para os processos de mobilização dos sujeitos que são alvo da intervenção relacionam-se com as opções políticas do assistente social. Como afirma, a estreita articulação entre a profissão e a política pode possibilitar ao profissional que se situa nos marcos da ruptura com o conservadorismo afirmar-se como educador político, “contribuindo para encurtar distâncias entre a realidade percebida e aquela efetivamente vivida pelos grupos com que trabalha, reduzindo defasagens entre a mistificação do real e o próprio real, entre o desejável e o possível” (*Ibid.*, p. 112).

O que se pode perceber da leitura dos textos de Iamamoto atinentes à temática da dimensão ídeo-política da profissão é que a autora a situa como parte integrante da natureza da profissão, nos marcos das contradições de classe que a atravessam. É nesta contradição que reside a possibilidade do assistente social optar pelo fortalecimento de um dos polos de interesses em jogo, o dos trabalhadores, ainda que sua intervenção não possa atender

exclusivamente a estes interesses. A dimensão íde-política do Serviço Social, nesta arena, pode incidir nas maneiras de ver, sentir e pensar dos sujeitos com os quais o assistente social trabalha.

## 2.2. JOSÉ PAULO NETTO: O SERVIÇO SOCIAL COMO SINCRETISMO IDEOLÓGICO

José Paulo Netto, no livro *Capitalismo monopolista e Serviço Social*, (1992), defende a tese de que a natureza sócio-profissional do Serviço Social é sincrética. Como afirma o autor:

O sincretismo nos parece ser o fio condutor da afirmação e do desenvolvimento do Serviço Social como profissão, seu núcleo organizativo e sua norma de atuação. Expressa-se em todas as manifestações da prática profissional e revela-se em todas as intervenções do agente profissional como tal. O sincretismo foi um princípio constitutivo do Serviço Social (*Ibid.*, p. 88).

Para ele, três fundamentos objetivos constituem a estrutura sincrética da profissão: “o universo problemático que se lhe apresentou como eixo de demandas histórico-sociais, o horizonte de seu exercício profissional e a sua modalidade específica de intervenção” (*Ibid.*, *loc. cit.*).

O primeiro fundamento diz respeito ao caráter sincrético da própria questão social em sua fenomenalidade. Trata-se da “natureza difusa assumida pela ‘questão social’, que se instaura como objeto polifacético e polimórfico para uma enorme variedade de intervenções profissionais”. Mais precisamente, da “multiplicidade problemática engendrada pela questão social, enquanto complexo de problemas e mazelas congeniais à sociedade burguesa consolidada e madura” e cujas refrações passam a incidir sobre todos os aspectos da vida social. Como afirma o autor, “as refrações societárias da questão social configuram-se caleidoscopicamente na idade do monopólio”. (*Ibid.*, p. 89; p. 90).

Esta multiplicidade quase infindável das refrações da questão social lhe implica uma fenomenalidade atomizada, constituída de um tecido heteróclito. Por isso, as refrações da questão social, em sua fenomenalidade, propiciam a elaboração de um enfrentamento seletivo, com respostas que tanto lhes reproduzem ampliadamente quanto respondem, num esforço

integrador, às pressões geradas por elas e apropriadas politicamente pelas classes subalternas (*Ibid., loc. cit.*).

Ou seja, a questão social, que apreendida em seu sentido universal diz respeito ao “conjunto de problemas políticos, sociais e econômicos que o surgimento da classe operária impôs no curso da constituição da sociedade capitalista”<sup>21</sup> adquire existência numa fenomenalidade que, desvinculando suas determinações fundamentais, constitui-se de um conjunto de problemas isolados que podem ser setorializados (a fome, a saúde, a moradia, o desemprego, a mendicância, etc.).

Assim, pela via de procedimentos burocrático-administrativos formal-abstratos dos quais se constituem as políticas sociais, opera-se uma homogeneização de fatores que não são equalizáveis, o que acaba recolocando a articulação profunda da causalidade da questão social (*Ibid., p. 90*). De acordo com o autor:

Verifica-se, portanto, que a problemática que demanda a intervenção operativa do assistente social *se apresenta*, em si mesma, como um conjunto sincrético; *a sua fenomenalidade* é o sincretismo – deixando na sombra a estrutura profunda daquela que é a categoria ontológica central da própria realidade social, a *totalidade* (*Ibid., p. 91, grifos do autor*).

O segundo fundamento da estrutura sincrética do Serviço Social é, para o autor, o horizonte em que este se exerce, que é o do cotidiano. De acordo com Netto, “o horizonte real que baliza a intervenção profissional do assistente social é o do cotidiano”. Para ele, o material institucional da profissão é a heterogeneidade ontológica do cotidiano e seu encaminhamento técnico e ideológico não favorece “suspensões” (*Ibid., p. 91*).

A funcionalidade histórico-social do Serviço Social aparece definida precisamente enquanto uma tecnologia de organização dos componentes heterogêneos da cotidianidade de grupos sociais determinados para ressitualos no âmbito desta mesma estrutura do cotidiano – o disciplinamento da família operária, a ordenação de orçamentos domésticos, a recondução às normas vigentes de comportamentos transgressores ou potencialmente transgressores, a ocupação de tempos livres, processos compactos de ressocialização dirigida etc. -, conotando-se tecnologia de organização do cotidiano como manipulação planejada (*Ibid., p. 92*).

O autor esclarece que outras profissões também exercem esta funcionalidade, mas ressalta que em se tratando do Serviço Social sua intervenção conjuga-se à perfeição com o aparente sincretismo da matéria sobre a qual opera. Assim, a intervenção do Serviço Social

---

<sup>21</sup> NETTO, 1992, p. 13.

cumpra uma função de sintonizar a composição heteróclita da vida cotidiana com o sincretismo das refrações da questão social (*Ibid.*, p. 92).

Por fim, o terceiro fundamento elencado por Netto é a modalidade específica da intervenção profissional dos assistentes sociais, em cujo centro situa-se “a manipulação de variáveis empíricas de um contexto determinado”. Para o autor, esta manipulação se apresenta idealmente como o escopo do assistente social e foi determinada histórica e socialmente como o alvo da profissão. Conforme explica:

[...] toda operação sua que não se coroa com uma alteração de variáveis empíricas (sejam situacional-comportamentais, individuais, grupais etc.) é tomada como inconclusa, ainda que se valorizem seus passos prévios e preparatórios. O curso da intervenção profissional está dirigido para ela e deve resultar nela (*Ibid.*, p. 93).

Essa manipulação de variáveis empíricas, sendo a instância decisiva da intervenção do Serviço Social, “demanda um conhecimento do social capaz de mostrar-se diretamente instrumentalizável” e reclama “paradigmas explicativos aptos a permitirem um direcionamento de processos sociais tomados segmentarmente”. Assim, “todas as linhas de análise lógico e formal-abstratas e todos os procedimentos técnicos se legitimam na consecução do exercício manipulador”, o que determina uma reposição intelectual do sincretismo, que traz como inevitável acólito o ecletismo teórico (*Ibid.*, p. 94).

Após assinalar estes três fundamentos do medular sincretismo que caracteriza o Serviço Social, Netto (*ibid.*) apresenta três novas clivagens analíticas que aprofundam a reflexão: o sincretismo científico, no qual o autor aborda o embate teórico-metodológico entre as ciências sociais e a teoria social crítica; o sincretismo e a prática indiferenciada, em que aborda o caráter fragmentado e imediato da intervenção profissional; e o sincretismo ideológico, em que o autor debate as influências conservadoras da Europa e dos Estados Unidos da América na cultura profissional. Neste trabalho, abordaremos a análise da prática indiferenciada e ater-nos-emos especialmente na análise do sincretismo ideológico.

Em relação à análise da intervenção profissional como uma prática indiferenciada, o autor afirma que a estrutura sincrética da profissão tem sido referenciada ao seu componente operacional que, mesmo diante das mudanças ocorridas na inserção sócio-ocupacional do assistente social, pouco tem avançado em relação às práticas filantrópicas. Ou seja, no tocante à sua operacionalidade, o Serviço Social mantém uma mesma estrutura de prática, semelhante às suas protoformas. Para o autor, o processo de profissionalização do Serviço Social “pouco

feriu a forma da estrutura da prática profissional interventiva, em comparação com a prática filantrópica” (Ibid., p. 95).

Mais precisamente: a profissionalização criou um ator novo que, alocado ao atendimento de uma demanda reconhecida previamente, não desenvolveu uma operacionalização prática substantivamente distinta em relação àquela já dada (NETTO, 1992, p. 96).

Para Netto (1992), no plano teórico o Serviço Social não consegue ultrapassar o senso comum; no plano prático não consegue desvendar sua própria especificidade. O assistente social aparece como um profissional que “faz de tudo” e o Serviço Social se traduz em um caráter sincrético de uma prática indiferenciada.

Acerca do tema que mais especialmente nos interessa, o da relação da profissão com a categoria da ideologia, o autor afirma que “o sincretismo ideológico acompanha a interior evolução do Serviço Social, estando presente das suas protoformas aos seus estágios profissionalizados mais desenvolvidos e especializados”. Ressalta que incorpora o campo semântico da ideologia tal como se apresenta em Lukács (1967) e aponta também que “com outras nuances, caberia referir à visão social de mundo (ideológica), tal como conceptualiza Löwy” (Ibid., p. 104).

Inicia sua análise declarando que a primeira operação necessária para apurar o sincretismo ideológico do Serviço Social é apontar “a radical diferença entre o caldo cultural europeu, nomeadamente o continental, e o norte-americano, em todas as etapas evolutivas da profissão até os primeiros anos posteriores ao fim da Segunda Guerra Mundial”. E afirma que “na verdade, das protoformas à consolidação da profissão, são claramente perceptíveis duas linhas na história ideológica do Serviço Social, a europeia e a norte-americana” (Ibid., pp. 105-106).

Nesse sentido, o autor passa à análise dos traços distintivos destas duas linhas. Em relação à Europa, explica que o desenvolvimento das protoformas do Serviço Social se prende a três fenômenos: uma traumática herança de experiências revolucionárias; a forte presença de uma cultura social restauradora; e o peso específico da tradição católica (Ibid., *loc. cit.*).

Sobre o primeiro fenômeno, o autor afirma que 1848 assinalou a individualização da burguesia e do proletariado como dois protagonistas sócio-políticos antagônicos em cena e que aparecem com a sua fisionomia definida em 1870, na Comuna de Paris. Na sequência desta, as elites burguesas passaram a representar o movimento operário organizado e revolucionário como a encarnação da barbárie, numa sistemática luta para galvanizar a

vontade política das classes e camadas sociais intermediárias. “O projeto sócio-político burguês dominante, neste quadro, é fortemente antidemocrático, derivando para inclinações progressivamente direitistas, a que não são alheias impositões de cariz racista” (*Ibid.*, p. 107).

Sobre o segundo, o autor explica que a cultura social restauradora surge nos desdobramentos da Revolução Francesa e oferece um conjunto muito denso de legitimações para o desempenho das elites burguesas. Trata-se de um caldo cultural no qual convergem “elementos muito heterogêneos, que só se soldam pela catalização fornecida pela presença de um inimigo comum – o estandarte vermelho” e que deságua numa problemática toda ela comandada pela preocupação em estabelecer hierarquias sociais estáveis e polarizada pela noção de ordem (*Ibid.*, p. 108).

Sobre o terceiro, o autor assinala o desenvolvimento do catolicismo social. Trata-se de uma vertente da Igreja com uma perspectiva antiliberal, mas conservadora, e de intervenção filantrópica com forte apelo moral. Nada aportava ao núcleo ideológico requisitado pelas elites burguesas que já não estivesse contemplado no referido caldo cultural restaurador. Além disso, possuía o anticapitalismo romântico<sup>22</sup> como um de seus elementos de conteúdo, o que, em fins do século XIX, colidia com os projetos daquelas elites. No entanto, é precisamente esse catolicismo social que estará no coração mesmo das protoformas francesas do Serviço Social – e não só delas, mas no bojo da configuração profissional nessa região até, pelo menos, os anos quarenta do século XX (*Ibid.*, pp. 108-109).

O panorama norte-americano é estrutural e qualitativamente diverso do quadro europeu. Lá, as experiências revolucionárias não tinham peso sensível e as relações capitalistas encontram um espaço aberto para o seu desenvolvimento. Mesmo a Guerra da Independência, em fins do século XVIII, não foi marcada pela insurgência de grupos sociais subalternos. O único traumatismo societário norte-americano conectou-se à escravatura, que culminou com a Guerra Civil (1861-1865). O drama desta, apesar da sua magnitude, foi logo ultrapassado e o desenvolvimento capitalista seguiu num ciclo expansivo que só se esgotou na segunda década do século XX. (*Ibid.*, p. 110).

---

<sup>22</sup> O anticapitalismo romântico é um movimento político-cultural originado na Europa do século XIX, mas que não se restringe a este quadro. Seu núcleo romântico é a nostalgia das sociedades pré-capitalistas consubstanciada a uma crítica ético-social ou cultural ao capitalismo (LÖWY, 1990, p. 12, *apud*, ACOSTA, 2005, p. 208).

As condições que permearam as protoformas do Serviço Social norte-americano começaram a se engendrar no imediato pós-guerra civil, assinalando a emergência de um bloco ideológico destituído de um influxo católico significativo e marcado pelo fervor moral evangélico associado à reflexão sobre a ordem social. Nesse sentido, a dimensão filantrópica presente neste bloco está adequada ao individualismo liberal e ao espírito do capitalismo.

Assim, para Netto, o bloco ideológico norte-americano e o caldo cultural europeu são inteiramente distintos. Embora ambos estejam vinculados ao pensamento conservador e ao seu medular positivismo, possuem uma diferencialidade efetiva que reside na *apreciação* do desenvolvimento capitalista (*Ibid.*, p. 111). Como explica:

O caldo cultural europeu estava travejado nitidamente por um viés anticapitalista, para o qual concorriam as experiências revolucionárias e os valores católicos; as matrizes que compareciam no caldo cultural norte-americano ignoravam este viés, mesmo nas suas vertentes mais radicais (*Ibid.*, pp. 111-112).

No plano da intencionalidade do Serviço Social, o autor afirma que em ambas as tradições ela é medularmente reformista, mas assinala algumas diferenciações: no quadro europeu, a moldura da intervenção profissional é, basicamente, ético-moral, tanto no que se refere ao ator da intervenção (que deve restaurar elementos pré-capitalistas) como no que se refere ao processo sobre o qual este ator age (que deve ser recolocado numa ordem melhor). Já no quadro norte-americano a moldura é modernizadora: a ordem capitalista é tomada como invulnerável, a intervenção tem por objetivo um padrão de integração que joga com a efetiva dinâmica vigente e o ator profissional reclama uma remuneração e se apresenta dotado de qualificação técnica (*Ibid.*, p. 112; p. 113).

