

Serviço Social e Trabalho: do que se trata?¹

Sergio Lessa – Professor da UFAL, membro do Conselho Editorial da Revista Crítica Marxista. Telefone:(82) 324-6945, sl@fapeal.br.

No atual debate acerca da relação entre Serviço Social e a categoria trabalho, está em exame muito mais do que uma questão operativa, instrumental ou de identidade profissional. Sem negar que tais aspectos estão pontualmente presentes, e podem ser a preocupação mais direta de um ou outro texto -- mesmo nestes casos, e independente das intenções imediatas, há muito mais em jogo que a "instrumentalidade" de uma dada prática profissional. Neste artigo, de forma breve e introdutória, desejamos chamar a atenção para duas das questões envolvidas: a primeira é que esta discussão talvez sinalize uma alteração na posição relativa do Serviço Social frente ao conjunto das Ciências Humanas; a segunda questão se refere aos fundamentos filosóficos e ideológicos² das posições em debate.

1.

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

Esta trajetória é ainda mais significativa porque, aproximadamente nesta mesma época, as correntes teóricas dominantes nas Ciências Humanas percorreram o caminho inverso. A *main stream*, como era moda dizer até há pouco, das ciências sociais se curvou ao pesado influxo do neoliberalismo e do pós-modernismo, do fim da URSS e da "vitória definitiva do capitalismo"; ficou atônita frente àquilo que, em seus momentos de quase delírio, anunciou como a "Terceira

¹ Publicado na Revista Temporalis, v.1, n.1, pp. 35-58, Brasília, 2000.

² Ideologia no sentido em que Lukács emprega este termo na sua *Ontologia*: conjunto de idéias das quais os homens lançam mão para se organizarem tendo em vista as necessidades imediatas nos embates sociais, quaisquer que sejam eles. Aproveito a primeira nota para agradecer aos amigos e amigas que com suas sugestões possibilitaram a correção e retificação de várias passagens do texto.

Revolução Industrial" e/ou "fim da sociedade do trabalho" e, por fim, encantou-se além de todas as medidas com as possibilidades de pensar a sociedade a partir de "novos" modelos ou "paradigmas" que têm por categoria fundante não o trabalho, mas a esfera da subjetividade (Habermas é o caso mais notório, mas está longe de ser o único). Foi nesta situação ideológica (no sentido de embate de idéias) que as correntes dominantes e amplamente majoritárias das Ciências Humanas retiraram de seu horizonte as complexas questões relacionadas com a superação do capital.

Esta situação colocou o Serviço Social numa posição *sui generis*, inédita em sua história. Se, antes, podia se definir como uma disciplina "interventiva", que buscava a sua teoria nas "ciências sociais", hoje esta definição tornou-se *socialmente* complicada. *Socialmente* – e não metodológico-epistemologicamente – complicada, porque o que se alterou não foi a raiz ontológica dos conhecimentos que o Serviço Social necessita mas a perspectiva dominante nas Ciências Humanas, as quais abandonaram a pesquisa dos complexos problemas envolvendo a transição da sociedade regida pelo capital para uma outra emancipada.

Não se trata de reviver a polêmica de se o Serviço Social possui ou não uma teoria própria (esta etapa já foi, e bem, superada), mas de considerar a possibilidade de que talvez uma nova relação esteja sendo estabelecida com as Ciências Humanas. Esta nova relação teria seu fundamento não em qualquer alteração do fundamental da práxis dos assistentes sociais – a nosso ver, mesmo com a "reestruturação produtiva", ela continua na sua essência a mesma, ainda que possam ter sido alteradas algumas de suas formas – mas porque se modificou a relação entre as suas necessidades e as possibilidades de satisfazê-las com a produção teórica das ciências sociais. Pois, repetimos, nos dias de hoje, as questões teóricas mais urgentes para o Serviço Social, fundamentais para uma atuação dirigida no sentido apontado pelo seu código de ética, não apenas deixaram de ser pensadas pelo conjunto predominante das Ciências Humanas, como ainda são consideradas por este mesmo conjunto como objetos meramente "ideológicos", no sentido pejorativo do termo, que não podem ser sequer considerados como objetos do "pensamento científico" – com as raras e reconhecidas exceções de individualidades e projetos de pesquisa.

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

Esta nova situação, na prática antes que na teoria, tem retirado o Serviço Social, para sermos mais do que breves, de uma posição de "subalternidade" teórica em relação aos outros ramos das Ciências Humanas. Não porque possa vir a substituir as Ciências Humanas, mas porque deixou de encontrar nelas as reflexões teóricas que necessita. Por essa razão ganham impulso no seu interior as investigações, claramente críticas ao capitalismo, de questões teóricas as mais fundamentais, aos poucos, mas perceptivelmente, inserindo o Serviço Social como produtor de "teoria de ponta" no interior do conjunto das ciências sociais.³

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

O Serviço Social colhe hoje um segundo e, até certo ponto, talvez inesperado, fruto do movimento questionador de sua gênese conservadora: um acúmulo teórico que tem ampliado a presença e a sua interlocução do com o conjunto das ciências sociais. Com duas conseqüências imediatamente perceptíveis: por um lado, nos seus programas de pós-graduação nota-se um movimento, permeado de contradições e dificuldades, pelo qual aos poucos os espaços vão se abrindo para o novo tipo de pesquisa e de investigação, muito distantes dos tradicionais

³ Lembro-me, para citar apenas um exemplo, de um certo clima de "estranheza" que rondava a banca examinadora da tese de doutoramento da Lúcia Barroco: três dos cinco membros eram oriundos da filosofia e, para piorar, um deles, especialista em filosofia medieval! Tratava-se, contudo, do texto mais significativo sobre ética produzido no país por mais de uma década, numa empreitada e num escopo que poucos anos antes seriam tratados como filosóficos e dificilmente como pertinentes ao Serviço Social. E, no entanto, quem se encarregou da empreitada foi nada menos que uma das "históricas" da profissão. E, não menos significativo, sem qualquer questionamento da adequação de uma tal investigação "filosófica" a um programa de pós-graduação em Serviço Social, lhe foi conferido o título de Doutora em Serviço Social.

