



## DA TRADIÇÃO PROGRESSISTA DA MODERNIDADE À DECADÊNCIA IDEOLÓGICA DA BURGUESIA: QUESTÕES PARA O SERVIÇO SOCIAL

Carmen Ferreira Corato Costa<sup>1</sup>

### Resumo

Este *paper* tem por objeto a constituição da razão moderna (componente fundamental da Modernidade), no âmbito da tradição progressista do Iluminismo, e suas dificuldades na sequência das revoluções de 1848 – o desenvolvimento do conservadorismo e o surgimento do moderno irracionalismo (com sua influência mais recente nas teorias pós-modernas). O referencial a que remete a argumentação é a teoria marxiana da decadência ideológica da burguesia, explorada especialmente por Lukács..

**Palavras-chave:** Iluminismo; Modernidade; Pensamento conservador; Pós-modernidade.

### Abstract

This paper aims at the constitution of modern reason (fundamental component of Modernity) within the framework of the progressive tradition of the Enlightenment and its difficulties following the revolutions of 1848 - the development of conservatism and the emergence of modern irrationalism (with its most influence in postmodern theories). The referential to which the argument refers is the Marxian theory of the ideological decadence of the bourgeoisie, especially explored by Lukács.

---

<sup>1</sup>Pesquisadora sobre a questão racial e dos fundamentos teórico-metodológicos do Serviço Social; componente do Coletivo de Mulheres Afroindígenas Zacimba Gaba; e doutoranda em Serviço Social pela UFRJ.

**Keywords:** Enlightenment; Modernity; Conservative thinking; Postmodernity.

## INTRODUÇÃO

Abriremos este *paper* com um breve panorama da constituição da razão moderna e das bases sócio-históricas do conservadorismo; para tanto, trataremos do modo de produção capitalista e da relação intrínseca entre a produção material da vida social e a produção do conhecimento – e por essas veredas apresentaremos o que será a denominada tradição progressista da Modernidade, de que buscamos os principais autores.

Na sequência, procuraremos recuperar o contexto histórico – as lutas de classes e a produção do conhecimento no momento em que a burguesia se torna classe dominante e tem-se um giro e uma inflexão na forma de elaboração da concepção de mundo, movimento que Lukács, seguindo indicações de Marx, qualificou como decadência ideológica da burguesia (Lukács, 2010). De acordo com a tradição crítica marxiana, na qual Lukács se inscreve, essa inflexão ocorreu porque a burguesia, revolucionária enquanto lutava pelo poder, ao alcançá-lo se torna conservadora para manter-se como dominante; neste trajeto, minuciosamente analisado por Lukács, vê-se como a tradição progressista desloca-se para uma progressiva decadência (esta análise é retomada por COUTINHO, 2010).

Neste movimento, a constituição do pensamento conservador é um passo extremamente significativo. A literatura crítica assinala que o pensamento conservador tem dois momentos basilares: 1º. o que vai da Revolução Francesa (1789) à Restauração (1830), designado como *conservadorismo clássico*; e o 2º., localizado entre os anos de 1830 a 1848, já no marco da decadência ideológica da burguesia (ESCORSIM NETTO, 2011). Neste segundo momento, se consolida esta decadência, marcada pela emergência do irracionalismo moderno, que é cuidadosamente estudado por Lukács como *a destruição da razão* (1959), estabelecendo as bases do que mais tarde será visto como a sua complementaridade, a *miséria da razão* (Coutinho, 2010).

Por fim abordaremos a pós-modernidade como uma manifestação da decadência ideológica hodierna, considerando que nessa corrente do pensamento há expressões tanto da miséria da razão como do irracionalismo. Ainda que sumariamente, temos por interesse, apresentar elementos da influência da pós-modernidade nas ciências sociais na contemporaneidade.

Como é de nossa sabedoria, a produção teórica do Serviço Social compõe o universo do saber das ciências sociais, e apreender as tendências teóricas e paradigmas desta, significa localizar sua influência na profissão, seja no sentido de aderir ao pensamento pós-moderno ou no sentido de reafirmar o referencial teórico-metodológico marxiano. E, por isso nos parece ser um tema importante a ser pesquisado, principalmente entre os adeptos da teoria social marxiana, os quais tem sido alvo de profundas e constantes crítica da pós-modernidade.

## **2. A CONSTITUIÇÃO DA RAZÃO MODERNA E A SUA HERANÇA PROGRESSISTA NA TEORIA SOCIAL DE MARX**

Discorrer sobre a razão moderna implica localizá-la temporal e espacialmente. No que tange à primeira exigência, trata-se de algo que cobre mais de três séculos, cujo advento culmina com a dominância do modo de produção capitalista; quanto à segunda exigência, a literatura localiza o seu surgimento no mundo ocidental, particularmente na Europa, depois subordinando universalmente as formas de conceber o mundo.

A Modernidade é caracterizada por profundas transformações societárias, mudanças que não foram graduais e tampouco lineares. Afinal, estava em disputa o domínio do poder econômico e político entre os estamentos feudais – o clero e a nobreza – e ascensão econômico-social e política da burguesia, num processo que implicou confrontos revolucionários por um longo período. A título ilustrativo, Marx e Engels assim resumem o movimento da burguesia: “Vemos, portanto, que a própria burguesia moderna é o produto de um longo processo de desenvolvimento, de uma série de profundas transformações no modo de produção e de intercâmbio” (Marx-Engels, 1998, p. 6).

O modo de produção capitalista é uma forma de organização da vida material, cujo fundamento se dá com a socialização da produção e a concomitante apropriação privada da riqueza socialmente produzida, tendo dois grandes e principais acontecimentos marcando a consolidação dessa forma social: as Revoluções Inglesa e Francesa, ocorridas entre o final do século XVII e a segunda metade do século XVIII (NETTO e BRAZ, 2010).

Essas alterações ocorreram no seio do Antigo Regime e implicaram novas relações sociais sob a égide do capital, cujo principal objetivo é a *valorização do valor* (isto é, a valorização do capital), ancoradas sobre determinados pilares que caracterizam o novo regime: a propriedade privada dos meios de produção fundamentais à vida, a exploração da força de trabalho livre e assalariada e a extração da mais-valia (NETTO e BRAZ, 2010).

O pensamento conquista a sua *terrenalidade*, isto é, os problemas, as questões, as indagações da vida social passam a ser tratadas nos marcos da vida mundana; assim se expressa um pensador do nosso tempo: “O advento da Modernidade, [que] emancipou o homem do jugo da tradição e da autoridade [e permitiu] que ele próprio decidisse, sujeito unicamente à força do melhor argumento, que são ou não aceitáveis” (Rouanet, 1987, p. 14). Se tomarmos como exemplo os pensadores da Ilustração<sup>2</sup>, veremos elaborações cujas intenções foram intervir sobre a sociedade, tendo por crítica de fundo as bases do Antigo Regime, pois eram um nítido esforço de: conhecer o real a partir de regras/métodos próprios (Descartes); o dever do uso próprio da razão (Kant); a defesa dos direitos naturais dos homens (Locke); a luta contra a intolerância religiosa (Voltaire); a rejeição do dogmatismo metafísico, apontando a história e o homem como realização da razão no mundo (Hegel) etc.

A Revolução Francesa foi um importante marco para a constituição e ascensão da razão moderna, pois empreendeu uma árdua luta contra o absolutismo

---

<sup>2</sup> Rouanet chama de Ilustração a corrente de ideias que surge no século XVIII, diferenciando-a do Iluminismo: “[...] propus o uso do termo Iluminismo para designar uma tendência intelectual, não limitada a qualquer época específica, que combate o mito e o poder, a partir da razão. Nesse sentido, o Iluminismo é trans-epocal” (ROUANET, 1987: 28).

feudal e colocou abaixo todas as explicações metafísicas do mundo. Por um lado, exigiu a reorganização completa da sociedade e do Estado e, por outro, emancipou o indivíduo, que deveria ser dotado de liberdade e interesses próprios e, em ambos os casos, exigindo para tanto uma base racional, como elucida um analista:

A situação do homem no mundo, seu trabalho e lazer, deveriam, doravante, depender de sua própria atividade racional livre e não de qualquer autoridade externa. O homem superara o longo período de imaturidade, durante o qual fora oprimido por esmagadoras forças naturais e sociais, e se tornara o sujeito autônomo de seu próprio desenvolvimento. Daí em diante, a luta contra a natureza e contra a organização social deveria ser orientada por seu próprio progresso no conhecimento. O mundo deveria tornar-se uma ordem de razão (MARCUSE, 1969, p. 15-16).

Esse salto da razão está intrinsecamente associado ao desenvolvimento das forças produtivas, que aparece na Economia Política inglesa na relação entre a atividade humana e a realidade social a partir do trabalho, numa exaltação do crescente processo da industrialização como meio de satisfação das necessidades humanas. Aos filósofos franceses, a razão emergente na forma social do capitalismo liberal aparecia como negação da irrazão do absolutismo feudal, era tida como função intrínseca dos seres humanos, ainda que tal atividade se desse nos limites do esclarecimento desse real e, por isso, nos marcos idealistas (COUTINHO, 2010).

Marcuse (1969) faz um importante destaque ao dizer que a classe média ascendente<sup>3</sup> no século XVII se valera do uso da razão para hostilizar todas as tentativas de impedir o seu desenvolvimento econômico, na medida em que havia todo um mundo a se conectar, e por isso era imprescindível liberalizar o mercado mundial<sup>4</sup>; do ponto de vista político, ela estava a demandar formas de organizar a sociedade a partir das novas exigências, que necessariamente deveriam passar pelo

---

<sup>3</sup> Embora o autor não se refira exatamente o que quer dizer com o termo nessa obra, entendemos que, de acordo com a literatura que aborda o período, bem como as próprias elaborações teórico-metodológicas de Marcuse, ele remete-se à ascendente burguesia.