No plano da relação com os referenciais das ciências sociais enformadas pelo positivismo, o autor afirma que na linha europeia, dada a matriz do anticapitalismo romântico, ela foi problemática, pois se entendia que o “animus pessoal” era mais importante do que a frieza “técnica”. Um visceral irracionalismo comandava um desprezo pela racionalidade teórica. No entanto, ainda assim, a referida linha era compelida a reconhecer nas ciências sociais um mínimo valor cognitivo e seu recurso a elas era visto como um tributo a se pagar à ordem capitalista, com seu “mecanicismo” e seu “materialismo”. Já na linha norte-americana, a incorporação daqueles referenciais ocorre como parte de seu cariz modernizador e “a referência ao sistema de saber articulado no âmbito das ciências sociais é posta como compulsória e o sistema como material a ser necessariamente apropriado” (*Ibid.*, pp. 113-114; p. 114).

O autor prossegue o desenvolvimento de sua análise, afirmando que estas duas linhas de desenvolvimento da profissão, ademais das diferenciações que possuem entre si, são, em si mesmas, “estruturas profundamente compósitas, já sincréticas originalmente”. Na tradição europeia, o anticapitalismo romântico debate-se entre a extrema restauração e a defesa de soluções intermédias que, obrigatoriamente, implicam no sincretismo ideológico. Na tradição norte-americana, o sincretismo está inscrito na configuração de um pragmatismo intelectual voltado à produção de uma legitimação racional num meio sociocultural infenso às elaborações intelectuais e sob uma pressão religiosa protestante a que não pode contrariar (*Ibid.*, p. 115; p. 116).

A partir dos anos trinta do século XX, o Serviço Social desenvolveu-se profissionalmente com a interação dessas duas linhas evolutivas. Tal interação foi influenciada por fatores como:

[...] a ‘descoberta’ da Europa (nomeadamente da França) pelos norte-americanos (...) a crise de 1929 e seus desdobramentos globais, mudanças culturais na integração de grupos católicos nos Estados Unidos e no Canadá e o exílio de inúmeras personalidades europeias, em função, primordialmente, da ameaça nazifascista. Essa interação acentuou-se durante a guerra e tornou-se ainda maior nos anos que se lhe sucederam, em razão da bipolaridade mundial então criada e com a plena hegemonia dos Estados Unidos sobre a parte do mundo submetida ao jugo do capital (*Ibid.*, p. 117).

Nos Estados Unidos, afrouxavam-se os vínculos que enlaçavam a reforma e a reflexão social: “o pragmatismo convertia-se em instrumentalismo e operacionalismo”. Soma-se a isto um giro psicologizante em todo o bloco cultural-ideológico hegemônico, que reforça a concepção de sociedade individualista já presente na tradição norte-americana. Este giro rebate no projeto profissional do Serviço Social e constituiu-se como um facilitador da interação com a tradição europeia, “fundamente vincada pela redução da problemática social às suas manifestações individuais, com a hipertrofia dos aspectos morais” (*Ibid.*, p. 118; p. 119).

Outro fator que catalisou essa interação foi o personalismo norte-americano. Trata-se de um pensamento que:

Manifesta uma ambiência cultural que, com toda a certeza, revela uma difusa, mas nem por isto rarefeita, atmosfera ideológica. Exatamente aquela em que o Serviço Social, já profissionalizado, passa a movimentar-se: a que emoldura as refrações da “questão social” no âmbito da personalidade e, em seguida, no da relação interpessoal (tal como vai se configurar o Serviço

Social de Grupo, com marcados influxos da dinâmica e da terapia grupal) (*Ibid.*, p. 120).

Na tradição europeia, a Igreja Católica recupera o legado de São Tomás de Aquino e empreende um processo de mobilização em torno da construção de uma “nova escolástica”, o neotomismo, para sustentar seus confrontos com a modernidade também pela via da Doutrina Social. Esta nova doutrina,

Ao apontar para a legitimidade da intervenção sócio-política no universo intra-mundo, deslocava-se do viés puramente filantrópico (embora conservasse o traço do militantismo que vinha do catolicismo social) e, por decorrência, abria um terreno novo para intervenções lastreadas em representações teóricas da vida social. Ou seja: a nova programática, continuidade e ruptura com o catolicismo social, requeria uma intervenção técnica (*Ibid.*, pp. 122-123).

Assim, a afirmação neotomista foi o componente que, na tradição europeia, favoreceu o seu processo de interação com a tradição norte-americana. Os valores neotomistas começaram a funcionar como fundamentação à prática profissional na América do Norte, enquanto as técnicas e procedimentos já desenvolvidas pelos norte-americanos começaram a ser apropriados pela tradição europeia. Nas palavras do autor, “o fato é que, a partir dos anos quarenta, este duplicado sincretismo – esta estranha simbiose de produtos cultural-ideológicos tão diversos – rebate decisivamente, sem qualquer reserva crítica de fundo, no desenvolvimento do Serviço Social profissional” (*Ibid.*, p. 123).

O autor assinala, ainda, que em ao menos dois outros momentos do desenvolvimento do Serviço Social – “e momentos com um enquadramento histórico-social e teórico-cultural bem diferenciados” – o mesmo fenômeno, do sincretismo, se fez presente com idêntico vigor: trata-se dos capítulos históricos do Desenvolvimento de Comunidade e do chamado movimento de reconceptualização. Anuncia que não se ocupará deste último, mas que tecerá algumas rápidas observações quanto ao Desenvolvimento de Comunidade (*Ibid.*, p. 124-125).

Segundo o autor, o Desenvolvimento de Comunidade começa a ser incorporado pelo Serviço Social entre as décadas de quarenta e cinquenta, quando “a profissão já possuía o seu referencial cultural-ideológico travejado pela consolidação da interação entre os backgrounds europeu e norte-americano”. A tradição norte-americana “oferecia toda uma pauta programática para a organização e desenvolvimento de comunidades”, enquanto a europeia “dava-lhe uma ampla cobertura valorativa, precisamente a que derivava da retórica do ‘bem comum’” (*Ibid.*, p. 125).

A inserção do Desenvolvimento de Comunidade no Serviço Social também se caracterizou por “uma sensível diferenciação na funcionalidade profissional que os assistentes sociais se atribuíam”. Esta funcionalidade estará voltada a uma identificação do assistente social como profissional ocupado com o “social” e até mesmo como agente de “mudanças sociais”. Isto acabou colocando a questão do pertencimento de classe presente nos debates profissionais, mas a mesma foi tradicionalmente escamoteada através do “apelo aos ‘valores universais’ enraizados no projeto profissional ou, com a afirmação neotomista, o renovado mito do ‘bem comum’” (*Ibid.* p. 126).

Soma-se a isto, e contribuindo para este escamoteamento, a interação da profissão com complexas instituições governamentais, que “ofereceu uma base real para que a dinamização do ‘bem comum’ (agora ‘concretizado’ nas práticas desenvolvimentistas) fosse visualizada em termos de projetos técnico-administrativos acima dos confrontos de classes”. Como explica o autor: “aqui, a vinculação social do ator profissional desloca-se do nível dos grupos (classes) para o nível do controle de instrumentos técnicos”. Assim, o profissional aparece como um agente técnico da “mudança” (*Ibid.*, p. 126; p. 127).

Para Netto, “nesta moldura, a vinculação social do profissional passa a ser apreendida enquanto sincronia peculiar de saber (técnicas de indução de ‘mudança’) e inserção institucional (agências governamentais e aparatos públicos)” e nela permanece o sincretismo do background profissional antes consolidado: os projetos de desenvolvimento e sua contrafação ideológica, o desenvolvimentismo, rebateram no Serviço Social refratados por uma lente singular: a da promoção social. Assim, a incorporação do Desenvolvimento de Comunidade pelo Serviço Social foi também intercruzada pela tradição promocionalista oriunda do neotomismo, consistente na idéia de que é dever do Estado promover a justiça social e resultou na também sincrética ideologia do promocionalismo (*Ibid.*, p. 127; p. 128).

Como vimos, o autor menciona que não somente o capítulo histórico da incorporação do Desenvolvimento de Comunidade foi marcado pelo sincretismo, mas também o movimento de reconceptualização. Entretanto, o autor não analisa este processo, nos marcos de sua tese da natureza sincrética do Serviço Social. Em face disto, foi-se em busca de outras elaborações do autor onde pudessem se encontrar indicativos de uma possível análise da relação entre Serviço Social e ideologia nos marcos da ruptura com o conservadorismo.

No artigo *O Serviço Social e a tradição marxista* (1989), Netto faz uma abordagem acerca da interlocução entre o serviço social e a tradição marxista a partir de três núcleos distintos: as vertentes culturais nas quais se inserem Marx e o serviço social; os desdobramentos problemáticos destes interlocutores; e das possibilidades de interação entre

ambos. Em relação às vertentes culturais em que se inserem o pensamento de Marx e o Serviço Social, tem-se, por um lado, um movimento de denominador comum e, por outro, um “inteiro antagonismo genético entre eles” (*Id.*, 1989, p. 90).

O denominador comum, embora seja óbvio, é o piso comum de ambos, qual seja: a sociedade burguesa. “Tanto a obra marxiana quanto o serviço social são impensáveis fora do âmbito da sociedade burguesa”, tendo, ambos, a chamada questão social como substrato imediato. E aí mesmo já começam as diferenças: enquanto Marx se defronta teórica e politicamente com a questão social ainda no espaço do capitalismo concorrencial, “o Serviço Social só pode ser tomado como profissão a partir do trânsito do capitalismo concorrencial à idade do monopólio, ao estágio imperialista” e esta diferença não é somente cronológica (*Ibid.*, *loc. cit.*).

Marx enxerga o que chamamos de questão social como um complexo de processos absolutamente indissociável do capitalismo, de modo que sua superação demanda a ultrapassagem do capitalismo. Já “o pressuposto do serviço social original aponta para o enfrentamento da questão social nos marcos do capitalismo; mais precisamente, o serviço social surge vocacionado para subsidiar a administração da questão social nos quadros da sociedade burguesa” (*Ibid.*, p. 91).

A vertente cultural a que Marx se vincula é a vertente que se formula nas propostas e organizações do movimento operário e socialista pré-1848 e a qual Marx se conecta e inflete medularmente apreendendo criticamente a natureza específica da sociedade burguesa numa perspectiva revolucionária. Já a vertente a que se prende o serviço social é oposta a esta: trata-se da vertente conservadora que se formula no rastro da reação à Revolução Francesa e na qual se inscreve o serviço social como uma de suas concretizações profissionais. Nesta vertente, “cristaliza-se a auto-representação do ser social funcional aos marcos do capitalismo consolidado” (*Ibid.*, p. 92).

De acordo com o autor, no plano teórico estas duas vertentes culturais implicam um cenário de excludência: enquanto o pensamento de Marx funda uma teoria social centrada na análise radicalmente crítica da emergência e desenvolvimento da sociedade burguesa e ancorada na perspectiva da totalidade, que concebe a sociedade como uma totalidade concreta, dinâmica e contraditória, o Serviço Social institucionaliza-se, elementarmente, como uma profissão e que se nutre de saberes ancorados numa vertente teórica antagônica à marxiana. A totalidade é substituída por um simulacro, o “todo”, equacionado como integração funcional de “partes” e o conhecimento é constituído por saberes específicos que são “costurados pelo racionalismo formal e incorporados pelo serviço social, numa operação

em que este os refuncionaliza e rearranja conforme o seu objetivo profissional de intervenção” (*Ibid.*, p. 92-93; p. 94).

Dito isto, o autor passa, então, à explicação de como se deu a aproximação entre o Serviço Social e a tradição marxista. Para ele, esta aproximação se configurou a partir da década de 1960 na intercorrência de três fenômenos: a crise do serviço social tradicional, os movimentos revolucionários e a rebelião estudantil. Envolveu segmentos profissionais (notadamente docentes) em algumas áreas capitalistas avançadas (América do Norte, Europa Ocidental) e em muitas áreas capitalistas periféricas (com especial destaque para a América Latina) (*Ibid.*, pp. 96-97).

Esta aproximação foi marcada por um forte cariz instrumental, por ter sido comandada por requisições mais ídeo-políticas do que teórico-analíticas. Em decorrência disso, “a referência à tradição marxista era muito seletiva e vinha determinada menos pela relevância da sua contribuição crítico-analítica do que pela sua vinculação a determinadas perspectivas prático-políticas e organizacional-partidárias”. Por fim, a aproximação se deu pela via de manuais do marxismo e não das fontes propriamente marxianas e/ou aos clássicos desta tradição.

Nesse sentido, como afirma o autor:

A riqueza e a complexidade do pensamento de Marx raramente tocaram as cordas do serviço social, substituída que foi a documentação primária por intérpretes os mais desiguais. A própria diferenciação da tradição marxista foi cancelada pelo recurso a uma só de suas correntes, dogmaticamente situada como a “autêntica” ou diluída em “sínteses” cujo suporte é o ecletismo mais desabusado (*Ibid.*, p. 97).

Netto afirma que não questiona o aspecto positivo e progressista contido nessa aproximação, mas ressalta que o saldo teórico-analítico deste processo foi frágil. É nesse sentido que, em sua análise, o que ocorreu “foi uma aproximação enviesada de setores do serviço social à tradição marxista – um viés derivado dos constrangimentos políticos, do ecletismo teórico e do desconhecimento das fontes ‘clássicas’” (*Ibid.*, p. 98).

Netto ressalta que, nos anos mais recentes<sup>23</sup>, a interlocução entre setores do serviço social e a tradição marxista encontra-se em uma base mais sólida, configurando-se como uma nova interlocução, superadora do viés que marcou a aproximação inicial. Nesse sentido, o autor aponta que essa interlocução deveria aprofundar-se e acentuar-se. A referência à

---

<sup>23</sup> Lembrando que o texto data de 1989.

tradição marxista, em sua análise (na época, prospectiva), ofereceria à profissão elementos cruciais para: compreender o significado social da profissão; dinamizar a elaboração teórica dos assistentes sociais; e iluminar a intervenção socioprofissional dos assistentes sociais.