"estudos de caso"; por outro lado, não apenas recebe influências e herda temas das ciências sociais que estimulam e diversificam as investigações próprias, específicas, ao Serviço Social, mas também *introduz* novos tópicos na agenda das Ciências Humanas.

A nosso ver, é este movimento de crescimento do Serviço Social o pano de fundo do atual debate acerca da relação entre trabalho e a sua prática profissional. Esta é uma questão que surge no interior do Serviço Social, no movimento de reforma do currículo de seus cursos universitários. Além da educação, e de alguns setores das assim denominadas "práticas médicas", nenhuma outra área das Ciências Humanas explora a possibilidade de pensar a si própria como "trabalho". Ao mesmo tempo, são visíveis as influências que recebe da sociologia, em especial de algumas reflexões hoje típicas da Sociologia do Trabalho. É neste movimento de confluência do específico do Serviço Social com algumas reflexões hoje significativas nas Ciências Humanas que, a meu ver, reside o núcleo duro do atual debate.

Em suma, e para passarmos ao segundo ponto, o debate acerca da relação entre trabalho e Serviço Social é sinal do crescimento e intensificação da produção, no Serviço Social, das investigações teóricas de que necessita e, ao mesmo tempo, indica o desenvolvimento de uma sua relação mais rica e dinâmica com o conjunto das Ciências Humanas. Sem termos isto em mente, poderemos deixar escapar algumas das mais dinâmicas potencialidades do debate em curso.

2.

Em alguns momentos do debate acerca da relação entre "trabalho" e Serviço Social, tem-se a nítida impressão que os interlocutores estão se referindo a um problema meramente técnico da instrumentalidade do Serviço Social". O problema parece ser puramente "prático", "interventivo", exclusivamente afeito às técnicas, estratégias, mediações, etc. da ação do assistente social em casos concretos, fortemente marcados pelas suas particularidades. Nestes momentos tenta-se aplicar ao Serviço Social categorias como matéria-prima, meios de produção, etc. Em alguns outros momentos, tem-se a impressão que o debate está voltado à delimitação da identidade profissional do Serviço Social. Pensar o Serviço Social como trabalho seria uma forma de delimitar sua peculiaridade e, portanto, definir sua identidade, na relação com as outras profissões.

Contudo, a questão da relação entre o trabalho e as outras práxis sociais é muito mais complexa do que estes momentos deixam transparecer. Possui conseqüências e repercussões que não se esgotam no aspecto da metodologia de intervenção ou da identidade profissional.

Qual o papel do Serviço Social na sociedade em que vivemos? Se, como quer o Código de Ética, entendemos que o Serviço Social tem por horizonte a luta pela superação da sociedade capitalista, o pressuposto é que a revolução é historicamente possível⁴. Sem entrar aqui no mérito de que o conceito de revolução é em si mesmo polêmico, ao postularmos a possibilidade da revolução estamos também afirmando que a sociedade capitalista não é necessariamente a última forma de relação entre os homens. Estamos afirmando, com todas as letras, que poderemos construir, através de nossa práxis, uma sociedade radicalmente diferente desta na qual vivemos. E esta tese (podemos construir uma outra forma de sociedade), por sua vez, tem por fundamento a concepção de que a história dos homens é o resultado exclusivo da ação dos homens; ou seja, que nós, a humanidade, somos os únicos responsáveis por nosso destino.

Ou seja, ao afirmarmos que o Serviço Social tem por horizonte uma sociedade emancipada, o pressuposto desta afirmação é a tese de que, como somos nós que fazemos a nossa história, se decidirmos coletivamente superar o capital nada nos impedirá de fazê-lo. Entre a sociedade regida pelo capital e a emancipação humana se interpõe "apenas" a decisão coletiva de superar o período marcado pela exploração do homem pelo homem (por mais complexo que seja o processo histórico desta "decisão coletiva"). Ao fim e ao cabo, ao afirmarmos o Serviço Social (e, também, a educação) como mediações para a construção de uma sociedade emancipada, estamos afirmando uma tese filosófica das mais ricas em conseqüências ideológicas: como nós fazemos a nossa história, se decidirmos⁵ superar o capital

⁴ Não desejamos com isso sugerir que a totalidade dos assistentes sociais assumam uma postura anticapitalista, contudo há que se reconhecer a importância e o peso da parcela que, em graus muito variados, busca encaminhar praticamente o Código de Ética da profissão.

⁵ Não há, aqui, nenhum voluntarismo. Pois, como toda decisão é historicamente condicionada, também neste processo decisório interferem complexos sociais os mais diversos que articulam a objetividade e a subjetividade humanas a cada momento existentes. Não há espaço, aqui, para nos alongarmos neste aspecto, por isso nos limitaremos a remeter o leitor eventualmente interessado ao nosso texto *Sociabilidade e Individuação* (EDUFAL, 1995), no qual esta relação entre subjetividade e objetividade histórica é discutida mais longamente a partir da *Ontologia* de Lukács.

este será superado do mesmo modo como a humanidade deixou para trás o machado de bronze ou a sociedade feudal.