<sup>4</sup> Lembremos que a constituição do mercado mundial é concomitante à constituição da moderna escravatura, própria do colonialismo das metrópoles capitalistas.

crivo da razão e não de uma ordem preestabelecida; ela também lutara pela supremacia da ciência e da filosofia em relação ao pensamento religioso – mas não estava a negar a eventual criação do mundo por Deus, estava a dizer que, uma vez criado, os homens deveriam se movimentar a partir de suas carências e formas de superá-las, ou seja, através do conhecimento sobre si mesmo e sobre a natureza.

A escalada da razão moderna deve ser apreendida a partir de um todo penetrado por contradições cujo cenário explícito, do ponto de vista político, fora a Revolução Francesa; da filosofia, o idealismo alemão; e da economia, a industrialização inglesa. Nessa escalada, operou-se um processo de racionalização de novas regras para a convivência social que deveriam ser universais.

A literatura<sup>5</sup> aponta que Hegel (1770-1831) foi o pensador que melhor sintetizou a razão moderna através da elaboração de um sistema de pensamento que conduz a filosofia ao campo da teoria social. O cenário sócio-histórico analisado por esse pensador também era a Revolução Francesa, pois a compreendia como um progresso no sentido do qual toda a humanidade iria caminhar, inclusive a Alemanha<sup>6</sup>; porém, a classe média alemã (noutras palavras, a burguesia alemã) não possuía interesses em comum e tampouco tinha força política e militar para realizar uma revolução nos moldes burgueses. A industrialização era residual frente ao sistema feudal, do que derivava o fato de não estarem dadas as condições objetivas para uma revolução burguesa. Por isso, o idealismo alemão não mais fez que elaborar do ponto de vista teórico o que os franceses, em especial, fizeram do ponto de vista prático-político.

Hegel, ao se ocupar da ideia de liberdade, vivenciada pelos franceses com a Revolução de 1789 – vivência inviável para os alemães, dadas as condições históricas da Alemanha –, liberdade que, para ele, era o ápice a que chegaria a humanidade, dedicou-se a elaborar o conceito de razão, cujo núcleo filosófico, no

---

<sup>5</sup> Nesse trabalho, sobre Hegel, nos valemos fundamentalmente de Marcuse (1960), Netto (1994) e Coutinho (2010).

<sup>6</sup> No período de Hegel, a unidade nacional alemã ainda inexistia – o que havia era a Confederação Germânica, um conjunto de estados sob a hegemonia da Prússia; a sua emergência como Estado-nação só ocorreu em 1871, sob o comando de Bismarck.

sistema hegeliano, se estrutura sobre a liberdade, o sujeito, o espírito e o conceito. O uso da razão em Hegel, ainda que em última análise dando-se em termos idealísticos, deveria ser o meio para uma vida livre e racional. Como escreveu um especialista:

A Revolução Francesa, segundo Hegel, proclamou o poder definitivo da razão sobre a realidade, o que ele resume dizendo que o princípio da Revolução Francesa afirma que o pensamento deve governar a realidade [...] O que os homens pensam ser o verdadeiro, certo e bom deve realizar-se na organização real da sua vida social e individual (MARCUSE, 1969, p. 18).

A Revolução Francesa, para Hegel, implicou na negação de tudo que não estivesse de acordo com a razão, ou seja, a realidade deveria ser submetida e organizada a partir critérios racionais livres pelos homens. Eis por que Hegel fundamenta a relação do sujeito dotado de razão, que é capaz de compreender e realizar suas potencialidades (e compreender tudo que o cerca), sujeito que, dado o contexto, poderá tender ao conflito com o estado das coisas existentes (MARCUSE, 1969). Hegel tinha por preocupação demonstrar que o presente era fruto da razão, e por assim ser, apontava a contradição como fundamento da filosofia - aspecto lógico - e o presente como realização da razão – aspecto ontológico. A filosofia hegeliana pretendia compreender o real em suas contradições e, ao fazê-lo, realiza sua busca conceitual (LUKÁCS, 2012).

Esse sujeito pensante, ainda de acordo com Hegel, deveria ser capaz de se autorrealizar sempre numa potencialidade ou devenir e que conhece os conceitos, visto que possui a capacidade de agir em consonância com a verdade, de adaptar a realidade às potencialidades dadas pela razão. Aqui encontramos a liberdade como categoria central da razão hegeliana, pois somente o homem possui o conhecimento compreensivo do que ele é na sua existência real, o vir a ser e o agir racionalmente (MARCUSE, 1969).

O que ele chama de razão é o conjunto de conceitos e princípios do pensamento que indiquem normas e condições válidas universalmente, e na medida que a realidade se torna racional em si mesma, ela, a razão, se realiza. Hegel

aponta que a razão pressupõe a liberdade e que esta última significa a existência do sujeito – e a razão só pode existir através de sua realização. Está a dizer que a razão é uma força histórica que se realiza objetivamente numa luta constante e incessante para a realização das potencialidades humanas universais.

Essa forma de designar a razão como uma força histórica que se realiza é o Espírito, que se manifesta em diferentes estágios e níveis de desenvolvimento que se expressam nas instituições sociais, na política, nas ciências, na religião e na filosofia, consideradas no espaço e no tempo. Embora haja tal diferenciação, para Hegel, só existe uma razão para a qual a história mundial tende a caminhar – bem como apenas uma totalidade, que é a realização da verdade.

A realidade, segundo o pensamento hegeliano, deve ser modelada pela razão – aliás, só o pode ser dessa forma. O questionamento de que tudo o que existe empiricamente seja o real – vale dizer, que nem sempre a forma expressa no atual é a manifestação do real ou a sua manifestação plena – é próprio do pensamento de Hegel; para ele determinada coisa pode existir, mas pode não estar em sua forma plena ou, se se quiser, racionalizada. Dessa maneira, está a negar qualquer assentimento imediato tal como se configura a ordem de coisas, reivindicando a existência da contradição e da dissolução da coisa para assim apreendê-la.

Necessário ponderar que Marcuse (1969), na obra de que estamos nos valendo nessas passagens, está a rebater a compreensão da direita hegeliana, que após a morte do filósofo, defendia que o sistema hegeliano deveria ser entendido como uma forma de apreender a realidade como algo acabado, cujo desdobramento político à época estava na defesa da monarquia e na negação de qualquer possibilidade de mudança (FREDERICO, 2009).

Hegel elevou a filosofia ao domínio do Estado e da sociedade, justamente porque ambos assumiram uma forma efetiva, e passaram a ser um novo núcleo de interesse teórico. Havia nele, pois, uma interpretação do mundo através da razão, na qual a história e a natureza deveriam ser remetidas aos fundamentos do pensamento e da liberdade, reconhecendo a existência do capitalismo como ordenamento social.



O conhecimento conceitual era demandado a incidir sobre a prática do homem que quer modificar o mundo, e o progresso – num sentido transcendental – tenderia sempre a reivindicar novos conhecimentos, e, conseqüentemente, novas práticas. E o sujeito que promove modificações é parametrizado pela razão ou, se se preferir, o sujeito é o veículo pelo qual se realiza a razão, que é livre para ampliar cada vez mais o seu escopo. Esse exercício de apontar a realidade como um todo complexo cheio de contradições, para Marcuse (1969), é a passagem da filosofia à teoria social, onde os conceitos deixam de ser vagos para se tornarem categorias para analisar o movimento do real e sua validade verificando-se a partir do experimento. Ainda que reivindique um conhecimento experimental, não ultrapassa os limites de uma razão idealista, de um Espírito que se realiza, sendo este o fim último.

A tradição progressista do pensamento moderno, de que Hegel é o representante maior, encontra na sua obra elementos para elaborar as três categorias centrais da razão moderna, assim apresentadas por Coutinho (2010, p. 28):

[...] o *humanismo*, a teoria de que o homem é um produto de sua própria atividade, de sua história coletiva; o *historicismo concreto*, ou seja, a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a conseqüente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana; e finalmente, a *razão dialética*, em seu duplo aspecto, isto é, o de uma racionalidade objetiva imanente ao desenvolvimento da realidade (que se apresenta sob a forma da unidade dos contrários), e aquele das categorias capazes de apreender subjetivamente essa racionalidade objetiva, categorias estas que englobam, superando, as provenientes do “saber imediato” (intuição) e do “entendimento” (intelecto analítico).

As características revolucionárias da burguesia em sua ascensão possibilitaram o surgimento da tradição progressista, visto que os pensadores clássicos estavam comprometidos com o progresso recém-alavancado e empenhados a apreender o real em suas determinações gerais que se traduzissem na legitimação de manifestações singulares. O pensamento de Hegel, um dos

pilares daquela tradição, está assentado numa dinâmica que parte da *intuição*, relacionada ao saber imediato, eleva-se à *intelecção* (entendimento), forma operacional/técnica da razão instrumental e, por fim, constitui a *razão dialética*, que permite apreender a relação entre o universal e o singular, mediada pelas particularidades (NETTO, 1994).

