**A ETICIDADE NA CONTRAPOSIÇÃO AO CAPITAL E SUA MANIFESTAÇÃO NO SERVIÇO SOCIAL**

**ETHICITY AS A CONTRAST TO CAPITAL AND THIS MANIFESTATION IN SOCIAL WORK**

Tatiana Lyra Lima Félix[[1]](#footnote-1)

**Resumo:** O presente texto enfoca a peculiaridade da eticidade no interior das contradições que plasmam a sociedade forjada na acumulação de mais-valor e na intensificação da exploração da força de trabalho assalariada. O debate tem como ponto de inflexão a consideração marxiana dos limites da eticidade no modo de produção capitalista, mediante a crítica endereçada à filosofia hegeliana e ao sistema do capital. A partir dos limites estabelecidos à eticidade, no interior de um sistema econômico alienado-fetichizado-reificado, a presente investigação busca também apreender a capilaridade da eticidade plasmada no Serviço Social. Pela mediação da análise da peculiaridade histórica dos códigos de ética profissional, intenta-se esquadrinhar o estatuto ontológico da eticidade e sua contraposição ao sistema centrado na exploração do trabalho e nas espoliações, explícitos estrategicamente nos princípios fundamentais do Código de Ética de 1993. Para a elucidação da eticidade numa perspectiva crítica ao sistema do capital, recorrer-se-á às contribuições teóricas de Karl Marx, G. Lukács, István Mészáros, Agnes Heller, Maria Lúcia Barroco, José Paulo Netto, Henrique de Lima Vaz, entre outros.

**Palavras-chave:** Ética. Código de Ética Profissional. Projeto Ético-Político do Serviço Social. Crítica marxiana. Nova sociedade.

**Abstract:** The present text focuses on the peculiarity of ethics within the contradictions that shape the society forged in the accumulation of surplus value and in the intensification of the exploitation of the salaried work force. The debate has as an inflection point the Marxian consideration of the limits of ethics in the capitalist mode of production, through the criticism addressed to the Hegelian philosophy and the capital system. From the limits established to ethics, within an alienated-fetishized-reified economic system, this investigation also seeks to apprehend the capillarity of ethics embodied in Social Work. Through the analysis of the historical peculiarity of codes of professional ethics, an attempt is made to scrutinize the ontological statute of ethics and its opposition to the system centered on the exploitation of work and spoliation, strategically explicit in the fundamental principles of the 1993 Code of Ethics. elucidation of ethics in a critical perspective of the capital system, the theoretical contributions of Karl Marx, G. Lukács, István Mészáros, Agnes Heller, Maria Lúcia Barroco, José Paulo Netto, Henrique de Lima Vaz, among others, will be used.

**Keywords:** Ethics. Code of Professional Ethics. Ethical-Political Project of Social Work. Marxian critique. New society.

**INTRODUÇÃO**

A eticidade aflora como desideratoda tentativa de colimar o comportamento e as atitudes humanas aos imperativos duma regulamentação que transcendem as idiossincrasias individuais. A sua objetivação plasma-se no emaranhado de contradições que forjam a sociabilidade humana, que coloca a necessidade de constituição de pressupostos axiológicos que articulem dialeticamente particularidade com universidade, individualidade com coletividade.

Nesses termos, impõe-se a demanda da superação das perspectivas que não se cansam de afirmar a inexistência duma eticidade na filosofia marxiana e salientam que ela se ergue em contraposição à categoria da subjetividade. Pelo contrário, a teoria marxiana funda-se na articulação dialética entre subjetividade e objetividade, pela mediação do conceito de práxis social, enquanto critério da teoria.

A categoria da eticidade não se configura como produto a *priori* da racionalidade humana, como vaticinavam os idealistas, mas emana da articulação dialética entre subjetividade e objetividade, teleologia e causalidade, tendo como núcleo referencial o trabalho. É preciso “não esquecer que as categorias exprimem, portanto, formas de existência determinadas, condições de existência determinadas, muitas vezes simples aspectos particulares desta sociedade determinada” (MARX, 1983, p. 224).

Embora Marx não tenha reunido condições objetivas para produzir uma obra específica acerca da peculiaridade da eticidade, ele deixou os elementos essenciais para que outros pensadores pudessem operar uma abordagem devidamente sistematizada acerca da peculiaridade do *ethos* numa perspectiva revolucionária. Entre esses autores, destacam-se Vladimir Lenin, György Lukács, Agnes Heller, Adolfo Sánchez Vásquez, Henri Lefebvre, István Mészáros e Enrique Dussel etc.

Perpassando a peculiaridade da ética entre os gregos, a crítica marxiana à eticidade hegeliana e ao sistema do capital, buscar-se-á elucidar a postura ético-política do Serviço Social à luz da teoria de Marx, plasmada em seu projeto ético-político em plena sintonia com a necessidade estratégica de uma ética para além do capital. Em comemoração aos 30 anos da aprovação do código de ética profissional, o presente artigo reforça a importância tática e estratégica dessa conquista como instrumento normativo e valorativo na consolidação da direção social crítica da profissão, demarcando um dos avanços no campo da ética dos (as) assistentes sociais a partir dos anos 1990.

**A PECULIARIDADE DA ÉTICA ENTRE OS GREGOS**

Apesar de a preocupação com o comportamento humano preceder a sociedade grega, esta teve o mérito de tentar sistematizar de forma detalhada a natureza da eticidade e exercer notável influência em sua constituição na sociedade ocidental. Antes mesmo de filósofos como Sócrates, Platão, Aristóteles e Epicuro tratarem da eticidade, a referida categoria foi objeto de tematização e reflexão pelos poetas épicos, como Homero e Hesíodo, e pelos poetas trágicos, como Ésquilo, Eurípedes e Sófocles.