Não nos esqueçamos que este raciocínio, que pode parecer óbvio e simplório para muitos, é uma conquista muito recente na história da humanidade. Apenas no século XIX, com Marx, a tese de que a história humana é resultado *exclusivo* das ações dos homens em sociedade é afirmada e demonstrada. É verdade que, umas poucas décadas antes de Marx, alguns de seus elementos importantes já estavam presentes em Hegel (a história como processo, etc.⁶), contudo, o homem é reconhecido como o único e exclusivo demiurgo de sua história apenas a partir das obras de juventude de Marx.

Antes do século XIX, a história não era compreendida como resultante exclusiva "da ação dos homens em sociedade", mas sim como imposição aos homens, por potências a ele estranhas, de um destino predeterminado. A história era compreendida como algo que os homens cumpriam, seguiam, sem ter um poder decisivo sobre o seu sentido. Os homens antes "sofriam" a história que a "faziam".

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

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

Nas sociedades primitivas, antes do aparecimento das classes sociais, da propriedade privada e da exploração do homem pelo homem, o desenvolvimento das forças produtivas era tão pequeno que o homem dependia em grande medida dos fenômenos naturais para sua própria sobrevivência. Um ano de chuvas ou de secas, ou fenômenos naturais como enchentes, terremotos, incêndios, etc., exerciam um papel por vezes decisivo na reprodução daquelas sociedades⁷. A busca cotidiana por alimentos dependia do que a natureza produzisse e uma enorme dose de acaso e "sorte" se fazia sempre presente. Nada garantia que, no ano seguinte,

⁶ Cf., sobre isso, Lukács, G. "A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel". Tradução Carlos Nelson Coutinho, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1978.

⁷ Sobre as sociedades primitivas, um texto interessante e de fácil leitura é *O Povo das Montanhas Negras*, de Raymond Willians, Cia. das Letras, S. Paulo, 1991. Clássico, nesta área, é o texto de Engels *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, Civ. Brasileira, Rio de Janeiro, 1979, em especial o capítulo IX.

um vale que produzira frutas viesse novamente a produzi-las, ou que um rio com peixes voltasse a tê-los em quantidade suficiente. Nesta relação com sua história, os homens primitivos percebiam o fato imediato, e em larga medida verdadeiro, de que a reprodução social não dependia apenas deles, mas também dos processos naturais que eles não conheciam e que, portanto, não podiam controlar. O poder da natureza é assim algo que, para aqueles homens, estava muito acima deles próprios, e que a eles se impunha de forma insuperável, férrea.

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

Esta concepção, naquele momento histórico, tinha muito de verdadeira. De fato os homens faziam a sua história dentro de limites tão estreitos, pois dependiam tanto dos eventos naturais, que a história dos grupos sociais era feita em larga medida por forças não humanas, pelas forças cegas da natureza. Em segundo lugar, também é verdadeiro que a história das sociedades é diferente da história dos indivíduos particulares, de tal modo os desejos e vontades dos indivíduos raramente comparecem diretamente no desenvolvimento histórico. Assim, quando os homens primitivos percebiam que a história era feita por algo além do que suas vontades individuais, eles também não estavam completamente errados. O equívoco, hoje evidente, era colocar este "algo além" como potências não humanas, divinas.

É também por esta razão que a religião foi tão importante para as sociedades primitivas. Ela foi a primeira teoria acerca da história e, desta forma, abriu possibilidades para que os homens a pensassem de forma um pouco mais sistemática e organizada, ainda que primitiva.

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

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

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

Em poucas palavras, o desenvolvimento das forças produtivas alarga o horizonte de possibilidades para os homens fazerem a sua história. O clima, ou outros fenômenos da natureza, já não são mais tão importantes e cada vez mais decisivo é o aumento das capacidades humanas pelo desenvolvimento sócio-histórico. Na vida cotidiana da sociedade grega, por exemplo, as decisões coletivas e individuais jogam um papel central na determinação do destino das cidades-estado e, nesta medida, começa a se elevar à consciência, em escala social, o fato de que a história humana é *também* determinada pelos homens.

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

O surgimento da filosofia, portanto, reflete um novo patamar em se tratando da consciência dos homens acerca da sua história. Sem os constrangimentos inerentes à forma do pensamento religioso, os homens podem agora se questionar como, por que meios, em que condições, agem sobre seus destinos (individuais e coletivos). A ação dos homens passa a ser um tema decisivo. Se o nosso destino é agora determinado pelo que fazemos, a qualidade dos

nossos atos (seu acerto moral ou ético, sua dimensão política e econômica, etc.), ganha uma importância inédita. E, para tratar destas e outras questões correlatas, surgem novos complexos sociais que têm por objeto o agir humano: a filosofia, a moral, a ética, a política, etc. A partir da Grécia clássica, os homens se reconhecem como sujeitos ativos na conformação de sua história, e não mais apenas como seres apenas passivos que sofrem um destino que não constroem nem podem modificar.

Este enorme avanço propiciado pela filosofia grega, como não podia deixar de ser, trouxe a marca de sua determinação histórica. Já nos referimos que teve por fundamento o desenvolvimento das forças produtivas, o qual forneceu as bases materiais necessárias para que se constituísse uma nova concepção de mundo, distinta da primitiva, que incorporasse o crescimento do poder dos homens sobre a sua história.

