

Ética, política e Serviço Social

Ethics, politics and Social Work

R esumo

A tese central do artigo é que a definição de uma sociedade emancipada, como o objetivo estratégico da práxis dos Assistentes Sociais, é um grande avanço para a profissão. E, como todo avanço, enfrenta uma reação conservadora que não deve ser subestimada. Todavia, este avanço não foi realizado sem problemas. Em especial, ao assumir a forma de um projeto ético-político, sugere uma complementaridade entre a ética e a política que apresenta graves problemas e que, em última análise, é incompatível com definição estratégica da profissão. Argumenta-se que, no horizonte marxiano, não há ação política que seja ética. Há, entre estes dois complexos, um antagonismo ontológico. A plena vigência ética apenas é possível em uma sociedade para além do capital e, portanto, para além da política. Argumenta-se, também, que esta complementaridade entre ética e política apenas é possível na concepção de mundo (*Weltanschauung*) idealista, burguesa, com todos os problemas daí decorrentes.

Palavras-chave: ética e política, Marx, Lukács.

A bstract

The central thesis of this article is that the definition of the strategic objective of the praxis of social worker as an emancipated society represents a great advance for the profession. As does any advance, it has confronted a conservative reaction that should not be underestimated. In addition, this advance was not made without difficulties. In particular, by assuming the form of an ethical-political process, it suggested a complementarity between ethics and politics that has serious problems and which, in the final analysis, is incompatible with the strategic definition of the profession mentioned above. The paper argues from a Marxist perspective that no political action is ethical. There is an ontological antagonism between ethics and politics. A completely ethical position is only possible in a society that is not based on capital and therefore, beyond is politics. It is also argued that a complementarity between ethics and politics is only possible in an idealist and bourgeois world view (*Weltanschauung*) with all of the related problems.

Key words: Ethics and politics, Marx, Lukács.

Sergio Lessa

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP/SP.

Professor do Dep. de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas-UFAL.

Membro da Editoria da Revista Crítica Marxista.

Introdução

A definição de um projeto ético-político pelo Serviço Social foi, indiscutivelmente, um enorme avanço. Sinalizou, para a atuação dos assistentes sociais, objetivos estratégicos para além do capitalismo. Não há outra profissão que se defina com tal radicalidade contra as mazelas do capital.

Como todo avanço digno do nome, este também não se constitui em limite ao desenvolvimento posterior da profissão. Pelo contrário, sua própria formulação colocou novas questões e novos problemas. Um deles brota da própria definição do projeto como “ético-político”: qual a relação entre a ética e a política? Seria melhor um projeto político e ético? Ou um projeto político, apenas? Ou um projeto ético seria, necessariamente, um projeto político e, portanto, seria redundante acrescentar o “político” ao ético? Qual, enfim, é a natureza da ética e da política?

Nos debates que temos participado, as questões acerca da natureza da ética e da política se colocam invariavelmente no plano dos conceitos. Procurar-se, *a priori*, determinar os conceitos de política e de ética e, a partir dos conceitos escolhidos, concebe-se uma dada relação da ética com a política. Invariavelmente recorre-se a um ou a outro filósofo, Aristóteles ou Bobbio de preferência, Ágnes Heller e Hanna Arendt vindo logo a seguir, sem maiores justificativas que a preferência do expositor. Assim, as respostas às questões colocadas pela justaposição do ético ao político decorrem, quase que imediatamente, da preferência pessoal de quem faz o discurso.

Resolver a questão da relação da política com a ética a partir de uma escolha pessoal já é, em si mesmo, parte do problema mais geral. Tal procedimento apenas faria sentido se o significado de tais categorias decorresse da nossa subjetividade, de nossas preferências pessoais e não da função que exercem na reprodução social. Se nossa escolha pessoal recai por definir política como a busca do bem comum (Aristóteles), não há problema em associá-la à ética. Contudo, se definirmos a política como a arte do possível e cujo *locus* é o Estado, neste caso, nada tem a ver com o bem comum no sentido aristotélico da ética. Pode, em circunstâncias dadas, ser rigorosamente oposta à busca do bem comum, como muito bem argumentou Maquiavel, marcando o nascimento da, para sermos breves, “ciência política”.

Rebaixar a definição da política e da ética a uma questão de opinião pessoal tem uma outra conseqüência. As opiniões, todas elas, se equivalem; toda e qualquer opinião pessoal tem a mesma legitimidade que todas as outras opiniões pessoais; não há o que faça uma opinião ser mais verdadeira, mais correta do que a outra. Enquanto apenas opiniões, ficamos no pantanoso terreno do relativismo e, metodologicamente, no campo que Ivo Tonet definiu com

precisão de ecletismo metodológico (TONET, 1997). Isto é, justapomos teorias, categorias, conceitos, etc., cujos fundamentos são tão díspares e contraditórios entre si que a única alternativa para disfarçar as contradições é correr para a superficialidade. E o procedimento é quase sempre o mesmo: através de um discurso hábil, toma-se como evidência aquilo que deveria ser provado. E, para que a falta de comprovação da evidência não levante suspeitas, é só fazer com que ela corresponda à concepção de mundo predominante. Esta é a origem de uma forma peculiar de texto acadêmico, bastante característico dos nossos dias: uma extensa enumeração de fichamentos de vários textos como preâmbulo a uma conclusão que se apóia muito mais firmemente na ideologia cotidiana do que nos autores examinados.

Não é preciso argumentar que este é um modo inerentemente conservador de se fazer teoria: deve sua aparência de veracidade ao fato de adotar como axioma o que a ideologia predominante na vida cotidiana propõe como evidência.

Para dar prosseguimento ao avanço representado pela adoção de um projeto ético-político pelo Serviço Social, devemos romper com o ecletismo metodológico. No exame das categorias de política e de ética, a prioridade deve ser a realidade, o mundo em que vivemos, e não esta ou aquela escolha pessoal. Devemos ceder a prioridade metodológica e gnosiológica ao objeto – e, não, ao inverso, ao sujeito – se desejamos sair do reino das opiniões e passar a tratar a política e a ética enquanto complexos sociais que possuem existência concreta no desenvolvimento histórico do gênero humano.¹

Em definitivo, a definição da política (assim como a definição da ética), não é uma questão de opinião. O campo resolutivo é a história. Nesse terreno, como esperamos poder ao menos indicar a seguir, temos algo mais sólido do que meramente diferentes opiniões. A relação entre ética e política só pode ser abordada de forma resolutiva no solo histórico que lhe deu origem e no qual se desenvolveu.