A partir das questões postas pelos poetas épicos e pelos trágicos gregos, filósofos como Aristóteles puderam desenvolver uma elaborada teoria acerca da ciência do *ethos*. O referido termo procede do vocábulo que “denota a morada, covil ou abrigo dos animais” (VAZ, 1999, p. 13). Na esfera das relações humanas, *ethos* significa morada reservada exclusivamente aos seres humanos e às condições do agir humano em sociedade. A metáfora da morada expressa na noção de *ethos*, enquanto espaço habitável pelo homem, é constituída de maneira processual e não como um dado natural.

Escreve Vaz (1999, p. 39):

O *ethos* é a morada do animal e passa a ser a casa (*oikos*) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa simbólica que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente humana, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da cultura.

O *ethos* enquanto costume é uma espécie de abrigo protetor para o homem, representando a dimensão gregária do ser social e contrapondo-se à dimensão individualista do homem enredado em si mesmo que perpassa a sociedade burguesa. Desse modo, observa-se uma transcendência dos aspectos impostos pelo reino das necessidades e pelas carências emanadas da relação que a sociedade estabelece com a natureza pela mediação do trabalho, para se inscrever uma forma distinta de relação em que a liberdade se forja como preceito essencial para distinguir a sociedade humana do mundo natural.

O trabalho, como processo de objetivação, é precedido pela prévia ideação; nesta, os homens fazem escolhas e revelam que não são guiados meramente pelos instintos, como os animais. Ao transformar o mundo natural pela mediação do trabalho, o homem pode transformar a si mesmo e a sua relação com os outros indivíduos, constituindo uma plêiade de complexos que transcendem o próprio trabalho. De uma posição teleológica primária emerge a teleologia secundária (LUKÁCS, 2013), que incide sobre o comportamento dos outros indivíduos e constitui a rede de elementos integrantes da segunda natureza, como os costumes, as normas, os valores, as atitudes, a moral e a ética.

O *ethos* pode referenciar tanto o conjunto de costumes normativos relacionados à vida social quanto os elementos axiológicos que pautam o comportamento dos indivíduos (LIMA VAZ, 1999). Relaciona-se às posições teleológicas orientadas para incidir sobre o comportamento de outros indivíduos. Lukács (2013) denomina este conjunto de posições teleológicas de secundárias, pois não estão direcionadas à transformação da natureza, a exemplo das posições teleológicas primárias, que forjam o trabalho como categoria fundante do mundo dos homens. Barroco (2006) considera a ética como estritamente relacionada à participação consciente e racional dos indivíduos na sociedade; eles dispõem de um grau relativo de liberdade e autonomia para avaliar, escolher, deliberar, projetar suas ações, responsabilizando-se pelas escolhas feitas e sendo obrigados a assumir as consequências de seus atos.

Aristóteles tratou da eticidade de forma sistemática em suas obras *Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo.* Em cada uma delas oferece uma exposição detalhada acerca das mais elevadas expressões das virtudes (*areté*) humanas. Entre as virtudes morais e intelectuais, merecem destaque as relacionadas à amizade (*philía*), justiça (*dike*), sabedoria, coragem, temperança etc. O exercício do “bem” (*agathon*), no campo das virtudes, tem como corolário essencial engendrar a existência concentrada no equilíbrio (meio-termo) ou na prudência (*phronesis*), bem como no alcance da felicidade (*eudaimonia*). A suprema felicidade não consiste na conquista de bens materiais, prazeres e honras pessoais, como na sociedade capitalista, mas na constituição de uma vida virtuosa, orientada pela prudência, enquanto sinônimo de equilíbrio (ARISTÓTELES, 1984).

A *eudaimonia* configurava-se como o itinerário fundamental para albergar a vida plena de sentido; forjava-se como preceito teleológico essencial de uma vida conectada à sociedade ou à pólis grega. Ao invés de plasmar-se em contraposição à coletividade e aos interesses dos demais seres humanos, Aristóteles (1984) entendia que a verdadeira felicidade somente seria possível agindo em conformidade com o bem-estar coletivo e considerando os interesses dos cidadãos envolvidos na pólis. Para os gregos, a existência completa implicava o exercício da vida contemplativa ou da vida intelectual, divorciada do trabalho. Este representava o embotamento da consciência intelectual e um entrave ao desenvolvimento das virtudes intelectivas; por isso o trabalho era uma atividade reservada exclusivamente aos escravos e aos não cidadãos.

Apesar de impossibilitados de pensar a eticidade numa perspectiva que envolvesse toda a humanidade, devido ao baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas e ao desconhecimento da totalidade do mundo habitado em sua época, os gregos tiveram o mérito de estabelecer as bases de uma sociedade forjada na unidade entre individualidade e coletividade, particularidade e universalidade, entre interesses privados e interesses coletivos. Evidentemente, nesse tempo histórico a individualidade não possuía os traços essenciais da subjetividade desenvolvida pela sociedade burguesa e, muito menos, os problemas decorrentes do desenvolvimento das forças produtivas e do gradual afastamento do indivíduo da totalidade social.

