

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

ALESSANDRA GENÚ PACHECO

DISCURSOS ÉTICO-POLÍTICOS E IDEOLOGIA:
uma aproximação entre a Ética do Discurso em Habermas e o
Serviço Social

BELÉM
2005

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

ALESSANDRA GENÚ PACHECO

DISCURSOS ÉTICO-POLÍTICOS E IDEOLOGIA:
uma aproximação entre a Ética do Discurso em Habermas e o
Serviço Social

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Mestrado em Serviço Social da Universidade Federal do Pará, na linha de pesquisa “Serviço Social, Gestão de Políticas Públicas e Direitos Sociais”.
Orientador: Prof. Dr. Erasmo Borges de Souza Filho.

BELÉM
2005

ALESSANDRA GENÚ PACHECO

DISCURSOS ÉTICO-POLÍTICOS E IDEOLOGIA:
uma aproximação entre a Ética do Discurso em Habermas e o
Serviço Social

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Mestrado em Serviço Social da Universidade Federal do Pará, na linha de pesquisa “Serviço Social, Gestão de Políticas Públicas e Direitos Sociais”.
Orientador: Prof. Dr. Erasmo Borges de Souza Filho.

Belém, 23 de dezembro de 2005.

Orientador Prof. Dr. Erasmo Borges de Souza Filho
Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Carlos Jorge Paixão
Universidade da Amazônia

Prof. Dr. Hélder Boska de Moraes Sarmiento
Universidade Federal do Pará

AGRADECIMENTOS

A todos que me orientaram, direta ou indiretamente.

Ao meu orientador oficial na pós-graduação, pela paciência e compreensão com o meu amadurecimento teórico.

Aos meus grandes amigos, pelo apoio, incentivo, discussões e contribuições.

A minha família, por sempre se preocupar com o desenvolvimento de meu trabalho, mesmo sem entendê-lo.

Aos meus orientadores, com o compromisso de continuar com mais
constância e persistência, sem jamais desistir.

“Os conceitos básicos da filosofia não formam uma linguagem própria ou, pelo menos, não constituem mais um sistema capaz de tudo incorporar: eles não passam de simples meios para a apropriação reconstrutiva de conhecimentos científicos.”

Jürgen Habermas

“Una adecuada teoría de la sociedad tiene que integrar métodos y problemáticas que en el pasado se habían asignado con exclusividad o bien a lo filosofía o bien a la ciencia social empírica.”

Thomas McCarthy

RESUMO

A tese principal do presente trabalho é que a elucidação reconstrutiva da estrutura formal dos discursos prático-morais, levada a cabo por Habermas na sua “Ética do Discurso”, pode fornecer um ponto de partida teórico-crítico a partir do qual o assistente social seria capaz de fazer o diagnóstico e a desconstrução de discursos ético-políticos comunicativamente distorcidos (ideológicos) presentes nas diversas esferas institucionais de sua atuação profissional. O trabalho se dedica à sustentação dessa tese em quatro etapas: primeiro, elucida de modo histórico-evolutivo a conceitualização da “política” com que pretende trabalhar; em seguida, traz a descoberto os vínculos inevitáveis entre concepções e ações políticas e a práxis do Serviço Social; depois, caracteriza os discursos ético-políticos comunicativamente distorcidos a que se pode chamar de “ideológicos”; e, por fim, trata do modo como uma crítica dos discursos ético-políticos ideológicos poderia ser levada a cabo pelo assistente social a partir do saber de fundo reconceitualizado e do ponto de vista moral providos pela Ética do Discurso.

Palavras-chave: Discurso Ético-Político, Ideologia, Teoria Crítica, Serviço Social.

ABSTRACT

The major argument of the present work is that the reconstructive elucidation of the formal structure of the moral-practical discourses, taken forward by Habermas in his “Discursive Ethics”, might provide a theoretical-critical starting point which would enable the social worker to diagnose and to deconstruct communicatively distorted (ideological) ethical-political discourses present in various institutional spheres of her professional practice. The work is dedicated to defend that thesis through four steps: first, it explains in a historical-evolutionary way the conceptualization of “politics” it is supposed to deal with; second, it brings to light the unavoidable connections between political conceptions and actions and the praxis of Social Work; third, it shows the character of the distorted ethical-political discourses which are thought to be “ideological”; forth and finally, it approaches the way a critic of the ethical-political discourses could be taken forward by the social worker from the reconceptualized background-knowledge and the moral point of view provided by Discursive Ethics.

Key-words: Ethical-political discourses, Discursive Ethics, Ideology, Critical Theory, Social Work.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 EVOLUÇÃO DA IDÉIA DE POLÍTICA	15
1.1 O REALISMO POLÍTICO DE MAQUIAVEL	15
1.2 LIBERALISMO POLÍTICO EM LOCKE	17
1.3 LIBERALISMO POLÍTICO EM KANT.....	19
1.4 REPUBLICANISMO POLÍTICO EM HOBBS	23
1.5 REPUBLICANISMO POLÍTICO DE ROUSSEAU.....	26
1.6 POLÍTICA CRÍTICA DA TRADIÇÃO MARXISTA	27
2 A RELAÇÃO ENTRE SERVIÇO SOCIAL E POLÍTICA	35
2.1 CARÁTER POLÍTICO DA PROFISSÃO DE ASSISTENTE SOCIAL....	40
2.1.1 Do que depende cidadania?	42
2.1.2 Cidadania e Democracia.....	45
2.2 ATIVIDADE POLÍTICA DO ASSISTENTE SOCIAL.....	46
2.2.1 Na assistência social	46
2.2.2 No atendimento do assistente social.....	46
2.2.3 Nas normas de assistência	47
3 DISCURSOS POLÍTICOS IDEOLÓGICOS.....	49
3.1 “IDEOLOGIA” E A TEORIA CRÍTICA FRANKFURTIANA	50
3.1.1 Forma e Consciência.....	51
3.1.1.1 <i>Visão de Mundo</i>	51
3.1.1.2 <i>Elementos discursivos da forma de consciência</i>	52
3.1.2 Falsa Consciência	53
3.1.2.1 <i>Por propriedades epistêmicas</i>	53
3.1.2.2 <i>Por propriedades funcionais</i>	56
3.1.2.3 <i>Ideologia em Habermas</i>	58
3.1.2.4 <i>Por propriedades genéticas</i>	61
3.1.3 Ideologia no sentido positivo.....	63
3.2 CRÍTICA DE FRANKFURT AO DISCURSO POLÍTICO.....	65
3.3 IDEOLOGIA E CRÍTICA NA <i>TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA</i>	71