Vamos, pois, à história.

1 A gênese da política

A gênese da política está na complexa transformação social denominada de Revolução Neolítica.

As sociedades mais primitivas eram compostas de pequenos grupos cuja principal atividade econômica era a coleta dos frutos, raízes, pequenos animais e insetos. A produção era muito pequena e o trabalho consumia a maior parte da vida das pessoas, que viviam pouco e com frequência eram subnutridas. Eram sociedades sem classes, que desconheciam o Estado e o Direito. A linhagem de parentesco era frequentemente estabelecida pela linha materna (o matriarcado) já que, das relações sexuais, apenas os casos de incesto eram regulamentados. Esta for-

mação social primitiva persistiu por várias dezenas de milhares de anos (talvez, por até 85 mil anos) e corresponde a maior parte da história dos homens.

Todavia como, ao transformar a natureza os homens transformam a sua “própria natureza” (MARX, 1983, p.149), a evolução das suas forças produtivas levou as sociedades primitivas a uma crise terminal. Há mais ou menos 10-12 mil anos, desencadeou-se a Revolução Neolítica com a descoberta da agricultura e da pecuária. Os indivíduos passaram a produzir mais do que necessitavam. Surgiu, para sermos precisos, o trabalho excedente. Este, todavia, diferente do que ocorre em nossos dias, ainda não era suficiente para toda a sociedade.

Este fato: haver excedente, mas ele ainda não ser suficiente para toda a sociedade, ou seja, o fato de trabalho excedente conviver com a carência, é o fundamento ontológico das sociedades de classe. Dito de outro modo, o trabalho excedente tornou pela primeira vez possível – e necessário – a exploração do homem pelo homem. Possível, porque, se o trabalhador produz mais do que o necessário para a sua sobrevivência, explorá-lo é uma possibilidade histórica. E necessário porque, no confronto entre as sociedades, aquelas que distribuíam igualmente o produto excedente, consumiriam tudo o que se produzia e, assim, não conseguiam acumular para investir no desenvolvimento das forças produtivas. Todavia, as sociedades que adotaram a exploração do homem pelo homem, que concentraram todo o excedente em alguns indivíduos, têm recursos e interesses em desenvolver as forças produtivas como meio de ampliar a acumulação de riqueza da classe dominante. Por serem capazes de desenvolver as forças produtivas mais rapidamente do que as sociedades igualitárias, as sociedades de classe terminaram predominando na história humana até os dias de hoje. Foi esta a causa do desaparecimento das sociedades primitivas, igualitárias, e sua substituição pelas sociedades de classe.

Com a Revolução Neolítica, uma classe social passa a explorar a outra classe: isso é a sociedade de classes. E a propriedade privada é esta relação social que faz com que o trabalho de um indivíduo possa ser apropriado por outro como sendo sua propriedade. A propriedade privada não são as coisas, mas a relação de exploração do homem pelo homem que se funda no poder econômico, isto é, o poder do que “se tem” passa a predominar sobre o que “se é”; é o predomínio do “ter” sobre o “ser” na conhecida expressão dos *Manuscritos de 1844* de Karl Marx. Antes de sermos pessoas, somos uma coisa, uma quantidade de ouro

ou de dinheiro. Esse é o processo que, já plenamente desenvolvido no capitalismo, foi denominado de coisificação (ou reificação) das relações sociais por Marx.

Não apenas a sociedade, também a relação entre os homens e as mulheres se alterou radicalmente com a propriedade privada. A antiga liberdade sexual foi substituída pelo patriarcalismo, para garantir que os herdeiros sejam, de fato, filhos do marido. A virgindade feminina e a separação entre esposas e prostitutas, as primeiras condenadas ao lar e as segundas aos prostíbulos, são os momentos decisivos desta transformação.

Surge, por estas mediações, uma nova forma de relação entre homens e mulheres que, tal como toda a sociedade, é também expressão do poder da propriedade privada: o patriarcalismo. Este tem no casamento monogâmico sua forma mais freqüente, mas não a única.²

O surgimento da propriedade privada, isto é, da exploração do homem pelo homem, também está na origem de dois outros complexos sociais decisivos, o Estado e o Direito. Como os escravos eram muito mais numerosos que os senhores de escravos (Roma chegou a ter mais de 700 escravos para cada senhor), era preciso um poderoso exército para mantê-los produzindo. Como exército custa dinheiro, era necessário um governo que cobrasse imposto e administrasse a riqueza coletada: a burocracia, os funcionários públicos. Ao mesmo tempo, as velhas formas de regulamentação social não mais davam conta de ordenar não apenas os conflitos antagônicos senhores *versus* escravos, mas até mesmo as relações entre os diversos setores da classe dominante. Foi preciso passar a um outro patamar pela criação da lei escrita. Surgiram os especialistas encarregados de criar e desenvolver as leis que expressam os interesses coletivos da classe dominante.³ O conjunto formado pelas leis, pelos juízes, advogados, promotores, policiais, carcereiros, torturadores, prisões, etc., tudo isso compõe o complexo social do Direito. Direito, burocracia e o monopólio da violência legítima pelas forças armadas, este conjunto de complexos sociais é o Estado.

Portanto, com o surgimento da exploração do homem pelo homem surgiram, também, as classes, o casamento monogâmico e o Estado.

O caráter muito esquemático desta nossa descrição da gênese da propriedade privada e das classes sociais não deve velar o enorme avanço que representou para a humanidade. Principalmente porque, como já fizemos referência, possibilitou o desenvolvimento muito mais acelerado das forças produtivas. Não fosse a organização da sociedade em classes, o desenvolvimento das forças pro-

**A relação entre ética e política
só pode ser abordada de forma
resolutiva no solo histórico que lhe
deu origem e no qual se desenvolveu.**

dutivas não ocorreria na escala e no ritmo em que se deu. Todavia, o fato de a humanidade, por milênios, desenvolver suas forças produtivas mais rapidamente pela mediação da exploração do homem pelo homem não torna esta exploração menos alienada⁴. É tão somente um indício do quão precariamente a humanidade havia se desenvolvido.

A história da ética, assim como a da política, está diretamente relacionada ao surgimento das classes sociais, ainda que não da mesma forma. A ética e a política não existiam nas sociedades primitivas e apenas compareceram na reprodução social após a Revolução Neolítica.