Por fim, assinala as possibilidades de uma relação profícua tanto para o serviço social quanto para o marxismo. Afirma que o serviço social tende a empobrecer-se sem Marx e sem a tradição marxista e que também a tradição marxista pode deixar escapar elementos significativos da vida social se não considerar as práticas dos assistentes sociais. Afirma, entretanto, que “por mais que seja rigorosa, intensa e extensa a interlocução com a tradição marxista, não se constituirá um serviço social marxista”. Isto porque o serviço social sempre contemplará profissionais que incorporam diferentes expressões do pensamento contemporâneo, encontrando espaços de prática e intervenção plurais (*Ibid.*, p. 101).

No artigo “*Transformações societárias e Serviço Social: notas para uma análise prospectiva da profissão no Brasil*” (1996), Netto explicita uma análise sobre os impactos das transformações societárias que se sucedem na sociedade capitalista a partir dos anos 1970 no Serviço Social, salientando as mediações que o conectam ao quadro macroscópico engendrado sob a hipertrofia do capitalismo financeiro. Aqui, não obstante a riqueza analítica que marca a reflexão do autor sobre as transformações ocorridas no capitalismo contemporâneo, interessa-nos especialmente a análise explicitada na segunda parte do texto e que diz respeito ao quadro do Serviço Social nos anos 1990 no Brasil. No interior desta segunda parte, interessa-nos, mais precisamente, as reflexões do autor acerca da dimensão ideopolítica da profissão.

Netto (1996) afirma que a década de oitenta consolidou a ruptura ideopolítica com o conservadorismo do Serviço Social. Ressalta que isto não significou a superação do conservadorismo no interior da profissão, mas que “posicionamentos *ideológicos e políticos de natureza crítica e/ou contestadora em face da ordem burguesa* conquistaram legitimidade para se expressarem abertamente” (*Ibid.*, p. 111, grifos meus). Como explica:

É correto afirmar que, ao final dos anos oitenta, a categoria profissional refletia o largo espectro das tendências ideopolíticas que tensionam e animam a vida social brasileira. Numa palavra, democratizou-se a relação no interior da categoria e legitimou-se o direito à diferença ideopolítica. Nunca será exagerada a significação dessa conquista, num corpo profissional em que o doutrinamento católico inseriu originariamente, uma refinada e duradoura intolerância (*Ibid.*, p. 111).

O autor afirma que, entretanto, essa ruptura com o conservadorismo foi hiperdimensionada pela dinâmica das vanguardas profissionais, altamente politizadas, que ofuscou a efetividade da persistência conservadora. Como afirma, “o conservadorismo nos meios profissionais tem raízes profundas e se engana quem o supuser residual”. Nesse sentido, o autor assevera que “a legitimidade alcançada para a diversidade de posições está longe de equivaler à emergência de uma maioria político-profissional radicalmente democrática e progressista que, para ser construída, demanda trabalho de longo prazo e conjuntura sócio-histórica favorável” (*Ibid.*, p. 112).

Mais adiante o autor afirma que no interior do Serviço Social “desenham-se e conflitam projetos profissionais que são mais ou menos compatíveis com projetos sociais determinados e, pois, com determinadas hegemonias políticas”. Afirma também que a dimensão ídeo-política da profissão é ineliminável e “reside precisamente na articulação do seu significado social objetivo com os projetos sociais (postos pela vontade política dos sujeitos) que nele incidem” (*Ibid.*, p. 115; p. 116). E continua:

Assim, a cultura profissional – princípios, valores, objetivos, concepções teóricas, instrumentos operativos – joga um papel importante na delimitação da compatibilidade entre exercício profissional e uma dada hegemonia política. Por isso mesmo, num ordenamento social com regras democráticas, uma profissão é sempre um campo de lutas, em que os diferentes segmentos da categoria, expressando a diferenciação ídeo-política existente na sociedade, procuram elaborar uma direção social estratégica para a sua profissão (*Ibid.*, p. 116).

Netto aprofunda sua reflexão sobre a relação entre projetos societários e projetos profissionais no texto *A construção do projeto ético-político do Serviço Social frente à crise contemporânea* (1999). O autor assinala que, de acordo com a teoria social crítica, a atividade humana é sempre *teleológica*, ou seja, orientada para objetivos, advindos de necessidades e interesses individuais ou coletivos. Nesse sentido, a ação humana “implica sempre um projeto, que é, em poucas palavras, uma antecipação ideal da finalidade que se quer alcançar, com a invocação dos valores que a legitimam e a escolha dos meios para atingi-la (NETTO, 1999, p. 93).

Os projetos societários são projetos coletivos que idealizam uma forma de organização social, sendo marcados pela abrangência de propostas para todo o conjunto da sociedade. Outros projetos coletivos se encerram na idealização de finalidades circunscritas no âmbito de um determinado conjunto de agentes, como uma categoria profissional que constrói um projeto profissional.

No capitalismo, os projetos societários são sempre vinculados à classe social a cujos interesses fundamentais se voltam. Assim, constituem-se como projetos de classe e envolvem uma necessária dimensão política. O autor aponta que um contexto histórico de democracia política, em que se tem a garantia de liberdades políticas elementares (tais como liberdade de expressão, de associação, de votar e ser votado, etc.) é condição para que seja possível que projetos societários distintos e opostos disputem a adesão dos membros da sociedade. Não obstante, mesmo num contexto em que exista esta condição, os projetos societários que atendem aos interesses das classes subalternas têm tido, historicamente, condições desfavoráveis para enfrentar os projetos das classes dominantes.

Os projetos profissionais são projetos coletivos que apresentam a auto-imagem de uma profissão, elegendo os valores que a legitimam socialmente, delimitando seus objetivos e funções, formulando requisitos para o seu exercício, estabelecendo normas para o comportamento dos profissionais e balizando sua relação com os usuários dos serviços, com as outras profissões e com as instituições sociais, privadas e públicas (*Ibid.*, p. 95).

Contudo, um projeto profissional, mesmo sendo hegemônico, não é exclusivo no seio de uma categoria profissional, dada a sua heterogeneidade. Isto porque uma categoria profissional é composta por indivíduos diferentes, com origens, expectativas e preferências teóricas, ideológicas e políticas variadas, constituindo-se como uma unidade de elementos diversos. Destarte, uma categoria profissional é um espaço plural do qual podem surgir distintos projetos profissionais. A hegemonia de um ou outro projeto no interior de uma categoria se dá por meio dos próprios debates e polêmicas teóricas, prático-políticas e interventivas que se travam entre os agentes profissionais.

No que tange à relação entre os projetos societários e os projetos profissionais, Netto assinala que, embora seja frequente a sintonia entre os projetos profissionais hegemônicos e o projeto societário hegemônico, é possível que um projeto profissional contrário ao projeto societário hegemônico conquiste hegemonia no interior de uma categoria, conforme a mesma se torne sensível aos interesses da classe trabalhadora. Todavia, o autor demarca que, no capitalismo, um projeto profissional colidente ao projeto societário hegemônico possui limites balizados, fundamentalmente, pelas condições institucionais do mercado de trabalho (*Ibid.*, p. 97).

No Serviço Social, um projeto profissional vinculado aos interesses da classe trabalhadora teve início quando as aspirações democráticas e populares irradiadas a partir dos interesses dos trabalhadores foram incorporadas e até intensificadas pelas vanguardas do Serviço Social. Aí é que se inaugurou o *pluralismo político*, caracterizado pelas polêmicas e

pelos confrontos oriundos do embate entre os distintos projetos societários defendidos pelos agentes componentes da categoria.

Somou-se a isto o surgimento dos cursos de pós-graduação (mestrado e doutorado em Serviço Social), fundamentais para que se engendrassse na profissão uma massa crítica cujas produções mais expressivas assinalaram a incorporação de matrizes teóricas e metodológicas inspiradas na tradição marxista. “À quebra do quase monopólio do conservadorismo político na profissão seguiu-se a quebra do quase monopólio do seu conservadorismo teórico e metodológico” (*Ibid.*, p. 102).

Concomitantemente houve um redimensionamento da formação profissional dos assistentes sociais, no sentido de adequá-la às novas condições postas tanto pela questão social potenciada pela ditadura militar, quanto pelas exigências intelectuais que a massa crítica em acumulação poderia atender e também das práticas tradicionais, numa requalificação do trabalho profissional e na obtenção de sua legitimidade junto aos usuários. De acordo com o autor, estes elementos conjugaram-se para propiciar a construção do novo projeto ético-político do Serviço Social no Brasil<sup>24</sup>. A partir de então, reconhece-se que a dimensão ídeo-política da profissão pode reforçar projetos societários contra-hegemonicos.

Iamamoto (2008) estabelece uma comparação entre a argumentação realizada pelo na sua tese do sincretismo e a argumentação que se apresenta a partir do texto de 1996, quando se vê um enfoque na dimensão ídeo-política da profissão. A autora afirma que “pode-se perceber uma clara inflexão no tratamento da ‘prática profissional’”. Enquanto nos marcos da tese do sincretismo, o Serviço Social é visto como uma profissão fadada a configurar-se como um instrumento de organização da vida cotidiana para a manutenção da ordem e a prática do assistente social uma prática indiferenciada, no texto de 1996 é tratado como inteiramente polarizado pela política e tensionado por projetos de classes para a sociedade, constituindo-se como um campo de lutas (*Ibid.*, p. 279).

O que se pode afirmar da análise dos textos supramencionados é que a tese do sincretismo ideológico diz respeito ao quadro histórico que vai das origens do Serviço Social até os anos 1960, quando começa a ocorrer o processo de erosão do chamado Serviço Social tradicional. Até então, dada à ausência de qualquer pensamento crítico na profissão, esta se desenvolveu acompanhando os processos ideológicos (dominantes) vigentes nos contextos históricos determinados, bem como o seu sincretismo.

---

<sup>24</sup> Para uma didática exposição dos elementos constitutivos do projeto ético-político profissional consultar Braz e Teixeira (2009).

A possibilidade de subversão dessa tranquila sintonia entre a perspectiva ídeo-política do Serviço Social e a ideologia dominante se deu a partir da aproximação da profissão com a tradição marxista. A partir daí é que se conformaram no interior da profissão segmentos vinculados à perspectiva da classe trabalhadora. Estes segmentos passam a confrontar o conservadorismo, que continuou e continua presente na profissão. A novidade é que, a partir daí, o conflito entre os projetos societários antagônicos das classes sociais passa a se expressar no interior do Serviço Social. É nesse sentido que se abre na profissão a possibilidade da opção por uma direção ídeo-política contrária à dominante.

### 2.3. MARINA MACIEL ABREU: A FUNÇÃO PEDAGÓGICA DO SERVIÇO SOCIAL

Marina Maciel Abreu, no livro *Serviço Social e a organização da cultura*, analisa a função pedagógica do assistente social, materializada, segundo ela, principalmente “por meio dos efeitos da ação profissional na maneira de pensar e agir dos sujeitos envolvidos nos processos da prática”. A função pedagógica do assistente social é analisada sob o crivo do aporte teórico gramsciano, sendo situada nos processos de organização da cultura que se operam na definição de um determinado padrão de acumulação capitalista (ABREU, 2002, p. 17, grifos meus).

A autora apreende essa função pedagógica como elemento componente da dimensão político-ideológica das relações de hegemonia, sendo também, tal como todas as dimensões constitutivas da prática profissional, mediatizada pelas relações entre as classes sociais e suas estratégias de enfrentamento da questão social. Tais estratégias objetivam-se nas políticas sociais públicas e privadas elaboradas pelos setores das classes dominantes e na luta e resistência dos trabalhadores por sua reprodução plena e constituição autônoma como classe (*Ibid.*, p. 17).

Abreu afirma que, para Gramsci, a relação entre a racionalização da produção e do trabalho e a formação de uma ordem intelectual e moral sob a hegemonia de uma classe é o que consubstancia o princípio educativo, reelaborado pelo pensador marxista na direção da constituição de um amplo processo de superação da racionalidade capitalista pelas classes subalternas e instauração de uma nova sociabilidade. É nesta análise que, para ela, se constrói o conceito gramsciano de cultura, enquanto *modo de vida, de sentir, de pensar e de agir*.

A função pedagógica do assistente social é analisada tendo em vista o nexo orgânico presente entre as relações pedagógicas e a construção de determinada hegemonia. O ocultamento deste nexo orgânico dissimula a vinculação da ação educativa aos interesses dominantes, tornando-a instrumento eficaz de controle social e fragilizando as classes subalternas em relação a sua perspectiva emancipatória (*Ibid.*, p. 20).

Deste modo, a função pedagógica do assistente social se situa na elaboração e difusão de ideologias na organização da cultura – condição e horizonte da construção das relações de hegemonia no cotidiano das classes sociais em confronto. Para a autora, o assistente social está inserido no cotidiano do embate entre as classes sociais através de espaços sócio-ocupacionais no campo das políticas públicas e privadas, na formulação e gestão de recursos humanos, serviços sociais, e nos processos de luta e resistência das classes subalternas.

A partir destes parâmetros, Abreu traça um histórico da inserção do Serviço Social nos processos de organização da cultura, reconstruindo os perfis pedagógicos da prática do assistente social nos distintos contextos pelos quais a profissão se construiu, considerando seus determinantes sócio-históricos e as perspectivas societárias existentes.

Para a autora, o primeiro perfil pedagógico assumido pelo Serviço Social foi a pedagogia da “ajuda”, presente no Serviço Social estadunidense e europeu e na gênese do processo de institucionalização da profissão na América Latina, por influência direta das tendências presentes naqueles territórios, e ainda hoje presente na prática de muitos profissionais, reatualizando-se conforme as novas exigências da acumulação capitalista. Fundada numa visão psicologista da questão social, reduzida às suas manifestações individuais, a pedagogia da “ajuda” era pautada na “assistência social individualizada de cunho moralizador direcionada para a *reforma moral e a reintegração social*” (*Ibid.*, p. 85, grifos da autora).

A “ajuda” psicossocial individualizada, ao priorizar os elementos individuais e subjetivos da questão social, torna opacas as suas expressões materiais e coletivas, deslocando para o campo psicológico o que é expressão dos antagonismos de classe. Esta perspectiva moralista e psicologista direcionando o processo de racionalização da assistência social, respondia à necessidade do padrão de acumulação fundado no binômio taylorismo/fordismo, que demandava a construção de um novo tipo de trabalhador.

Nesta perspectiva, as necessidades materiais expressadas pelos indivíduos são tidas como desvios subjetivos que obstruem sua capacidade de aproveitamento das condições materiais garantidas pela sociedade. Enfatiza-se o relacionamento entre o profissional e o

“cliente” com base no entendimento de que a interação entre ambos, sob direção do assistente social, proporcionará condições para o indivíduo ajustar-se ao ambiente.