3.3.1 Guinada Lingüística e Guinada Pragmática.....	73
3.3.2 Crítica da Razão Funcionalista.....	80
3.3.3 Sistema e Mundo da Vida.....	86
3.4 DISCURSO IDEOLÓGICO EM HABERMAS	87
3.4.1 No âmbito político	88
3.5 PROPOSTA HABERMASIANA: ÉTICA DO DISCURSO	90
4 ÉTICA DO DISCURSO E SERVIÇO SOCIAL.....	101
4.1 AUSÊNCIA DE DISCUSSÃO.....	101
4.2 VIOLAÇÃO DAS REGRAS DO DISCURSO	103
1.3 VIOLAÇÃO DOS PRINCÍPIOS DO DISCURSO.....	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	110

INTRODUÇÃO

O presente trabalho coloca em discussão o tema da ideologia, concentrando-se na faceta discursiva que ela pode assumir, seja na religião, na economia, na ciência, na política e em diversos outros espaços culturais de uma sociedade, sendo que se optou mais especificamente pelo estudo da ideologia no campo político.

Em primeiro lugar, a necessidade de discutir o tema da ideologia na política é devido à sua recorrência nos estudos e atuação do Serviço Social, o que se deve ao fato de essa profissão lidar constantemente com o estudo da sociedade e das formas de nela intervir e, tanto num quanto noutro aspecto, o assistente social precisa lidar com a existência de discursos ideológicos que, uma vez instituídos, podem conduzir a compreensões e explicações equivocadas da sociedade, ou mesmo a intervenções com pouca capacidade de transformação social, dado que elas partirão de análises sociais ainda distorcidas pela ideologia.

Mas, para lidar-se com a ideologia, é necessário ter bem claro e definido o que ela é e como se manifesta. A longa tradição da discussão legou-nos muitas definições para a ideologia. No entanto, em muitas delas não é possível identificar com clareza e precisão o sentido do termo ideologia, ou seja, leva a dificuldades na identificação de um discurso quanto a ser considerado como ideológico ou não. Isso se dá, por um lado, em função de uma deficiência das próprias definições e, por outro, em função do paradigma de conhecimento da filosofia da consciência.

Quanto ao segundo destes aspectos, desde o Neopositivismo a linguagem vem recebendo cada vez mais a atenção dos epistemólogos, ao ponto de hoje já se falar na existência de outro paradigma de conhecimento: o da filosofia da linguagem.

No paradigma epistemológico da consciência se lida com o conceito de verdade como correspondência a uma realidade objetiva. Nesse paradigma, a representação que mais se aproxima do mundo é considerada como verdadeira, uma vez que o acesso direto ao mundo dá-se apenas pela consciência. Assim, como se ter certeza de que ela representa corretamente as coisas, ou ainda, se o mundo realmente existe fora da consciência e que o próprio acesso às coisas do mundo é intermediado pelas sensações¹?

Esta foi uma das principais dúvidas resultantes do paradigma da filosofia da consciência, e que deu ensejo à discussão de um novo paradigma: o da linguagem. Segundo esse novo paradigma, não se pode ter certeza de como a consciência representa o mundo, mas podemos investigar o que é linguisticamente expresso sobre esse mesmo mundo, pois a linguagem tem um conteúdo manifesto e acessível intersubjetivamente.

A partir dessa idéia surge o paradigma epistemológico que, se não supera o paradigma da consciência, ao menos oferece uma alternativa viável de estudo e conhecimento, pois, não havendo correspondência com o mundo

¹ O empirista radical e idealista George Berkeley (1685-1753) atribui a causa e a regularidade das experiências sensoriais à Deus, afirmando portanto que não há mundo real para além da consciência ou mesmo que o mundo da consciência é o mundo real; enquanto que no idealismo transcendental de Immanuel Kant (1724-1804) o *fenômeno* é distinguido do *nômeno*, o qual é incognoscível, tornando o problema de conhecer o mundo real insolúvel. Ambos dissolvem o problema quando assumem concepções altamente contra-intuitivas do que significaria o conhecimento da realidade, e que, portanto, só seriam válidas na ausência de teorias mais consistentes. (WARBURTON, Nigel. *O básico da filosofia*. Trad. de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008, p. 139-165). Revisão feita em 2009.

real, nossas asserções podem sofrer a crítica intersubjetiva, que afasta erros individuais, pela construção coletiva do conhecimento. Por isso, optou-se nesse trabalho pelo enfoque discursivo da ideologia.

O destaque para o âmbito político se deve à importância deste aspecto para o Serviço Social, pois a faceta de intervenção na sociedade, que a profissão possui, funda-se sobretudo nos direitos instituídos pelo Estado e nas vias de participação política que a sociedade possui, operacionalizando programas e recursos sociais estaduais e civis, para o fim último da justiça social.