Retomemos nosso argumento: a definição da política e da ética não pode depender das preferências pessoais; antes, deve lançar raízes na história. Do ponto de vista da política, o desenvolvimento histórico deu origem a uma distinção ontológica entre a qualidade das relações sociais que predominavam antes e depois do surgimento da propriedade privada. E, do ponto de vista filosófico, científico, é imprescindível uma categoria teórica que reflita esta distinção histórica, ontológica. A relação entre as pessoas nas sociedades primitivas (como os conflitos sociais eram dirimidos, como eles eram percebidos, como eram administrados, gerenciados, controlados, etc.) é em tudo distinta do que ocorre nas sociedades de classe. Nas sociedades de classe, os conflitos nascem fundamentalmente da exploração do homem pelo homem e apenas podem ser administrados com a presença da força. O surgimento do poder econômico, o fato de que o lugar do indivíduo na sociedade é determinado pelo que ele “possui” (isto é, pela sua maior ou menor capacidade para explorar os outros indivíduos), é algo que a sociedade primitiva jamais conheceu, sequer germinalmente. E isto se reflete em todas as esferas da vida social, da produção aos complexos ideológicos mais elevados, como a arte e a religião. A diferença é ontologicamente tão significativa que não podemos denominar com o mesmo conceito qualidades tão distintas das relações sociais.

A política é uma das categorias teóricas que melhor reflete essa diferenciação entre a época primitiva e a sociabilidade de classe. A política é uma forma de relacionamento entre os homens através da qual os conflitos sociais são resolvidos pela força, através da dominação de classe. E os instrumentos indispensáveis desta dominação são o Estado, o casamento monogâmico e, obviamente, a propriedade privada. A política é o exercício, pela mediação do Estado, do poder do “ter” de um indivíduo sobre outro indivíduo⁵. Apenas nas sociedades de classe encontramos contradições sociais que possibilitam e, ao mesmo tempo, requerem, tal forma de poder do homem sobre o homem.

Se a política é a expressão institucionalizada no Estado do poder dos homens sobre os homens que tem na propriedade privada seu solo fundante, nem sempre ela foi assim concebida ao longo da história. Entre o seu

“ser” e sua “aparência” se interpuseram, por longos períodos históricos, (permitam-nos o atalho, por uma questão de espaço) as ideologias das classes dominantes, isto é, aquelas concepções de mundo indispensáveis para justificar o *status quo*. Uma dessas produções ideológicas, que tem demonstrado uma impressionante longevidade, é a de Aristóteles.

A Grécia foi a primeira sociedade de classes suficientemente desenvolvida para que a relação indivíduo/totalidade social pudesse ser tratada consciente, explicitamente. Aristóteles produziu a concepção de mundo melhor acabada do mundo grego. O universo seria composto por uma ordem hierárquica fixa, desde o primeiro motor imóvel em sua esfera mais externa até o puro movimento do seu centro, local ocupado pela Terra. Nesta organização fixa, imutável, a cada ente caberia o seu “lugar natural”. O lugar natural dos homens estaria imediatamente abaixo dos semideuses e imediatamente acima dos escravos. Os escravos estariam entre os homens e a natureza e, por isso, eram apenas os instrumentos dotados de fala. A enxada tem suas propriedades, o animal de carga tem suas propriedades e uma das propriedades dos escravos é que eles falam. Na concepção greco-aristotélica, os escravos não faziam parte da humanidade, o gênero humano era formado apenas por aqueles que ocupavam o “lugar natural” entre os semideuses e os escravos.

Definir a política como a busca do bem comum era decorrência direta do fato de que, no mundo grego, negava-se aos escravos o estatuto de seres humanos e, portanto, negava-se a eles a capacidade de fazer parte do “bem comum”. A política, enquanto atividade exclusiva da classe dominante e seus auxiliares (os comerciantes, pequenos camponeses, artesãos, etc.) era, de fato, a busca do seu “bem comum” pela classe dominante: em última instância, a exploração mais eficiente dos escravos.

Fixemos este aspecto, pois a ele voltaremos mais à frente: a definição da política como “busca do bem comum” não decorreu de qualquer preferência puramente individual ou mesmo da genialidade pessoal de Aristóteles. Era o reflexo na consciência de uma determinada forma de existência: a sociedade escravista grega. Nela, de fato, os escravos entravam como meros “instrumentos de produção” e, não, como seres humanos. Era, portanto, um reflexo, na consciência do estagirita, de uma objetividade social. E isto em nada diminui o outro fato de ser esta uma concepção de mundo justificadora da exploração dos escravos. Portanto, o fato de ter sido assim definida por Aristóteles como busca do bem comum, obviamente, não alterou nem em um átomo a essência da política, qual seja, o exercício do poder do “ter” pela mediação do Estado. Ela continuou sendo, mesmo definida como busca do bem comum, o exercício do poder do homem sobre o homem fundado na propriedade privada.

2 A gênese da ética

Voltemos à história.

A medida em que passamos da Grécia aos nossos dias, sem desconsiderar os avanços e os recuos, as múltiplas contradições, pois a história não é linear – este esquema, adotado pela questão de espaço – repito, se considerarmos este todo, o desenvolvimento da humanidade é *também* o desenvolvimento de gênero humano.

Nos primeiros momentos, o gênero humano tinha uma existência efetiva mais próxima de um gênero biológico como os felinos ou as bromeliáceas. O que havia de identidade entre os homens, naquele momento histórico, era pouco mais que o fato de pertencerem à mesma espécie biológica. Hoje a situação é completamente diferente. As relações sociais se desenvolveram a tal ponto que cada vida individual é permeada pela vida coletiva de toda a humanidade.

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

Nossa existência, no sentido mais pleno do termo, é também uma síntese entre possibilidades e necessidades muito diversas, entre as quais encontramos com um peso ontológico decisivo, aquelas autenticamente genéricas. Muito mais intensamente que no passado, hoje é também frente a estas demandas e possibilidades genéricas que os indivíduos, as classes so-

ciais, os Estados e a própria humanidade têm que pautar suas ações. Estas necessidades e possibilidades rigorosamente genéricas (no sentido preciso que só podem ser atendidas e exploradas pela ação conjunta do fundamental da humanidade) são tão objetivas, tão duramente presentes na vida cotidiana, quanto qualquer outra possibilidade ou necessidade imediatamente individual.