O desconhecimento dos gregos acerca da existência dos distintos povos espalhados nos diferentes continentes impedia-os de pensar a eticidade de forma efetivamente global e universal. O grande obstáculo para a generalização e a universalização dos valores e preceitos axiológicos anunciados se revela no fato de que sua proposta de eticidade está enredada nas contradições que perpassavam uma sociedade assentada na exploração do trabalho escravo. A naturalização da escravidão e a consideração do escravo como mero ser falante na filosofia aristotélica desvelam os limites da proposta de eticidade dos gregos.

Escreve Aristóteles (1998, p. 27, grifos nosso):

Entre os instrumentos (*órgana)* alguns são inanimados (*ápsucha*), outros animados (*émpsucha*): por exemplo, para o capitão do navio o timão é inanimado, o marinheiro vigilante da proa das naus é animado (pois nas artes o subordinado – *uperétes* - é uma espécie de instrumento). Da mesma maneira cada objeto de propriedade (*ktema*) é um instrumento para a vida (*órganon pros zoén*) e a propriedade (*ktésis*) é um conjunto de instrumentos. **Também o escravo é um objeto de propriedade animado** (*doulos ktéma ti émpsuchon*) e cada subordinado (*uperétes*) é como um instrumento que tem precedência sobre os outros instrumentos [...]. Portanto, os instrumentos são instrumentos de produção (*órgana poietiká*), enquanto um objeto de propriedade (*ktema*), ao contrário, é um instrumento de ação (*órganon praktikón*): assim de uma lançadeira obtemos algo mais do que seu simples uso, mas uma roupa ou uma cama são apenas utilizadas. [...] Ora, a vida é ação e não produção (*bíos prâxis ou póiesis esti*), por isso, o escravo é um subordinado na ordem dos instrumentos de ação (*ho doulos uperétes ton prós prâxis*).

Para Aristóteles, o escravo é um objeto de “propriedade animado”. E como objeto de propriedade animado ele se distingue dos objetos de propriedade inanimados. Enquanto o escravo comparece como instrumento animado e subordinado ao senhor, ele tem procedência sobre outros instrumentos, não sendo um meio de produção, mas um instrumento de ação. Para o referido filósofo, na condição de instrumento de ação é possível alcançar com o escravo o mesmo que se alcança com uma lançadeira, ou seja, é possível obter-se “mais do que seu simples uso”; desse modo, o escravo “é um subordinado na ordem dos instrumentos de ação”. O escravo é entendido como uma propriedade e como tal pertence ao senhor. Ele “é um objeto de propriedade animado (*doulos ktéma ti émpsuchon*) e subordinado (*uperétes*)”. É um objeto animado que tem procedência sobre outros objetos animados e inanimados porque é o único que, pela mediação de seu trabalho, produz além do necessário para reproduzir a sua existência. Aristóteles não pode deixar de considerar a particularidade desta propriedade porque ela é a única que assegura a reprodução da existência do sistema escravista. E ele não somente justifica a escravidão, como defende o itinerário coercitivo que marca a transformação de seres humanos em escravos. Escreve Aristóteles (1998, p. 23):

Por isso, também a arte da guerra será, por natureza, e num certo sentido, arte de aquisição (e, com efeito a arte da caça constitui uma sua parte) e ela deve ser praticada contra as feras selvagens (*tería*) e contra aqueles homens que, nascidos para obedecer, se recusarem a isso, e esta guerra é, por natureza, justa (*os phúsei díkaion touton onta tón polemón*).

O estagirita entende os povos escravizados como “feras selvagens” que nasceram para obedecer. Essa posição serve para justificar a escravidão e as práticas racistas que vão marcar a ascendência da sociedade burguesa, tanto o colonialismo quanto o imperialismo.

Nota-se que a eticidade grega, nas mãos de Aristóteles, padeceu de problemas graves pelo fato de excluir a participação de estrangeiros, escravos, mulheres e crianças. Era uma eticidade classista e patriarcal, que reproduzia as relações de dominação postas pela forma de organização do trabalho, sendo profundamente meritocrática e aristocrática. Pode-se observar isso no tratamento dado à amizade: a verdadeira amizade (centrada no desinteresse e não no interesse e no prazer), enquanto expressão mais elevada da virtude, somente podia efetivar-se entre os homens iguais e partícipes da classe superior (ARISTÓTELES, 1984); as classes dominadas estavam completamente excluídas de qualquer possibilidade de inserção na esfera do *ethos* aristotélico, que recuperava os ideais de nobreza expressos na épica homérica.

**A CRÍTICA MARXIANA À ETICIDADE HEGELIANA E AO SISTEMA DO CAPITAL**

Após a problematização e a elucidação do *ethos* na filosofia grega, nenhum outro filósofo burguês ocidental conseguiu erigir a eticidade a um estatuto tão elevado quanto o representante do idealismo objetivo alemão. A preocupação com a eticidade atravessa toda a filosofia Georg Wilhelm F. Hegel. Diferentemente da abordagem apresentada na *Fenomenologia do espírito* (1806), em que a exposição da experiência do espírito objetivo comparece como eticidade que precede as experiências do espírito alienado de si mesmo (cultura) e moralidade ou espírito subjetivo, em *O sistema da vida ética* (1805), Hegel estabelece as premissas que serão desenvolvidas em *Princípios da filosofia do direito* (1821).

Na obra da juventude *O sistema da vida ética*, Hegel apresenta a relação entre individualidade e totalidade em três momentos. O primeiro refere-se à “eticidade absoluta ou natural” e trata do reino das necessidades humanas, pois a ética não emana de nenhum pressuposto transcendente ou a *priori,* como opera a filosofia kantiana. Não se trata de negar o reino das carências humanas e, muito menos, da recusa do reino dos instintos e seu sistema de necessidades. A necessidade, enquanto pressuposto para a realização da eticidade, constitui-se como singularidade absoluta ou como a realização do sujeito através da satisfação de seu desejo natural de fruição dos objetos mediante a atividade efetiva da comida e da bebida.