Este pensamento conservador, de base científico-positivista, é fundado na naturalização das desigualdades sociais, na centralidade do indivíduo para o funcionamento da vida social e na necessidade do esforço individual para o êxito deste funcionamento social. Estas características configuraram-se como ponto de interseção entre os aportes científicos conservadores e a base filosófica religiosa incorporados pelo Serviço Social e a “ajuda” individualizada aparece revestida de caráter humanitário do serviço ao homem, enquanto é, fundamentalmente, autoritária sobre a conduta individual e coletiva do trabalhador.

Esta pedagogia, advinda dos Estados Unidos e da Europa, foi transplantada para a América Latina como se fosse uma proposta universal, aplicável em qualquer contexto específico. Entretanto, trata-se de uma proposta formulada pelos setores dominantes para responder a questão social em um contexto de *Welfare State*, distante do contexto latino-americano, onde este modelo não se materializou.

Deste modo, no contexto brasileiro de capitalismo dependente e de políticas assistenciais pontuais, fragmentadas e residuais, a pedagogia da ajuda contribuiu para aprofundar ainda mais a subalternização dos indivíduos alvos das intervenções profissionais. A política de assistência, na ótica da ajuda, é operada como uma ação humanitária, que lhe retira seu significado de necessidade ao padrão de acumulação e fortalece os componentes ideológicos mistificadores das contradições presentes na realidade.

O segundo perfil pedagógico analisado por Abreu é a pedagogia da “participação”. Esta pedagogia se desenvolve no Serviço Social a partir das propostas de *Desenvolvimento de Comunidade* que surgem na América Latina no contexto do projeto desenvolvimentista modernizador, a partir da explicação do subdesenvolvimento como uma etapa necessária à modernização dos países deste continente e cuja superação demandava a mobilização comunitária.

As propostas de *Desenvolvimento de Comunidade* são pautadas no entendimento de que as comunidades constituem os núcleos básicos da sociedade e que os problemas sociais são passíveis de tratamento no âmbito de cada comunidade. Nesse sentido, a participação popular das comunidades nos programas de governos será tida como fundamental para a integração social e a modernização do país.

Desenvolvida nos Estados Unidos, a proposta metodológica do *Desenvolvimento de Comunidade* foi tida como a principal modalidade interventiva para operacionalizarem-se as estratégias de “ajuda” aos países latino-americanos, desenvolvidas pelo governo americano, a

fim de direcionar o desenvolvimento do capitalismo latino-americano sob sua hegemonia financeira.

De acordo com Abreu, o processo de ajuda passa a ter como prioridade as conotações da “auto-ajuda” e da “ajuda mútua” e os assistentes sociais serão chamados para o “desempenho de funções pedagógicas e intelectuais referentes à participação popular para integração nos programas de governos, como possibilidade de promoção social”. Estas demandas promovem redefinições profissionais, que, no entanto, não significam um rompimento com o conservadorismo na análise da questão social. Ao contrário, a sua reafirmação, pela via do aprimoramento técnico da intervenção profissional com base no pensamento positivista (*Ibid.* pp. 110-111).

Abreu analisa que o enfoque da intervenção profissional na comunidade, embora em termos espaciais ultrapasse a dimensão local, “não significou superação do enfoque individualista psicologista e conservador da prática”, pois a categoria comunidade tem como elementos centrais as relações interpessoais, solidárias, de compromisso emocional e moral, servindo como componente ideológico de ocultamento dos conflitos que se operam entre as classes sociais (*Ibid.*, p. 111).

Entretanto, este contexto abre possibilidades para o fomento de processos de crítica no interior da categoria profissional no âmbito da América Latina acerca do projeto profissional do Serviço Social face à realidade social particular do continente. No decorrer deste processo, a partir de um grupo composto por assistentes sociais do Brasil, Uruguai, Argentina e Chile, será deflagrado, na década de 1960, o chamado Movimento de Reconceituação<sup>25</sup>.

Deste movimento resulta o surgimento de uma tendência profissional vinculada à perspectiva histórica das classes subalternas e à sua luta pela construção de uma sociedade alternativa ao capitalismo. No Brasil, esta tendência somente ganhará corpo e peso a partir da década de 1970, quando se fortalece o segmento profissional vinculado às forças progressistas, que impulsionou o surgimento de um terceiro perfil pedagógico do Serviço Social, que Abreu chamará de *pedagogia emancipatória*.

Os elementos constitutivos desta pedagogia advêm das experiências das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que, enraizadas nas práticas cotidianas das camadas populares, politizavam-nas, encorajando-as à auto-organização e favorecendo uma formação política,

---

<sup>25</sup> Conforme Netto (1991), trata-se de um processo que ocorreu entre 1965 e 1975 e que se inscreveu na luta contra o imperialismo travada pelos países latino-americanos. O movimento de reconceituação consistiu numa indagação global sobre todos os componentes e todas as dimensões do Serviço Social. Ocorreu por um curto tempo uma grande união entre os países situados ao sul do Rio Grande, na abertura de uma via para a renovação do Serviço Social.

mediante o debate crítico sobre as contradições sociais em meio a um processo de luta por melhorias de condições de vida e de contestação à ordem estabelecida.

A atuação das CEBs e da Teologia da Libertação na América Latina contribuiu sobremaneira para a formação do Partido dos Trabalhadores (PT) no Brasil; a vitória do sandinismo na Nicarágua e a consolidação da Frente Farabundo Martí de Libertação Nacional (FMLN) em El Salvador.

Deste modo, as experiências das CEBs relevam-se espaços importantes de politização das relações sociais e de intervenção dessas classes no movimento histórico na perspectiva de sua emancipação, processos estes entendidos aqui como principais vetores na constituição de uma pedagogia emancipatória (*Ibid.*, p. 133).

A base desta pedagogia emancipatória, de acordo com Abreu, constitui-se de elementos como a solidariedade e a colaboração entre as classes subalternas, a mobilização, a capacitação e a organização das mesmas na medida em que condições históricas determinadas contribuem para subverter a ordem intelectual e moral do capital, na construção de uma nova cultura.

Num primeiro momento de configuração do perfil pedagógico emancipatório no Serviço Social, os profissionais a ele adeptos negam os espaços institucionais formais, entendendo-os como meros reprodutores da dominação do capital e passam a priorizar espaços considerados estratégicos na sociedade civil, como os partidos políticos. Nesse sentido, os primeiros projetos de trabalho de base com as comunidades foram marcados pelo pragmatismo e pelo voluntarismo, num superdimensionamento dos aspectos políticos-ideológicos.

Conforme a intelectualidade da categoria avança na produção acadêmica orientada nesta direção, esta perspectiva emancipatória vai também se solidificando e ganhando densidade teórica, superando o pragmatismo, mas de modo geral pode-se apontar alguns aspectos fundamentais deste movimento como a utilização de estratégias de educação popular, a articulação com os movimentos sociais e a organização da própria categoria dos assistentes sociais.

A educação popular, em sua tendência de libertação, vinculada principalmente a movimentos impulsionados pela Igreja Católica, se tornará instrumento da prática do assistente social nos diferentes espaços de atuação profissional. De acordo com a autora:

As repercussões dessa tendência no Serviço Social contribuem, essencialmente, para o redimensionamento da relação profissional com os setores populares, com base no reconhecimento de papéis e funções diferenciadas, porém complementares, desses sujeitos no processo político-educativo (*Ibid.*, p. 156-157).

De acordo com Abreu, fortalece-se nesse momento a perspectiva de construção de uma prática profissional assentada em princípios democráticos e no debate político para o desvendamento das contradições sociais presentes nas situações de vida e de trabalho dos grupos subalternizados e nas propostas e práticas institucionais. Outro aspecto que caracterizou esta nova pedagogia foi a formação de alianças políticas entre os assistentes sociais e os movimentos sociais visando uma alteração na correlação de forças nos espaços de intervenção profissional e na sociedade.

Também neste momento tem-se um avanço na mobilização e organização da própria categoria dos assistentes sociais, identificando-se como parte da classe trabalhadora. Este avanço na própria categoria se expressa na criação de entidades sindicais estaduais e nacionais, na reestruturação das entidades já existentes (na época ABESS, CFAS e CRAS) e no fortalecimento do movimento estudantil. Este quadro será também importante para a reinserção crítica dos profissionais nos espaços institucionais e para a conquista de legitimidade junto às classes subalternas, na medida em que a categoria se colocará juntamente com estas classes na luta pelos direitos sociais.

Trata-se de uma conjuntura de fortalecimento e ascendência das lutas populares no campo da sociedade civil e de fortalecimento de uma nova tendência na chamada função pedagógica do assistente social, vinculada a uma perspectiva emancipatória, para o trabalho com os sujeitos das classes subalternas. Esta tendência, entretanto, sofrerá uma curvatura a partir do processo de reestruturação produtiva, iniciado na década de 1970 e que chega à América Latina no decorrer das duas décadas seguintes.

Este processo consiste na reformulação dos sustentáculos do padrão de acumulação capitalista, agora baseados na flexibilidade das relações de trabalho e das funções do trabalhador, na utilização de tecnologias que substituam a força de trabalho, na diversificação da produção, na redução da intervenção do Estado na dinâmica da vida social e na consagração do mercado como espaço de regulação social, aprofundando severamente a questão social.

As novas bases de sustentação da hegemonia do capital incluem a integração orgânica do trabalhador aos objetivos da produção de mercadorias e a obtenção do consentimento ativo e passivo das classes subalternas à “nova” ordem do capital, bem como a neutralização de

suas lutas de caráter emancipatório. As políticas sociais, espaços proeminentes de inserção do assistente social, serão marcadas pela precarização, no horizonte da negação dos direitos conquistados na Constituição Federal de 1988 e isto irá inflexionar o perfil pedagógico do assistente social.

Para a autora, no bojo deste processo os perfis pedagógicos da “ajuda” e da “participação” também serão refuncionalizados à ótica do capital e passarão a coexistir com o perfil emancipatório, disputando espaços no cenário profissional. Em relação à pedagogia emancipatória dos assistentes sociais comprometidos com as classes subalternas, ela afirma que poderá enveredar-se por duas tendências: uma restrita ao compromisso com as lutas das classes subalternas pela defesa dos direitos, no horizonte do Estado de Bem-Estar, e outra comprometida com as lutas das classes subalternas no sentido da superação da ordem burguesa e construção do socialismo.

Segundo Abreu, o horizonte encerrado nos direitos é atualmente predominante entre as próprias organizações das classes subalternas, que perderam o caráter revolucionário. Aponta, a partir disto, que os assistentes sociais, por serem ao mesmo tempo sujeitos e alvos das tendências assumidas por essas classes, possuem o desafio de identificar as possibilidades de avançar numa perspectiva emancipatória.

Frente a esses direcionamentos históricos, o primeiro e fundamental desafio que se coloca para os assistentes sociais – para avançar numa perspectiva emancipatória – refere-se à contribuição profissional para o fortalecimento e o avanço de processos e lutas que favoreçam a ultrapassagem das conquistas das classes subalternas dos limites históricos do Estado de Bem-Estar, no sentido da construção de uma nova sociabilidade – a socialista. (*Ibid.*, p. 206)

Abreu (2002, p. 220) exemplifica a pedagogia emancipatória citando experiências, como, ouvidoria; orçamento participativo; renda mínima articulada à educação; balanços sociais; programas de qualidade de vida e de trabalho; fortalecimentos dos grupos subalternos direcionados à ampliação de direitos; denúncias da precariedade das condições de vida; e formas alternativas de produção e gestão das relações sociais. Indica também o Movimento dos Sem-Terra (MST), movimento social que conta com assistentes sociais em seu interior, como espaço fecundo à pedagogia emancipatória da prática profissional:

Alguns assistentes sociais inseridos nesse movimento aliam o trabalho profissional à sua condição de intelectual militante, respondendo a requisições que se situam no campo da organização e formação

política dos grupos envolvidos, bem como no âmbito do atendimento de necessidades imediatas de subsistência desses grupos, articuladas a processos mais amplos direcionados à garantia com ampliação de direitos (*Ibid., loc. cit.*).

Em produção mais recente, Abreu e Cardoso (2009, p. 594-595) retomam o debate das práticas educativas do assistente social, enfatizando a mobilização social. As autoras afirmam que estas práticas são expressões das práticas educativas desenvolvidas pelas classes sociais na busca da ampliação de consensos em torno de seus projetos societários, na disputa pela hegemonia. O Serviço Social participa destes processos, recriando-os através do movimento da prática profissional. Portanto, as práticas de mobilização social são realizadas, fundamentalmente, pelas classes sociais. Não são práticas exclusivas do assistente social, mas constitutivas da profissão e perpassam todo o corpo teórico-prático da mesma, corpo este tensionado pelos distintos projetos das classes.

O objetivo, segundo as autoras, é “desenvolver uma reflexão sobre os fundamentos das práticas educativas, particularizando as dimensões técnico-operativas e ético-políticas da mobilização social”. Considerando que “a função pedagógica desempenhada pelo assistente social inscreve a prática profissional no campo das atividades educativas formadoras da ‘cultura’”. A cultura entendida como atividades que incidem nos processos de formação de um “um modo de pensar, sentir e agir [...] no sentido gramsciano, como sociabilidade” (ABREU; CARDOSO, 2009, p. 594). Nesse contexto, afirmam que o “fundamento básico” da discussão sobre a função pedagógica desempenhada pelos assistentes sociais encontra-se na premissa gramsciana de que “toda relação de hegemonia é eminentemente pedagógica” (GRAMSCI, *apud* ABREU; CARDOSO, 2009, p. 596).

As autoras defendem que as ações de mobilização e de organização são “elementos constitutivos e condição indispensável na concretização das práticas educativas desenvolvidas pelo assistente social”. Essas ações vinculam-se a diferentes projetos societários das classes sociais: “uma direção circunscreve essas ações no horizonte histórico do Estado do bem-estar” e outra as vincula às lutas dos trabalhadores voltadas “para garantia e ampliação das conquistas sociais e políticas” e o “avanço dessas lutas na perspectiva do fortalecimento dos processos de superação da ordem burguesa e da conquista da emancipação humana”. Para elas, a vinculação a uma ou outra direção “é determinada pelos compromissos profissionais estabelecidos com as classes sociais e se materializa pelos efeitos da ação profissional no modo de pensar e de agir dos sujeitos envolvidos nos processos das práticas educativas” (ABREU; CARDOSO, 2009, p. 600-601, 604-605).