Tais necessidades e possibilidades genéricas têm um impacto importante na esfera do Direito, mas são decisivas na moral e na ética. O que distingue o complexo da moral do complexo da ética são as suas funções sociais específicas. Para sermos muito breves, a moral exerce a função de fixar na particularidade de cada pessoa, de modo individualista, os valores que expressam as necessidades e possibilidades genéricas. No capitalismo desenvolvido, este rebaixar das necessidades e possibilidades genéricas ao individualismo burguês tem sua forma mais geral na cisão das nossas personalidades em *citoyen e bourgeois*, na célebre expressão de Marx em *A questão judaica*. Pela mediação da moral, o indivíduo contemporâneo procura resolver os dilemas e explorar as possibilidades humano-genéricas do ponto de vista de seus interesses pessoais; em última instância, de seu lucro privado.

A função social da ética é o exato oposto. É expressar as necessidades e possibilidades humano-genéricas para que os indivíduos as possam assumir como suas. É um complexo social cuja função é a elevação dos indivíduos a uma existência genérica e não, como ocorre com a moral, rebaixar o genérico à propriedade privada. A elevação dos indivíduos à sua genericidade significa que as relações típicas que estabelecem com o restante da humanidade são marcadas pelas necessidades e pelas possibilidades do gênero humano, de tal modo que a realização pessoal tem por condição *sine qua non* a realização de todos os humanos. Ou, dizendo o mesmo de outro modo, que a substância da personalidade dos indivíduos, pela mediação da ética, se eleva à substância humano-genérica, deixando para trás os limites da propriedade privada (e de tudo que ela funda: o Estado, o patriarcalismo, o individualismo burguês, etc.), tor-

nando necessário e possível o desenvolvimento omnilateral de todos os indivíduos como condição imprescindível para o pleno desenvolvimento de cada um.

Retornemos à questão metodológica: os valores éticos não são, portanto, criações da subjetividade ou do gênio deste ou daquele pensador, por maiores que sejam.

Nem, muito menos, um

idealisticamente pensado dever-ser que moldaria o mundo ao convencer os indivíduos a agirem de modo determinado. Os valores éticos, como todo complexo social, têm sua origem na própria reprodução da sociedade. É por isso que uma humanidade finalmente articulada em um gênero social eleva as necessidades e possibilidades genéricas e, portanto, os valores éticos, a um patamar inédito na história. E,

As relações sociais se desenvolveram a tal ponto que cada vida individual é permeada pela vida coletiva de toda a humanidade.

ao mesmo tempo, por submeter a humanidade ao fetichismo da mercadoria, o capital constringe os indivíduos a rebaixarem cotidianamente o genérico ao individualismo da propriedade privada. O capitalismo produz necessidades e possibilidades genéricas que só podem ser, na vida cotidiana, integradas em nossos atos cotidianos se rebaixadas à miserabilidade da propriedade privada burguesa. Sobre isso, retornaremos mais à frente.

Foi na Grécia que tais necessidades e possibilidades genéricas foram pela primeira vez expressas por um complexo social particular: a ética. E isto, tal como ocorreu com a política, se relaciona à história. Tal como o conceito aristotélico de política era a expressão de um patamar de desenvolvimento genérico tão limitado que possibilitava a exclusão dos escravos da humanidade, a ética aristotélica será também a expressão das possibilidades e necessidades mais gerais de os senhores de escravos manterem seus domínios. Analogamente a como a política era a busca do bem comum dos senhores versus escravos, o agir ético em Aristóteles não apenas não se contrapunha, como ainda requeria a escravidão. Pois pressupunha a existência de um “bem comum” historicamente determinado pela base material da sociedade, a qual tinha no trabalho escravo seu momento fundante.

Para darmos apenas um exemplo: a virtude como o meio-termo é uma sinalização muito arguta do procedimento típico que deve vigorar na relação entre indivíduos de uma mesma classe social que buscam manter a exploração do homem pelo homem da qual dependem. O seu elogio das virtudes individuais é necessário para a reprodução de um padrão de comportamento adequado à manutenção da *polis*. Do mesmo modo que a definição de política como a busca do bem comum pelo estagirita, também sua ética é adequada ao momento histórico em que viveu. Esta é a grandeza e a limitação histórica de Aristóteles: foi a melhor expressão filosófica de sua época.

A ética e a política, em Aristóteles, podem andar de mãos dadas sem maiores problemas, são, de fato, complementares. O exercício do poder dos homens sobre os escravos não constituía qualquer problema ético: os escravos não eram humanos, portanto não compartilhavam do bem comum!

Com o passar do tempo, a ética aristotélica foi sendo adaptada às sociedades de classe que vieram depois dos gregos. E ela pôde fornecer elementos para a ideologia peculiar de cada classe dominante que sucedeu aos senhores gregos porque partia de um pressuposto que corresponde ao ser de todas as sociedades de classe: apenas os indivíduos das classes dominantes seriam, verdadeiramente, no sentido pleno da expressão, humanos. Os trabalhadores seriam formas decaídas (pecadores na Idade Média, incivilizados no período moderno) do ser humano e, portanto, de algum modo, menos humanos.

Hoje, quando o capitalismo articulou todos os indivíduos no planeta em uma única história, e em um momento

em que a reprodução da sociedade requer, como imperativo econômico absoluto, que todos sejamos igualmente reduzidos ao denominador comum da força de trabalho, não há mais qualquer possibilidade de dividirmos a humanidade em humanos e “instrumentos que falam”. A solução aristotélica de justaposição da política e da ética pela exclusão dos trabalhadores do “bem comum” já não é mais nem sequer economicamente possível. Não é mais possível, hoje, a defesa ética da desigualdade e da exploração argumentando-se os poderosos serem mais humanos que os dominados. Nem sequer na vida cotidiana e no senso comum mais palmar. A complementaridade entre ética e política que poderia existir no dia-a-dia de um aristocrata grego, hoje, desapareceu completamente.

3 Ética e política no capitalismo contemporâneo

Retornemos à discussão metodológica.