O segundo momento se inscreve como “O negativo ou a liberdade ou o crime”. Nesta etapa, o representante do idealismo objetivo concentra sua atenção na elucidação das questões postas pelo direito burguês, como a preservação da posse (roubo, violência física e guerra). Ao contrário do jusnaturalismo, Hegel recusa qualquer espécie de tentativa de absolutização da perspectiva individualizante expressa no arraigado liberalismo possessivo burguês. Esta perspectiva se acha presente em *Princípios da filosofia do direito*.

O terceiro momento, “Eticidade”, concerne à constituição do Estado com as suas diferentes formas de governo e busca demonstrar como se dá a relação entre o sistema das necessidades e os sistemas da justiça e da educação. Através da noção de eticidade, Hegel pretende resgatar a unidade absoluta que caracteriza a relação entre particularidade e universalidade. A unidade como uma totalidade absoluta que se exprime na intuição da ideia de “um povo absoluto” (HEGEL, 1991, p. 13).

Em *Princípios da filosofia do direito*, Hegel supera a primeira etapa, e o debate com a moralidade kantiana se converte no termo médio entre a segunda e a terceira etapa. Em lugar da simples recusa da moralidade kantiana, do direito jusnaturalista e da eticidade, Hegel apresenta dialeticamente o caminho da eticidade como precedido pelo direito e pela moralidade. Há então um desenvolvimento mais elaborado do terceiro termo, em que o Estado emerge como superação (*Aufhebung*)[[2]](#footnote-2) e síntese das etapas precedentes: família, sociedade civil e Estado. Este consiste na manifestação cabal do processo de realização do ideal de liberdade ou numa manifestação mais elevada e concreta do espírito objetivo no mundo dos homens (HEGEL, 1991).

A análise marxiana da eticidade ganha corolários distintos da tradição burguesa expressa na filosofia hegeliana, pois não fica enredada na estruturação lógica da exposição estabelecida entre *ethos* e práxis; não se trata de uma autodeterminação dialética do conceito enquanto universal concreto expressa em *Princípios da filosofia do direito* de Hegel. Muito menos se circunscreve à afirmação posta por Lima Vaz, que compreende a ética como um resultado do movimento dialético; neste, “o universal abstrato do *ethos* se autodetermina como universal concreto da práxis nesse movimento circular característico da realização da liberdade que a descrição fenomenológica identificou no conteúdo semântico da linguagem do *ethos*” (LIMA VAZ, 1999, p. 75). Marx observa que a estrutura do *ethos* não se restringe à estrutura do espaço lógico no qual as dimensões do sujeito e da comunidade se determinam, em que o Estado se manifesta como síntese das múltiplas contradições da sociedade civil. Assim, por trás da cortina da logicidade rigorosa esconde-se um caos de conteúdo que age de maneira completamente contrária à afirmação hegeliana.

Para Marx (2005, p. 91): “O termo médio é o ferro de madeira, é a oposição dissimulada entre universalidade e singularidade”. Ao contrário do que propõem Hegel e a social-democracia, o Estado não passa de uma força organizada que assegura, por mecanismos coercitivos e persuasivos, os interesses das classes dominantes. Ele não pode solucionar as contradições da sociedade burguesa, pois é expressão das contradições dessa sociedade. O Estado não está acima das contradições, mas decorre dessas contradições e busca, em determinados momentos, atenuar tais contradições na perspectiva de atender aos interesses do capital.

A partir da análise objetiva do desenvolvimento das relações de produção e das forças produtivas capitalistas, e ao investigar de maneira meticulosa e sistemática a anatomia do sistema do capital, Marx (1991) chega à conclusão de que a eticidade e a moralidade não eram vetores essenciais para elucidar o movimento ontológico da sociedade burguesa, e que a chave para a apreensão do sistema do capital estava na crítica da Economia Política muito mais do que na crítica da religião e na crítica da filosofia clássica alemã.

A verdadeira apreensão da eticidade passava pela compreensão da capilaridade das contradições inerentes ao sistema do capital e em como este era a forma mais poderosa de apropriação de mais-valia forjada na história. Essa preocupação tem sua gênese na juventude, quando Marx, ainda na Gazeta Renana, debruçou-se sobre o processo de criminalização do roubo de madeira pelos trabalhadores, e teve continuidade nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, na *Miséria da Filosofia*, na *Contribuição à crítica da economia política*, nos *Grundrisse* e, finalmente, em *O capital*.

Em *A* *questão judaica,* Marx (1991) demonstra como a sociedade burguesa é perpassada pela disjunção entre interesses privados e interesses coletivos, entre universalidade e individualidade. Essa oposição emerge do próprio movimento ontológico que fundamenta o modo de produção capitalista; os trabalhadores se acham separados de seus meios de produção e subsistência, e como seres expropriados de suas terras são obrigados a vender sua força de trabalho como mercadoria. Esta condição objetiva impõe a concorrência dos trabalhadores entre si. Além da oposição que molda os trabalhadores na busca de um posto de trabalho, subsiste também uma oposição dos capitalistas entre si pela captura do mais-valor oriundo da exploração do trabalho assalariado. O sistema do capital caracteriza-se pela oposição permanente entre capital e trabalho, e pela concorrência que conduz aos monopólios. Todo o périplo do capital conduz “à centralização de capitais e, portanto, à expropriação na escala mais alta. A expropriação se estende, então, desde os produtores diretos até os próprios capitalistas pequenos e médios” (MARX, 2017, p. 527).