Sequenciam suas reflexões com indicações de práticas mobilizatórias na direção dos interesses das classes subalternas como o “fortalecimento dos espaços de luta dessas classes” que possibilitam a constituição de “sujeitos coletivos capazes de participar da construção da hegemonia das referidas classes; construção dos conselhos de direitos como “espaços de luta, espaços de enfrentamento entre interesses antagônicos, na explicitação de demandas das classes subalternas e implementação de respostas às suas necessidades”; o campo da comunicação social, que por meio da linguagem escrita e audiovisual pode impulsionar a consciência crítica e a formação de sujeitos coletivos; produção de dados relativos às diferentes expressões da questão social vividas nos diferentes espaços sócio-ocupacionais (CARDOSO, 1995 *apud* ABREU; CARDOSO, 2009, p. 603).

Iamamoto (2008) apresenta uma análise crítica sobre a tese da função pedagógica do assistente social, realizando apontamentos dos quais alguns serão aqui apresentados, mais particularmente sobre sua defesa da chamada pedagogia emancipatória. O primeiro refere-se à concepção do assistente social como um “intelectual orgânico” das classes subalternas. De acordo com Iamamoto, os elementos assinalados pela autora como a base de uma pedagogia emancipatória proporcionam a atribuição desta identidade ao assistente social. A partir desta constatação, a autora assinala que

Essa perspectiva re-atualiza o debate oriundo dos anos 80, que torna fluidos os limites entre profissão e militância política revolucionária, pois equaliza inserções e dimensões diferenciadas vividas pelo assistente social, enquanto profissional assalariado e enquanto cidadão político, visto não ser a categoria politicamente homogênea, por tratar-se de uma especialização do trabalho na sociedade e não de uma atividade que se inscreva na arena da política *stricto sensu*. (IAMAMOTO, 2008, p. 323)

Nesse sentido, Iamamoto resgata o caráter heterogêneo da profissão e sua contradição essencial, caracterizada por sua vinculação aos interesses tanto do capital quanto do trabalho, o que são marcos imprescindíveis para a análise do Serviço Social. Para Iamamoto, o que Abreu estaria propondo é um possível *Serviço Social socialista* em uma profissão exercida predominantemente na esfera do Estado burguês, nas corporações empresariais e nas chamadas “organização da sociedade civil” (*Ibid.*, p. 326).

Abreu exemplifica a tendência emancipatória citando experiências como ouvidoria; orçamento participativo; renda mínima articulada à educação; balanços sociais; programas de qualidade de vida e de trabalho; fortalecimentos dos grupos subalternos direcionados à

ampliação de direitos; denúncias da precariedade das condições de vida; e formas alternativas de produção e gestão das relações sociais.

Frente a estes exemplos, Iamamoto afirma que

Verifica-se uma distância entre a radicalidade da proposta de uma “pedagogia emancipatória” voltada à construção de uma sociedade socialista e a seleção das práticas profissionais acima citadas, como expressão daquela pedagogia (*Ibid., Loc. cit.*).

Abreu indica também a experiência do MST, que conta com assistentes sociais em seu interior, como exemplo de um espaço fecundo à pedagogia emancipatória da prática profissional. Segundo ela,

Alguns assistentes sociais inseridos nesse movimento aliam o trabalho profissional à sua condição de intelectual militante, respondendo a requisições que se situam no campo da organização e formação política dos grupos envolvidos, bem como no âmbito do atendimento de necessidades imediatas de subsistência desses grupos, articuladas a processos mais amplos direcionados à garantia com ampliação de direitos (ABREU, *op. cit.*, p. 220)

A esse respeito, Iamamoto aponta que

A formulação do perfil “pedagógico emancipatório do assistente social”, enquanto norte defendido para a profissão, no contexto brasileiro, está restrito a um segmento minoritário das classes subalternas, altamente politizado e solidário a um projeto socialista da sociedade (IAMAMOTO, *op. cit* , p. 329).

Iamamoto assinala que a perspectiva teórica adotada por Abreu para a análise do Serviço Social, assimilando-o como práxis, secundariza o estatuto assalariado que particulariza o trabalho do assistente social e condiciona a inscrição desta especialização do trabalho nas relações sociais. Novamente, cabe afirmar que o Serviço Social move-se eminentemente na arena dos direitos e o desafio de ultrapassá-la é de todo o conjunto da classe trabalhadora.

#### 2.4. VICENTE DE PAULA FALEIROS: AS IDEOLOGIAS PROFISSIONAIS E O PARADIGMA DA CORRELAÇÃO DE FORÇAS.

Os textos de Vicente de Paula Faleiros que foram aqui tomados como objeto de estudo estão presentes nos livros *Metodologia e Ideologia do Trabalho Social*, publicado em 9ª edição em 1997; *Saber Profissional e Poder Institucional*, publicado em 9ª edição em 2009; e *Estratégias em Serviço Social*, publicado também em 9ª edição em 2010. Nestas leituras, foi possível compreender a elaboração do autor acerca da natureza da intervenção profissional e da presença de uma dimensão ideológica na mesma, que se relaciona com um amplo leque de mediações presentes na sociedade e que se expressam no interior das instituições em que atuam os assistentes sociais.

Em *Metodologia e Ideologia do Trabalho Social*, Faleiros (1997, p. 27) lança mão das contribuições de Gramsci, Althusser e Poulantzas, que, para ele, teriam permitido a superação da concepção economicista da ideologia como puro “reflexo” direto do desenvolvimento das forças produtivas. O autor destaca que Althusser e Poulantzas apontam que a constituição da sociedade se dá nos níveis econômico, político e ideológico e consideram a existência de uma relativa autonomia destes dois últimos em relação ao primeiro.

Althusser teria colocado a ideologia na teoria geral da reprodução, afirmando que a classe dominante não exerce seu poder somente pela repressão, mas também pelo convencimento, tendo, para isto, que controlar os aparelhos ideológicos do Estado, por meio dos quais exerce sua hegemonia. A partir das noções gramscianas de hegemonia e bloco histórico, Faleiros assinala que, ao redor da relação de exploração e dominação que se constitui entre a burguesia e o proletariado, existe uma correlação de forças mediada pelas ideologias orgânicas destas classes. As classes sociais formulam suas ideologias orgânicas no sentido de interpelarem os indivíduos como sujeitos integradores da ordem do capital ou revolucionários frente a ela.

O autor aponta que o Serviço Social foi instituído como articulador desta ideologia dominante junto aos trabalhadores, interpelando-os especificamente como “caso”, “grupo” ou “comunidade” e definindo suas funções nas relações imediatas entre sujeitos que vivenciam problemas de “desajustamento”. Mesmo no contexto de aumento das lutas sociais e crise do Estado latino-americano, a profissão viu-se situada na estratégia dominante de integrar os dominados num processo grandioso de desenvolvimento, mediando projetos de “interesse comum” e de integração “Estado-Povo”. (*Ibid.*, p. 31).

No entanto, os mecanismos de manipulação não teriam sido suficientes para aniquilar as forças das classes dominadas, cujas lutas prosseguiram em todos os aparelhos, no interior dos quais o confronto ideológico se faz presente. O autor assinala que a luta ideológica não se situa em aparelhos específicos: “Na empresa como na escola há luta ideológica, no terreno da disputa por uma nova relação do indivíduo com suas condições reais de existência e pela formação de um novo bloco histórico” (*Ibid. loc. cit.*).

As classes dominadas também interpelam os indivíduos como revolucionários na formação de uma nova hegemonia. O Serviço Social, num momento histórico determinado, também se vinculou a esse processo. Assim, a ideologia só pode ser entendida na luta de classes, na luta política (*Ibid.*, p. 32).

Assim, o autor vai construindo o entendimento de que as classes sociais constroem suas ideologias próprias, que se confrontam na superestrutura e se fazem presentes nas instituições, personificando-se nos seus atores. O Serviço Social também não estaria isento deste confronto ideológico e, embora tenha sido instituído unicamente como instrumento das classes dominantes, se vê num determinado momento histórico, frente a este confronto.

O autor, então, se propõe a identificar os diferentes perfis ideológicos que teriam caracterizado a profissão ao longo de sua história. Para isto, analisa os elementos constitutivos dos discursos de eventos expressivos da categoria, em momentos conjunturais distintos. A primeira ideologia que Faleiros aponta é a *liberal*, expressada pelo texto do I Congresso Panamericano de Serviço Social, realizado em Santiago do Chile, em 1945. O autor seleciona nove temas presentes nas conclusões do Congresso, a saber: Cooperação Mundial no campo do Bem-Estar; intercâmbio de experiências; fomento de associações; proteção da infância e da adolescência; Serviço Social em Instituições Médicas; Serviço Social Industrial; Instituições de Assistência Jurídica; meio rural; e ensino do Serviço Social. Na análise do discurso destes temas, assevera:

Os níveis da denotação em que aparecem a *cooperação* e o *intercâmbio* supõem a visão da sociedade sem conflitos e sem luta. Os indicadores de *proteção* e *assistência* mostram um significado da miséria e do desamparo como fenômenos isolados, próprios da natureza e não da história. Esse discurso concentra-se na expressão clássica dos objetos do Serviço Social: “promoção do bem-estar humano”. (*Ibid.*, p. 33. grifos do autor).

A próxima ideologia a ser analisada é a *desenvolvimentista*, que teria sido manifestação de “outra face” da ideologia dominante, apresentando idéias de modernização, democratização, melhoria, técnica e planificação. A análise da presença desta ideologia no Serviço Social é construída a partir do texto das conclusões do V Congresso Panamericano de Serviço Social, realizado em Lima, Peru, em novembro de 1965, e cujo tema principal foi “O Bem-Estar Social e o processo de desenvolvimento dos países da América” (*Ibid.*, p. 36).

O autor aponta que, segundo as conclusões do Congresso, o desenvolvimento deve ser gradual, organizado, com participação consciente, voluntária e responsável do indivíduo e em parceria com o Estado. Para este objetivo, as funções do Serviço Social seriam reduzir as condições de conflito, exercer influências para induzir a institucionalização da mudança e promover atitudes positivas para o desenvolvimento. Na análise do autor:

O Estado aparece como legítimo guia do desenvolvimento, dentro da ordem legal estabelecida. O seu caráter de classe e de Estado dependente ficam suplantados pelo apelo à racionalidade, ao crescimento, ao interesse geral, à reforma, num processo político de cooptação dos movimentos sociais e que se foram desenvolvendo na década dos anos sessenta (*Ibid.*, p. 38).

Ao Serviço Social, esta ideologia imputou também um apelo à eficiência e à técnica. De acordo com Faleiros a eficiência é uma forma tecnocrática de manifestar a combinação de custos, objetivos e meios sem considerar as relações sociais. No contexto latino-americano de abertura ao capital estrangeiro era necessário organizar as massas para garantir um processo de mudança pacífico (*Ibid.*, p. 39).

A terceira ideologia a ser analisada é a *revolucionária*, que seria oriunda da luta de classes, implicando uma concepção de mundo vinculada aos interesses das classes dominadas ou subalternas. O autor analisa esta perspectiva a partir do texto do “Projeto da Escola de Trabalho Social”, da Universidade Católica de Valparaíso, no qual o objeto do Trabalho Social é definido como “a ação social do homem oprimido e dominado que não possui meios de produção e não participa realmente da gestão política da sociedade” (*Ibid.*, p. 40).

Nesta perspectiva, diferentemente das anteriores, o trabalho social seria situado nas contradições concretas do modo de produção capitalista. O autor aponta que no interior do Projeto fala-se de partir destas mesmas contradições para a ação social. “Nesta perspectiva denuncia-se a ordem existente, mostrando-se o caráter de fetiche da ideologia dominante, que a partir das relações interpessoais, das trocas, mascara as contradições concretas da extração da mais-valia” (*Ibid.*, p. 41).

Na análise da intervenção profissional propriamente dita, o autor enfatiza o paradigma da correlação de forças e adentra na análise dos meandros institucionais que determinam a intervenção do assistente social. Afirma que o Serviço Social se define nas relações sociais historicamente estabelecidas entre as classes dominantes e dominadas, implicando saber e poder. Para ele, a compreensão teórica da atuação profissional demanda situá-la na mediação entre forças sociais e de forma comprometida com uma delas na solução de problemas (*Ibid.*, p. 85; p. 88).

A ação profissional poderá ou não efetivar seus fins a partir da maneira como essa correlação de forças irá se expressar nas instituições. Por isso é necessário analisar concretamente as condições institucionais, identificando o poder institucional e os interesses da população com a qual o assistente social se relaciona, determinando, portanto, “quais são os interesses em jogo em relação ao problema específico e assim as funções profissionais podem ser teoricamente esclarecidas” (*Ibid.*, p. 89).

As problemáticas sociais, com as quais se enfrenta o profissional, são pólos em torno dos quais há interesses em questão. A modificação e a transformação dessas problemáticas não depende, portanto, de soluções exclusivamente tecnocráticas, de recursos específicos, mas de transformação ou relações que vão além da simples relação profissional (*Ibid.*, p. 91).

Em *Saber Profissional e Poder Institucional* o autor critica o posicionamento presente no movimento de reconceituação de abandono do trabalho institucional do Serviço Social, tendo algumas escolas se voltado para as práticas extra-institucionais. O movimento reconceituador teria buscado uma profunda vinculação com os movimentos sociais e as lutas populares e suas práticas apregoando, antes de qualquer coisa, o compromisso da ação profissional com os movimentos e lutas das classes dominadas.

Para o autor, a maior falha deste movimento talvez tenha sido superestimar a força da crítica, que, por si só, não pode realizar mudanças nas instituições, que demandam uma nova correlação de forças e uma estratégia capazes de implementá-la. O autor analisa que as instituições, neste momento da reconceituação, modificavam-se a partir de demandas do próprio processo de modernização, que impunha novos padrões de eficácia e eficiência.

Apontando as contradições que perfilam as instituições, o autor analisa que a institucionalização dos serviços sociais insere-se nas necessidades do processo de acumulação do capital e que, ao mesmo tempo em que as instituições mostram-se preocupadas com o bem-estar da população, exerce sobre ela – pela atuação dos profissionais – um disciplinamento moral e psicológico, que é coercitivo.

Para ele, a institucionalização dos serviços sociais significa também um mecanismo de transformar as pressões sociais em problemas específicos, que são burocratizados e controlados de cima para baixo. Assim, a classe dominante se antecipa frente às ameaças apresentadas pelas classes dominadas, principalmente quando estas ainda se apresentam de modo fragmentado (mendicância, desnutrição, velhice, indigência, etc.). Neste caso, institucionaliza-se de uma vez a fragmentação da própria classe dominada.

No entanto, quando as pressões se manifestam por intermédio de organizações mais ou menos fortes das classes dominadas, o processo de resposta e controle das mesmas pode assumir formas mais políticas. No caso de fortes pressões políticas as classes dominadas se organizam como classe, recusando suas fragmentações. As instituições de política social são então incapazes de absorver essas pressões, que são transferidas à área da política de Estado (*Id.*, 2009, p. 37).