A concepção aristotélica do gênero humano enquanto composto apenas pelos senhores de escravos não é uma questão meramente de opção, uma preferência pessoal de Aristóteles. Não é uma questão de “opinião”. Ela refletia algo decisivo naquela quadra histórica: o alcance das relações genéricas que objetivamente predominavam no mundo grego. Os escravos adentravam ao processo produtivo, ao cerne da reprodução da sociedade, como meros instrumentos de produção. Diferente do que ocorre hoje, quando todos devemos adentrar à produção enquanto “homens livres” para sermos assalariados, na Grécia clássica aos escravos cabia apenas o papel de “instrumentos de produção”. A definição aristotélica correspondia, portanto, à realidade daquele momento histórico – era, para o seu tempo, tão verdadeira quanto a nossa atual recusa em aceitar qualquer definição de gênero humano que exclua parte da humanidade (pensemos, por exemplo, na recusa quase universal das ideologias racistas, etc.). Tanto lá, quanto hoje, a questão da definição do gênero humano não é algo meramente opinativo. Tanto lá, quanto aqui, esta definição tem suas raízes na vida cotidiana e, no interior desta, na estrutura produtiva. Como os escravos não passavam de instrumentos de produção, pôde Aristóteles definir o gênero humano como sendo composto apenas pelos senhores de escravos; como, hoje, o assalariamento pressupõe uma relação “livre” entre “proprietários privados” (tipicamente, o burguês e o proletário), como as relações sociogenéricas abarcam a totalidade da humanidade, todos os indivíduos fazem parte do gênero humano. E isto é resultante do fato de que vivemos em uma sociabilidade na qual todos os indivíduos são “igualmente livres”, “igualmente proprietários privados”, fazem, “igualmente”, parte do mercado capitalista.

Só com a limitadíssima realização do gênero humano na Antiguidade pôde Aristóteles pensar a política como a “busca

do bem comum”. É apenas e tão somente a partir desta sociedade e desta concepção de mundo (*Weltanschauung*) que a política pôde comparecer como a práxis pela qual a classe dominante promove o seu “bem comum”; “bem comum” este, lembremos, que *dependia fundamentalmente da exploração dos escravos*. Longe de ser absurda, ou a mera opinião de um gênio, tal concepção correspondia ao que de fato tinha lugar na história.

Todavia, mesmo naquelas condições históricas tão especiais e adequadas a uma concepção como a de Aristóteles, mesmo lá a relação entre ética e política no interior da classe dominante apresentava seus problemas. O momento ético mais brilhante da vida grega foi Sócrates. O que faz dele até hoje uma referência no debate ético é seu comprometimento integral com o engrandecimento da *polis*. Quando tal engrandecimento requereu sua morte, ela foi ofertada sem titubeios. Sabemos a história: todos os amigos imploraram para que fugisse. O governo afastou os guardas e colocou um navio à sua disposição. Lembremos que, na Grécia, o carrasco não executava o condenado, apenas preparava o veneno e o colocava sobre a mesa. Sócrates é quem deveria bebê-lo. É um ato em alguma medida voluntário: Sócrates bebe a cicuta e diz, com seu gesto, que a sua vida não tem sentido fora de Atenas.

Sócrates só é exemplar porque, mesmo para a classe dominante grega, seu ato possui uma qualidade ética rara. Se todos fizessem o mesmo, Sócrates seria um personagem banal, corriqueiro. Sua excepcionalidade reflete o fato de que, já naquele momento histórico, havia uma contradição entre ética e política no próprio seio da classe dominante. Cada proprietário colocava a sua propriedade acima dos interesses da cidade e apenas era “bom cidadão” naqueles momentos em que os interesses do enriquecimento privado coincidiam com o engrandecimento da *polis*. Afinal de contas, é disso que se trata esta relação social chamada propriedade privada: se for um grande negócio empobrecer a cidade será tipicamente nesse sentido que agirão os indivíduos. Lembremos que os atenienses, alguns anos após Sócrates, venderam aos invasores persas mantimentos, armas e etc. A situação, de forma muito mais agravada, voltou a ocorrer quando da invasão da Grécia por Felipe da Macedônia.

Se o exemplo de Sócrates nos revela algo acerca das concepções que (tal como as de Aristóteles) afirmavam a complementaridade entre política e ética, é que mesmo naquele momento historicamente tão favorável a elas, esta complementaridade não ocorria sem problemas.

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

A Revolução Industrial é um acontecimento histórico que só tem paralelo com a Revolução Neolítica. Tal como esta representou a passagem das sociedades primitivas

para as sociedades de classe, a Revolução Industrial representou a passagem a outro patamar histórico. As forças produtivas são de tal forma potencializadas que a humanidade passa a produzir mais do que precisa. Objetivamente, a humanidade passa a viver uma situação de abundância, ou seja, a miséria é decorrente não da falta de energia, da falta de produtos, comida, casa, etc, mas sim da estrutura social que não possibilita que todos tenham acesso à riqueza que *já é produzida abundantemente*. O grande problema do capitalismo não é como produzir o suficiente para todos⁶, mas sim como continuar aumentando a produção para além do que a sociedade capitalista pode consumir com sua concentração de riqueza em um pólo e miséria no outro. Esta sociedade que não permite que todos tenham acesso aos bens tem, ironicamente, na superprodução seu problema mais grave.

Ora, na mesma medida em que as definições aristotélicas de ética e política eram reflexos das relações sociais predominantes da Grécia Clássica, vários de seus elementos estão hoje ultrapassados. A incorreção na definição aristotélica da política e da ética se concentra em dois aspectos principais. O primeiro deles é que pretende uma universalidade para o seu conceito de política e de ética que é rigorosamente insustentável. Tal pretensão universalidade não considera nem a gênese do complexo nem sua função social específica; cancela a sua determinação histórica. O segundo problema está em que toma a forma mais aparente pelo conteúdo mais essencial⁷: o fato de, pela mediação da política, a humanidade que vive em sociedades de classe decidir de algum modo seu destino *não significa que a única forma de decidir o destino venha a ser a política*. Ou, em outras palavras, assume como axioma que apenas pela política os homens poderiam decidir os seus destinos. Esses dois equívocos fundamentais (outros poderiam ser assinalados em uma análise mais cuidadosa) fazem com que as definições de Aristóteles acerca da ética e da política sejam fundamentalmente inadequadas para dar conta das possibilidades, e atender às necessidades, dos nossos dias. Necessidades e possibilidades, claro, que os gregos mais geniais não poderiam sequer imaginar e que são polarizadas pela possibilidade histórica, trazida pela abundância pós Revolução Industrial, da manutenção ou superação da exploração do homem pelo homem.