É então que pode operar-se a rotação da filosofia na direção da teoria social, que corresponde às forças sociais atuantes, que, pautadas por seus interesses econômicos, políticos, sociais e culturais, reivindicavam a racionalização do conjunto das relações sociais. Originariamente, os conceitos filosóficos estavam destinados a analisar os movimentos da realidade na perspectiva da sua legitimação e, por isso, a análise não pôde ir além da forma social imediata – o próprio Hegel postulou a sociedade civil burguesa como a expressão máxima da realização da razão na história. Coutinho (2010, p. 21) considera esse período como a primeira fase da história da filosofia burguesa: “dos pensadores renascentistas a Hegel, caracteriza-se por um movimento progressista, ascendente, orientado no sentido da elaboração de uma racionalidade humanista e dialética”.

A filosofia hegeliana faculta as bases para o desenvolvimento da moderna teoria social, que tem seu pleno desenvolvimento filosófico em Marx. Karl Marx (1818-1883), em toda a sua elaboração, valeu-se de diversos pensadores, e tinha por sistemática de estudos lê-los e em seguida tecer críticas citando trechos deles, tal como o fez, por exemplo, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel, Introdução* (1843-1844). Entretanto, Marx rompe com as tradições anteriores e se ergue sobre novas bases, na perspectiva de negar a sociabilidade burguesa. Marcuse (1969, p. 237) observa a respeito de suas elaborações: “A teoria de Marx é uma ‘crítica’, no sentido de que todos seus conceitos são uma acusação à totalidade da ordem existente”.

A teoria marxiana, de raiz ontológica, somente pôde surgir a partir das condições sócio-históricas e teórico-culturais específicas e determinadas, a saber: exatamente sobre as bases do capitalismo já consolidado e quando emerge no horizonte histórico a possibilidade de superação dessa ordem, pois a forma societária capitalista é essencialmente contraditória, na medida em que a produção

torna-se amplamente social e, na mesma proporção, a apropriação privada da riqueza social se desenvolve. E, à diferença do pensamento decadente<sup>7</sup>, a ontologia marxiana vai apontar, recorrendo à razão dialética, que são os homens produzindo e reproduzindo-se na concretude da vida social que fazem a história sob circunstâncias legadas pela humanidade (MARX, 2007).

Quando as classes sociais fundamentais no capitalismo – a burguesia e o proletariado - manifestam os seus interesses antagônicos, tendo por marco a Primavera dos Povos em 1848<sup>8</sup>, é possível construir a teoria social marxiana, que supera os interesses da burguesia e aponta a necessidade e a possibilidade da construção da emancipação humana (NETTO, 2011).

Os escritos de Marx estão para além de compreender/ interpretar a sociabilidade burguesa: apontam a necessidade de transformar por completo o modo de produção capitalista tendo em vista o comunismo. Visto que o exercício de analisar e encontrar os fundamentos do real não estão além da realidade concreta, é preciso compreender a ligação entre as ideias e a realidade objetiva, uma vez que são os seres humanos em sua ação que garantem sua existência na vida real, o que equivale a dizer que poderão modificá-la (MARX, 2007).

Realçar o caráter social da ontologia marxiana é tão importante como ressaltar que só com a resolução dos problemas centrais da ontologia do ser social é que Marx pôde enfrentar com pleno êxito a tarefa de elaborar uma teoria da ordem burguesa – ou seja: a reprodução ideal do movimento do ser social na ordem burguesa (NETTO, 1994, p. 34).

A teoria de Marx está estruturada a partir de uma ontologia do ser social, que tem por fundamento o *trabalho*, aqui entendido como relação do ser humano com a natureza para produzir os meios para a satisfação de suas necessidades, num processo de transformação da natureza e em sua própria transformação, e na

---

<sup>7</sup> Sobre o qual voltaremos adiante.

<sup>8</sup> A expressão “Primavera dos Povos” refere-se ao processo das revoluções ocorridas na Europa em 1848, quando aparece no horizonte o sujeito histórico – o proletariado – que, com interesses antagônicos à burguesia, põe na ordem do dia a superação do modo de produção capitalista.

medida que as satisfazem, produzem novas necessidades. Diz Lukács (2009, p. 233):

O trabalho é um ato de pôr consciente e, portanto, pressupõe um conhecimento concreto, ainda que jamais perfeito, de finalidades e meios determinados [...] O desenvolvimento e aperfeiçoamento, do trabalho é uma de suas características ontológicas; disso resulta que, ao se constituir, o trabalho gera produtos sociais de ordem mais elevada.

O ser humano, diferente de outros animais, possui a capacidade teleológica, ou seja, a capacidade de desenvolver atividades com um fim, o que implica dizer que, antes da objetivação do produto, já o tem idealizado. No entanto, as idealizações confrontam-se com as causalidades, o que altera o resultado – um processo de autocriação; esse processo se amplia, o que faz com que o ser humano crie um refinamento nas formas de produção e reprodução material da vida e construa um complexo social: as ciências; a religião; os valores; a moral etc. Na medida que desenvolvem novas formas de dominação da natureza, maiores são as suas possibilidades de escolhas, e nessa relação reside a concepção de liberdade em Marx: a capacidade dos seres humanos em fazer escolhas e, quanto mais se afastam da satisfação das necessidades imediatas, maiores potencialidades terá sua capacidade criativa (LUKÁCS, 2009).

Com o trabalho, portanto, dá-se ao mesmo tempo, no plano ontológico, a possibilidade do desenvolvimento superior dos homens que trabalham. Já por esse motivo – mas, antes de mais nada, porque se altera a adaptação passiva, meramente reativa, do processo de reprodução ao mundo circundante, já que esse mundo circundante é transformado de maneira consciente e ativa -, o trabalho se torna não simplesmente um fato no qual se expressa a nova peculiaridade do ser social, mas, ao contrário, precisamente no plano ontológico, também se converte no modelo de toda a nova forma do ser (LUKÁCS, 2009, p. 230).

No modo de produção capitalista, o trabalho tem atrofiado o seu caráter emancipador: a forma capitalista de divisão social do trabalho e a propriedade

privada impossibilitam que os trabalhadores se reconheçam naquilo que produzem, as relações sociais manifestam-se como relações entre coisas (isto é, um processo de *reificação*). A consequência séria e imediata desse processo é a ruptura entre práxis criadora e realidade social, pois o real aparece como imutável, inacessível aos homens, bastando apenas aceitar a sua forma existente (MARX, 2006).

O processo de reificação impede que os homens se reconheçam como sujeitos históricos, e aqui tem-se algo que é muito caro à teoria revolucionária, a relação dialética entre aparência e essência. É de nosso saber - dos adeptos da teoria marxiana - que a aparência e essência são dois momentos constitutivos do real, que é impossível apreender a totalidade concreta do real se abstendo de qualquer um desses momentos. Somente torna-se possível apreender o real em suas múltiplas determinações a partir da aparência; no entanto, permanecer nela é insuficiente. Para tanto, é necessário examinar a existência de mediações para alcançar a essência, e se não as temos para desvelar essa realidade reificada, imediata, caótica que se manifesta no cotidiano, o máximo a que se chega é a aceitação do que se vivencia (MARX, 2007).

A ontologia do ser social marxiana rompe com essa linearidade e com quaisquer mistificações ideológicas acerca do “fim da história”, ao extrair do/ no processo de trabalho emancipador/criativo a compreensão de que são os homens se produzindo e reproduzindo que fazem a história (MARX, 2007) – e mais: são as classes trabalhadoras em si e para si organizadas que deverão pautar a necessidade de se construir uma nova sociabilidade sem classes; pela primeira vez na história, a classe explorada pode se erguer e pôr fim à forma societária que permite explorá-la. Portanto, isso implica em dizer que se todo o existente foi produzido pela humanidade, pode também ser alterado por ela, e cai por terra a falsa ideia de que o capitalismo é o limite que se poderia alcançar.

Marx, no conjunto de sua obra, especialmente n’ *O Capital*, concluído em 1867, nos demonstra que os princípios da dialética são inerentes à realidade, visto que qualquer fato ao mesmo tempo é negação e expansão de possibilidades objetivas. Marcuse, aliás, ressaltou este ponto e assim apresenta: “O trabalho assalariado é um fato, mas ao mesmo tempo é uma restrição a trabalho livre que

pode satisfazer às necessidades humanas [...]” (MARCUSE, 1969, p. 257).

Portanto, encontra-se a negatividade e a superação do presente na prática social dos seres humanos. Eis que o comunismo aparece como a possibilidade histórica de uma outra forma social de organizar a vida, que objetiva o fim da propriedade privada dos meios de produção e a abolição do trabalho alienado. Isto é, há que se ter o domínio consciente pelos seres humanos do conjunto das relações sociais e revogar todas as condições dominantes, porque interessam somente às classes dominantes.

O proletariado aparece em sua existência como uma classe que nega todas as classes ou, se se quiser, como uma universalidade negativa, porque o seu interesse é extinguir o modo de trabalho no capitalismo, o que corresponde o interesse geral da sociedade. O trabalho tal como se configura na sociabilidade do capital elimina qualquer autorrealização, nega a existência do proletariado, e por esse motivo o eleva acima desta forma social, sendo o sujeito a fazer a revolução rumo ao comunismo (MARCUSE, 1969). Dessa forma, a teoria social marxiana evidencia a conexão entre o real e as ideias que devem estar a serviço da transformação social – e disso decorre a concepção de verdade em Marx como verificável na prática social.