Além disso, a correlação de força entre as classes se mistura com a correlação de forças entre os profissionais no interior das instituições, o que as torna mais dinâmicas. É aí que se insere o outro ponto que será destacado pelo autor, da correlação de forças entre os profissionais, que travariam constantemente uma luta pelo micropoder situado no “interior dos muros” institucionais:

Divergências entre administrados e administradores, entre categorias profissionais, transformam esses lugares em campo de competição e luta. [...] os diferentes profissionais lutam entre si pelo controle do poder e dos recursos. Frente à clientela lutam pelo controle do atendimento (*Ibid.*, *loc. cit.*).

A conquista deste micropoder seria até mais importante do que os problemas dos “clientes”, que se transformam em “meio” para a realização profissional, a conquista do status e do poder. Para ele, estas lutas internas e os conflitos externos fazem das instituições processos dinâmicos, podendo também distintas formas de instituições se superpor e se combinarem, como é o caso das instituições tipicamente pré-capitalistas - associações voltadas ao puro assistencialismo - oriundas do sistema feudal de favores pessoais e pautadas na ideologia da caridade. Nestas instituições a ajuda é prestada a partir de uma seleção pessoal, até mesmo moral, e predominam a figura dos “doadores”.

A elas combinam-se as instituições capitalistas – modernas - que utilizam a prestação de serviços profissionalizados e burocratizados. Entretanto, os profissionais são desprofissionalizados pela precariedade dos salários, pela rapidez, eficiência e adaptação às mudanças tecnológicas, na direção da modernização desenvolvimentista. Isto não muda o

resultado objetivado pelas instituições, que seria o de conter as ameaças manifestadas pela classe dominada, e não muda também os resultados esperados da ação profissional: “O trabalho profissional de informação, encaminhamento, *terapia*, planejamento, animação, destina-se à reintegração da mão-de-obra às novas exigências da acumulação do capital, baseadas no avanço tecnológico” (*Ibid.*, p. 39; p. 40, *grifo meu*).

Com o fortalecimento das lutas sociais, empreendidas por operários, camponeses, donas-de-casa e partidos populares, as instituições foram obrigadas a apresentar modelos reformistas para a educação, agricultura, habitação, etc. modelos estes cujo fracasso levou certos profissionais a novas posições de aliança com estas lutas populares, contribuindo para a desmistificação das soluções institucionalizadas.

Não só as instituições são contestadas. Os profissionais, principais atores desses organismos, são colocados em questão e buscam distintas vias para resolver a contradição entre sua situação de autoridade, poder e conhecimento, posições e compromissos ideológicos (*Ibid.*, p. 42).

Para o autor, os profissionais poderiam desenvolver quatro diferentes alternativas de ação: a primeira delas integrar-se-ia ao processo de modernização sem engajar-se politicamente, procurando ser eficiente e eficaz; a segunda estratégia implicaria na negação do trabalho institucional; a terceira alternativa seria a contra-institucional, onde a ordem, a disciplina e a hierarquia fossem colocadas de lado em prol de uma “instituição não institucional”; e a última, cuja defesa o autor empreende, objetivaria a transformação das correlações de forças institucionais, através da formação de alianças entre os técnicos, os profissionais e o público alvo destes organismos (*Ibid.*, p. 43). Conforme explica:

Essa aliança se manifesta e se concretiza de formas variadas, segundo as possibilidades concretas, por exemplo, utilizando os mecanismos institucionais para incentivar e apoiar reivindicações populares, pondo os recursos à disposição das camadas populares das classes dominadas, contornando os controles e regulamentos (*Ibid.*, p. 44).

O autor assinala que as exigências institucionais – em sua intencionalidade de desmobilizar e fragmentar - têm uma sequência, um fluxograma, ocupando o pessoal profissional no processo de verificação da elegibilidade para entrada ou saída do benefício e acompanhamento do incapacitado, na verificação simultânea da aptidão, do direito do cliente e da verossimilhança do seu discurso em relação ao direito alegado.

Contudo, ao mesmo tempo em que são controle e manutenção, os mecanismos institucionais são mediações de estratégias de sobrevivência, objeto de reivindicações sindicais, de movimentos sociais, de pressões de vários segmentos sociais. Estas contradições políticas não estão separadas das contradições econômicas, mas se juntam a elas de forma diferente em cada conjuntura (*Ibid.*, p. 50).

Ademais, no caso brasileiro, a atribuição de recursos pelas instituições deve ser entendida considerando suas marcas autoritárias, clientelistas e burocráticas. Estas características, somadas à concorrência travada entre os profissionais, limitarão a autonomia do profissional na atribuição de recursos e na prestação de serviços. Sempre considerando a questão da correlação de forças entre os atores institucionais, na circunscrição dos muros da instituição, Faleiros considera que existe, no âmbito institucional, uma “guerra de posições”, que implica lutas pelo poder de decisão e de manipulação de recursos, pois a correlação de forças estrutural entre as classes manifestar-se-ia nas relações entre os atores específicos.

O desafio profissional consistiria justamente na reorientação de seu cotidiano de acordo com a correlação de forças existente, para facilitar o acesso da população ao saber sobre elas mesmas, aos recursos disponíveis e ao poder de decisão. [...] O conhecimento, os recursos e a organização podem articular-se de forma mais ampla para um processo de acumulação de forças capaz de se traduzir em contra-hegemonia ao bloco no poder (*Ibid.*, p. 55).

Em *Estratégias em Serviço Social*, Faleiros (2010) abre uma discussão acerca do objeto do Serviço Social, apontando que sua construção implica tanto a análise de questões mais amplas (economia, instituições, políticas) como dos micropoderes (lógicas dos atores sociais), colocando como determinante, como já explicitara nos textos anteriores, a correlação de forças entre os profissionais. Para ele:

Não basta uma definição abstrata do objeto de ação profissional para que este seja assumido e transformado em prática. [...] Há uma relação dinâmica de forças, interesses projetos na dialética universal/particular/singular na ação profissional que constituem situações de intervenção nos espaços institucionais e profissionais (FALEIROS, *op. cit.*, p. 33).

Aqui o autor apresenta que a questão do objeto profissional será visualizada numa *perspectiva relacional*. A construção do objeto profissional seria um processo teórico, histórico, mas também político, influenciado pelas relações particulares e específicas do campo das políticas e serviços sociais e das complexas relações interprofissionais na disputa pelo poder institucional. A perspectiva relacional não somente se referiria às relações

interprofissionais, mas também às relações dos indivíduos e coletivos entre si e a atuação profissional estaria focada, sobretudo, na fragilização de uma mediação destas relações complexas “que envolvem tanto a identificação social e cultural como a autonomia, a cidadania, a organização, a participação social”.

O foco da intervenção social se constrói nesse processo de articulação do poder dos usuários e sujeitos da ação profissional no enfrentamento das questões relacionais complexas do dia [...] para intervir nas relações de força, nos recursos e nos poderes institucionais, visando fortalecer o poder dos mais frágeis, oprimidos, explorados, pelo resgate da sua cidadania, da sua autonomia, da sua auto-estima, das condições singulares da sobrevivência individual e coletiva, de sua participação e organização (*Ibid.*, p. 41).

Assim, Faleiros concebe a intervenção profissional no *paradigma da correlação de forças*, como confrontação de interesses, recursos, energias, conhecimentos, inscrita no processo de hegemonia/contra-hegemonia, de dominação/resistência e conflito/consenso que os grupos sociais desenvolvem a partir de seus projetos societários básicos, fundados nas relações de exploração e de poder. O autor assinala que o paradigma da correlação de forças rompe com as visões clínica e tecnocrática da intervenção profissional, mas também não se resume a desvendar as causas estruturais dos problemas individuais. O paradigma da correlação de forças “considera as relações interpessoais implicadas nas relações sociais globais como um processo complexo de mediações sujeito/estrutura, numa visão relacional da estrutura da produção da sociedade e dos indivíduos” (*Ibid.*, p. 45).

Pelo fato de só existirmos em relação (por exemplo: o deputado só é deputado na relação com o eleitor), esta característica – relacional – assume relevância peculiar e o indivíduo é apreendido em suas múltiplas relações sociais: filho de, pai de, empregado de, patrão de, cidadão de, amigo de, etc. Na correlação de forças, a força de cada grupo dependerá do peso econômico, do poder político, das capacidades afetivas, da capacidade cultural, etc.

Na perspectiva do paradigma da correlação de forças, o autor propõe como estratégia profissional para os assistentes sociais dispostos a engajar-se no fortalecimento do oprimido o *empowerment*, voltado para o fortalecimento do eu, a criticidade e o uso de recursos, objetivando imediatamente o alívio das tensões para as vítimas da opressão e o seu fortalecimento para a luta pela eliminação das fontes da opressão (*Ibid.*, p. 51).

Acerca da construção da cidadania e da institucionalização dos direitos sociais, o autor defende as políticas institucionais universais para inclusão na cidadania, que é o exercício dos direitos civis, políticos, sociais, ambientais, éticos e aponta que as políticas universalistas

muitas vezes são criticadas como geradoras de dependência, sendo este o argumento de muitos neoliberais (*Ibid.*, p. 60).

Afirma, porém, que justamente aí se abre campo para a ampliação da própria cidadania, mediante iniciativas inovadoras que atendam particularidades que, às vezes, as medidas universais não atendem. E completa: “Numa perspectiva de ‘empowerment’, a flexibilização dos serviços pode contribuir para reduzir a dependência, sem que se renuncie à garantia dos direitos” (*Ibid.*, p. 61). Todavia, o autor somente explicita quais seriam as possíveis iniciativas inovadoras às quais ele se refere, que ampliariam a cidadania, para além das limitações das políticas universais.

Como estratégias de ação, o autor propõe também o fortalecimento da autonomia, como processo de negação da tutela e da subalternidade “pela mediação da afirmação da própria palavra e da construção das decisões sobre seu próprio destino”; e o fortalecimento da identidade, que articularia a representação de um processo coletivo e estruturado com a atividade simbólica e psíquica: “o desenvolvimento da auto-estima [...] implica o questionamento dos papéis sociais que são atribuídos aos dominados e da ideologia da desigualdade, da naturalização das diferenças sociais” (*Ibid.*, p. 62; p. 64).

A partir dos textos analisados, verifica-se que Vicente de Paula Faleiros trouxe contribuições importantes para a profissão ao valorizar o espaço institucional e identificar nele possibilidades para uma atuação profissional comprometida com os interesses da população. Para o autor, as instituições movimentam-se de acordo com a dinâmica da luta de classes travada nos fundamentos do sistema e possuem uma contradição que consiste, numa dimensão, na expansão do capital na gestão da vida cotidiana dos trabalhadores e no enfraquecimento de suas indignações e, noutra, na expansão das conquistas desta própria classe, que se materializam pela via da institucionalização.

No bojo do movimento de reconceituação do Serviço Social latinoamericano, valorizar esta contradição significou uma contribuição importante num momento em que predominava ou a visão tecnicista da ação profissional, sintonizada ao projeto da modernização conservadora, ou a visão messiânica que negava as instituições para uma ação extra-institucional, vinculada estritamente às lutas populares.

No entanto, é possível perceber que o curso das reflexões do autor vai, gradativamente, distanciando-se dos elementos centrais presentes no constructo teórico marxista e aproximando-se da valorização e priorização das múltiplas relações de poder que se desenvolveriam entre os sujeitos individuais e coletivos, relações estas não necessariamente oriundas da relação de dominação de uma classe sobre a outra (ao menos

esta vinculação não é explicitada como necessária pelo autor). Esta constatação é confirmada na análise de Yamamoto, que observa:

A revisão do conjunto de sua obra [de Faleiros], voltada centralmente ao Serviço Social, mostra que os textos mais antigos apresentam uma linha teórica mais nitidamente fundada na tradição marxista que as produções mais recentes. Nestas pode-se observar tanto um elo de continuidade com aquela tradição quanto o recurso mais intenso e frequente a um conjunto de autores com filiações teóricas de diferentes matizes (IAMAMOTO, *op. cit.*, p. 294).

A elaboração de Faleiros culmina na proposição de que o objeto do Serviço Social seria definido na particularidade de cada instituição e que a ação profissional seria centralmente determinada pela correlação de forças entre os atores institucionais: profissionais na busca pelo poder institucional e profissionais junto à população na busca pelas soluções dos problemas por ela apresentados. Neste caminho, o autor conclui que a ação profissional deve ser construída na perspectiva do *empowerment*, objetivando “empoderar” os indivíduos alvo desta ação para a luta pela solução de seus próprios problemas e pela construção de sua cidadania, tendo como estratégia o fortalecimento de sua autonomia e identidade.

Yamamoto também pondera criticamente a incorporação da noção de *empowerment* pelo autor. Ela afirma: “Sabe-se que a ambígua e polissêmica noção de *empowerment* – que abrange a ênfase psicológica, a comunitária, o discurso a favor do oprimido, entre outros – carrega forte conotação liberal, centrada no interesse do indivíduo presentes nas lutas pelos interesses civis”. Ela afirma, ainda, que “no caleidoscópio de significações atribuídas ao termo, algo é certo: trata-se de uma noção teórica estranha à teoria social crítica e ao método que lhe é inerente, ainda que, para Faleiros, o esforço de sua ressignificação se coadune com a inspiração gramsciana, que ele registra como marca de sua obra” (*Ibid.*, pp. 300-301).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo feito até aqui consistiu, de um lado, numa aproximação ao tema da ideologia tal como vem sendo debatido por autores expressivos na tradição marxista e, de outro, num levantamento das elaborações realizadas no campo do Serviço Social brasileiro contemporâneo que dão ênfase à dimensão ídeo-política da profissão. Realizou-se, assim, uma aproximação ao debate teórico-metodológico sobre a relação do Serviço Social com a categoria da ideologia. Trata-se uma introdução, um prólogo...

Evidenciou-se, para início de conversa, a existência de uma relação profissional com o(s) processo(s) ideológico(s). Ou seja: *antes de qualquer polêmica, a intervenção do assistente social é atravessada pela(s) ideologia(s)*. O “antes de qualquer polêmica”, entretanto, se encerra por aqui. Como se vê, a coexistência do singular e do plural nos termos aqui colocados para designar a(s) ideologia(s) já nos induz à(s) polêmica(s) que se explicitaram neste estudo.