Portanto, adotar hoje a definição aristotélica de política como a práxis voltada à busca do bem comum significa a adoção de uma falsa concepção teórica. Serve, além disso, para velar que a política é um complexo que surge em um determinado momento histórico e que tem uma função social muito precisa: a dominação de classe, necessariamente fundada na violência, portanto necessariamente uma relação de poder do ter sobre o ser, do homem sobre o homem. Na história, a política nem sempre existiu – e, quando ela existe, é sempre o exercício do poder da classe dominante sobre os trabalhadores, é a afirmação

pelo Estado da exploração do homem pelo homem. Não há na história nenhuma relação política que não seja o exercício do poder do homem sobre o homem. Também por isso, há na história uma relação “umbilical” entre a política, o Estado, o Direito e o casamento monogâmico. E isto, repetimos, não porque assim o desejemos, mas porque são essas as funções sociais peculiares destes complexos na reprodução do mundo dos homens.

Isto posto, podemos retornar à história, agora aos nossos dias.

Se considerarmos com algum cuidado a discussão que hoje envolve a ética e a política, um paralelo pode ser encontrado com o mundo grego. Hoje também encontramos uma contradição desta concepção “socrática” com a propriedade privada. E ela é análoga à contradição da época grega: enquanto os interesses individuais se manifestam na forma de propriedade privada, esse ideal ético não pode deixar de ser mera utopia no sentido preciso de não ter lugar na história. Apenas excepcionalmente “momentos éticos” podem comparecer e, mesmo assim, apenas na limitada esfera de autonomia da vida de cada indivíduo em relação à totalidade social. Ou, dito de outro modo, como as relações éticas não podem comparecer como típicas nem nas relações de produção, nem na totalidade social, elas também não podem ser a qualidade predominante sequer de uma vida de

um único indivíduo. Elas só podem comparecer limitadamente em um ou outro ato singular de um ou outro indivíduo concreto; e não é necessário que argumentemos ser esta *a existência mais limitada possível em se tratando da reprodução do mundo dos homens*. De fato, como se poderia efetivar a realização plena de qualquer ideal ético em uma sociedade cuja essência é a propriedade privada? Como seria possível compatibilizar a propriedade privada com a ética? Apenas fazendo como na Grécia: excluindo os trabalhadores do gênero humano e considerando humanos apenas os indivíduos das classes dominantes. Se essa solução grega não é mais possível – e, evidentemente, não o é mais – qualquer postulação da compatibilidade dos interesses privados expressos na propriedade privada com a vida coletiva é mero equívoco: há a mais radical antinomia ontológica entre a propriedade privada e o gênero humano, tal como eles hoje se consubstanciam. E, fazendo curta uma longa história, o que se alterou da Grécia aos nossos

dias para que tal modificação ocorresse foi a conclusão, obra do capitalismo, do processo de universalização das relações mercantis, que pressupõe a igualdade de todos enquanto proprietários privados. Foi esta alteração da base material da sociedade que torna hoje impossível a outrora adequada solução grega: a exclusão liminar de parte da humanidade do gênero humano.

Se a ética, mesmo em sua limitadíssima versão aristotélica, não era integralmente possível nem sequer na vida cotidiana da Grécia clássica (acabamos de ver que Sócrates era um exemplo porque não era típico), o que dizer de uma sociedade como a contemporânea na qual a propriedade privada em sua forma burguesa, a mercadoria, transformou-se na essência da relação entre os indivíduos? Em nossa sociabilidade, não são os indivíduos, mas as mercadorias, que se encontram diretamente. Os indivíduos se encontram como proprietários de mercadorias, como guardiões das mercadorias, as mercadorias se tocam

diretamente, os indivíduos se encontram sempre mediados por elas. Tentar compatibilizar qualquer realização da ética em uma vida cotidiana que se coisificou a ponto de ser, permitam a expressão em nome do espaço, fundamentalmente a relação entre mercadorias não passa de uma busca do impossível.⁸

A função social da ética é elevar os indivíduos às necessidades e possibilidades históricas genéricas. Sem a superação

da sociedade capitalista, contudo, essa função social da ética apenas pode se efetivar como manifestação de carências. Podemos ter a necessidade de resolver os problemas ecológicos, ou o problema da miséria, podemos ter a necessidade de uma ordem social efetivamente emancipada, livre, etc., mas não temos a menor possibilidade de atender estas carências, nem sequer parcialmente, sob a regência do capital⁹. No modo de produção vigente, não podemos nem parcialmente realizar estas possibilidades – voltamos a repetir: a não ser enquanto momentos isolados de atos individuais que estão ontologicamente impossibilitados de se tornarem típicos. E estes momentos, por mais exemplares e por mais importantes que possam vir a ser, mesmo politicamente, não vão além do nível mais pobre da existência social: aquela que se reduz à ação singular de um único indivíduo e cujas consequências possuem pequeno alcance na reprodução social. O ético, hoje, repetimos, sequer pode ser a qualidade predominante nas ações de um único indivíduo por toda sua vida.

**... se não nos dermos conta
de como a política e a ética são
complexos sociais que surgem e se
desenvolvem ao longo da história,
não há soluções possíveis ao
debate em curso sobre o projeto
ético-político, senão as idealistas.**

O que está por trás de tudo isso, o fundamento último desta situação, é que vivemos um momento da história da humanidade cuja essência é a contradição antagônica entre as relações sociais e o pleno desenvolvimento das forças produtivas. O que a vida alienada pelo capital nos possibilita está muito aquém, infinitamente aquém, do que nós *precisamos* fazer e, novamente, infinitamente aquém do que nós *podemos* realizar. E, com esse solo histórico, a ética só comparece socialmente como afirmação desta carência, desta contradição. Ela não comparece como efetividade na vida cotidiana: quando comparece, o faz no mais das vezes sob a forma de um idealisticamente posto dever-ser que se propõe a transformar a sociedade alterando a relação entre ética e o poder – e, portanto, sonhando com o impossível: uma política ética.

Conclusão

Postas as coisas neste patamar, é possível concluir assinalando que, se não nos dermos conta de como a política e a ética são complexos sociais que surgem e se desenvolvem ao longo da história, não há soluções possíveis ao debate em curso sobre o projeto ético-político senão as idealistas. A alternativa teórica à história é centrar o debate na contraposição entre modelos teóricos, comparando a vantagem de um modelo frente a outro e, nesse campo em que a história não tem lugar, a ideologia dominante leva sempre a melhor. Porque, lembremos, aquilo que é mais razoável a cada momento histórico é aquilo que é razoável à ideologia dominante.