O desenvolvimento do mercado mundial trouxe consigo a possibilidade de os homens pensarem a eticidade de forma mais abrangente que a postulada pelos gregos na Antiguidade, pois o desenvolvimento do mercado unificou povos distantes e separados pelas barreiras naturais. Além disso, o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção, no modo de produção capitalista, apontou as bases para a superação do reino da escassez, expresso nos distintos modos de produção precedentes, possibilitado pela aplicação da tecnologia e da ciência ao processo produtivo.

O desenvolvimento das forças produtivas levou a um processo de reprodução ampliada da riqueza que permitiria superar completamente o reino da escassez e estabelecer uma sociedade centrada na abundância. No entanto, o capital não pode socializar a riqueza produzida pelos trabalhadores, pois os fundamentos do sistema do capital são a acumulação de mais-valor e o controle absoluto do trabalho. Ao invés de resultar numa sociedade centrada na abundância, a superprodução (capital-mercadoria, capital-dinheiro) conduz à crise do sistema devido ao constante rebaixamento do poder de compra dos trabalhadores e aos mecanismos que os capitalistas adotam para contrarrestar a tendência à queda da taxa de lucro.

A elucidação dessas questões levou Marx a apontar a impossibilidade da ética, enquanto expressão dos efetivos interesses humanos, no interior duma sociabilidade profundamente assentada no fetichismo da mercadoria e na reificação das relações humanas. A verdadeira configuração da eticidade presume a necessidade de superação do sistema do capital, ou seja, a superação do trabalho alienado ou abstrato, pois a forma de organização do trabalho configura-se como fundamento de todo edifício social.

No *Programa de Gotha*, Marx (1980) esclarece que a completa superação da alienação e exploração do trabalho, enquanto passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade, presume a revolução socialista: “De cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo sua necessidade” (MARX, 1980, p. 215). Nos limites do sistema do capital, é impossível o estabelecimento da eticidade numa perspectiva revolucionária, pois tal forma de sociabilidade está concentrada na acumulação de mais-valia e, logo, na exploração do trabalho assalariado e na escravização dos trabalhadores. A superação da exploração do trabalho é *conditio sine qua non* para a constituição de uma verdadeira eticidade. Somente pela mediação do socialismo será possível a universalização concreta do acesso ao trabalho; o tempo disponível da sociedade se coloca como condição primeira e fundamental para a universalização concreta e efetiva do trabalho e para a emancipação de toda a humanidade. Desse modo, é possível afirmar que se encontram n’*O capital*, elementos para constituição de uma ética revolucionária. Na crítica substancial à natureza colossal e destrutiva do sistema do capital, enquanto vampiro que vive a sugar o sangue dos trabalhadores, revelam-se os aspectos fundamentais da constituição de uma ética de base materialista. É fundamental entender que a ética se configura como elemento ontológico-filosófico da crítica marxiana à Economia Política, enquanto ciência burguesa destituída de qualquer interesse ético, uma vez que os interesses econômicos reduzem à condição de coisa todos os valores humanos e todas as relações sociais.

Os elementos ontológicos para se pensar a ética materialista, perpassam de forma abstrata a obra fundamental de Marx, *O capital*. Esta pode ser apontada como fio condutor, já que o fundamento de toda a investigação marxiana é a superação do sistema do capital e a formação de uma sociedade sem classes. Ao constituir-se como o sujeito do processo revolucionário, como elemento capaz de implodir o *continuum* da dominação do capital sobre o trabalho, o proletariado é portador duma eticidade que estabelece as bases para o advento do reino da liberdade, enquanto superação da liberdade abstrata e da igualdade abstrata burguesa. No entanto, a sua tarefa histórica não emana do imperativo moral, mas do papel que ele desempenha na organização das bases materiais do modo de produção capitalista. É isso que permite que o proletariado possa realizar a liberdade substancial e a igualdade substancial; estas, devem deixar de ser manifestações abstratas e se converterem na concretude da emancipação humana.

**O SERVIÇO SOCIAL NA DIREÇÃO DE UMA ÉTICA PARA ALÉM DO CAPITAL**

O Serviço Social emerge como uma profissão legitimada nos marcos históricos do capitalismo monopolista e possui fundamentos e mediações éticas e políticas cujas determinações históricas são estabelecidas pelas demandas colocadas e pelas respostas da categoria profissional em conjunturas específicas. A construção de um projeto ético-político do Serviço Social se inscreve no bojo dos projetos táticos em disputa na sociedade capitalista e alcança um reconhecimento hegemônico na categoria representativa dos assistentes sociais com a inserção da influência marxista na profissão a partir dos anos 1990. O processo histórico que representa a inauguração de um divisor de águas entre o tradicionalismo da ética profissional e o seu esplendor sob os preceitos críticos do marxismo deve ser considerado, a fim de se compreender a relevância tático-estratégica da peleja por uma ética revolucionária, que se coloque para além do capital no exercício da profissão.

Com base nesse entendimento, a dimensão ética da profissão tem seu prelúdio nas escolas de Serviço Social, pela mediação das disciplinas de Filosofia e ética, em que foram difundidos os preceitos éticos forjados na filosofia tomista, no positivismo e no pensamento conservador. Nesses termos, institui-se um dado *ethos* profissional que se desdobra nas múltiplas dimensões que compõem a ética profissional do Serviço Social, na busca de suprimir os desajustes sociais através de uma intervenção moralizadora, individualizada e psicologizante. As tendências ao “ajustamento social” e à psicologização da Organização Social transformavam as demandas por direitos sociais em espécies de “patologias”. O código de ética de 1948 surge traduzindo o reflexo das bases tradicionais da profissão.