No que tange à ideologia, a coexistência do singular e do plural nos remete à possibilidade de duas definições do fenômeno ideológico: a primeira o considera um processo unitário subjacente à sociedade como totalidade concreta em seu desenvolvimento. Já a segunda, como processos unitários subjacentes às classes sociais e/ou grupos existentes na sociedade em seu desenvolvimento particular que, embora determinado pela sociedade como totalidade concreta, empreendem ações e formulam noções próprias a partir do lugar particular em que se situam no âmbito societal.

Com base nos estudos realizados, defende-se aqui a ideologia nos termos da primeira definição. Trata-se de um fenômeno que possui como base material os fenômenos da alienação e do fetichismo da mercadoria, tal como foram explicitados no item 1.2, e, ainda, o fenômeno da reificação, tal como foi explicitado no item 1.3. A ideologia é “falsa consciência”, mas não no sentido de um conjunto de ideias “inventado” pela classe dominante, pela sua própria “cabeça”, para fins da manutenção de sua dominação. É, na verdade, o conjunto de ideias que constitui o reflexo, na consciência, de uma realidade que, em si mesma, se movimenta de maneira contraditória e se apresenta de maneira invertida. É, assim, uma representação *real* do aspecto fenomênico da realidade.

Este aspecto fenomênico consiste, fundamentalmente, no fato de que a interação dos seres sociais produz uma força social que lhes *aparece* na consciência como um poder

estranho e que os subjuga, como vimos nas formulações de Marx e Engels n’A *Ideologia Alemã*. Assim, a destruição da ideologia é a destruição das forças materiais que a produzem. Neste ponto é que temos na luta política o centro da possibilidade da destruição da ideologia, porque, antes, é a possibilidade de destruição do próprio modo de produção.

No bojo desta luta a classe trabalhadora identifica contradições do real e estas passam a refletir em sua consciência. Neste processo, formulam-se as linhas de um projeto societário contrário ao capitalismo e isto não é uma ideologia proletária. A visão “ampliada” da ideologia tende a designar projetos societários como ideologias. É por isso que discordamos dela. Seu uso muitas vezes nos parece inócuo, mas, fundamentalmente, põe em risco o próprio entendimento da ideologia e aí sim nos conduz ao “vazio”, no sentido de um obscurantismo do próprio fenômeno ideológico em si.

Esta visão ampliada da ideologia está presente no debate sobre a dimensão ídeopolítica do Serviço Social. É possível constatar que as elaborações de Yamamoto, Netto, Abreu e Faleiros, não obstante às distinções que possuem entre si – oriundas das escolhas teóricas e dos vieses analíticos assumidos - acabam por se aproximar, em graus mais ou menos precisos, desta visão ampliada. Ao mesmo tempo, pode-se notar que, fundamentalmente, o debate conceitual da ideologia, tal como foi explicitado no primeiro capítulo, não aparece com evidência nas elaborações destes autores.

Yamamoto constrói sua análise à base do pensamento de Marx. A autora compreende e afirma que a realidade não aparece na consciência em sua forma pura, mas mediada pela forma mercantil, de modo que a consciência se expressa por uma apreensão parcial e mutilada da realidade. No entanto, considera a existência de várias ideologias, que convivem em confronto e expressam os interesses das classes sociais que a portam. Destarte, vemos que a autora incorpora uma visão ampliada que reconhece a possibilidade de uma ideologia da classe trabalhadora.

Netto, antes de explicitar sua tese do sincretismo ideológico, esclarece que sua noção de ideologia está ancorada no pensamento de Lukács e também na noção de “visão social de mundo” proposta por Lowy. Como vimos no item 1.3, Lukács formula sua teoria da ideologia à base da teoria marxiana, situando-se no campo da chamada visão “restrita”. Já a noção de “visão social de mundo”, de Löwy, como vimos no item 1.5, se situa no campo da visão “ampliada”. As visões sociais de mundo são os conjuntos estruturados de valores, representações, ideias e orientações cognitivas unificados por um ponto de vista social de classes sociais determinadas.

Ou seja, tais formulações caminham por veredas que, embora não sejam necessariamente excludentes, não são necessariamente complementares. Por isso, o esclarecimento de Netto, na verdade, não é muito esclarecedor. Isto porque o autor não elabora uma conceituação mais precisa da relação que estabelece entre estas duas referências e não entra num debate epistemológico para a definição de uma base conceitual que sustente sua tese do sincretismo ideológico.

Abreu e Faleiros explicitam de modo mais sistematizado uma referência ao pensamento de Gramsci, em que se situa uma visão “ampliada” da ideologia. Todavia, em que pesem às diferenciações da incorporação desse pensamento entre os dois autores, suas elaborações também não passam pelo debate epistemológico do conceito da ideologia.

Com base nestas constatações, nota-se que a relação da profissão com a categoria da ideologia vem sendo analisada tendo como substrato teórico-conceitual a visão “ampliada” da ideologia. Tende-se a tomar essa visão como um pressuposto analítico dado. Fundamentalmente, o debate se importa com a possibilidade do assistente social imprimir à sua ação profissional uma visão de mundo crítica e contrária à ideologia dominante. No mais, conceitos como “ideologia”, “visão de mundo” e “dimensão ídeo-política” parecem se embaralhar. Na literatura profissional estudada, estes termos parecem conformar um aparato conceitual unitário que designa a sintonia da ação profissional aos projetos societários das classes sociais.

O que se quer explicitar aqui é que este debate carece do debate conceitual sobre o(s) próprio(s) fenômeno(s) ideológico(s). Trata-se, por ora, de uma constatação genérica, qual seja: o debate teórico-metodológico da relação do Serviço Social com o(s) fenômeno(s) da(s) ideologia(s) vem se formulando com uma incompletude conceitual que acaba por dar à visão “ampliada” o aparente estatuto de ser a única definição de ideologia.

Todavia, essa constatação não significa que as elaborações estudadas não contribuem em nada para o desvelo da relação que se está tentando enfatizar. Sabe-se que toda tentativa de desvelar o movimento do real é limitada pelo próprio real, que se desvela e, ao mesmo tempo, se mantém oculto. Nesse sentido, considera-se que as elaborações de nossos autores contribuem sim para a compreensão da relação do Serviço Social com o(s) fenômeno(s) da(s) ideologia(s). Estas contribuições versam sobre a dimensão ídeo-política da profissão e são aqui entendidas no sentido de uma possível relação profissional com os processos de formação da consciência de classe.

Neste estudo, à base da elaboração de Iasi, considera-se que o processo de formação da consciência de classe é o vetor antiideológico. Ou seja, não é uma ideologia proletária que

impacta contra a ideologia, mas um processo de conscientização possível. De acordo com Iasi, como já vimos no item 1.5, este processo de conscientização é dialético e se desenvolve através de fases distintas que se sucedem longe de qualquer linearidade. Trata-se de um processo que contém saltos e recuos, pois cada momento traz em si os elementos de sua superação e as formas já incluem contradições que, ao amadurecerem, remetem a consciência para novas formas e contradições (IASI, 2007, pp. 11-12).

Como vimos naquele item, a superação da serialidade inicial na qual vivem os indivíduos, em que a alienação se expressa na consciência com naturalidade, é o primeiro salto qualitativo necessário e ocorre na esfera do cotidiano, através da vivência das contradições que se expressam nesse campo de vivência. No entanto, a vivência das contradições, por si mesma, não se desenvolve até uma consciência revolucionária, pois a vivência de situações particulares na vida cotidiana, embora possa elevar o nível de consciência, não é, por si só, capaz de promover uma compreensão da essência dos fenômenos.

Não obstante, podemos ver que a chave inicial para a superação da alienação está no cotidiano, no choque que ocorre entre os valores ideais e as contradições reais presentes na vida dos trabalhadores. O assistente social trabalha com sujeitos que se encontram, a maioria, na serialidade inicial da qual fala Iasi, e que caracteriza o primeiro nível de consciência. Os trabalhadores que vão até o assistente social em busca de acesso a serviços e benefícios que respondam às suas necessidades materiais imediatas se encontram no nível mais elementar de consciência, determinado pela sua experiência, que ocorre na esfera da cotidianidade.

Segundo Kosík (1989), na vida cotidiana os homens estão em permanente ação, mas na chamada práxis utilitária, mediante a qual eles buscam a satisfação de suas necessidades e exigências imediatas. A práxis utilitária imediata e o senso comum a ela correspondente colocam o homem em condições de orientar-se no mundo, de familiarizar-se com as coisas e manejá-las, mas não proporcionam a compreensão das coisas e da realidade tal como são essencialmente. É por isso que na vida cotidiana os homens são guiados, em grande parte, pelas representações que possuem sobre os fenômenos.

No trato prático-utilitário com as coisas – em que a realidade se revela como mundo dos meios, fins, instrumentos, exigências e esforços para satisfazer a estas – o indivíduo “em situação” cria suas próprias representações das coisas e elabora todo um sistema correlativo de noções que capta e fixa o aspecto fenomênico da realidade (KOSÍK, 1989, p. 10).

Isto significa que no cotidiano os homens se deparam com a realidade, mas não a captam tal como ela é em essência, ou seja, não captam a “coisa em si”. Esta se distingue das formas fenomênicas da realidade, sendo muitas vezes absolutamente contraditória em relação a elas. É nesse sentido que Kosík elabora uma distinção entre dois graus de conhecimento: o da representação e o do conceito da coisa. A *representação* é oriunda da prática-utilitária do homem com as coisas, num nível mais imediato, que se opera no cotidiano, como já foi dito acima. Já o *conceito da coisa* é sua compreensão em profundidade, a compreensão, pelo pensamento, da “coisa em si”.

Para o filósofo, o complexo dos fenômenos que povoam o ambiente do cotidiano constitui o mundo da *pseudoconcreticidade*. Neste ambiente, os fenômenos se apresentam como se fossem a coisa mesma, e incidem na consciência dos homens assumindo aspecto independente e natural.

Conforme afirma Sánchez Vázquez (2007, p. 31), o homem comum e corrente acredita estar em uma relação direta e imediata com o mundo dos atos e objetos práticos, à margem de qualquer teoria que pudesse arrancar-lhe da necessidade de responder às exigências práticas e imediatas da vida cotidiana. Como afirma o filósofo:

O homem comum e corrente considera-se a si mesmo como verdadeiro homem prático; é ele quem vive e atua praticamente. Dentro de seu mundo, as coisas não apenas são e existem *em si*, como também são e existem, sobretudo, pela sua significação prática, enquanto satisfazem necessidades imediatas de sua vida cotidiana (*Ibid.*, p. 33, grifo do autor).

É com estes sujeitos que o assistente social se relaciona diariamente. E não só os sujeitos com os quais o assistente social se relaciona, mas o próprio assistente social, que é um trabalhador assalariado (e, portanto, condicionado pela alienação) e realiza seu trabalho também na esfera do cotidiano, tendo sua consciência e sua ação determinadas pelas características ontológicas da cotidianidade. Assim, é complexa a trama de mediações que determinam a relação do assistente social com os trabalhadores com os quais lida, no sentido de um possível caráter antiideológico na intervenção profissional.

Como vimos no item 2.2., na elaboração de Netto, a cotidianidade como o ambiente e o horizonte do exercício profissional condiciona a intervenção do assistente social para a manipulação das características heterogêneas que povoam esta esfera. Para Netto, o material institucional da profissão é a heterogeneidade ontológica do cotidiano e seu encaminhamento

técnico e ideológico não favorece “suspensões”<sup>26</sup>. Desta elaboração de Netto, considero que a natureza da cotidianidade não é favorável para o assistente social realizar as suspensões necessárias para uma análise mais profunda das determinações que incidem sobre seu trabalho. Não inviabiliza este movimento, mas também não favorece.

Nesse sentido, pode-se dizer que a natureza do exercício profissional, que se realiza na esfera da cotidianidade da sociedade burguesa, tende para o trato prático-utilitário das demandas que surgem e da população com a qual se relaciona. Há, evidentemente, momentos de planejamento, de reflexão e de análise. No entanto, o momento preciso da *efetivação* do exercício profissional é tencionado por este ambiente da cotidianidade e suas determinações. A heterogeneidade, a superficialidade extensiva e a imediaticidade<sup>27</sup> são fios que compõem o tecido da vida cotidiana e que também determinam o efetivo exercício profissional do assistente social.

Planeja-se uma intervenção a partir de uma análise e orientada por uma intenção determinada. Entretanto, não se tem como garantir que a mesma se efetive da maneira planejada. Além disso, a função precípua do assistente social não é transmitir conhecimentos e valores sistematizadamente. Essa transmissão ocorre na materialidade dos serviços prestados, no bojo de um confronto entre a intenção ético-política do assistente social e a ideologia materializada na institucionalidade do próprio serviço. O assistente social encarna este confronto e, por isso, o conteúdo ídeo-político de sua intervenção aparece de modo fragmentado e contraditório.

O que se quer dizer é que o assistente social não chega para trabalhar e, antes de entrar em sua sala pensa, por exemplo, “hoje eu vou conscientizar o grupo de famílias de que vivem numa sociedade baseada na exploração”. Se pensar, o fará idealisticamente. No limite, como uma vontade. Mas sabe (ou deve saber) que na realização efetiva do grupo poderá, por exemplo, ter que mediar conflitos entre as famílias ou definir novos critérios de seletividade para um contexto de redução do atendimento ou transmitir informações elementares sobre o funcionamento do serviço, no sentido de esclarecer dúvidas, ou realizar encaminhamentos diversos para possível atendimento de demandas que as famílias levem para aquele espaço, etc.

Por outro lado, é também na esfera do cotidiano que está a possibilidade de se construir estratégias profissionais voltadas aos interesses dos trabalhadores. Como analisa

---

<sup>26</sup> Cf. item 2.2.

<sup>27</sup> Cf. item 1.3.

Iamamoto<sup>28</sup>, a intervenção do assistente social contribui sim para atenuar as tensões sociais e criar vínculos de dependência entre a população e o Estado, por meio de medidas de controle elaboradas por grupos que dispõem do poder para difundirem um discurso ideológico aparentemente preocupado com os “problemas” sociais. As referidas medidas, entretanto, voltam-se apenas ao contorno político destes “problemas” e o discurso ideológico difundido é rebatido pelo cotidiano do trabalhador em que se expressa a miséria de seu dia-a-dia.

Aqui vemos que a autora apreende o cotidiano enquanto espaço de intervenção onde reside a possibilidade de práticas inovadoras. A autora assinala a “linguagem” como um instrumento privilegiado da ação profissional e destaca o seu cunho sócio-educativo ou socializador, que implica na maneira de ser, de sentir, de ver e agir dos indivíduos. Para ela, embora o assistente social seja chamado para interferir na vida cotidiana dos trabalhadores no sentido da interiorização dos padrões dominantes, o profissional não precisa limitar-se a responder às demandas do empregador e pode, a partir do jogo de forças sociais presentes nas circunstâncias de seu trabalho, reorientar a prática profissional a serviço dos interesses e necessidades da população.