Todavia, se este desenvolvimento das forças diminuiu significativamente a dependência dos homens para com a natureza, estava ainda há muitos séculos de possibilitar algo que somente seria alcançado pela Revolução Industrial (1776-1830). Com a introdução da energia mecânica em substituição ao músculo humano, pela primeira vez os poderes físicos e corpóreos dos indivíduos não mais compareciam como *limites insuperáveis* à produção. Antes das máquinas, tudo tinha que ser movido pelos braços e pernas dos indivíduos – e isto era um enorme limite à produção dado pelas qualidades biológico-naturais da espécie humana. Com a energia mecânica é possível a construção de máquinas que não mais dependam do músculo humano e um mesmo trabalhador pode agora operar "muitas" das máquinas que anteriormente consumia, até a exaustão, as energias de um único indivíduo. Neste preciso sentido, a Revolução Industrial marca um verdadeiro salto de qualidade ao possibilitar que fosse superado o limite representado pela natureza do corpo humano (dois braços, duas pernas, uma dada capacidade de produzir energia, etc.) na esfera produtiva.

Este salto de qualidade não poderia deixar de ter um impacto decisivo na relação do homem com a natureza. Da relação de subalternidade frente à natureza, passou-se ao pólo exatamente oposto: os homens passam a conceber a si próprios como senhores da natureza. De dominados pela natureza, os homens passam a seu "dominador"⁸. Sem entrar aqui em como

⁸ Este é um termo bastante delicado e cheio de ressonâncias, digamos, ecológicas. Não é este o local para uma discussão sobre isso, mas recomendamos fortemente o texto de Guillermo Folladori "O comportamento humano e o ambiente", publicado pela revista *Práxis* n.10, ed. Projeto, B. Horizonte, 1997.

este domínio dos homens sobre a natureza, na sociedade capitalista, possui enormes perigos potenciais para a própria sobrevivência da humanidade, o que nos interessa sublinhar é que foi esse desenvolvimento gigantesco das forças produtivas o fundamento histórico para que, no século passado, se elevasse à consciência, em escala social, o fato de a história humana ser determinada *apenas e tão somente* pelos homens em sua vida em sociedade. Pela primeira vez o homem pôde se dar conta de que as potências não sociais exercem um papel muito secundário, quando exercem algum papel, na história humana.

Portanto, entre a Grécia antiga e a Revolução Industrial – se quiserem, entre Parmênides e Hegel – a humanidade viveu um longo período histórico no qual o desenvolvimento das forças produtivas possibilitou a ruptura com as antigas concepções religiosas, contudo ainda de forma tímida e não completa. Este mesmo desenvolvimento das forças produtivas era ainda incipiente para possibilitar o salto definitivo, qual seja, o reconhecimento pleno de que a história dos homens é resultado *exclusivo* dos atos dos indivíduos organizados em sociedades. Foi por esta razão que predominou, neste longo período de tempo, uma concepção de mundo que concebia a história humana como o resultado da interação de duas forças: os homens, de um lado, e as eternas forças da natureza ou divinas, de outro. Entre a Grécia e a Revolução Industrial, a humanidade pensou a si própria através de concepções de mundo intermediárias entre a concepção religiosa (os homens seguem a história traçada pelos deuses) e a concepção radicalmente humana (os homens fazem a história): os homens fariam a história mas dentro de limites que lhes são dados pela natureza (os gregos e, *mutatis mutandis*, os modernos) ou por Deus (escolástica medieval). Tais concepções intermediárias afirmavam que os homens fazem a história (aqui superando os limites do pensamento religioso primitivo), mas no interior de limites que eles não podem alterar porque são limites que não foram construídos pelos homens (aqui a limitação que corresponde ao pouco desenvolvimento das forças produtivas).

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

Teríamos, assim, duas dimensões ontológicas rigidamente delimitadas. De um lado, a esfera da essência, composta pelas determinações que não podem ser alteradas pelos homens e que aparecem na história o fundamento e como os limites que os homens não podem jamais superar. Ao lado desta esfera essencial, imutável, teríamos uma outra esfera onde se

desdobraria a história. Neste patamar, e apenas nele, os atos humanos jogariam efetivamente um papel. Seria esta dimensão, para tais concepções, que se constituiria a esfera da história, do efêmero, daquilo que os homens constroem e, portanto, podem destruir ou modificar. É a esfera do mundo no qual vivemos, a esfera da nossa vida cotidiana, onde tudo passa e nada possuiria a densidade ontológica da essência eterna e imutável.

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

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

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

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

2) A concepção agostiniana-tomista da Idade Média. É verdade que há diferenças profundas entre Agostinho e Tomás de Aquino. Desconsiderando estas importantes diferenças, há uma concepção de mundo comum: Deus criou os homens (a Gênese) e determinou o

Apocalipse. A história humana se desdobraria no interior destes limites: da Gênese ao Apocalipse. Independente do que façamos, este limite da história humana já está traçado e é insuperável, pois é um limite que não foi construído pelos homens; pelo contrário, foi a eles imposto pelo seu criador. Tal como entre os gregos, reconhece-se a possibilidade de os homens agirem sobre a história (mais em Tomás de Aquino que em Agostinho, é verdade). Tomás argumenta que, pelas suas ações pecadoras ou virtuosas, os indivíduos podem se salvar ou cair em danação eterna. Contudo, ainda que os homens possuam alguma influência na determinação de seus destinos (podem se salvar ou serem condenados ao inferno), os limites da história estão dados por Deus. São, por isso, determinações essenciais inalteráveis que os homens não podem transformar porque não decorrem das ações humanas, mas de um ato de vontade de Deus.