Os pressupostos neotomistas e positivistas hegemonizaram os Códigos de Ética Profissional no Brasil, de 1948 a 1975 (BARROCO, 2008). Nesse período, o diapasão fundamental da instituição profissional era frequentemente alocado para as bases ético-morais, em que a legitimação prática fluía da intencionalidade do agente e a validação teórica não possuía relevo (NETTO, 1991). Assim, os códigos de ética permaneciam caudatários do tradicionalismo profissional, reproduzindo a base filosófica humanista cristã e a perspectiva despolitizante e acrítica em face das relações sociais que dão suporte à prática profissional.

A reformulação dos códigos de 1965 e de 1975 alinham-se às novas roupagens estabelecidas, porém, ainda plasmadas sob velhas raízes na tentativa de um Processo de Renovação do Serviço Social às suas bases tradicionais. A profissão buscou romper com o itineráriotradicional − seja pela coexistência entre tomistas e liberais, na perspectiva da Modernização Conservadora, com o reforço do positivismo, evidente nos documentos de Araxá e Teresópolis −, seja pela perspectiva da Reatualização do Conservadorismo, sob a via da fenomenologia, no documento de Sumaré e Alto da Boa Vista (NETTO, 2007).

Somente pela “Intenção de Ruptura” (terceira vertente do processo de renovação do serviço social) é que as bases tradicionais da profissão vão sendo superadas por uma postura crítica articulada à teoria marxista. Surge então o Código de Ética de 1986, decorrente de uma vigorosa mobilização da categoria do Serviço Social. Trata-se de um código forjado mediante a aproximação “enviesada” ao marxismo, numa tentativa de ruptura com a base filosófica tradicional; uma forma ainda imprecisa e insuficiente do ponto de vista normativo e operativo (BONETTI et. al., 1996).

Nesses termos,

O Código de 1986 mostrou-se insuficiente devido os seus limites teórico-filosóficos e as suas lacunas de operacionalização no cotidiano profissional. Uma das lacunas estava na ausência do debate da ética na formação profissional que indicava a necessidade da consonância entre ética profissional – englobando seus valores, princípios e aspectos teóricos – e a afirmação de uma direção social estratégica a partir de um projeto profissional definido. (RODRIGUES, 2019, p. 455).

A reformulação do Código de Ética de 1986 viabilizou a etapa inicial da construção de uma nova moralidade profissional na luta pelos princípios e valores condizentes à profissão em sua nova configuração alicerçada à teoria marxista. Ela buscou materializar a vertente de intenção de ruptura com o tradicionalismo e promoveu a renovação crítica do Serviço Social no cotidiano da prática profissional. A necessidade dessa reformulação, nos anos 1990, decorreu de um intenso debate sobre a ética na categoria profissional, culminando num processo de revisão e aprovação de um novo Código de Ética, conforme Resolução CFESS nº 273 de 13 de março de 1993.

Assim, o código de ética de 1993 estabelece em seus princípios fundamentais:

I. Reconhecimento da liberdade como valor ético central e das demandas políticas a ela inerentes - autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais; II. Defesa intransigente dos direitos humanos e recusa do arbítrio e do autoritarismo; III. Ampliação e consolidação da cidadania, considerada tarefa primordial de toda sociedade, com vistas à garantia dos direitos civis sociais e políticos das classes trabalhadoras; IV. Defesa do aprofundamento da democracia, enquanto socialização da participação política e da riqueza socialmente produzida; V. Posicionamento em favor da equidade e justiça social, que assegure universalidade de acesso aos bens e serviços relativos aos programas e políticas sociais, bem como sua gestão democrática; VI. Empenho na eliminação de todas as formas de preconceito, incentivando o respeito à diversidade, à participação de grupos socialmente discriminados e à discussão das diferenças; VII. Garantia do pluralismo, através do respeito às correntes profissionais democráticas existentes e suas expressões teóricas, e compromisso com o constante aprimoramento intelectual; VIII. *Opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação, exploração de classe, etnia e gênero*; IX. Articulação com os movimentos de outras categorias profissionais que partilhem dos princípios deste Código e com a luta geral dos/as trabalhadores/as; X. Compromisso com a qualidade dos serviços prestados à população e com o aprimoramento intelectual, na perspectiva da competência profissional; XI. Exercício do Serviço Social sem ser discriminado/a, nem discriminar, por questões de inserção de classe social, gênero, etnia, religião, nacionalidade, orientação sexual, identidade de gênero, idade e condição física. (CFESS, 2012, p. 23-24, grifos nossos).

Tais princípios fundamentais foram estabelecidos em conformidade a maturação profissional em plena sintonia com a teoria marxista, “avançando no projeto profissional com uma visão crítica em relação ao projeto tradicional e sua interpretação da realidade social” (RODRIGUES, 2019, p. 454). Uma vez que traduz “o reconhecimento da liberdade, fundada na ontologia do ser social assentada no trabalho, os princípios fundamentais se sintonizam com a democracia e o pluralismo, posicionam-se a favor da equidade e da justiça social”, da defesa intransigente dos direitos humanos, da ampliação e consolidação da cidadania e da construção de uma nova ordem societária. (NETTO, 1996, p. 116-117).