É necessário também aqui explicitar por que consta, no título deste trabalho, “discursos ético-políticos”, e não apenas “discursos políticos”, o que se deve ao referencial teórico adotado - a teoria da ética do discurso de Jürgen Habermas - no qual, em linhas gerais, levanta-se a tese de que os discursos prático-morais (que guiam a ação social ou estabelecem normas) devem ser fundados em um saber e ser legítimos e argumentáveis, para que sejam válidos.

Não excluindo a dimensão cognitiva nem argumentativa, ressalta-se a importância da legitimidade, nos discursos prático-morais, observando-se que “legítimo” remete a um discurso eticamente correto, em contraposição, principalmente, a uma lógica de legitimidade apenas por funcionalidade².

Os discursos políticos são em parte éticos porque freqüentemente são expressões da *autocompreensão* de uma comunidade:

“nós julgamos a *autocompreensão* dos grupos baseada em valores a partir de pontos de vista éticos. (...) As questões éticas visam ao

² Esse aspecto é abordado em profundidade no terceiro capítulo.

ethos comum: trata-se de ver como nós, como membros de uma comunidade moral, nos entendemos a nós mesmos, quais serão os critérios segundo os quais deveremos orientar nossas vidas, o que é melhor para nós a longo prazo e na visão do todo.”³

Essa autocompreensão está intrinsecamente colocada nos discursos políticos, de tal forma que “o modo como nós nos apropriamos das tradições e formas de vida nas quais nascemos e como as continuamos seletivamente decide sobre quem somos e queremos ser enquanto cidadãos.”⁴ Com efeito, justifica-se a expressão “discursos ético-políticos”.

O trabalho será desenvolvido em quatro capítulos. O primeiro revisará as principais concepções de política e de Estado na modernidade, a fim de contextualizar a discussão realizada no segundo capítulo sobre a relação entre Serviço Social e Política.

O terceiro capítulo abordará as principais concepções de ideologia, a fim de caracterizar adequadamente a concepção de ideologia que decorre da Teoria da Ética do Discurso. O quarto e último capítulo pretende apontar algumas situações e discursos em que o assistente social pode atuar com sua competência crítica a partir dos fundamentos da teoria habermasiana.

³ HABERMAS, J.. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Spenber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 40.

⁴ HABERMAS, J.. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, volume I. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 201.

CAPÍTULO 1

EVOLUÇÃO DA IDÉIA DE POLÍTICA

Neste capítulo serão apresentados os principais modelos políticos já propostos em Teoria Política, para depois analisar de que forma o Serviço Social se relaciona com a Política, no capítulo seguinte.

1.1 O REALISMO POLÍTICO DE MAQUIAVEL⁵

Nicolau Maquiavel (1469-1527) é considerado um realista político, porque defendia o Estado real, existente, e não de um Estado ideal, que precisa ser construído.

Nesta sua observação sobre como o Estado realmente funciona, identificou que as sociedades passam inexoravelmente por ciclos de *estabilidade* e de *caos* político, *mantidos* e *ordenados* pelos próprios homens, sem nenhuma interferência divina ou mágica. A ordem constituída pelos homens é inevitavelmente destruída quando de seu esgotamento, surgindo aí um novo período de caos.

Assim, a política para Maquiavel é o resultado de um feixe de forças, provenientes das ações concretas dos homens em sociedade, ainda que nem todas as facetas destas ações venham do reino da racionalidade e sejam imediatamente reconhecíveis. Portanto, a política apresenta uma intrínseca relação de poder, o qual é extremamente instável, dado que ele resulta das ações concretas dos homens. A instabilidade política resulta da ação

⁵ SADEK, Maria Tereza. “Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù”. In: WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os clássicos da política*. Vol. 1. 10 ed. São Paulo: Ática, 1998, pp. 11-24.

humana porque, na concepção pessimista de Maquiavel, são da natureza humana a voluptuosidade, a simulação, a ingratidão, a avidez e a covardia diante dos perigos.

Tendo observado essa “lógica” do processo político, Maquiavel faz uma apologia dos estudos históricos, a fim de identificar causas e meios utilizados pelos antigos para se contraporem aos períodos de caos. Ainda que esses mesmos meios não estivessem presentes no período atual, o estudo não seria em vão, pois se poderiam criar outros meios de superação de crises, a partir das semelhanças identificadas.

Segundo Maquiavel, existe uma ciclicidade na história e, conseqüentemente, no processo político, a qual se deve ao fato de não haver um meio definitivo para conter as paixões derivadas da natureza humana; por outro lado, não há uma periodicidade determinada e regular para a estabilidade ou para o caos.

Maquiavel também identificou que a essência do problema político é o conflito de interesses entre povo, que não quer ser dominado, e os grandes homens, que querem dominar, e cuja solução depende da capacidade criadora do homem para encontrar mecanismos eficientes para estabilizar essa relação.

Considerando as peculiaridades históricas, Maquiavel reconheceu duas formas de governo principais, que se alternam conforme as necessidades políticas do período: o Principado e a República. O primeiro recebe essa denominação em torno de *uma pessoa* central, o Príncipe, o qual assume o governo com poderes plenos nos períodos de deteriorização política e corrupção, com a finalidade de conter a desagregação, equilibrar as

relações e fundar um novo Estado. O Príncipe é um homem *virtuoso*, que exerce um governo *forte* durante esse período de transição.

Causa certa polêmica a compreensão que Maquiavel tem de virtude e de força. Virtude se constitui de virilidade, coragem, bravura e sabedoria no uso da força, o que se contrapõe às virtudes morais apregoados pelos sistemas religiosos predominantes à época. A força é realmente a força de guerra, física ou mecânica, totalmente justificável pelo objetivo de regenerar o Estado, mas com o diferencial de que essa força apenas mantém o poder com o respeito e o amor dos governados se for utilizada virtuosamente, o que resulta em boas leis, boas instituições, boas estratégias, guiando-se unicamente pela necessidade e sem levar em consideração a moral convencional, porém *aparentando* as qualidades valorizadas pelos governados.