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

Uma concepção chave do liberalismo (tanto do liberalismo moderno quanto do liberalismo contemporâneo) é que a essência da sociedade é diretamente decorrente da essência dos indivíduos. Esta essência dos indivíduos, por sua vez, é compreendida como a "natureza" que distingue o indivíduo humano dos animais naturais. A determinação do que é a sociedade e, portanto, do que é a história, parte da determinação do que é a natureza do indivíduo humano. Como se trata de uma concepção desenvolvida na luta da burguesia contra o mundo feudal, esta concepção de natureza humana traz a marca indelével do seu caráter de classe: a "natureza" do indivíduo humano seria, antes de mais nada e acima de tudo, o proprietário privado burguês. Ser humano é ser proprietário (ainda que, ao mais miserável dos indivíduos, reste apenas a propriedade de seu "trabalho"⁹). Ser racional, para a concepção liberal-burguesa, nada mais é que adotar como própria a racionalidade decorrente da propriedade privada capitalista. É agir em sociedade (e, portanto, também consigo mesmo) do modo como

⁹ Marx depois esclareceria que se trata, na verdade, da "força-de-trabalho".

é "razoável" tendo em vista as necessidades de acumulação de riquezas. Sinal inequívoco de loucura é quando o indivíduo começa a queimar dinheiro!

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

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

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

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

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

Em todos estas ideologias há em comum a concepção de uma essência humana que não poderia ser criada nem alterada pelos próprios homens. E, também em todos estes casos, a

eternidade da essência cumpriu uma função ideológica conservadora: é sempre a justificação do *status quo*. Os homens são essencialmente proprietários de escravos, na Grécia; para Tomás de Aquino a sociedade feudal é a que melhor corresponde à essência pecadora dos homens; e, por fim, para os pensadores liberais, devido à essência da natureza humana, não há nenhuma sociedade possível sem mercado e propriedade privada: não há nenhuma sociedade além da burguesa.

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

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

A primeira delas, elaborada por Hegel, mantém a estrutura dualista que prevalecia desde a Grécia. Para o filósofo alemão, a história é o desdobramento de uma essência posta desde o início da história, o espírito humano (*Geist*). Tal como para os iluministas e pensadores modernos, também em Hegel há uma essência insuperável que, uma vez atingida, impossibilitaria qualquer desenvolvimento significativo futuro. Esta essência, também para Hegel, inclui a propriedade privada, portanto inclui o mercado e o Estado; em suma, a

realização plena da essência (o Espírito Absoluto) é a sociedade burguesa. Este o limite da história e dele decorreria a eternidade do capitalismo.

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

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

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

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

É preciso notar que, para Marx, o fato de o trabalho ser a categoria fundante do mundo dos homens não significa que o trabalho seja a ele anterior, nem significa que não possa ser modificado pela história que ele próprio funda. Muito pelo contrário, para o pensador alemão o trabalho apenas pode ser categoria fundante do mundo dos homens porque é parte movida e

motora deste mundo – apenas pode ser fundante do mundo dos homens porque é uma categoria social. O trabalho é a categoria fundante não porque venha "antes" da sociedade (a rigor, ele não pode existir fora do ser social, porque não é uma categoria da natureza), mas porque, na relação com a totalidade social, é o local por excelência da produção das necessidades por novas relações sociais (categorias e complexos) que marcarão o desenvolvimento histórico do gênero humano.

Vamos trocar isso em miúdos.

Trabalho e totalidade social

O que distingue o trabalho da totalidade social é, para Marx, ser ele o complexo social encarregado da transformação da natureza nos bens materiais necessários à reprodução social. Como as sociedades variam enormemente ao longo do tempo e ao longo do espaço, o trabalho apresenta não menos variações. O desenvolvimento histórico é, também, o desenvolvimento histórico do trabalho. Contudo, ele é sempre o complexo que cumpre uma função social específica: transformar a natureza nos bens materiais necessários à reprodução social.

Em sendo assim, todo ato de trabalho, por mais singular, é sempre um ato social. É sempre partícipe da reprodução da sociedade da qual faz parte. Ele incorpora o patamar de desenvolvimento da sociedade e, ao mesmo tempo, ao se realizar, colabora para o desenvolvimento da sociedade como um todo, com todas as mediações devidas. É esta inseparável relação do trabalho com a totalidade social que faz com que as necessidades que se apresentam na esfera do trabalho repercutam por todas as relações sociais, novamente, com todas as mediações devidas em cada caso. E, como a reprodução material é o momento decisivo da reprodução social, na maior parte das vezes as necessidades geradas na esfera do trabalho se apresentam na reprodução social com um peso maior que as necessidades gestadas nas outras esferas da práxis social. É isto que significa, ainda que de forma muito simplificada, a afirmação de Marx segundo a qual na história das sociedades o momento predominante é o desenvolvimento das forças produtivas.

Novamente simplificando processos muito complexos, é o surgimento do trabalho excedente que possibilita o surgimento de sociedades que vivem da exploração do homem pelo homem. Nesta nova condição histórica, a transformação da natureza nos bens necessários à reprodução da sociedade requer a submissão dos trabalhadores à classe exploradora. O próprio

trabalho se transforma, deixa de ser o trabalho das sociedades primitivas e se converte no trabalho explorado do escravo. E, para que esta nova forma de trabalho possa se efetivar, é indispensável que a sociedade desenvolva uma série de complexos sociais voltados diretamente à submissão dos trabalhadores às classes dominantes. Dentre estes complexos se distinguem o Estado, a política, o casamento patriarcal, a propriedade privada, o Direito, etc., etc.