A história – e neste texto, repetimos, não há espaço senão para referências muito esque-máticas – evidencia que há uma incompatibilidade ontológica entre política e ética que se expressa de forma cada vez mais pura com o passar do tempo. A política surge nas sociedades de classe e é, ao fim e ao cabo, a afirmação da propriedade privada, sempre e necessariamente. A

ética é o complexo valorativo voltado à elevação dos indivíduos às necessidades humanas as mais genéricas a partir das possibilidades históricas as mais universais. Diferente do que ocorria na Grécia antiga, hoje em dia não há compatibilidade possível entre ética e política. Hoje, as relações sociais cotidianamente éticas requerem uma sociedade livre da propriedade privada e do Estado, uma sociedade sem política e sem o casamento monogâmico: portanto, onde o dinheiro seja

rigorosamente inútil. Ou, em poucas palavras, a vida cotidiana eticamente determinada é, hoje, sinônimo histórico da sociedade comunista, na precisa definição de Marx, ainda que o reverso não seja rigorosamente verdadeiro, pois a base fundante do modo de produção comunista é o trabalho emancipado dos trabalhadores livremente associados, e não os valores éticos.

Se quiserem, e com algum cuidado, pode-se dizer que a revolução comunista é a passagem do período na história no qual os homens fazem a história, mas não o sabem, para uma outra sociedade na qual os homens fazem conscientemente a história. A revolução é a passagem de uma sociedade que, ao gerar a abundância, *produz* necessidade e possibilidades éticas, *mas não consegue realizá-las*, para uma outra sociedade que não apenas é capaz de efetivá-las na vida cotidiana, como ainda elevará as relações cotidianamente (sublinhamos: cotidianamente) éticas a um novo patamar.

“Com algum cuidado”, afirmamos no parágrafo anterior, porque essas palavras não devem ser recebidas como um certo eticismo como aquele de definir a transição ao comunismo como uma “revolução ética”. A revolução é um ato político que, como todo ato político, nada tem de ético. A revolução é a aplicação extrema do poder do homem sobre o homem para a destruição do capital. Neste sentido, é ainda a aplicação, brutal e violenta, do poder do homem sobre o homem e, portanto, é ainda expressão da sociedade de classes em que vivemos. Parodiando Isaac Deutscher que, em sua biografia de Stalin, afirmou ter o dirigente soviético utilizado de meios bárbaros para tirar a URSS da barbárie, a revolução é o modo bárbaro de nos

retirarmos da barbárie da propriedade privada. Para além da revolução, abre-se um período histórico de construção do comunismo no qual a política será tão desnecessária quanto o Estado e o dinheiro. E, nele, ou a reprodução social é capaz de incorporar as necessidades e possibilidades genéricas através da livre organização dos trabalhadores associados,

através do trabalho associado, ou então não teremos ainda superado a regência do capital. E será neste novo período histórico que a ética passará a ser tão fundamental para a vida cotidiana quanto hoje o é o individualismo burguês. A revolução, portanto, não é ética. Ela é política. Mas seu objetivo é a passagem de um de um modo de produção, que é o fundamento do individualismo burguês, a um outro modo de produção que será o solo histórico

**Nesse preciso sentido, a caracterização
do código profissional enquanto
um projeto ético-político do Serviço
Social gera mais confusão do que
esclarecimento.**

que tornará imprescindível a qualidade ética da vida cotidiana. A transição para o comunismo será também (realçamos: também) a passagem de um modo de produção que é absolutamente impermeável à ética (o capitalismo) a um outro modo de produção que é absolutamente mediado pela ética (o comunismo).

Nesse preciso sentido, a caracterização do código profissional enquanto um projeto ético-político do Serviço Social gera mais confusão do que esclarecimento. Primeiro, porque cai num certo senso comum ao sugerir que há uma “boa” política e a “politicagem”. Nada mais distante do universo marxiano que uma questão dessa ordem, nesse contexto. Não há uma boa política, mas apenas a política necessária. Necessária para a manutenção do *status quo* ou para a revolução, aqui não importa. Para a perspectiva revolucionária, a necessidade da política é expressão da impossibilidade histórica de se superar o poder do homem sobre o homem a não ser que se supere a sociedade de classes. Mesmo a política, a mais revolucionária imaginável, é a afirmação desumana do poder do homem sobre o homem, é expressão da alienação e da desumanidade em que estamos mergulhados.¹⁰ É para além da etapa destrutiva da revolução, na qual o poder do homem sobre o homem (isto é, a política) ainda é uma mediação indispensável, que tem início o domínio cotidiano da ética. Nesse preciso sentido, não há, portanto, uma boa política e uma má política. Esta é uma das concepções mais presentes na ideologia liberal, mas sobre isso não precisamos nos alongar.

Em segundo lugar, ao sugerir uma compatibilidade entre ética e política, esta fórmula termina reduzindo a ética à moral. Lembremos que a moral é centrada no indivíduo enquanto a ética é centrada no gênero humano. A sociedade capitalista, individualista até a medula, é essencialmente uma sociedade moralista. Ela toma o indivíduo como medida de todas as coisas; e não qualquer indivíduo, mas o indivíduo reduzido à sua dimensão de proprietário privado. Se o indivíduo continua sendo a medida de todas as coisas, é impossível que prevaleça a dimensão genérica na vida cotidiana. Desse modo, ao compatibilizar ética e política, caminha-se inevitavelmente para a identificação entre moral e ética, com todas as conseqüências teórico-ideológicas desta redução.

Por essas duas razões, principalmente, parece-nos complicada a atual formulação de um “projeto ético-político”. Pretendendo esclarecer e jogar avante a discussão acerca da emancipação humana, parece-nos que ela também joga água no moinho oposto. Favorece a difusão de uma concepção de política e de ética que, no fundo, é liberal-kantiana ou aristotélica.