Já a República é a forma de governo que se repete nos períodos de estabilidade, em que predominam instituições estáveis, bem como a liberdade e a cidadania ativa, exercidas por um povo virtuoso.

1.2 LIBERALISMO POLÍTICO EM LOCKE⁶

John Locke (1632-1704) foi o primeiro pensador político da Modernidade que defendeu a tese do Liberalismo Político. Para isso desenvolveu uma refutação do direito divino dos reis e explicitou sua teoria sobre a passagem do Estado de Natureza para o Estado Civil.

Para Locke, a autocompreensão de indivíduo é anterior à

⁶ MELLO, Leonel Itaussu Almeida. "John Locke e o individualismo liberal". In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. Vol. 1. 10ª ed. São Paulo: Ática, 1998, pp. 79-89.

autocompreensão coletiva de sociedade ou de Estado, ou seja, primeiro existem os indivíduos, que depois se organizam socialmente sob o governo de um Estado, negando a tese de que existe primeiramente a sociedade e/ou o Estado, e apenas depois os integrantes dessa organização social vão se individualizando. A importância de estabelecer a precedência ou do indivíduo ou do Estado está na relação disso com o papel do Estado e com a *prioridade* que terá o Estado sobre o indivíduo ou vice-versa.

O Estado de Natureza é período que antecede o Estado Civil, quando predomina a liberdade e a igualdade, a paz, a concórdia e a harmonia. Entretanto, tal equilíbrio por vezes é quebrado por ocasião da violação de alguma propriedade. Como não há um governo, existe a ausência de leis estabelecidas e de um juiz imparcial que julgue o conflito, e mesmo que este houvesse, não haveria uma força coercitiva organizada para impor a execução das sentenças. Essas condições seriam condições para o início de uma guerra. Para Locke, todo homem é dotado de direitos naturais e inalienáveis que são o direito à vida, à liberdade e à posse de bens móveis ou imóveis. O termo propriedade, geralmente atribuído apenas a esse último direito, em Locke designa todos os direitos naturais. Estes são individuais e anteriores ao Estado Civil, o que justifica que Estado algum possa violar tais direitos.

O fundamento originário da propriedade é o trabalho. Todos dispõem igualmente do que é concedido por Deus, mas se diferenciam no trabalho que aplicam para transformar e valorizar as matérias existentes.

Com o surgimento do dinheiro e sua acumulação progressiva, os homens foram pouco a pouco substituindo a troca de mercadoria pela

compra, nascendo desta mudança uma nova forma de aquisição da propriedade.

É nesse momento que surge uma maior necessidade de preservar e consolidar os direitos naturais, bem como de proteger a comunidade de invasões externas. Para isso, os homens se uniram e estabeleceram livre e unanimemente o contrato social, marcando a passagem para uma sociedade política ou civil, dotada de legislação e um corpo político único.

Estabelecido o Contrato Social, a maioria dos indivíduos escolhe uma forma de governo, sem deixar, no entanto, de respeitar os direitos da minoria. Tal governo precisava ser organizado em três partes: poder legislativo, poder executivo e poder federativo (incumbido das relações exteriores), todos eles fiscalizados pela sociedade.

A sociedade, por sua vez, possui o direito de resistência contra tiranias, ou seja, contra o exercício de poder de viola os direitos originais do indivíduo, que vise ao interesse próprio, e não ao bem comum. Assim, no caso de exercício do direito de resistência contra uma tirania, institui-se um Estado de Guerra, pelo qual se retorna para o Estado de Natureza e, na ausência de um árbitro comum e superior, prevalece o uso da força.

1.3 LIBERALISMO POLÍTICO EM KANT⁷

Emanuel Kant (1724-1804), filósofo alemão, também se pronunciou sobre a política, fundamentando-se em sua filosofia moral. Kant divide a possibilidade de conhecimento em três grandes grupos: Física, Lógica e

⁷ ANDRADE, Regis de Castro. "Kant: a liberdade, o indivíduo e a república". *In*: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. Vol. 2. 10ª ed. São Paulo: Ática, 2003, pp. 47-69.

Ética. A primeira se dedica ao estudo das leis da natureza; a segunda, ao estudo das leis da razão; e a terceira, ao estudo das leis da liberdade. E, já no âmbito de sua filosofia moral - ou ética -, divide-a no estudo da legalidade e no estudo da moralidade, sendo que o primeiro se refere à justiça, a leis exteriores ao homem; enquanto que o segundo se refere à virtude, às leis interiores ao homem.

Em seu estudo sobre a moralidade humana, Kant chega à conclusão de que todo homem é dotado dignidade humana, e que esta seria um valor intrínseco ao homem, sem equivalente ou preço. Tal dignidade consiste em o homem ser racional, o que faz com que ele tenha a capacidade de obedecer a leis que ele próprio estabeleceu para si, ou seja, a capacidade de ser autônomo.

É desse conceito de autonomia que Kant decorre a idéia de liberdade moral, sendo esta a liberdade de agir segundo a própria consciência e não ser determinado por forças externas. É importante dizer que essas leis próprias são leis enunciadas *a priori* pela razão individual, mas isso não significa que o enunciado por ela formulado seja constituído a partir de interesses e inclinações pessoais. Segundo Kant, obedecer a tais interesses e inclinações é ser determinado pelo desejo, que é exterior à racionalidade humana.

A regra de fazer o necessário para conseguir o que se quer constitui os imperativos hipotéticos, enquanto que o enunciado *a priori* da razão ignora as inclinações subjetivas e se centra na regra do imperativo categórico: trata-se de um “dever-ser” universal toda vez que uma regra for submetida à razão e hipoteticamente receber o assentimento de todos.