A burguesia, ao se consolidar como classe dominante, abandona seu caráter revolucionário no sentido da manutenção da ordem social que agora controla e que pretende conservar. No plano do pensamento social, da filosofia e da cultura, esta mudança no papel histórico da burguesia acarreta grandes conseqüências. Desenham-se duas alternativas: por um lado, o desenvolvimento da filosofia na rota da teoria social moderna, rota que é herdeira da tradição progressista enraizada no pensamento de Hegel; mas este desenvolvimento, que culminará na teoria social de Marx, supera as raízes hegelianas com a assunção da perspectiva de classe do proletariado. Por outro lado, há também uma ruptura com a tradição progressista, mas num sentido muito diferente do caminho marxiano, com o abandono dos avanços obtidos naquele período que Coutinho (cf. *supra*) chamou de primeira fase da filosofia burguesa; ocorre, na verdade, uma inflexão do pensamento social vinculado à perspectiva de classe da burguesia – uma inflexão conservadora: neste

caso, o que tomará forma será o conservadorismo moderno, num processo que, seguindo as indicações de Marx, Lukács designará como aquele da “decadência ideológica da burguesia”<sup>9</sup>. É sobre o pensamento conservador que nos deteremos nas linhas seguintes.

### 3. AS BASES SÓCIO-HISTÓRICAS DO PENSAMENTO CONSERVADOR

É inconteste na bibliografia a constatação da existência de diferentes momentos evolutivos do conservadorismo e é do nosso interesse, dentro de uma análise crítica, tratar o que está consensualizado no entendimento “do conservantismo como uma reação à Revolução Francesa, em 1789” (ESCORSIM NETTO, 2011, p. 38), bem como a sua expressão na ciência social moderna. E entenderemos, nesta expressão, que o pensamento conservador “supõe uma forma peculiar de pensamento e experiência prática, é fruto de uma situação histórico-social específica: a sociedade de classes em que a burguesia emerge como protagonista do mundo capitalista” (IAMAMOTO, 1994, p. 21-22).

Nessa linha analítica, Edmund Burke (1729-1797) é considerado o fundador do pensamento conservador, combatendo a Revolução Francesa sobretudo por sua forma política de mobilização das massas para derruir as instituições tradicionais. As raízes filosóficas do conservadorismo manifestam-se exatamente na obra de Burke, de 1790, **Reflexões sobre a Revolução Francesa**, que desfrutou, como informa Nisbet (1987), de grande sucesso público nos debates ingleses até 1830.

Burke, assim como todos os teóricos e ideólogos conservadores que uma pesquisadora considera “clássicos” (ESCORSIM NETTO, 2011), não questiona o desenvolvimento econômico capitalista – eles viram com bons olhos a Revolução Industrial; o que Burke e outros clássicos do conservadorismo questionam, e sua reação à Revolução Francesa é emblemática quanto a isto, é a destruição que aquele desenvolvimento opera nas instituições sociais próprias à feudalidade, assim como a afirmação do que Marx chamará de “emancipação política”; na verdade, o

---

<sup>9</sup> O debate lukacsiano da *decadência* encontra-se no célebre ensaio “Marx e o problema da decadência ideológica” – cf. Lukács, 2010, p. 51-103.

que os conservadores põem em questão é a *cultura da Modernidade* e as suas dimensões democráticas. Observe-se o que a citada pesquisadora diz do fundador do conservadorismo moderno: “O que Burke repudia vigorosamente não é o desenvolvimento capitalista como tal, mas: 1º. a forma da ação política [de que resultou a Revolução Francesa] e 2º. a destruição das instituições sociais consagradas pela tradição” (ESCORSIM NETTO, 2011, p. 44).

Robert Nisbet (1913-1996), sociólogo norte-americano com posições assumidamente conservadoras e autor de vários textos sobre o conservadorismo – entre os quais destacamos o seu ensaio contido em Bottomore e Nisbet, orgs., 1978 – apresenta uma síntese desta linha de pensamento em que analisa cuidadosamente as suas principais características. Diferentemente de outros estudiosos dessa corrente de pensamento, Nisbet (1987) insiste em que os conservadores clássicos não defendem qualquer neutralidade, seja em política, seja em teoria social, uma vez que

“[...] escreveram, reconhecidamente, em defesa de um tipo de ordem social [...] Opunham-se profundamente ao individualismo do direito natural do Iluminismo e da Revolução Francesa, e também a doutrinas como igualdade, liberdade e soberania popular (NISBET, 1987, p. 119).

A Revolução Inglesa (1688) e a Revolução Francesa (1789) foram o anúncio e a consagração de um conjunto de transformações econômicas, ideopolíticas, culturais e sociais que emergiam no Ocidente desde as primeiras décadas ascensionais do capitalismo. Segundo Nisbet (1987, p. 126), os conservadores clássicos, quase todos vinculados ao “complexo católico-monárquico-aristocrático”, produziram suas concepções em um evidente combate ao jusnaturalismo, fazendo a defesa das instituições tradicionais do *Ancien Régime*, vale dizer: a família, a religião, a comunidade local, a corporação etc. A oposição conservadora à tradição progressista que vinha do Iluminismo é bem sublinhada por Nisbet (In BOTTOMORE e NISBET, 1978, p. 119-120):



O estilo ou método conservador foi empírico, histórico, e ligado à observação do que podia ser, de fato, visto e descrito. Não o homem no sentido abstrato, não o homem “natural”, não o homem como poderia ser imaginado num estado natural ou numa sociedade ideal, mas o homem historicamente concreto, o homem como um francês, inglês, um camponês ou um aristocrata, ou um sacerdote, um negociante, um soldado, um estadista: é ele o objeto das investigações, folhetos, ensaios e obras filosóficas dos conservadores. Do ponto de vista dos conservadores, a ênfase do Iluminismo no homem abstrato, concebido como destituído da identidade que lhe foi dada pela história, tempo e lugar, era falso em si mesmo e, pior ainda, era responsável pela terrível onda de desorganização que os conservadores viram todos rolar sobre a sociedade ocidental.

O enfrentamento ao Iluminismo por parte dos conservadores encontra um terreno material que extrapola as ideias, pois a Revolução Francesa foi, para esses pensadores, “a aniquilação, pela força, da vida, propriedade, autoridade e liberdade justa” (NISBET, in BOTTOMORE; NISBET, 1978, p. 127). Afirmavam que o dinheiro, o crédito e a posição financeira estavam a substituir o status e a autoridade da nobreza e o clero, o que levava ao deslocamento, à desintegração da sociedade tradicional; dado esse posicionamento, Nisbet (1987) os chama de “profetas do passado”, referindo-se principalmente a Burke, Bonald, Haller e Donoso y Cortés.

O conservantismo estava a subordinar o indivíduo ao colocar a primazia da sociedade, que aparece como “criada por Deus” (Bonald, *apud* BOTTOMORE e NISBET, 1978, p. 129), sendo somente através dela que pode ocorrer a socialização dos homens, uma vez que esses nada criam ou descobrem. Essa corrente possui alguns princípios que se ligam geneticamente: a prioridade do social em face do indivíduo; a necessidade de que toda forma social deve implicar uma religião e, no caso, o cristianismo; a negação da centralização política, mediante o Estado, em detrimento das associações intermediárias; a hierarquia de poder e o recurso à história para justificar o presente, e para estes, o caso era remontar o passado.

Os conservadores, cujo projeto consistia em restaurar o *Ancien Régime*, viam as mudanças produzidas pelo desenvolvimento do capitalismo como formas de desintegração social, com os indivíduos destacando-se socialmente e se sobrepondo aos aristocratas de sangue. Observemos que há também, no

pensamento conservador, um elemento elitista<sup>10</sup>, dado o descontentamento dos seus ideólogos com o deslocamento de trabalhadores das aldeias para constituírem os bairros pobres e, ao mesmo tempo, a possibilidade de estes serem passíveis de ascender na estrutura social (segundo Nisbet, 1987, inclusive a cargos de gerência e supervisão). O projeto restaurador aparece inequivocamente no discurso dos conservadores mais ilustres:

Não vejo outro remédio, declarava Disraeli<sup>11</sup>, para a guerra de classes e de credos que agora nos agita e ameaça, senão um sincero regresso a um sistema que pode ser descrito como de lealdade e reverência, de direitos populares e solidariedade social. Numa palavra, o feudalismo, o modelo constante de quase todas as mudanças provocadas pelas grandes alterações políticas e econômicas do século (*apud* NISBET, in BOTTOMORE e NISBET, 1987, p. 34).

Ainda que se tenham questões de tipos variados que levavam os conservadores a negar a ascensão burguesa, nada mais os sensibilizavam do que o amor à propriedade (NISBET, 1978). Destarte, o que estava a ocorrer é que no horizonte político do pensamento conservador clássico aprofundava-se o interesse na restauração dos privilégios da nobreza fundiária e do alto clero. Entretanto, nos anos seguintes da Revolução Francesa e até 1830, esse projeto restaurador se torna irrealizável, com a burguesia consolidando-se como a classe econômica, política, social e ideologicamente dominante.

#### 4. A DECADÊNCIA IDEOLÓGICA DA BURGUESIA

A burguesia, ao consolidar-se no poder, encerra o seu ciclo progressista: na medida em que ascende à condição de classe dominante, seu único interesse é manter-se como tal –abandona, pois, na prática social, os valores iluministas e

---

<sup>10</sup> Aqui tomamos o sentido da palavra tal como a encontramos no dicionário Priberam (2017): “Minoria social que se considera prestigiosa e que por isso detém algum poder e influência”.

<sup>11</sup> Deputado eleito, em 1837, pelo partido conservador inglês (“Tory”).

ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Está aí a base sobre a qual vai desenvolver-se o seu processo de decadência ideológica, que “tem início quando a burguesia domina o poder político e a luta de classe entre ela e o proletariado se coloca no centro do cenário histórico” (LUKÁCS, 2010, p. 51). Então começa a guinada político-ideológica do pensamento burguês, voltado para a apologia da sociedade vigente.