Por fim, é imperativo concluir por onde iniciamos: lembrando que muitas das vozes críticas ao projeto ético-político do Serviço Social têm raízes conservadoras. Elas não concordam com a intenção revolucionária subjacente e criticam

a formulação “ético-política”, não para avançar o ideal revolucionário, mas para substituí-lo pela concepção de mundo conservadora. A defesa intransigente, radical e sem quartel do ideal socialista – e dos indivíduos que, imbuídos da mais autêntica pulsão anticapitalista, têm buscado sinalizar à profissão a necessidade de um outro horizonte que não o do capital – é o dever de todos que se colocam no campo da revolução. Contudo, essa defesa requer o mais livre debate de idéias, com a mais franca troca de opiniões e sem receio de que a exposição de nossas divergências possa se constituir, para sermos breves, em arma do conservadorismo. O fortalecimento teórico e ideológico, individual e coletivo, é a nossa principal vantagem histórica: os conservadores há muito perderam a possibilidade de desenvolver uma autêntica concepção de mundo que corresponda às necessidades e possibilidades históricas. Não devemos recear o debate franco e aberto, pois é nesse terreno que está a nossa vantagem teórica sobre os conservadores.

No debate acerca das concepções de ética e de política subjacentes ao projeto ético-político do Serviço Social, não devemos jogar fora a criança com a água do banho. Há um elemento precioso e que não deve ser abandonado em hipótese alguma: a intenção, a perspectiva revolucionária. Se e quando viermos a elaborar uma nova formulação destas questões, não deveremos, de modo algum, abrir mão da pulsão revolucionária que está na raiz da atual proposta do “projeto ético-político” para o Serviço Social.

Recebido em 20.05.2005.

Aprovado em 19.07.2005.

Referências

- LESSA, S. Lukács: el metodo y su fundamento ontológico. In: BORGIANI, E.; MONTANO, C. (Orgs.). *Metodologia y Servicio Social: hoy en debate*. São Paulo: Cortez, 2000.
- _____. *A ontologia de Lukács*. Maceió: EDUFAL, 1998.
- _____. *Trabalho e mundo dos homens*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- MARX, K. *Crítica aos programas de Gotha e Erfur*. Lisboa: Edições Avante, 1971.
- _____. *O capital*. São Paulo: Ed. Abril, 1983. V.I, tomo I.
- MÉSZÁROS, I. *Para além do capital*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2002.
- PANIAGO, M. C. *A incontrolabilidade ontológica do capital – um estudo de ‘Para além do capital’ de István Mészáros*,

2001. Tese (Doutorado em Serviço Social)-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

TONET, I. O ecletismo metodológico. *Revista Práxis*, Belo Horizonte, n.3, p. 70-95, 1997.

Notas

- 1 Sobre a questão da prioridade ontológica e metodológica do objeto para com a subjetividade no processo de conhecimento, conferir Lessa (2000).
- 2 Esta é a razão da conhecida formulação de Marx e Engels, segundo a qual no comunismo não haveria nem Estado, nem propriedade privada, nem classes sociais e, muito menos, casamento monogâmico. Nesta formulação, o oposto ao casamento monogâmico não é a poligamia, mas a plena liberdade sexual – indispensável ao desenvolvimento “omnilateral dos indivíduos”, explicitada pelo fim do patriarcalismo.
- 3 E o faz de forma tão eficiente que por vez parece contradizer esta afirmação.
- 4 Este é o argumento, decididamente cínico, dos “marxistas analíticos”.
- 5 Há, aqui, um aspecto importante: a exploração econômica é um fato, em primeiro lugar, econômico. Conhece inúmeras conexões com a política, o Direito, etc., mas possui, enquanto exploração econômica, elevada autonomia frente ao Estado, na maior parte das vezes exercendo o papel de momento predominante na sua relação com ele, com a política e com o Direito. Sobre este complexo de questões, são instigantes até hoje as observações de Marx na Crítica aos Programas de Gotha e Erfurt (MARX, 1971).
- 6 A UNICEF deu grande divulgação ao fato de que a produção de alimentos no ano 2000 seria suficiente para alimentar uma população mundial quatro vezes maior que a população do planeta daquele ano. No ano de 2004, São Paulo tinha 47 mil famílias sem-teto e 80 mil domicílios desocupados, postos à venda ou para alugar. E a prefeitura e o estado vão, ainda, construir mais moradias, rigorosamente supérfluas. O que se gasta para promover meio-dia de Carnaval em Maceió é suficiente para manter todas as crianças fora das ruas em boas escolas e excelentes alojamentos por todo um ano. E assim por diante.
- 7 A relação entre essência e aparência não é marcada pela antinomia. A aparência tem por fundamento uma dada relação da subjetividade com o mundo objetivo, a essência é a concentração dos elementos de continuidade histórica. Assim, a essência pode ser, em dados momentos, mais aparente que o fenomênico, ainda que não seja esta a situação mais freqüente.
- 8 Conferir, sobre isto, a belíssima passagem do final do capítulo I, e o capítulo II, do volume I de *O Capital*, de Karl Marx (MARX, 1983). Não há, tanto quanto eu conheça, na literatura sobre a questão, texto que exponha a universalidade do problema de forma mais sintética.
- 9 Ainda que outros autores marxistas (Mandel, por exemplo) tenham argumentado a futilidade das soluções pontuais para os problemas decisivos da humanidade, fundamental, para esta discussão, é o pensador húngaro, radicado na Inglaterra, István Mészáros. Para *Além do Capital* (MÉSZÁROS, 2002) é o texto decisivo, ainda que, em outros escritos, ele explore a questão do que denomina ativação dos “limites absolutos” do capital e do seu caráter essencialmente destrutivo daí decorrente. Argumenta exaustivamente como todas as soluções parciais e pontuais, sob o capital, nada mais fazem que deslocar para o futuro a solução do problema, com o preço enorme de aprofundá-lo. As “soluções parciais” possíveis sob o capital são apenas a mediação pela qual o capital se reproduz intensificando as ameaças ao futuro da humanidade, intensificando o seu caráter alienado, destrutivo. Há vários grupos de estudo explorando este, literalmente enorme, texto Brasil afora e algumas teses acadêmicas já fazem as primeiras explorações do mesmo. Por exemplo, Paniago (2001).
- 10 Isto, em parte, reflete-se no fato de a vida no interior dos partidos revolucionários ser marcada por disputas e relações de poder que nada têm de éticas.

Sergio Lessa

srglessa@yahoo.com.br

Universidade Federal de Alagoas
 Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
 Departamento de Filosofia
 Campus A.C.Simões, BR 104 – Norte, Km 97
 Tabuleiro dos Martins
 Maceió – Alagoas
 CEP: 57072-970