Enquanto a liberdade moral equivale à autonomia, a liberdade jurídica é constituída de normas externas que garantem a cada indivíduo não ser impedido externamente de exercer o seu próprio arbítrio, a sua autonomia.

Assim, pois, é o Direito que garante a liberdade no plano das relações sociais. Para tanto necessário que suas normas sejam universais e que lhe seja permitido o uso da coerção, tão somente para se opor ao exercício de uma liberdade que seja obstáculo à liberdade de outrem. Além da situação em que exercido pela vontade geral do povo, o uso da coerção pelo Direito para a finalidade acima é seu único uso justo.

As leis positivas do direito público também não deixam de ser um reflexo da Dignidade Humana, ou seja, daquela autonomia da vontade, pois tais leis são promulgadas conforme a vontade geral do povo.

Ao contrário do que se poderia imaginar, a diferença entre o Estado de Natureza e o Estado de Sociedade não é que no primeiro não houvesse sociedade. Na verdade sempre houve uma sociabilidade natural derivada da racionalidade humana. A questão é que, no direito privado a posse jurídica (x pertence a y e todos consentem em respeitar essa posse mesmo nos momentos em que não há posse empírica), é sempre uma posse instável, pois sem uma autoridade superior que garanta essa posse, ela estaria à mercê da variação entre as paixões e a razão.

Assim, decorre que a única função do Estado Liberal Kantiano é a promoção do bem público, ou seja, a manutenção da juridicidade das relações interpessoais, permitindo que cada indivíduo continue livre para exercer sua autonomia como melhor lhe aprouver. As únicas exceções que ampliam essa função é a necessidade de promover a subsistência dos que

não podem viver por seus próprios meios, e a necessidade de garantir a existência do povo como república.

A república para Kant é a melhor forma de Estado, cujo ideal regulador seria a Constituição Política Legítima, que garanta a autonomia da lei (que ela realmente seja o reflexo da vontade do povo) e a posse jurídica peremptória, ou seja, a soberania individual.

Para o filósofo, a república pode ser monárquica, aristocrática ou democrática, o que importa é que ela se oponha ao despotismo, separando o executivo do legislativo. Este seria realizado pelo próprio povo (representativamente), definindo leis gerais. Aquele seria realizado por um ou mais governantes, promulgando leis específicas a partir de leis gerais. Haveria ainda uma terceira parte constituinte do Estado, que seria o judiciário, realizado pelo júri, aplicando as leis promulgadas aos casos concretos.

Kant afirma a existência de uma Lei Natural de Progresso Moral. Dois sinais dessa tendência seriam a simpatia universal pela causa da liberdade e da justiça; bem como, o inevitável aprendizado da razão, permitindo que os homens paulatinamente passem de um estado de tutela para um estado (individual) de maioridade. Este seria o chamado processo de emancipação.

A Lei Natural do Progresso se aplicaria não apenas aos indivíduos, mas à sociedade como um todo e, nesse aspecto, a Política é um processo de racionalização das relações entre os homens e os Estados. Entretanto, esse processo é lento e precisa da contraditoriedade das opiniões para se realizar. Daí que o alargamento do debate público na política seja condição *sine qua non* para o progresso.

Assim, muito embora a necessidade da paz seja um *a priori* da razão, na prática, haverá choque de interesses e às vezes até guerras mediando o progresso, e a política não fecha os olhos para a faceta *a posteriori*. Ela se guia pelos mandamentos incondicionais e universais da razão, mas aplica regras de prudência para utilizar os meios mais adequados para alcançar os fins almejados.

1.4 REPUBLICANISMO POLÍTICO EM HOBBS⁸

Thomas Hobbes (1588-1679), pensador político inglês, partiu da premissa de que no Estado de Natureza todos os homens são iguais, resultando disso interesses mais ou menos semelhantes. Entretanto, os homens não sabem o que o outro quer e o que vão fazer para conseguir isso a cada instante; assim, consideram que a atitude mais racional é atacar o outro antes que ele o faça.

Portanto, os homens iniciariam um Estado de guerra de todos contra todos, em primeiro lugar por competição para conseguir o que se quer em uma disputa na qual quer e luta pelo mesmo bem. Em segundo lugar, como já foi retratado acima, por desconfiança de uma ameaça de um ataque. E, em terceiro lugar, por glória, pela possibilidade de resultar da guerra a vitória, a honra.

No Estado de Natureza todos têm direito a tudo, ou seja, não há um respeito recíproco à propriedade privada, mas sim a total liberdade de se apropriar de qualquer coisa, pois este é um Direito Natural. Com efeito,

⁸ RIBEIRO, Renato Janine. "Hobbes: o medo e a esperança". In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. Vol. 1. 10ª ed. São Paulo: Ática, 1998, pp. 51-71.

considerando a busca de honras e as mazelas que a imaginação produz, no que tange à ameaça que o outro apresenta e todas as demais circunstâncias do Estado de Natureza, o estado de guerra é inevitável.

É importante que no Estado de Natureza, os homens não são selvagens, tampouco é por esse motivo que eles entram em guerra. Dadas as próprias circunstâncias é que, para Hobbes, a guerra é a escolha mais racional, e os homens racionalmente. E essa racionalidade também estará presente na passagem do Estado de Natureza para o Estado Civil.

Percebendo que o estado de guerra é uma ameaça ao bem maior, que é a vida, os homens decidem que é melhor renunciar à liberdade deles em favor de uma assembléia, a qual julgue os conflitos entre os homens e organize a defesa da nação contra invasões estrangeiras.