Com a passagem do modo de produção escravista ao modo de produção feudal temos um novo patamar de desenvolvimento da esfera produtiva (centrada no trabalho) e as suas novas necessidades devem ser atendidas para que a reprodução social seja viabilizada. É assim que, nas novas condições históricas, o feudo "substitui" o Império Romano enquanto forma de organização dos homens para a transformação da natureza nos bens necessários à sua reprodução. E, nas novas condições, novas formas de política, de propriedade privada, de Direito, de casamento patriarcal, etc., serão indispensáveis. *Mutatis mutandis*, o mesmo pode ser dito da sociedade burguesa.

É isto o que significa, para Marx, que o trabalho é a categoria fundante do mundo dos homens. Dada às suas peculiaridades internas (as quais já analisamos¹⁰), o trabalho, ao converter a natureza em bens sociais, produz não apenas o "novo" do ponto de vista objetivo (uma sociedade que possui um machado é distinta de uma outra que não construiu machado algum, pois objetivamente pode e necessita fazer coisas que a outra não pode), mas também transforma o indivíduo ao dotá-lo de novas habilidades e conhecimentos e, portanto, também de novas necessidades. É isto que faz com que o trabalho, ao longo da história, coloque necessidades novas que apenas podem ser atendidas se os homens desenvolverem novas relações sociais voltadas especificamente a estas novas necessidades.

O trabalho, na acepção marxiana, é a categoria fundante do mundo dos homens porque é o momento predominante na produção das novas situações objetivas e subjetivas que caracteriza a história humana, para colocá-lo em poucas palavras.

O caso do Serviço Social é, neste particular, bastante claro, e nem há necessidade de irmos além da mera menção: é o desenvolvimento do trabalho sob o capitalismo (para ser mais preciso, do trabalho que, sob a regência do capital, assume a forma de trabalho abstrato) a base material para a gênese da "questão social" a qual, por sua vez, é a *raison d'être* do Serviço Social. A relação, neste caso particular, é evidente.

¹⁰ Lessa, S. "A centralidade ontológica do trabalho em Lukács", Serviço Social e Sociedade, n. 52, 1996; "Reprodução e Ontologia em Lukács", Trans/forma/ação, UNESP/Marília, 1994; *A Ontologia de Lukács*, EDUFAL, 1997 e *Trabalho e Ser Social*, EDUFAL, 1997.

Em suma, a importância da centralidade ontológica do trabalho é que ela possibilitou a Marx elucidar como os homens produzem todas as relações e complexos sociais, inclusive a sua essência, de tal modo a desautorizar todas as ideologias que afirmam ser o capitalismo a última forma possível de sociabilidade humana porque corresponderia à imutável e insuperável essência mesquinha, egoísta e burguesa dos homens. Perceba o quanto isto é fundamental para o projeto revolucionário: aqui está a demonstração da possibilidade ontológica da superação do capital; aqui se situa a demonstração da falsidade do argumento conservador de que os homens não podem superar o capitalismo porque há uma essência humana que determina que *para sempre os homens serão burgueses*. A este argumento, repetimos, Marx responderia: os homens são os únicos construtores de sua essência e, assim como se construíram burgueses, podem também se construir enquanto indivíduos e sociedade emancipados. E, a chave desta autoconstrução puramente humana dos homens (isto é, que nada deve à potências não-humanas, à potências não-históricas) é o trabalho enquanto categoria fundante do ser social.

Isto posto, podemos retornar ao tema central do artigo.

Por que o Serviço Social não é trabalho

Em primeiro lugar, e antes de qualquer coisa, porque o Serviço Social não realiza a transformação da natureza nos bens materiais necessários à reprodução social. Não cumpre ele a função mediadora entre os homens e a natureza; pelo contrário, atua nas relações puramente sociais, nas relações entre os homens. Como a este respeito Gilmaísa Macedo¹¹ já argumentou suficientemente, aqui apenas mencionaremos este aspecto absolutamente fundamental da questão.

O que nos interessa, neste artigo, é um outro aspecto da identificação do Serviço Social a trabalho¹², um aspecto mais diretamente filosófico-ideológico: tal identificação entre a práxis

¹¹ Macedo, G. "Serviço Social e a categoria trabalho". Dissertação mestrado, Pós-Graduação em Serviço Social, UFPE, 1999.

¹² Neste caso específico, trabalho ou "processo de trabalho" correspondem exatamente à mesma coisa. Como não há nenhuma categoria que não seja histórica, ou seja, que não seja processual, não há qualquer possibilidade de existir trabalho que não seja, em qualquer de suas dimensões, "processo de trabalho". Dizer que o Serviço Social é trabalho, ou a variante bastante comum, "processo de trabalho", no caso são rigorosamente sinônimos.

dos assistentes sociais e o trabalho é, a nosso ver, incompatível com a centralidade ontológica do trabalho tal como descoberta por Marx. Vejamos o porquê.

O pressuposto de toda obra marxiana é que os homens, para existirem, têm que comer, morar, se vestir, ou seja, têm que transformar a natureza nos bens materiais de que necessitam. Se encontrarmos um dia uma sociedade que exista sem transformar a natureza, toda concepção marxiana terá sido posta por terra. Na transformação da natureza, diferente dos animais, os homens "trabalham": isto é, constroem na sua consciência, antes que na materialidade objetiva, o produto e o processo de produção do produto do qual necessitam. Em seguida, ao objetivarem esta "prévia-ideação", não apenas transformam a natureza, construindo um novo objeto antes inexistente; mas também transformam a si próprios na medida em que confirmam (ou negam) a veracidade de seus conhecimentos que serviram de base para suas prévias-ideações e, também, na medida em que desenvolvem novas habilidades. Ou seja, o indivíduo que termina o processo de trabalho não é mais o mesmo do seu início. E, também, a sociedade ao final do processo de trabalho já não é mais a mesma, pois agora conta com um novo produto que não possuía anteriormente. Se a sociedade e o indivíduo se transformaram, claro que a relação entre eles também evoluiu. Em suma, o trabalho funda a possibilidade da autoconstrução dos indivíduos e das sociedades e, por isso, é a categoria fundante do mundo dos homens.