Como ponto de inflexão a respeito do processo de construção do projeto ético-político hegemônico no Serviço Social brasileiro a partir dos anos 1990, compreende-se a sua incorporação nas bases do Código de Ética Profissional de 1993, em seus princípios fundamentais, na Lei de Regulamentação da Profissão e nas Novas Diretrizes Curriculares de 1996, em que a postura crítica marxista trouxe um teor de sustentação preponderante. Conforme Netto (1999), configura-se nele o caráter aberto de sua qualificação básica e a peculiaridade de sua natureza flexível para incorporar novas questões, sem se descaracterizar. Há a abertura para assimilar problemas diversos e a capacidade de enfrentar novos desafios relativos à profissão, implicando num contínuo desdobramento, cujo núcleo remete ao reconhecimento da liberdade como valor central, do compromisso com a autonomia, da emancipação humana e da plena expansão dos indivíduos sociais.

O novo projeto ético-político profissional conecta-se ao projeto estratégico de construção duma nova arquitetônica social, sem exploração e dominação de classe, etnia e gênero. A partir das ações que o fundamentam, ele propõe a defesa intransigente dos direitos humanos e o repúdio do arbítrio e dos preconceitos, contemplando positivamente o pluralismo tanto na sociedade quanto no exercício profissional. A dimensão política do projeto se alinha claramente com os preceitos da equidade e da justiça social, na perspectiva da universalização do acesso aos bens e serviços relativos às políticas e programas sociais; da ampliação e da consolidação da cidadania posta como garantia dos direitos civis, políticos e sociais das classes trabalhadoras. O projeto se declara radicalmente democrático e considera a democratização como a socialização da participação política e a socialização da riqueza socialmente produzida. (NETTO, 1999).

Observa-se que a centralidade da ética demarca um elemento transversal na formação e na prática profissional. Nessa perspectiva, é válido reforçar que os aparatos normativos que dão substancialidade ao projeto profissional são compostos de valores éticos e políticos baseados nas formas de enfrentamento das expressões da questão social, constituídas na dinâmica contraditória da sociedade capitalista. Contudo, os princípios que norteiam o projeto ético-político profissional – igualdade, liberdade, democracia, pluralismo, recusa da exploração de classe etc. – são estranhos à atual sociedade e incompatíveis com o capitalismo, quando se entende cada um desses preceitos de maneira substancial e para além do formalismo abstrato do aparato jurídico-normativo burguês. O que não implica negar que esse direcionamento possa contribuir estrategicamente para a superação da ordem vigente, pois é pela mediação das dimensões ideo-política e ética que os assistentes sociais podem “escolher caminhos, construir estratégias político-profissionais e definir os rumos da atuação, e com isso, projetar ações que demarquem claramente os compromissos (ético-políticos) profissionais” (TEIXEIRA; BRAZ, 2009, p. 11).

Não se pode perder de vista que, apesar do salto qualitativo da profissão, são nítidos os desafios cotidianos que os assistentes sociais vivenciam, sobretudo para materializar o direcionamento social que a profissão propõe em seu projeto estratégico de “construção de uma nova ordem societária”. Deve-se levar em conta que o projeto profissional é um construto tático-estratégico da categoria e, por isso, a alteração/mudança/transformação societária não depende apenas dos atos e das ações fragmentadas das assistentes sociais, mas da totalidade da classe trabalhadora, numa luta que avance com o propósito da construção de uma ética para além do capital.

Uma vez que o modo de produção capitalista se funda numa realidade social contraditória (com forças ideo-políticas, econômicas, sociais e culturais) que intercepta a efetivação dos valores e princípios éticos e políticos do projeto tático e estratégico do Serviço Social, cumpre reforçar a necessidade de luta para além do capital. Os caminhos a serem traçados no âmbito profissional carecem do arcabouço teórico marxista vinculado às dimensões políticas e éticas, na busca de “construir estratégias político-profissionais e definir os rumos da atuação, e com isso, projetar ações que demarquem claramente os compromissos (ético-políticos) profissionais” (TEIXEIRA; BRAZ, 2009, p. 11).

Como salienta Marx, a luta pela emancipação política é o primeiro passo para a luta pela emancipação humana. A peleja pela emancipação deve transcender a luta individual e plasmar-se como luta de libertação de toda a humanidade. As “Teses sobre Feuerbach” são a base para pensar uma ética de base marxista, como afirma Agnes Heller (2004, p. 121, grifos nossos):

A “*ética marxista”* é uma práxis, não pode existir sem uma realização prática, sem se realizar na prática de algum modo [...]. Uma ética que se limita a contrapor-se passivamente ao atual mundo manipulado não passará de uma nova expressão contemporânea da “consciência infeliz”. A *“ética marxista”* só pode ser a tomada de consciência do movimento que se humaniza a si mesmo e humaniza a humanidade.

O legado marxista na profissão do Serviço Social lhe dá o direcionamento necessário da relevância da peleja classista na perspectiva de uma ética para além do capital. Diante do denso processo ideológico que tenta desarticular os movimentos combativos e autônomos da classe trabalhadora, mediante a reestruturação produtiva (sob a tríade flexibilização, financeirização e neoliberalismo), é salutar abortar os mecanismos de controle e subversão da força da classe trabalhadora pelo capital. A consciência de uma ética contra o capital reforça a necessidade da dimensão transformadora da realidade; ela se inscreve como necessidade histórica para superar os limites absolutos do capital e a via apocalíptica da barbárie.