Veja-se esse processo mais pormenorizadamente: antes de qualquer coisa, há um contrato de associação entre os homens, no qual decidem que preferem ser governados por um único poder; depois desse contrato, os homens escolhem quem personificará esse poder por meio do voto, em que a maioria decide, sendo a minoria obrigada a aceitar a decisão; depois disso, o homem ou assembléia escolhida constitui soberano absoluto, e dizer absoluto significa dizer submeter-se a ele e que ninguém deve questioná-lo em sua soberania. Precisa ser assim porque, se o soberano puder ser questionado em suas decisões, não há homem superior que decida nessa contenda, voltando-se ao mesmo estado de guerra anterior.

Deve-se esclarecer que a soberania não deriva de um pacto; ela está pressuposta no contrato de associação entre os homens, mas não resulta de um pacto soberano com cada um dos homens. Ademais, pelo contrato de

associação, considera-se que todos os homens estão unidos em uma só pessoa e, por isso, os atos do soberano constituem os atos de todos os homens, e é precisamente por essa razão que nenhum ato do soberano deve ser considerado injúria contra o povo, sendo, portanto, inadmissível que um soberano seja castigado, já que o soberano seria castigado pelos atos do povo.

Hobbes não considera a igualdade e a liberdade como valores. No primeiro caso, porque foi justamente a igualdade no direito de natureza (todos têm direito a tudo) que levou ao estado de guerra. No segundo caso, a liberdade, considerada como ausência de oposição nas coisas que se é capaz de fazer, a liberdade também foi outro fator que levou à guerra, e o Estado Civil foi criado justamente para instituir limitações às ações dos homens, para que eles não violem o direito à vida dos outros homens: portanto, apenas o Estado tem direito a liberdade.

Existe uma única exceção em que o homem tem liberdade, a de desobedecer ao soberano, caso ele não garanta a sua vida. Isto se dá porque toda razão de os homens se submeterem ao soberano está em que este garantiria a vida de seus súditos, não que a submissão com relação a todas as demais coisas se torne inválida, mas sim que a manutenção da própria vida está acima de tudo.

Entretanto, o homem não pode recusar a servir ao Estado em uma guerra movida para garantir a vida de todos os outros súditos, pois o exercício dessa liberdade, nesse momento, privaria a soberania dos meios necessários para proteger os homens, que é a finalidade última do Estado.

Uma das características do Estado Civil de Hobbes é que o soberano

governa por meio do terror que causa em seus súditos, a partir do medo de retorno ao estado de natureza, marcado pela guerra, do medo de problemas com o soberano e da ira que possa daí surgir. Outra característica é a total disposição que o soberano tem sobre seus súditos em tempos de paz, para reunir tudo o que for necessário para garantir a vida de todos em tempos de guerra.

Mas os homens preferem essa submissão pela esperança que têm de viver melhor, o que inclui direito ao uso (direito sobre o próprio bem), ao usufruto (tudo o que for gerado a partir do próprio bem) e ao abuso (dar, vender ou alugar o bem ou o que for gerado a partir dele).

Portanto, para Hobbes, não há sociabilidade natural, na verdade, só há sociedade depois de os próprios homens criarem o Estado, e este, por sua vez, seja criado pelos próprios homens.

1.5 REPUBLICANISMO POLÍTICO DE ROUSSEAU⁹

Para Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) o homem é naturalmente livre e assim ele se encontra no Estado de Natureza. Mas, depois o homem vai sendo aprisionado, os mais fracos pelos mais fortes, o que gera uma desigualdade criada pelos próprios homens. Essa desigualdade é legitimada por meio do pacto social, proposto pelos homens mais ricos. Tal pacto deve ser denunciado e o processo de legitimação do pacto social instaurado, não mais para se ter de volta uma liberdade natural, mas sim para se conquistar uma liberdade civil.

⁹ NASCIMENTO, Milton Meira do. "Rousseau: da servidão à liberdade". In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. Vol. 1. 10ª ed. São Paulo: Ática, 1998, pp. 187-199.

Na concepção de Rousseau, para que haja um pacto social legítimo, a primeira condição seria que houvesse a igualdade das partes contratantes, o que só seria possível através da alienação total das propriedades dos contratantes. A realização dessa primeira condição seria, por sua vez, pré-requisito para que o povo elaborasse suas próprias leis (parte ativa), as mesmas que seriam obedecidas dali por diante (parte passiva). Para Rousseau, apenas um povo que obedece às próprias leis é um povo soberano, constituído por seres autônomos. A submissão existiria sim, mas seria submissão à vontade geral do povo, e não à vontade de um único indivíduo.

A vontade geral não poderia ser expressa em um único momento de elaboração de leis. Essa expressão precisaria continuar e, mais do que isso, a realização precisaria ser efetiva. Quem criará os mecanismos necessários para o conhecimento e realização da vontade geral seria o corpo administrativo do Estado. Este Estado de Governo, por sua vez, não é autônomo; ele é tão somente funcionário do povo soberano. Não importaria a forma de governo (monarquia, aristocracia ou democracia), mas sim que esse governo, qualquer que ele fosse, se submetesse ao poder soberano do povo.

Rousseau, embora negue a representação política – sob os argumentos de que uma vontade não se representa, de que as vontades (do representante e do povo) acabam se sobrepondo e de que o povo perderia sua liberdade –, ele admite que ela seja necessária na organização do Estado, mas com uma vigilância constante dos representantes e sua substituição periódica, dada a tendência de degeneração dos governos.

Além disso, os representantes precisam sempre conhecer o povo que

representam, pois não existem ações políticas boas em si mesmas; elas sempre são relativas às circunstâncias e ao povo soberano.

1.6 POLÍTICA CRÍTICA DA TRADIÇÃO MARXISTA

Na teoria de Karl Marx (1818-1883) há um grande destaque para a dialética, que apresenta um caráter crítico e revolucionário. Da sua crítica à economia política resultou a análise das contradições econômicas do sistema capitalista, e de sua teoria política resultou uma teoria da revolução.