Os ideólogos burgueses evitam o contato direto com o real, num processo que culmina, no plano das ideias, com o esvaziamento do seu conteúdo científico e com a falsificação das relações sociais. Duas são as direções interligadas que o pensamento burguês decadente explora: a defesa imediata da sociedade burguesa e a crítica romântica ao capitalismo. Na primeira, opera-se uma *desfiguração* e uma *vulgarização* dos pensadores clássicos da Economia Política; na segunda, há uma *apologia indireta* da sociedade burguesa, que denuncia os males próprios desta sociedade sem conectá-los à sua organização econômico-social, absolutizando-a e supondo-a ineliminável (LUKÁCS, 2010, p. 52 e ss.).

Esse movimento decadente do pensamento burguês deve ser entendido dentro do processo de controle/manutenção do poder pela burguesia vitoriosa: ao instituir e consolidar, com a propriedade privada dos meios fundamentais de produção, um sistema de exploração sobre os trabalhadores e uma determinada forma de divisão social do trabalho, a burguesia numa nova articulação entre práticas sociais e elaborações filosóficas e teóricas – articulação que produz, necessariamente, um pensamento funcional à sua dominação de classe. O pensamento burguês não pode e não deve ser entendido como uma elaboração intencional e desonesta, maliciosa, dos ideólogos burgueses, mas sim como *uma forma necessária que objetivamente serve aos interesses do capitalismo*. A relação do pensamento com a realidade se dá com a apreensão da imediaticidade desta última – e daí as limitações de que o pensamento dos ideólogos situados na perspectiva de classe burguesa não pode escapar:

É exatamente por se limitar à apreensão imediata da realidade, em vez de elaborar as categorias a partir de sua essência econômica, que o pensamento da decadência serve

ideologicamente aos interesses da burguesia. Pois, ao assim proceder, aceita a positividade capitalista, sujeitando-se aos limites espontaneamente impostos pela economia de mercado, que fetichiza as relações humanas (COUTINHO, 2010, p. 39).

Já ficou indicado, nas páginas anteriores, que as bases materiais para a inflexão conservadora do pensamento burguês devem ser buscadas a partir da forma em que está organizada a produção social no capitalismo, na sua divisão social do trabalho, que, dada a especialização cada vez maior e amesquinhada, produz uma deformação da alma dos sujeitos, levando-os à apatia e à apologia indireta. Se, no primeiro período de desenvolvimento do pensamento burguês, o pensamento podia compreender o real como algo racional e que poderia ser racionalmente transformado, no período da decadência conceberá esse mesmo real como a única possibilidade histórica da humanidade, implicando um amesquinçamento da razão. Como escreveu Coutinho (2010, p. 22):

Na época em que a burguesia era o porta-voz do progresso social, seus representantes ideológicos podiam considerar a realidade como um todo racional, cujo conhecimento e conseqüente domínio eram uma possibilidade aberta à razão humana [...] Ao tornar-se uma classe conservadora, interessada na perpetuação e na justificação teórica do existente, a burguesia estreita cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade; a razão é encarada com um ceticismo cada vez maior, ou renegada como instrumento do conhecimento ou limitada a esferas progressivamente menores ou menos significativas da realidade.

O pensamento burguês do período da decadência possui caráter ideologizante: em face da herança do pensamento burguês revolucionário, ele precisa romper e substituir o humanismo pelo individualismo, negando o homem como ser social e sua práxis; precisa abandonar o historicismo e precisa substituir a razão dialética pelo agnosticismo (ou seja, considerá-la incapaz de alcançar a essência do real) (COUTINHO, 2010).

O pensamento conservador leva a que a análise das relações sociais de produção e a história sejam separadas, pois articulá-las necessariamente significa

que podem ser alteradas; assim, há uma ruptura entre o conhecimento e a ação dos homens para intervir na realidade. Se, no período revolucionário, era possível aos pensadores/ ideólogos burgueses compreender o real como totalidade concreta em constante transformação, no período da decadência a totalidade é fragmentada e ela como que desaparece do horizonte intelectual dos pensadores (COUTINHO, 2010).

A decadência ideológica da burguesia esclarece também por que, então, o conservadorismo explicita a sua face anti-proletária. As revoluções de 1848 sinalizaram aos ideólogos burgueses o a possibilidade do fim do capitalismo – e, por isto, eles as viram com tanto temor, por isto apelaram aos tiranos para impor ao proletariado a derrota em uma luta encarniçada e sanguinolenta. É aqui ilustrativa a obra de Tocqueville, *Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris*<sup>12</sup>: afirma que “as revoluções ocorrem pela incapacidade dos cidadãos em conduzir os processos através da democracia” e por isto viu-as com muito temor e como uma patologia que deveria ser evitada (TOCQUEVILLE, 2011, p. 73). Nesta obra, Tocqueville alertava que as jornadas de junho não visavam a alterar as formas de governo, mas sim a ordem social, orientadas por ideais socialistas que colocaram no imaginário dos pobres que as posses detidas pelos ricos derivavam expropriação de que eram vítimas. O conservador Tocqueville via nesse processo o caminho da opressão dos operários sobre a nação.

E é justamente na defesa da ordem social de que fala Tocqueville que se constituiu o positivismo comteano, no seu esforço para negar as contradições do real que o pensamento dialético desvendara – e aí reside a ligação genética da Sociologia com o pensamento conservador, como cuidadosamente Marcuse (1969) o demonstrou. Explorando as observações da referida obra de Marcuse e de Lukács (1959), Netto (1994) anota que o pensamento próprio do período da decadência não pode desvincular-se inteiramente de um elemento desenvolvido no marco da razão moderna no mesmo movimento em que ele procura negar a sua dimensão dialética. Diz este autor (1994, p. 32) que “o desenvolvimento da razão moderna é congruente e colidente com a lógica burguesa”. É congruente, de um lado, porque a razão

---

<sup>12</sup> Tocqueville, ao longo das revoluções de 1848, registrava aquilo que o sensibilizava numa espécie de diário - publicado anos depois com o referido título.

moderna instaura um modo desantropomorfizador de pensar a natureza, indispensável ao desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, à própria dinâmica capitalista; de outro lado, é colidente porque, mediante a dialética, põe em destaque as suas contradições e limites. O procedimento do pensamento do período da decadência consiste em incorporar o elemento “positivo” da razão moderna e liquidar o componente dialético e “negativo” para a dominação de classe da burguesia – em poucas palavras: “à burguesia interessa reduzir a razão apenas à inteligência” (NETTO, 1994, p. 29).

Os anos que seguem a morte de Hegel marcam ao pensamento europeu a entrada em cena do positivismo, tomado como a filosofia que deve se ocupar do realmente existente, num embate com o racionalismo dialético (de extração hegeliana) que se ocupava com o conceito e a essência do objeto. Este último foi então considerado como “uma crítica de tudo o que fora tido até então como verdade objetiva. Sua filosofia ‘negava’ - isto é, repudiava qualquer realidade irracional e irracionalizável” (MARCUSE, 1969, p. 295-296). O ataque à “filosofia negativa” objetivava combater o caráter transitório do real para apresentá-lo e justificá-lo como *a realidade*: a filosofia positiva deveria estudar os objetos histórico-sociais com “objetividade” (identificada à neutralidade) e como submetidos a leis gerais, tal como procediam as ciências naturais. O enorme avanço destas últimas viriam a colocá-las como o padrão científico universal e seu método permitira a unificação do conhecimento, excluindo qualquer análise que não pudesse ser verificada através da observação empírica. Marcuse (1969, p. 297) conclui que o positivismo “veio facilitar a sujeição do pensamento a qualquer coisa que existisse e que manifestasse o poder de durar na experiência [...] A filosofia positiva levava à confirmação da ordem existente contra aqueles que afirmavam a necessidade de sua negação”.

August Comte<sup>13</sup> (1789-1857), caudatário dos pensadores que estavam a enfrentar a filosofia negativa, construiu a sua “filosofia positiva” abandonando as

---

<sup>13</sup> Nossa opção em tomar as elaborações de Comte como foco de nossa reflexão na constituição da Sociologia deve-se a ele ser considerado o seu “pai”, ainda que a institucionalização desta ciência se credite especialmente a Durkheim – sobre a relação deste com o positivismo, cf. Löwy (1994, p. 22-33).

conquistas da Economia Política: a sua pretensão era a elaboração de uma ciência que, tendo por objeto a sociedade, deveria ser autônoma e independente – a Sociologia. Separando a nova ciência da filosofia, Comte considerava que se a filosofia ocupava-se de “questões transcendentais”, ao passo que caberia a Sociologia explicar a sociedade como sendo constituída por “fatos” e regida por “leis universais”:

Comte resume, como se segue, o contraste entre a teoria positivista e a teoria filosófica: a sociologia positiva deve se ocupar com a investigação dos fatos, em vez de se ocupar com ilusões transcendentais; com conhecimento utilizável, em vez de contemplação ociosa; com a certeza, em vez da dúvida e da indecisão; com a organização, em lugar da negação e da destruição (MARCUSE, 1969, p. 308).