Como se viu, a autora considera que a profissão tem um caráter essencialmente político, que surge das próprias relações de poder presentes na sociedade. O exercício profissional se realiza no movimento vivo das contradições de classe que se expressam na esfera do cotidiano e as características ontológicas deste não excluem a possibilidade de intervenções que contribuam para a classe trabalhadora em seu processo de conscientização. Neste caminho analítico, considera-se que o exercício profissional é determinado pelas características da cotidianidade, mas que estas não o aprisionam na estrita reprodução da ideologia.

Pelo estudo realizado, é possível afirmar que Iamamoto, Netto, Abreu e Faleiros, todos eles, consideram que o Serviço Social se move na arena das contradições que fundamentam a sociedade capitalista. Apesar das questões que travejam suas análises (dos debates teóricos que cada autor suscita particularmente, alguns dos quais foram pontuados ao longo da exposição), todos eles apontam possibilidades interventivas para ação profissional numa direção antiideológica. Como vimos, o debate que versa especificamente sobre o conceito de ideologia é pouco realizado pelos autores estudados. Ao mesmo tempo, eles incorporam uma determinada noção de ideologia, implicando-a no debate sobre a dimensão ídeo-política da profissão. Neste debate, apontam caminhos que nos abrem possibilidades para uma

---

<sup>28</sup> Cf. item 2.1.

intervenção que contribua para influir criticamente na consciência dos sujeitos com os quais o assistente social trabalha.

Iamamoto afirma a necessidade de se pensar a intervenção do assistente social a partir das implicações políticas de seu papel vinculado a um projeto de classe e que resta ao profissional estabelecer estratégias profissionais que fortaleçam o polo dos trabalhadores. Para isto, afirma ser necessário um atento acompanhamento dos movimentos sociais, na busca de incorporar suas propostas e demandas no espaço institucional e fazer valer o apoio institucional ao fortalecimento e autonomia desses movimentos.

Netto analisa a funcionalidade do Serviço Social à organização da vida cotidiana para a manutenção da ordem, mas também o compreende, nos marcos da ruptura com o conservadorismo, como inteiramente polarizado pela política e tensionado por projetos de classes para a sociedade, constituindo-se como um campo de lutas. O autor reconhece que a dimensão ídeo-política da profissão é ineliminável e pode reforçar projetos societários contra-hegemonicos.

Abreu indica a necessidade de o assistente social intervir na direção de fortalecer os grupos subalternos e seus espaços de luta no sentido da constituição de sujeitos coletivos capazes de participar da construção de uma contra-hegemonia. A autora menciona as experiências como ouvidoria, orçamento participativo, balanços sociais, construção de conselhos de direitos, como espaços plausíveis para a materialização desta intervenção.

Faleiros defende que os assistentes sociais desenvolvam sua ação objetivando a transformação das correlações de forças institucionais, através da formação de alianças entre os técnicos, os profissionais e o público alvo dos organismos nos quais trabalham, aportando os recursos institucionais para apoiar as reivindicações populares. Defende também que os assistentes sociais fortaleçam a autonomia e a autoestima dos sujeitos com os quais trabalha, articulando-a a luta pela cidadania e à participação social<sup>29</sup>.

Este conjunto de elaborações nos abre um campo de aspectos que se fazem presentes no exercício profissional do assistente social. Estes aspectos são atravessados pelos conflitos de interesses das classes sociais e neles reside a possibilidade de intervenções que se orientem numa perspectiva crítica. Trata-se de intervenções que contribuem para despertar nos sujeitos

---

<sup>29</sup> Aqui, o autor distancia-se do referencial marxista e passa a elaborar indicativos colidentes com o horizonte ético-político do atual projeto profissional hegemônico no Serviço Social. Incorpora a noção do “empoderamento” que, dotada de forte cunho liberal, obscurece as relações de classe que fundamentam a sociedade e imputa aos indivíduos a tarefa de solucionarem por si mesmos as expressões da questão social que encarnam. Dito isto, não se excluem as contribuições do autor no debate sobre as instituições e sobre a correlação de forças como uma das estratégias profissionais cabíveis ao assistente social.

com os quais se trabalha a percepção para as contradições mais elementares que se expressam em sua vida cotidiana. Ou seja: as elaborações dos autores estudados podem contribuir para uma relação profissional que se situa na possibilidade da passagem da forma mais alienada da consciência para a chamada consciência em si ou sindical, na qual, através do grupo, as pessoas podem perceber o caráter coletivo das injustiças que sofrem e construírem ações coletivas reivindicatórias<sup>30</sup>.

Destarte, é possível construir um ponto de partida para se pensar a relação do Serviço Social com a categoria da ideologia, considerando-se a consciência como elemento antiideológico, que desvela determinações reais das relações sociais concretas. O assistente social intervém junto a sujeitos que se encontram no nível mais elementar da consciência e estabelece com eles uma relação que é determinada pelas características ontológicas da vida cotidiana e pela sua própria condição de trabalhador assalariado. Por isso, o limite dessa relação é a chamada *consciência em si*. A passagem desta para uma consciência revolucionária é tarefa de todo o conjunto da classe trabalhadora. Não cabe, portanto, em nosso horizonte de intervenção profissional.

---

<sup>30</sup> Cf. as elaborações de Iasi, explicitadas no item. 1.5.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, M. M. **Serviço Social e a organização da cultura:** perfis pedagógicos da prática profissional. São Paulo: Cortez, 2002.
- \_\_\_\_\_.; CARDOSO, F. G. Mobilização social e práticas educativas. In: ABEPSS; CFESS (orgs). **Serviço Social:** direitos sociais e competências profissionais. 1.ed. Brasília: CFESS e ABEPSS, 2009.
- ACOSTA, L. O anticapitalismo-romântico revolucionário. In: \_\_\_\_\_. **O processo de renovação do Serviço Social no Uruguai.** 2005. 392 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=34881](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=34881)> Acesso em: 12 fev. 2013.
- ANTUNES, R. **Os sentidos do Trabalho:** Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 1999.
- BEHRGING, E. R. Capitalismo contemporâneo e Estado. In: \_\_\_\_\_. **Brasil em Contra-Reforma:** desestruturação do Estado e perda de direitos. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2008. Cap. I.
- BEZERRA, Aída; RIOS, Rute Maria Monteiro Machado. Percorrendo os caminhos da Educação Popular: um olhar. In: FARAGE, E; SILVEIRA, M. L. S da (orgs). **Seminário de Educação Popular.** Rio de Janeiro: Centro de Ciências Humanas, UFRJ, 2004.
- BRAZ, M; TEIXEIRA, J. B. O projeto ético-político do Serviço Social. In: ABEPSS; CFESS (orgs). **Serviço Social:** direitos sociais e competências profissionais. 1.ed. Brasília: CFESS e ABEPSS, 2009.
- COUTINHO, C. N. (org.). **O Leitor de Gramsci.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- DURIGUETTO, M. L. Ofensiva capitalista, despolitização e politização dos conflitos de classe. ABEPSS: Revista **Temporalis**, n. 16, 2010.
- EAGLETON, T. **Ideologia.** Trad. Luiz Carlos Borges e Silvana Vieira. São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista/Boitemo, 1997.
- FALEIROS, V. P. Acerca do objeto do Serviço Social: uma proposta de construção. In: **Estratégias em Serviço Social.** 9.ed. São Paulo: Cortez, 2010, p. 27-41. Cap. 2.
- \_\_\_\_\_. Espaço institucional e espaço profissional. In: **Saber Profissional e Poder Institucional.** 9.ed. São Paulo: Cortez, 2009, p. 29-44. Cap. 2.
- \_\_\_\_\_. Estratégias para Ação. In: **Metodologia e Ideologia do Trabalho Social.** 9.ed. São Paulo: Cortez, 1997, p. 84-95. Cap. 6.

\_\_\_\_\_. Ideologias do Serviço Social. In: **Metodologia e Ideologia do Trabalho Social**. 9.ed. São Paulo: Cortez, 1997, p. 26-43. Cap. 2.

\_\_\_\_\_. O paradigma da correlação de forças: uma proposta de formulação teórico-prática. In: **Estratégias em Serviço Social**. 9.ed. São Paulo: Cortez, 2010, p. 43-65. Cap. 3.

\_\_\_\_\_. Serviço Social ins instituições – hegemonia e prática. In: **Saber Profissional e Poder Institucional**. 9.ed. São Paulo: Cortez, 2009, p. 45-56. Cap. 3.

FREIRE, P. **Política e Educação**. 5.ed. São Paulo: Cortez, 2001.

GRAMSCI, A. Alguns pontos preliminares de referência. In: **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

IAMAMOTO, M. V. **Serviço Social em tempo de capital fetiche**: capital financeiro, trabalho e questão social. 3. Ed. – São Paulo: Cortez, 2008. Cap. II.

\_\_\_\_\_. A dimensão política da prática profissional. In: **Renovação e Conservadorismo no Serviço Social**: ensaios críticos. 7. Ed. São Paulo: Cortez, 2004. Cap. III.

\_\_\_\_\_. O Serviço Social na divisão do trabalho. In: **Renovação e Conservadorismo no Serviço Social**: ensaios críticos. 7. Ed. São Paulo: Cortez, 2004. Cap. II.

\_\_\_\_\_. Prática social: a ultrapassagem do fatalismo e do messianismo na prática profissional. In: **Renovação e Conservadorismo no Serviço Social**: ensaios críticos. 7. Ed. São Paulo: Cortez, 2004. Cap. III.

\_\_\_\_\_; CARVALHO, Raul de. Serviço Social e Reprodução do Controle e da Ideologia Dominante. In: **Relações Sociais e Serviço Social no Brasil**: esboço de uma interpretação histórico-metodológica. 19. Ed. – São Paulo: Cortez; [Lima, Peru] CELATS, 2006.

IASI, M. L. Consciência e revolução no pensamento marxista. In: \_\_\_\_\_. **O dilema de Hamlet**. O ser e o não ser da consciência. São Paulo: Viramundo, 2002.

\_\_\_\_\_. **As metamorfoses da consciência de classe**: o PT entre a negação e o consentimento. São Paulo: Expressão Popular, 2006. Capítulo 2, Processo de mediação particular e genérico da consciência de classe. pp. 73-120.

\_\_\_\_\_. Educação Consciência de classe e estratégia revolucionária. **Universidade e Sociedade** (Brasília), v. 48, p. 122-130, 2011.

\_\_\_\_\_. Educação Popular: formação da consciência e luta política. In: FARAGE, E; SILVEIRA, M. L. S da (orgs). **Seminário de Educação Popular**. Rio de Janeiro: Centro de Ciências Humanas, UFRJ, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. 1. Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007. Capítulos I e III, p. 11-46; p. 77-88.

KONDER, L. **A questão da ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. **Marxismo e Alienação**. Contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação. 2. Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KOSIK, K. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

LÖWY, M. **Ideologias e Ciência Social**. Elementos para uma análise marxista. 18. Ed. São Paulo: Cortez, 2008.

LIGUORI, G. Ideologia e concepção de mundo. In: \_\_\_\_\_. **Roteiros para Gramsci**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

LUKÁCS, G. A reificação e a consciência do proletariado. In: \_\_\_\_\_. **História e Consciência de classe**. Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. O Particular à Luz do Materialismo Dialético. In: \_\_\_\_\_. **Introdução a uma Estética Marxista**. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

MANFREDI, Silvia M. A educação popular no Brasil: uma releitura a partir de Antonio Gramsci. In: BRANDÃO, Carlos R. (org.). **A questão política da educação popular**. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1980.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Livro primeiro, vol. I, 18ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. (Caps: I e V).

\_\_\_\_\_. **Prefácio**. Contribuição à crítica da economia política. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007. Primeira Parte.

MOTA, A. E. A centralidade da assistência social na Seguridade Social brasileira nos anos 2000. In: **O mito da assistência social**: ensaios sobre Estado, política e sociedade. São Paulo: Cortez, 2008.

NETTO, J. P. A Construção do projeto ético-político do Serviço Social frente à crise contemporânea. In: CFESS-ABEPSS. **Capacitação em Serviço Social e Política Social**: Módulo 1: Crise Contemporânea, Questão Social e Serviço Social - Brasília: CEAD, 1999.

\_\_\_\_\_. **Capitalismo Monopolista e Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 1992.

\_\_\_\_\_. Lukács e o marxismo ocidental. In: ANTUNES, R. e REGO, W. L. (orgs.) **Lukács, um Galileu no século XX**. S. Paulo, Boitempo, 1996.

\_\_\_\_\_. O Serviço Social e a tradição marxista. **Serviço Social e Sociedade**, n. 30, São Paulo: Cortez, 1989.

\_\_\_\_\_. Para a crítica da vida cotidiana. In: NETTO, J. P.; FACÃO, M. C. **Cotidiano**: conhecimento e crítica. São Paulo: Cortez, 1989, p. 63-90.

\_\_\_\_\_. Transformações societárias e Serviço Social: notas para uma análise prospectiva da profissão. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 50, p. 87-132, 1996.

\_\_\_\_\_; BRAZ, M. **Economia política**: uma introdução crítica. 3 Ed. São Paulo: Cortez, 2007.

\_\_\_\_\_. **Capitalismo e reificação**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

PALUDO, C. **Educação Popular em busca de alternativas**. Uma leitura desde o Campo Democrático Popular. Porto Alegre: Tomo Editorial; Camp. 2001.

PAULA, L. P. G. de. **Dimensão ídeo-política da intervenção profissional do assistente social**: o debate teórico sobre sua conformação. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Filosofia da práxis**. 1 ed. – Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, Brasil, 2007.

SILVEIRA, M. L. S. da. Educação Popular: novas traduções para um outro tempo histórico. In: FARAGE, E; SILVEIRA, M. L. S da (orgs). *Seminário de Educação Popular*. Rio de Janeiro: Centro de Ciências Humanas, UFRJ, 2004.

SOARES, M. G. M. **A relação do Serviço Social com os movimentos sociais na contemporaneidade**. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISADORES EM SERVIÇO SOCIAL, XII, 2010. *Anais...* Rio de Janeiro: ABEPSS. CD-Rom.

WANDERLEY, L. E. W. Educação popular e processo de democratização. In: BRANDÃO, C. R. (org.). **A questão política da educação popular**. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1980.

ZAMBRA, A. **Bonsai**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

ZIZEK, S. O espectro da ideologia. In: **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.