Na análise dialética da burguesia, sua expansão é simultaneamente criadora e destruidora, pois, ao mesmo tempo em que ela se recria na expansão, ela alimenta o gérmen que irá destruí-la: o proletariado. Este, por sua vez, ao existir como classe, nega o seu caráter revolucionário, pois se submete às regras do modo de produção capitalista; mas esse mesmo caráter revolucionário cresce na proporção em que o proletariado se expande. De uma forma geral, é o aprofundamento das contradições do capitalismo que cria condições revolucionárias para sua destruição. A revolução em Marx acontece quando a contradição entre as forças produtivas e o regime de produção chega ao seu ponto máximo, instaurando uma transformação social de alcance global.

Marx faz uma crítica das revoluções burguesas, que foram limitadas quanto à emancipação política e omissas quanto a uma emancipação social. Afirma a necessidade de realizar uma Revolução Social, à qual resultará da crítica à filosofia do Estado, à filosofia do Direito e à Religião, bem como da

afirmação da verdadeira democracia, na qual o homem seja soberano¹⁰.

Essas críticas à filosofia do Estado, à filosofia do Direito e à Religião resultam de uma crítica geral à filosofia, à qual consistia na acusação de que a filosofia estava sendo mero instrumento de conhecimento contemplativo, ausente de qualquer prática no sentido de modificar a realidade contemplada, gerando uma separação entre conhecimento e prática. De um modo geral é essa separação que Marx chama de alienação.

Tal crítica se dirigia sobretudo à chamada “filosofia crítica alemã”, representada por Max Stirner, Bruno Bauer e Feuerbach, cuja crítica foi relativizada por Marx. Esses filósofos foram neo-hegelianos, partilhando de uma filosofia idealista, centrada no sujeito; para eles, o “eu” era absoluto, e as representações e idéias produzidas por esse “eu” tinham desenvolvimento próprio e independente da realidade. A crítica deles que se voltou sobretudo para a religião, era uma crítica contra a moral, contra a idéia de Deus e de verdade vigentes. Referia-se às coerções ocultas – alienação – que subjazem a essas idéias, mas acreditavam que a desalienação de dava a partir de um ato de pura vontade do sujeito.

Para Marx, o problema dessa crítica subjetivista é que não é a consciência que determina a vida, mas sim o contrário, motivo pelo qual ele acreditava que as premissas da filosofia deveriam ser procuradas no mundo material, e não em um mundo imaginário. As idéias, representações e formas de consciência, não têm substancialidade própria não tem história própria nem se desenvolvem alheias ao processo de vida real.

¹⁰ WEFFORT, Francisco C. “Marx: política e revolução”. In: _____ (Org.) *Os clássicos da política*. Vol. 2. 10ª ed. São Paulo: Ática, 2003, pp. 225-236.

Exemplificando com o caso específico da religião, Marx sustentava que se tratava de alienação, mas por um motivo diverso dos dois idealistas: era porque a alienação religiosa era tão somente uma projeção da alienação existente na vida material dos homens.

Nesse mesmo período havia também algumas correntes materialistas de pensamento, que acreditavam na primazia da realidade empírica, mas consideravam essa realidade exterior ao homem e inativa, passível apenas de contemplação por parte do sujeito.

Marx procura superar essa dualidade entre sujeito e objeto, presente tanto na filosofia crítica alemã, quanto no materialismo clássico, através do conceito de “práxis”, que consiste na realização da teoria em atividade consciente, ou auto-atividade¹¹. É com base nesta categoria que ele afirma – referindo-se à desalienação dos idealistas – não ser possível destruir idéias sem a ação sobre as relações reais.

Portanto, pra construir sua filosofia, Marx parte dos indivíduos reais e de suas situações materiais de vida, as quais consistem basicamente em certa divisão social do trabalho, em certo intercâmbio e desenvolvimento das forças produtivas, bem como uma determinada apropriação do produto social. São essas condições que constituem os processos histórico-sociais, que geram tudo o que existe de concreto¹².

A verdadeira democracia, portanto, não é apenas política. Enquanto emancipação política, ela representa um grande progresso e a última etapa

¹¹ PETROVIC, Gajo. “Práxis”. In: BOTTOMORE, Tom (Editor). *Dicionário do pensamento marxista*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 292-296.

¹² STIELTJES, Cláudio. *Jürgen Habermas: a desconstrução de uma teoria*. São Paulo: Germinal, 2001, pp. 25-32.

da emancipação humana, desde que já tenha se dado a superação das atuais condições de desigualdade social e de exploração econômica, pois a liberdade e a igualdade universais são ilusórias em um quadro de desigualdade social. Portanto, para Marx, a verdadeira emancipação política só pode se dar no âmbito da “revolução do proletariado”.

Para exemplificar a idéia de Marx sobre o caráter limitado das revoluções burguesas, deve-se dizer que as constituições nascidas dessas revoluções são constituições burguesas, onde o que é colocado como direito dos homens são na verdade direitos do burguês, refletindo a desigualdade já existente na economia e na sociedade. A burguesia só emancipa a si mesma, emancipa o homem apenas formalmente, mas não materialmente¹³.

Marx também criticou o Socialismo utópico, o qual fazia uma crítica da realidade social, mas o fazia a partir de um pensamento metafísico e de uma concepção de causalidade mecânica da realidade, o que não permitia que se entendesse o movimento da realidade como um processo. Marx atribuiu essa debilidade à ausência de uma concepção dialética de realidade e, conseqüentemente, de um método de investigação adequado. Apenas essa concepção dialética possibilitaria reconhecer a realidade como um movimento de desdobramento de certas contradições necessárias. Por exemplo, a propriedade privada não poderia ser entendida de forma isolada, mas apenas como um desdobramento das contradições inerentes a uma determinada divisão social do trabalho, e, portanto, a propriedade privada não poderia ser eliminada ignorando-se as contradições constitutivas da

¹³ WEFFORT, Francisco C. “Marx: política e revolução”. In: _____ (Org.) *Os clássicos da política*. Vol. 2. 10ª ed. São Paulo: Ática, 2003, pp. 236-240.

realidade.