Apenas e tão somente o trabalho cumpre essa função social. Todas as outras atividades humanas, sem exceção alguma, cumprem uma outra função: de algum modo (e este modo varia tanto quanto os modos historicamente determinados de reprodução social) atuam direta ou indiretamente na organização dos homens para a realização do trabalho necessário à reprodução social. O Direito, a religião, a ética, a moral — mas também as técnicas de gerenciamento da produção, de recursos humanos, de propaganda e marketing, de engenharia da produção, etc. — são todos complexos sociais que moldam os atos dos indivíduos no sentido necessário à reprodução social. Indiscutível que são muito diferentes as formas pelas quais as leis do Direito, os valores morais e éticos, os preceitos religiosos, as técnicas de gerência, administração, engenharia ou propaganda, etc., atuam nesta organização dos atos dos indivíduos. Não resta também nenhuma dúvida que estes complexos sociais podem ou não existir em determinadas sociedades e, ainda mais, são muito diferentes de período histórico a período histórico.

Apesar de todas as enormes diferenças entre estes complexos, eles possuem algo em comum e que os distingue do trabalho: se eles organizam os homens para a produção dos bens

materiais, eles não objetivam esta produção. Se os juristas fizerem as leis, o engenheiro planejar o produto, o padre rezar sua missa, o gerente "gerenciar" seu espaço — e o trabalhador não transformar a natureza, a produção dos bens materiais não ocorrerá e a reprodução social estará impossibilitada. Há uma diferença ontológica fundamental entre organizar a vida social para tornar possível uma dada produção material e produzir os bens materiais. Pois organizar não é sinônimo de produção, nem no discurso nem na práxis social. Parodiando Brecht, quem construiu as pirâmides não foi o faraó que organizou a construção, quem fez o prédio não é o burguês que concebeu o negócio, nem o engenheiro que desenhou a planta. Quem produz o carro não é o professor que ensinou ao operário matemática, nem o padre que batizou seu filho. E por uma razão fundamental: a função social das atividades humanas voltadas à organização dos homens para que a sociedade se reproduza é ontologicamente distinta da função social do trabalho. As primeiras organizam os homens segundo necessidades predominantemente postas pela sua reprodução material, predominantemente postas pelo trabalho – com todas as mediações cabíveis. O trabalho, por sua vez, tem a função de atender à necessidade primordial e eterna de toda sociedade: transformar a natureza nos bens materiais necessários à cada sociedade.

Se, tal como a tese que postula a identidade entre Serviço Social e trabalho, cancelarmos esta distinção ontológica entre o trabalho e o restante das práticas humanas, teremos duas conseqüências imediatas e inevitáveis:

1) a primeira delas, puramente ideológica, filosófica: qual o fundamento do mundo dos homens? Se todas as práxis sociais são trabalho, se não há distinção entre as atividades de organização e de produção, se não há distinção entre as relações puramente sociais e a relação homem-natureza, como pode o trabalho ser a categoria fundante do mundo dos homens? Segundo Marx, o trabalho é a categoria fundante porque é ele que, ao transformar a natureza, predominantemente coloca as necessidades e as possibilidades de desenvolvimento histórico em direção a sociedades cada vez mais evoluídas. Isto significa que, para ele, o trabalho não pode ser idêntico à totalidade social (ou, em outras palavras, que as práxis não podem ser todas trabalho¹³), pois é o trabalho que funda o ser social e não o contrário.

¹³ Claro que não teria qualquer sentido, nem sequer no plano meramente lógico formal, afirmar que o trabalho funda a si próprio: isto é mera tautologia e nem merece que gastemos uma linha com sua refutação. Se tudo é idêntico a si próprio, não há nenhuma relação de fundação possível nesta esfera. Só é possível ser fundante de algo distinto de si próprio.

Se afirmarmos que são trabalho as práxis "organizadoras" dos homens, estamos num terreno claramente distinto do de Marx. E teremos que responder, então, à questão decisiva da filosofia desde o século passado: qual o fundamento último da existência social? Como vimos, as alternativas não são muitas. Se abirmos mão do trabalho enquanto categoria fundante, temos à nossa disposição as formulações modernas clássicas e suas formas contemporâneas, todas elas de filiação liberal ou neoliberal. Ou, então, deve-se buscar o fundamento do mundo dos homens na esfera da subjetividade, não restando aqui muitas opções além de Hegel (e dos neo-hegelianos) e de Kant (e os neokantianos). Ou então, hipótese que sequer queremos considerar neste contexto, mas nem por isso menos possível, as alternativas irracionistas de corte pós-moderno que, nos casos mais extremos, negam até mesmo a existência da história e do ser social.

Não há, no plano teórico e acadêmico, nenhum problema em situar-se em um campo não marxista. Muitas e importantes contribuições foram e têm sido dadas por teóricos e concepções que estão longe de compartilharem da concepção de mundo marxiana. Ser marxista, por outro lado, nem sempre é sinônimo de bom nível teórico. Nenhum sectarismo ou argumento de autoridade é aceitável. Contudo, se isto é verdadeiro, também o é que, em qualquer debate, para o desenvolvimento da ciência é imprescindível a explicitação, com todas as letras, dos pressupostos e suas conseqüências.