Como podemos observar, trata-se de uma ciência que deve analisar a sociedade burguesa com fim de justificá-la e mantê-la, ainda que se reivindicassem reparos, jamais a sua negação ou superação. O positivismo de Comte é um notório combate à negatividade da razão dialética (MARCUSE, 1969 e LÖWY, 1994). Ele sustentava que a sociedade se regia por leis naturais imutáveis, cabendo à nova ciência assegurar que os sujeitos a aceitassem e se disciplinassem para viver nesta ordem social. Em suma:

As leis que a ciência positivista descobrira, e que a distinguiam do empirismo, eram positivas também no sentido de afirmarem a ordem estabelecida como base para a negação da necessidade de construção de uma nova ordem. Não que elas excluíssem a necessidade de reforma e de mudança – ao contrário, a ideia de progresso avulta na sociologia de Comte – mas as leis do progresso são parte do mecanismo da ordem estabelecida, de modo que esta progride suavemente para um estado mais alto, sem ter de começar por ser destruída (MARCUSE, 1969, p. 313).

O progresso para Comte está associado ao progresso intelectual, no avanço constante do conhecimento positivo, que, no fundo, buscava substituir as movimentações políticas das massas por um procedimento intelectual – ele

propunha substituir a revolução pela evolução. Disso decorre, em Comte, a elaboração da estática social e da dinâmica social: a primeira é responsável pela elaboração da teoria da ordem e a segunda deve se ocupar das leis que governam tal ordem.

LUKÁCS (2010), ao analisar pelo prisma teoria marxiana a decadência ideológica da burguesia, situa a Sociologia como a genuína e original ciência desse estágio. Ela surge como a ciência que, separada da Economia Política, deve analisar a sociedade, limitada ao exame da aparência fetichizada das relações capitalistas. O racionalismo reivindicado por Comte (e por todos os positivistas) não é, no plano objetivo, algo que transcenda o velho confronto *racionalismo x irracionalismo*: segundo LUKÁCS (2010, p. 67), o racionalismo positivista é restrito e limitado, “é uma direta capitulação, covarde e vergonhosa, diante das necessidades objetivas da sociedade capitalista. O irracionalismo é um protesto contra elas, mas igualmente impotente e vergonhoso, igualmente vazio e pobre de pensamento”.

Ainda nas trilhas do pensamento de lukacsiano, pode-se afirmar que o racionalismo positivista reduz-se à *apologia direta* do progresso capitalista, enquanto o irracionalismo moderno, esgotando-se numa crítica anticapitalista romântica, que localiza no progresso capitalista o aniquilamento da subjetividade humana, opera a sua *apologia indireta* (como se vê na distinção entre *miséria da razão e destruição da razão*, elaborada em COUTINHO, 2010).

## 5. IRRACIONALISMO E PENSAMENTO PÓS-MODERNO

Lukács, um dos primeiros a investigar o irracionalismo moderno como uma expressão da decadência ideológica da burguesia (LUKÁCS, 1959), afirma que ele, surgindo no século XIX, avança como uma resposta reacionária às questões postas pelas lutas de classes na fase monopolista do capitalismo (estudada por NETTO, 2011). A análise lukacsiana do irracionalismo moderno assinala o seu grande desenvolvimento no século XX, especialmente no período entre as duas guerras mundiais.



Segundo Lukács (1959), um elemento religioso é constatável entre todos os pensadores irracionalistas. Trata-se, porém, de uma religiosidade de novo tipo – e o filósofo húngaro, observando que os progressos científicos obstaculizam uma restituição direta da religião como amparo às subjetividades humanas ameaçadas pelo capitalismo e como forma exclusiva de compreensão do mundo, refere-se a um *ateísmo religioso* que, em geral, se sustenta em concepções agnósticas e em maior proporção nos momentos de crise do capitalismo. Nas palavras do autor:

Cuanto más se agudizan las contradicciones sociales y más en peligro se ve la concepción religiosa del mundo, con mayor energía niegan los irracionalistas que sea posible llegar a concebir racionalmente la realidad (LUKÁCS, 1959, p. 55).

Para tais irracionalistas, o conhecimento se dá através da *intuição*, diversamente formulada nas “filosofias da subjetividade” que negam qualquer possibilidade de vida plena na objetividade do real, possível apenas nas experiências e vivências subjetivas de cada indivíduo (COUTINHO, 2010, p. 47). À base da intuição, o anti-capitalismo romântico irracionalista é, simultaneamente, um protesto contra a realidade capitalista, destrutora da subjetividade humana, e uma crítica à razão, que é identificada exclusivamente como razão instrumental<sup>14</sup>. Neste plano, racionalismo positivista e irracionalismo se completam e se complementam porque ambos não ultrapassam o conhecimento imediato: enquanto que o primeiro dirige-se para uma compreensão intelectual e manipulatória do capitalismo, o segundo recolhe-se numa crítica que conduz a um pessimismo imobilizador, muito presente em concepções existencialistas, que têm raízes na obra de Kierkegaard (1813-1855).

Em nosso ponto de vista, acreditamos que há elementos quer da *destruição da razão*, quer da *miséria da razão* no pensamento pós-moderno, que proclama uma suposta superação da Modernidade e que, a partir das três últimas décadas do século XX, experimenta uma ascensão no meio acadêmico e intelectual (HARVEY,

---

<sup>14</sup> Para esclarecer as dimensões emancipatória e instrumental da razão, cf. Horkheimer, 1973.

2008; NETTO, posfácio a COUTINHO, 2010). Esta linha de pensamento é bem caracterizada por um crítico inglês:

Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. Contrariando essas normas do Iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas em relação às idiossincrasias e a coerência de identidades (EAGLETON, 1998, p. 3).<sup>15</sup>

Compreender a pós-modernidade implica levar em conta questões como a crise capitalista de 1929, a angústia vivida durante os anos 1930 e o horror da Segunda Guerra Mundial, bem como os subseqüentes anos da recuperação capitalista (as “três décadas de ouro”) que permitiram o surgimento do Estado de Bem-Estar Social (HOBSBAWM, 1995). Este último, que parecia haver enterrado a contradição entre capital e trabalho, deu aos conservadores a ideias de que estavam resolvidos os problemas do capitalismo, enquanto as forças de esquerda sustentavam que o sistema anesthesiava as forças populares (WOOD, *in* WOOD e FOSTER, orgs., 1999; LESSA, 2013). Mas para compreender mais amplamente o surgimento do pensamento pós-moderno, é preciso considerar sobretudo as transformações societárias posteriores à década de 1970<sup>16</sup>, quando a crise do *Welfare State* se desenvolve juntamente com o fim do “socialismo real” (NETTO, 1993 e 2013).

---

<sup>15</sup> O mesmo crítico distingue entre *pós-modernidade* e *pós-modernismo*. Para ele, este é “um estilo de cultura” que se expressa por meio de “uma arte superficial, descentrada, infundada, autorreflexiva, divertida, caudatária, eclética e pluralista, que obscurece as fronteiras entre a cultura ‘elitista’ e a cultura ‘popular’ (*id.*, *IBID.*). Linhas adiante, diz o autor: “Embora essa distinção [...] me pareça útil [...] optei por adotar o termo mais trivial ‘pós-modernismo’”. Aqui optamos por utilizar o termo *pós-modernidade*.

<sup>16</sup> Resumidas no longo artigo de Netto (1995), que oferece extensa bibliografia sobre o tema.

Ao longo desse processo, registraram-se debates e questionamentos acerca da tradição inaugurada pela Ilustração, até mesmo entre alguns marxistas que, durante as lutas dos anos de 1960, acreditaram que estava havendo um deslocamento do protagonismo do proletariado como sujeito revolucionário para estudantes e intelectuais, tomados então por agentes da revolução cultural. E nos domínios da filosofia, da estética e da teoria social começou a tomar corpo a ideia de que o Iluminismo, seus fundamentos e seus paradigmas intelectuais estavam superados – noutras palavras, que a Modernidade estava se esgotando e se encaminhava para uma “era pós-moderna”. Considerando todos esses acontecimentos, WOOD (1999, p. 10) afirma que o “pós-modernismo, portanto, é produto de uma consciência formada na chamada idade áurea do capitalismo, por mais que possa insistir na nova forma do capitalismo (‘pós-fordista’, desorganizada, flexível) da década de 1990”.

Eagleton (1998) situa a pós-modernidade como uma ideologia que se expressa em um período histórico do capitalismo ocidental<sup>17</sup>, que fragmenta a realidade social, legitimando-a, e ao mesmo tempo demonstra insatisfação e uma certa rebeldia. De acordo com o crítico inglês, os pós-modernos, ao negar qualquer noção de verdade, de história e razão universal, negam a possibilidade da existência de sujeitos coletivos que possam transformar a totalidade social, levando a um esvaziamento da história e à aceitação do real tal como existe, alcançando-se, no máximo, pequenas reformas e reajustes nas instituições existentes.

Outro importante teórico-social observa que a crítica à Modernidade cobre três aspectos (econômico, político e cultural), sustentando-se sobre argumentos conhecidos:

A modernidade econômica está morta, porque sua base era a industrialização, que hoje foi substituída por uma sociedade informatizada que se funda na hegemonia do setor terciário, o que significa que transitamos para um sistema pós-industrial; a modernidade política está morta, porque se baseava num

---

<sup>17</sup> Para Eagleton, esse período começa com a reorganização do capital após a crise dos anos de 1970 e avança com a produção da contracultura dos anos 1960 e 1970 – e seu resultado, nos anos 1980-1990, levou à pós-modernidade.

sistema representativo e no jogo dos partidos, que deixaram de fazer sentido num espaço público dominado pela ação dos movimentos micrológicos, como o feminista e o dos homossexuais, e pela ação de um poder que não está mais localizado no Estado, e sim numa rede capilar de disciplinas, que saturam os interstícios mais minúsculos da vida cotidiana; e a modernidade cultural está morta, em todas as suas manifestações – na ciência, na filosofia e na arte (ROUANET, 1987, p. 21).