**CONCLUSÃO**

A ética para além do capital depende de uma luta transformadora, que vise a uma construção societária para o atendimento dos interesses sociais e humanos em primeira instância. A ética acaba sendo interceptada e encontra inúmeros obstáculos para efetivar-se numa sociedade centrada na valorização do mundo das coisas em primeira instância e na desvalorização do mundo dos homens; ela não consegue objetivar-se consistentemente numa sociedade forjada na produção de mercadorias e voltada exclusivamente para o lucro e que transforma os seres humanos em coisas. Na sociedade de classes, e na particularidade do capitalismo, a ética não se concretiza em sua plenitude, uma vez que o capital é barbárie em sua essência e subsiste mediante a propagação desenfreada de desumanizações e contradições.

Nos limites do capital, é preciso não perder de vista a relação da ética com o universo da economia, e a totalidade contraditória que constitui o sistema, assentado na acumulação de trabalho excedente. O projeto ético-político do Serviço Social dispõe de princípios políticos e valorativos como referência e direção favorável à construção de uma nova sociedade, baseada nos valores humanos, tendo em vista a luta pela emancipação humana. Isso implica a completa superação da forma de organização do trabalho abstrato e alienado.

O projeto ético-político profissional do Serviço Social requer da categoria profissional um direcionamento estratégico de luta no interior da classe trabalhadora. Os profissionais do Serviço Social constituem uma categoria partícipe do conjunto da classe trabalhadora; por isso, o desenvolvimento de sua consciência ético-política, articulada à teórica marxista, denota que a categoria pode colaborar taticamente na transformação radical das estruturas sociais. A sua compreensão crítica da realidade, expressa na defesa do projeto ético-político, insere-se na luta estratégica contra os entraves desumanos do capital.

Por fim, a classe trabalhadora como um todo precisa avançar estrategicamente na construção de uma ética contra o capital, antes que a própria estrutura destrutiva do atual sistema de produção, atualmente em seus limites absolutos, inviabilize a reprodução da vida numa escala sem precedentes, sob a possibilidade da via apocalíptica da barbárie. Isso permitirá não somente a compreensão semântica do *ethos* como morada, mas a construção de um projeto “vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária”.

**REFERÊNCIAS**

ARISTÓTELES. **Política** [Edição Bilíngue]. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BARROCO, Maria Lúcia S. **Ética:** fundamentos sócio-históricos. São Paulo: Cortez, 2008.

BONETTI, D. A, et. al. (Org). **Serviço Social e Ética***:* Convite a uma nova práxis. São Paulo: Cortez/CFESS, 1996.

CFESS. **Código de Ética do/a Assistente Social.** Lei 8.662/93 de regulamentação da profissão. - 10ª. ed. rev. e atual. - Brasília: Conselho Federal de Serviço Social, 2012.

HEGEL, G. W. F. **O sistema da vida ética.** Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1991.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. De Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a História***.* Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. São Paulo; Paz e Terra, 2004.

LUKÁCS, G. **Os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, LECH, 1979.

LUKÁCS, György. **Por uma ontologia do ser social II***.*Trad. Nélio Shneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

LIMA VAZ, H. C. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética filosófica I.** São Paulo: Loyola, 1999, p.39.

MARX, Karl. Crítica ao Programa de Gotha. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Obras escolhidas**. São Paulo: Alfa-Omega, 1980.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política***.* Trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

MARX, Karl. **O capital**: Crítica da Economia Política. Livro terceiro – o processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. 2ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **A questão judaica**. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

NETTO, J. P. A Construção do Projeto Ético-Político do Serviço Social**.** In: **Capacitação em Serviço Social e Política Social.**Módulo I. Brasília: CFESS/ABEPSS/CEAD/UnB, 1999.

NETTO, J. P. **Ditadura e Serviço Social.** Uma análise do Serviço Social no Brasil pós-64. 10 ed. – São Paulo: Cortez, 2007.

NETTO, J. P. Transformações Societárias e Serviço Social. In: *Serviço Social e Sociedade*, n 50. São Paulo: Cortez, 1996.

NETTO, J. P. **Capitalismo Monopolista e Serviço Social***.* São Paulo: Cortez, 1991.

TEIXEIRA, J. B. BRAZ, M. O Projeto Ético-político do Serviço Social**.** In: **Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais**. Brasília: CFESS/ABEPSS, 2009.

RODRIGUES, D. S. Princípios do Código de Ética do/a Assistente Social: 25 anos de história. *Revista Praia Vermelha*, V. 29, n. 1 (especial). Rio de Janeiro, 2019, p. 451-471.

VIEIRA, Leonardo. **Synanaireisthai e Aufheben**: alguns aspectos das dialéticas platônica e hegeliana. Kriterion [*Online*]. 2010, vol. 51, n. 121, pp. 195-214.

1. Assistente Social. Graduação em Serviço Social pela Universidade Federal de Alagoas. Mestrado, Doutorado e Pós-doutorado em Serviço Social pelo Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas. Pesquisadora do grupo de pesquisa sobre Reprodução Social, no curso de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas. ORCID: 0000-0002-0775-6586. E-mail: tatianalyra@yahoo.com.br. [↑](#footnote-ref-1)
2. O termo alemão *Aufhebung*, quer dizer, negação que em parte também absorve. Para Vieira (2010, p, 205-206): “Cada nível de desenvolvimento produzido nessas esferas ao ritmo do ‘suprassumir’ (*Aufheben*): ‘negar (*Negieren*) *und* ‘conservar’ (*Aufbewahren*)”. [↑](#footnote-ref-2)