Em se tratando do atual debate no interior do Serviço Social, algumas formulações implicam que repensemos a relação da prática profissional do Serviço Social com o trabalho. De uma relação fundante/fundado passaríamos a uma relação de identidade. Identificaríamos, então, produção e organização; transformaríamos uma *relação de necessidade* entre esferas distintas da práxis (não há produção sem organização, nem organização que não atenda às necessidades da produção) em uma *relação de identidade*. Esta identidade é afirmada ou diluindo-se a diferença entre trabalho e sociabilidade ou, então, convertendo todas as práxis sociais em "produtivas"¹⁴. Qualquer que seja o caso, estamos em um terreno ideológico e filosófico distinto do de Marx.

2) A segunda conseqüência da identificação entre Serviço Social e trabalho é mais diretamente sociológica e política. Se identificarmos as práxis voltadas à organização da

¹⁴ Sobre esta questão, cf. Lessa, S. "Serviço Social: trabalho produtivo e improdutivo". Maceió, 2000, *mimeo*.

sociedade com a produção material, ou seja, se identificamos todas as outras formas de práxis (inclusive o Serviço Social) ao trabalho, não nos resta outra alternativa senão identificarmos como trabalhadores todos aqueles que realizam toda e qualquer atividade social.

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

Se concordarmos com este argumento que iguala produção e organização, teremos que levá-lo adiante. O Antônio Ermírio de Moraes "organiza" a produção tanto quanto um gerente de produção ou um engenheiro, portanto ele também seria trabalhador. O Olavo Setúbal, dono do Banco Itaú, também "organiza" a produção ao alocar o seu capital em determinados investimentos e indústrias. Seriam, portanto, todos eles trabalhadores. Mas, o que dizer de um Antônio Carlos Magalhães? Também ele, no Congresso Nacional, ao aprovar uma legislação sobre a flexibilização dos direitos dos trabalhadores, ou aprovar verbas que serão investidas no estímulo a determinadas atividades econômicas, também não estaria "organizando" a produção? Para sermos breves: se igualarmos todas as práxis sociais ao trabalho, transformamos todos os indivíduos em operários e, assim, cancelamos a distinção entre as classes sociais! Se cancelarmos a distinção entre produção e organização, e portanto cancelamos o caráter fundante daquele para com esta, cancelamos também a distinção entre as classes. E, sem elas, adeus luta de classes e todo o projeto revolucionário de cunho marxiano.

Percebam que o que parecia ser um mero problema filosófico, muito abstrato e distante do nosso dia a dia, se revela ser um problema muito mais "concreto" do que o debate tem mostrado até o momento. Tanto quanto podemos perceber, a tese que postula a identidade entre trabalho e Serviço Social coloca em cheque o fundamental da concepção marxiana. É neste terreno que hoje se põe o debate político no interior da profissão. E, para sermos bem sucedidos, duas coisas são fundamentais. Por um lado, não escamotear o aspecto político do debate. Mas, também, por outro lado não reduzi-lo à questão política, pois o seu campo resolutivo é o campo ideológico-filosófico, o campo da concepção de mundo.

Concluindo: o debate acerca da identidade ou diferença entre trabalho e Serviço Social expressa um momento de crescimento da produção teórica na profissão e talvez sinalize uma

nova relação com o conjunto da produção das Ciências Humanas. De forma diferente do passado, hoje os conhecimentos teórico-filosóficos de que o Serviço Social necessita terão que ser em parte significativa produzidos no seu próprio interior.

É nesta peculiar situação do Serviço Social em relação às Ciências Humanas que se inicia possivelmente uma nova fase do questionamento da matriz marxiana do movimento de reconceituação. Como afirmou José Paulo Netto em um texto profético: "no curto prazo (digamos, nos próximos quatro ou cinco anos), o debate mais determinante do campo do Serviço Social será /.../ a seguinte questão: *manter, aprofundar e consolidar a atual direção estratégica ou contê-la, modificá-la e revertê-la.* /.../ este debate não será conduzido como uma polêmica ídeo-política /.../ [contudo, certamente] terá um conteúdo nitidamente ídeo-político /.../ embutido na polêmica teórico-epistemológica e operativa."¹⁵

Sob a forma de discussão da instrumentalidade e identidade da profissão o que de fato está em questionamento é a tese marxiana do trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens.

É disto, ao final das contas, de que se trata.

Bibliografia

Engels, F. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, Civ. Brasileira, Rio de Janeiro, 1979

Folladori, G. "O comportamento humano e o ambiente", revista *Práxis* n.10, ed. Projeto, B. Horizonte, 1997.

Macedo, G. "Serviço Social e a categoria trabalho". Dissertação mestrado, Pós-Graduação em Serviço Social, UFPE, 1999.

Lessa, S. "A centralidade ontológica do trabalho em Lukács", *Serviço Social e Sociedade*, n. 52, 1996;

Lessa, S. "Reprodução e Ontologia em Lukács", *Trans/forma/ção*, UNESP/Marília, 1994.

Lessa, S. *A Ontologia de Lukács*, EDUFAL, 1997 e *Trabalho e Ser Social*, EDUFAL, 1997.

Lessa, S. *Sociabilidade e Individuação*. EDUFAL, Maceió, 1995.

¹⁵ Netto, J. P.. "Transformações societárias e Serviço Social". *Serviço Social e Sociedade*, n. 50, 1996, p. 117-9.

Lukács, G. "A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel". Tradução Carlos Nelson Coutinho, Liv. Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1978.

Netto, J. P.. "Transformações societárias e Serviço Social". Serviço Social e Sociedade, n. 50, 1996, p. 117-9.

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