Para este autor brasileiro, a pós-modernidade só se explica através da Modernidade. No que tange ao aspecto econômico, a afirmação pós-moderna de que vive-se uma era pós-industrial é uma constatação de leis inegáveis da modernidade econômica, uma vez que se denota que na lei geral de acumulação do capital a tendência é alterar a composição orgânica do capital, onde tem-se um maior investimento em capital constante em detrimento do capital variável, formando um enorme exército industrial de reserva de força de trabalho, o que não equivale a dizer que a indústria desapareceu – ao contrário, podemos observar a sua consolidação e a continuação da exploração da força de trabalho para a extração de mais-valia (ROUANET, 1987). Na mesma linha de raciocínio, o autor considera no que se relaciona à crítica da modernidade política, os temas emergentes devem ser entendidos tanto como novas expressões da “questão social”, como conquistas civilizatórias pautadas por grupos diferenciados, (pense-se as lutas da população negra, do feminismo, da população LGBT), em que o ente responsável em assegurar os direitos desses sujeitos ainda é o Estado e não organizações da sociedade civil de forma voluntária. No que diz respeito à crítica pós-moderna à cultura (arte e ciência), na mesma obra que estamos citando, o autor chama a atenção para o fato de autores pós-modernos racionalistas e irracionais abdicarem do uso da dialética.

O irracionalismo próprio do período de decadência ideológica da burguesia, mesmo considerando-se a sua posição anticapitalista romântica, era expressamente uma tendência conservadora. O que é chamativo na atualidade é que, nos anos 1990, aparece uma corrente pós-moderna de esquerda, com pautas aparentemente radicais, em geral associadas a temas emergentes (lutas feministas, direitos da

população negra e LGBT, questão ambiental etc.) – entretanto, como sublinha Eagleton (2005), sem assumir qualquer crítica às estruturas econômicas capitalistas.

Um outro aspecto determinante à composição dessa esquerda pós-moderna se deu a partir da derrota da esquerda mundial com o fim do socialismo real, significando o aluimento de um padrão societário que se colocou como alternativa à sociabilidade burguesa, resultando nos seguintes desfechos políticos: por um lado, um número significativo de militantes de esquerda se viram decepcionados ao que veio se tornar o socialismo revolucionário da União Soviética e enfileiraram-se entre as forças de direitas; e por outro, aqueles que permaneceram combatentes, porém, seguiram órfãos de um projeto societário colidente com o capital<sup>18</sup>. Entre esses últimos localizam-se os agentes que irão compor a esquerda que, sem ter por horizonte o socialismo, terão por críticas alguns temas que, embora sejam colidentes com a atual fase do capitalismo, não objetivam findar a sociedade de classes.

Como visto precedentemente, a apologia indireta ao capitalismo é um traço constitutivo do irracionalismo, por intermédio desse veio analítico que apreendemos a pós-modernidade – de esquerda ou de direita – como uma das manifestação do irracionalismo, pois mesmo em suas pautas mais radicalizadas não alcançam a totalidade da vida social e sim suas expressões singulares, e que, portanto, não está no invólucro de um projeto societário emancipatório.

O fato é que esta esquerda pós-moderna está sobretudo interessada nos temas emergentes e na problemática cultural. A cultura é um campo privilegiado para e pelos pós-modernos, pois se encontra nela a possibilidade de crítica à ordem bárbara do capitalismo em detrimento da ciência, da filosofia, da sociologia etc. A cultura passou a representar entre os pós-modernos um espaço de negação do capitalismo – leia-se: da vida quantificada e burocratizada –, nas suas formas mais

---

<sup>18</sup> A ausência de um projeto alternativo ao capitalismo se manifestou de forma mais latente no pós queda do Muro de Berlim, em 1989, e foi como uma espécie de fim da história para os ideólogos burgueses, e frustração plena de uma experiência para os revolucionários. Netto (1993) indica a necessidade da urgência de se fazer um balanço radicalmente crítico, elencando as conquistas que não podem ser desconsideradas como ganhos para a humanidade, da mesma maneira apreender os seus equívocos. Porém, pelos limites e interesses desse artigo, não poderemos nos deter no debate dessa tarefa histórica.

abrangentes às específicas, sem que haja valores universais para validar ou invalidar: a cultura é privilegiada porque é auto-fruição. De fato,

À medida que uma razão crassamente instrumental apertava as garras em torno das coisas humanas, a cultura rejubilava-se em tudo que existisse puramente por si mesmo, sem outra finalidade que não sua própria abundante auto-fruição. Dava testemunho da profundidade do lúdico, ao contrário da pesada canga do trabalho. Enquanto a vida humana ia ficando cada vez mais quantificada e administrada, lá estava a arte para vindicar o que era peculiarmente individual. Ela nos chamou de volta à nossa existência corporal e sensual num mundo em que até isso estava sendo inexoravelmente mercantilizado (EAGLETON, 2005, p. 139).

Os pós-modernos vêem a cultura como o meio de realização da subjetividade, espaço em que se escapa desse mundo calculável; mas como realizam, segundo o autor que estamos citando, uma análise superficial, fragmentada e isolada da arte, suas concepções acabam por reforçar a sociedade tal como está organizada. Embora saibamos que algumas críticas elaboradas por esses pensadores tenham validade – por exemplo a arte em contra-ponto ao mundo calculável/ quantificado em detrimento das elaborações subjetivas –, estas não alcançam a totalidade da vida social, mas fixam sua atenção em temas como a religião, o afeto, a morte, a revolução – porém, tomando tudo isto, ceticamente, como efêmero, difuso e inconstante (EAGLETON, 2005).

## **6. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Compreendemos que as determinações do real sempre se configuram mais amplas e ricas do que a nossa capacidade de apreendê-la. Dessa maneira, não tivemos a pretensão de findar as reflexões e as perspectivas de investigações acerca do universo abordado nas páginas precedentes. Apenas buscamos aprofundar a apreensão do conjunto de determinações que impulsionam a realidade social, através de mediações que nos permitam transitar da aparência alcançando a essência, de forma que possamos reproduzir, idealmente, os movimentos da realidade.

A decadência ideológica da burguesia em sua expressão por meio da razão miserável ou do irracionalismo são tendências conservadoras, ou seja, são modos de manifestação de pensar o real cujo objetivo é a manutenção das instituições econômicas capitalistas, ou se se preferir, a preservação da propriedade privada. Ademais, como observou Eagleton (1998, p. 10), “o interesse pelo conhecimento rigoroso, determinado, diminui bastante quando uma autêntica transformação política parece fora de questão”.

Na contemporaneidade, o conservadorismo tem se metamorfoseado, o que uma autora brasileira denomina de neoconservadorismo (Santos, 2007), e tem como um dos seus principais atributos (além da negação do caráter de totalidade da vida social), a ocultação dos seus objetivos conservadores. Ao contrário do que se passava no período do conservadorismo clássico, quando seus pensadores explicitavam suas posições sócio-políticas (Escorsim Netto, 2011), estas, na atualidade, estão escamoteadas sob pautas aparentemente radicais.

Ao seguir o caminho apontado por Netto (1993), no sentido de reconhecer os ganhos sociais legados pelo “socialismo real” – tanto para o campo socialista, quanto para os trabalhadores de todo o globo, na medida em que o temor a ele no mundo do capital favoreceu a ampliação de direitos sociais –, também entendemos as pautas emergentes como imprescindíveis conquistas civilizatórias – sobre isso não pode haver dúvidas, pois estamos falando inclusive do direito à vida, e aqui não apenas do ponto de vista jurídico abstrato, mas da reprodução da vida das mulheres, dos negros, da população LGBT. Nesta oportunidade, não podemos explorar as questões que aqui são pertinentes; mas talvez caibam umas breves menções relativas ao Brasil.

O primeiro código criminal brasileiro é datado de 1830; entre outras garantias, ele assegurava a integridade física dos brasileiros – mas desta garantia se excluíam efetivamente os não-proprietários, isto é, ela não se estendia à massa dos escravos. Exclusões deste tipo acompanharam os diplomas legais por boa parte da história brasileira, especialmente se pensarmos na exequibilidade dos seus preceitos. O homicídio foi tipificado tradicionalmente como crime, mas até 2006 a justiça considerava passível de avaliação especial os denominados “crimes de honra”, em

geral cometidos por homens que, por algum motivo, matavam esposas/companheiras (lembre-se o caso emblemático, de 1976, de Ângela Diniz, com seu assassino absolvido em primeiro julgamento graças à tese de sua defesa, que alegou “legítima defesa de honra”). Somente na última década viu-se uma maior rigorosidade da justiça ao julgar as diversas violências sofridas pelas mulheres, com a vigência da Lei Maria da Penha (Lei 11.340/06)<sup>19</sup>. Poderíamos recorrer a muitos outros exemplos, como o genocídio da população negra, em especial os jovens moradores das periferias metropolitanas<sup>20</sup> etc Haveria que registrar a existência de movimentos e organizações da sociedade civil que se contrapõem às exclusões aqui mencionadas, operando na defesa de valores emancipatórios e na expansão e realização de direitos<sup>21</sup>.

A história nos trouxe suficientes provas de quando os direitos dos trabalhadores se tornam entraves à acumulação de capitais, as classes dominantes, tendo seus interesses representados pelo Estado, atuam para retirá-los e quando a correlação de forças se torna desfavorável para as classes trabalhadoras, estas tendem a uma posição defensiva, o que possibilita o aumento da exploração da força de trabalho visando o fim último: a acumulação. E, no que toca à cena contemporânea, para garantir a acumulação, o sociometabolismo do capital tem direcionado o desenvolvimento das forças produtivas ao esgotamento das possibilidades civilizatórias (MÉSZÁROS, 2002).

---

<sup>19</sup> A denominação é uma homenagem à mulher cujo marido tentou matá-la duas vezes e que desde então se dedica à causa do combate à violência contra as mulheres. Disponível em: <http://www.cnj.jus.br/programas-e-acoas/lei-maria-da-penha/sobre-a-lei-maria-da-penha>. Acesso em: 05 jul 2017.

<sup>20</sup> Um único exemplo, dentre centenas: em 2012, no Rio de Janeiro, de cada cinco homicídios contra jovens negros, um era cometido pela Polícia Militar, conforme dados da Anistia Internacional. Disponível em: <https://anistia.org.br/campanhas/jovemnegrovivo/>. Acesso em: 10 ago 2017.

<sup>21</sup> No Brasil e em inúmeros países, a consideração dos temas emergentes na defesa de valores emancipatórios e conquistas civilizatórias tem tido na sua vanguarda os chamados novos movimentos sociais, cuja importância é indiscutível. Mas Eagleton (2005) adverte que quando tais movimentos se limitam aos planos cultural e político, sem enfrentar as instituições econômicas capitalistas, eles tendem a se inserir no campo pós-moderno (é o caso do que já indicamos como “esquerda pós-moderna”, quase sempre uma esquerda sem marxismo).



Destarte, é imprescindível que as forças políticas interessadas na construção e na consolidação de um projeto societário que objetive a socialização da economia, da política e da cultura estejam entre aqueles que farão o balanço radicalmente crítico das experiências do “socialismo real”, como nos alertou Netto (1993), seja no que tange do ponto de vista teórico – a reafirmação da teoria social marxiana – seja do ponto de vista prático. Nesse último, há que se reconhecer os temas clássicos e os emergentes como componentes do cenário atual das lutas de classes, podendo e devendo serem catalisados para a superação dessa forma social.

Nesse sentido, a pesquisa sobre a pós-modernidade como uma expressão da decadência ideológica da burguesia e sua influência nas ciências sociais contemporâneas, se dirigida pelos parâmetros teóricos que nos esforçamos por incorporar aqui, pode contribuir para desvendar muito das metamorfoses do conservadorismo e do neoconservadorismo<sup>22</sup> no mundo contemporâneo.

Ao nosso ver, também no Serviço Social esta temática possui extrema relevância, tanto porque parte da categoria está filiada à teoria social marxiana, a qual é alvo de profundas reações contrárias dos adeptos ao pensamento pós-moderno; quanto, porque a produção teórica da profissão se insere no campo das ciências sociais e esta assiste a um processo de disputa para a negação/validação de paradigmas; e por fim, porque os temas emergentes precisam ser apreendidos como novas expressões da questão social – objeto da intervenção profissional.

Não resta dúvida que as conquistas civilizatórias permitiram o surgimento de novas demandas das classes trabalhadoras: da juventude, das mulheres, da população LGBT, da população negra etc. Apreender essas particularidades nos parece ser determinante para a atuação profissional, pois é esse público que tem demandado novas formas de intervenção social, ou se se quiser, demandado políticas sociais de fato abrangentes e universais. Se atentos, podemos observar que o que antes eram programas sociais pontuais e de governos específicos, têm se

---

<sup>22</sup> Como o leitor já deve ter percebido, apreendemos conservadorismo e neoconservadorismo como formas de expressão do pensamento que visa a manutenção da propriedade privada, e que o primeiro se refere ao período clássico e que o segundo como uma expressão contemporânea, mas que ambos se manifestam na atualidade e eis a necessidade de aprofundar nesses estudos.

tornado políticas públicas, e será suficiente, para fins ilustrativos, recorrermos as intervenções destinadas às mulheres nos últimos quase vinte anos; a conquista das vagas de reservas para negros e negras, indígenas, quilombolas, deficientes etc.

Para tanto, cremos, alguns questionamentos poderiam balizar nossa pesquisa, tais como: como o Serviço Social tem apreendido as expressões da decadência ideológica da burguesia na contemporaneidade? Em que medida o referencial teórico-metodológico marxiano tem fundamentado a intervenção profissional? Quais são as elaborações acerca das novas expressões da questão social, as respostas demandadas pelos usuários, as exigências dos empregadores e os parâmetros profissionais?

O universo posto por tais questões nos parece indicar caminhos para rigorosos estudos, vigorosos debates e quiçá contribuir para formular, propor e implementar novas formas de responder a essas também novas demandas ao Serviço Social. Isso porque corroboramos com o entendimento de que o Serviço Social está inserido na divisão social e técnica do trabalho no conjunto das relações sociais capitalistas e que atua sobre as expressões da questão social (IAMAMOTO, in IAMAMOTO e CARVALHO, 2011), e partindo do entendimento que essa última tem apresentado novas formas se manifestar, precisamos apreendê-las, buscar respondê-las a partir de um dado projeto societário, no qual está inscrito o atual projeto ético-político profissional, ou como nos alertou um marxista sem repouso, em certos momentos as profissões são chamadas a rever o seu estatuto ou correm o risco de se esgotarem (NETTO, 1999).

O nosso entendimento é que o Serviço Social possui maturidade teórica e acúmulo político para continuar na trincheira do enfrentamento ao conservadorismo, que é histórico na profissão; porém, pensamos que vivenciamos um momento em que há que se ter o compromisso das vanguardas intelectuais em desvendar esse real que aparece de forma caótica e insuperável, no intuito de travar profundas reflexões e debates no interior da categoria, inclusive com os assistentes sociais que atuam como executores das políticas sociais, que no último período têm mais caminhado para uma intervenção profissional que se adapta do que tender a se inserir nas lutas pela ampliação pelos direitos sociais. Se no campo das ciências

sociais o neoconservadorismo é uma das expressões contemporâneas da decadência ideológica da burguesia, vale o questionamento: como tem se dado a expressão do neoconservadorismo no Serviço Social?

## BIBLIOGRAFIA

- BOTTOMORE, T. B., NISBET, R. **História da Análise Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- COUTINHO, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. S. Paulo: Expressão Popular, 2010.
- EAGLETON, T. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- . **Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- ESCORSIM NETTO, L. **O conservadorismo clássico: elementos de caracterização e crítica**. S. Paulo: Cortez, 2011.
- FREDERICO, C. **O jovem Marx: 1843-1844. As origens da ontologia do ser social**. S. Paulo: Expressão Popular, 2009.
- HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. S. Paulo: Edições Loyola, 2008.
- HOBSBAWM, E. J. **Era dos extremos. O breve século XX (1914-1991)**. S. Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- HORKHEIMER, M. **Crítica de la razón instrumental**. Buenos Aires: Sur, 1973.
- IAMAMOTO, M. V. **Renovação e conservadorismo no Serviço Social. Ensaios críticos**. S. Paulo: Cortez, 1994.
- LESSA, S. **Capital e Estado de Bem-Estar. O caráter de classe das políticas públicas**. S. Paulo: Instituto Lukács, 2013.
- LÖWY, M. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen**. S. Paulo: Cortez, 1994.
- LUKÁCS, G.. **El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler**. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- . **Para uma ontologia do ser social**. S. Paulo: Boitempo, I, 2012.
- . **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2ª ed., 2009.
- . **Marxismo e teoria da literatura**. S. Paulo: Expressão Popular, 2ª ed., 2010.
- MARCUSE, H. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. S. Paulo: Paz e Terra, 2004.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. S. Paulo: Abril Cultural/Os pensadores, 2ª ed., 1978.
- . **O capital: crítica da Economia Política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileiro, I, 2006.
- . **Contribuição à crítica da Economia Política**. S. Paulo: Expressão Popular, 2007.

- MARX, K., ENGELS, F. **Manifesto do partido comunista**. S. Paulo: Cortez, 1998.
- . **A ideologia alemã**. S. Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MÉSZÁROS, I. **Para além do capital**. S. Paulo: Boitempo, 2002.
- NETTO, J. P. **Crise do socialismo e ofensiva neoliberal**. Cortez: S. Paulo, 1993.
- . “Razão, ontologia e práxis”. **Serviço Social e Sociedade**. S. Paulo: Cortez, ano XV, nº 44, abril/1994.
- . “Transformações societárias e serviço social”. **Serviço Social e Sociedade**. S. Paulo: Cortez, ano XVII, nº 50, abril/1996.
- . **Capitalismo monopolista e Serviço Social**. S. Paulo: Cortez, 2011.
- . “Uma face contemporânea da barbárie”. In Gilmaísa M. C., Souza, R. (orgs.). **O social em perspectiva. Políticas, trabalho, serviço social**. Maceió: EDUFAL, 2013.
- NETTO, J. P., BRAZ, M. **Economia Política: uma introdução crítica**. S. Paulo: Cortez, 6ª ed., 2010.
- NISBET, R. **O conservadorismo**. Lisboa: Estampa, 1987.
- PRIBERAM. DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA. Disponível em: <https://www.priberam.pt/dlpo/>. Acesso em: 04 agos 2017.
- ROUANET, S. P. **As razões do iluminismo**. S. Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SANTOS, J. S. **Neoconservadorismo pós-moderno e Serviço Social brasileiro**. S. Paulo: Cortez, 2007.
- TOCQUEVILLE, A. de. **Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris**. S. Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- WOOD, E. M., FOSTER, B. J. (orgs.). **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.