A partir da assunção da dialética, Marx e Engels¹⁴ propõem um Socialismo científico, segundo o qual a principal contradição existente da sociedade burguesa é a crescente privatização da apropriação do produto social concomitante a cada vez maior socialização das relações de produção, cujo desdobramento seria o cada vez menor desenvolvimento das forças produtivas e o acirramento dos conflitos sociais de luta entre as classes. Marx entrevê como solução a abolição da propriedade privada dos meios de produção, o que levaria a um novo modo de produção.

Ainda dentro das teorizações do Socialismo científico de Marx e Engels, a classe social que se encontra no centro das contradições da sociedade burguesa, sendo continuamente expropriada, é o proletariado, e, exatamente por isso, apenas ela pode ser revolucionária e organiza o novo modo de produção, desde que as forças produtivas já tenham se desenvolvido o suficiente para criar as condições materiais para uma nova realidade.

Nesse novo modo de produção, a apropriação da produção seria coletiva, e a conseqüente satisfação de todas as necessidades materiais permitiria o livre desenvolvimento das capacidades intelectuais dos indivíduos, sem projeções da alienação material, já que esta estaria erradicada. O homem poderia então determinar a sua própria história e a sua própria existência social, fora do ciclo das contradições necessárias. A emancipação, portanto, no materialismo histórico bem como no Socialismo,

¹⁴ Idem, ibidem.

é a superação de toda a forma de alienação, começando pela material¹⁵.

Em Marx, o proletariado é uma classe alienada, pois a força produtiva gerada por ela lhe é estranha. Defende a abolição da alienação do proletariado, cuja primeira condição seria a alienação total de todos, seguida do desenvolvimento em escala mundial das forças produtivas, pois apenas a mudança no comportamento material pode gerar mudança de idéias, conceitos, ao contrário do que é dito na filosofia idealista de Hegel. Para Marx, a crítica da idéias e da alienação no âmbito das idéias precisa partir do reconhecimento dos interesses materiais. Se os meios de produção intelectual e as ideais predominantes resultas dos meios de produção intelectual e das relações materiais predominantes, então a crítica das idéias da classe dominante precisa partir da crítica da base material de dominação. Essa necessidade não se dá apenas porque as idéias sejam um reflexo da base material, mas porque a luta de classes de fato se dá nos dois planos. Tanto é que a luta de classes se dá nos dois campos (ideal e material), e Marx chega a admitir que em épocas de revolução, alguns campos – sobretudo os intelectuais – de idéias passam para o “lado” da revolução. O materialismo histórico seria uma dessas exceções.

No momento da revolução proletária, essa classe não pode cometer o mesmo erro da burguesia de lutar apenas pelos seus próprios interesses. Ela precisa representar toda a sociedade frente à classe dominante e, portanto, suas idéias precisam ser válidas universalmente.

Depois de realizar a revolução, não basta o proletariado assumir a

¹⁵ STIELTJES, Cláudio. *Jürgen Habermas: a desconstrução de uma teoria*. São Paulo: Germinal, 2001, pp. 32-35.

máquina estatal existente e colocá-la em marcha para fins sociais. É necessário destruir essa máquina estatal tão logo isso seja possível.

Durante um período de transição, no qual o Estado ainda estará nas mãos do proletariado, o capital será tirado da burguesia e repassado para o Estado, no sentido de centralizar todos os instrumentos de produção no Estado, temporariamente construído pelo proletariado organizado como classe dominante. As forças produtivas serão desenvolvidas e a produção será realizada pelos indivíduos associados. É nessa ditadura do proletariado que irão, gradualmente, desaparecendo as diferenças de classe, donde resultará o comunismo.

O Estado anterior, não constituído pelo proletariado, caracterizava-se por ser uma ordem política apta à dominação, centralizado, com poder do governo maior, com funcionamento autônomo, apoiado na classe dominada (proletariado) e sobrepondo-se inclusive à burguesia, que entrega a sua autonomia ao Estado em troca da manutenção de sua propriedade e de sua capacidade de enriquecimento. O Estado tem o poder inclusive de obrigar o capital a qualquer coisa e de se sobrepôr à luta de classes.

O grande mérito da teoria marxista foi a crítica ao sistema capitalista, no qual se previa o progressivo empobrecimento do operariado; no entanto, a sociedade contemporânea exige uma nova concepção para a luta pela emancipação humana¹⁶.

¹⁶ WEFFORT, Francisco C. "Marx: política e revolução". In: _____ (Org.) *Os clássicos da política*. Vol. 2. 10ª ed. São Paulo: Ática, 2003, pp. 240-249.

CAPÍTULO 2

A RELAÇÃO ENTRE SERVIÇO SOCIAL E POLÍTICA

A relação do Serviço Social com a Política é um fato bastante propagandeado, mas nem sempre claro e devidamente compreendido em todas as suas nuances. Para tanto, é necessário compreender melhor a Política e o próprio Serviço Social.

Em uma conceituação ampla, Política diz respeito ao poder, lidando com a resolução de conflitos ou fornecendo mecanismos para a tomada de decisões¹⁷. Partindo dessa perspectiva, a política não se vincula

¹⁷ BLONDEL, J. “Ciência Política”. In: OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom (Editores) *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 80.

necessariamente a governos públicos, mas sim a algo que pode ser exercido por qualquer pessoa.

Também de forma ampla, mas um pouco mais direcionada, a política pode ser entendida como mecanismo através do qual uma ação coletiva pode ser exercida em qualquer comunidade, na medida em que não haja unanimidade nesta ação e ela precise ser mediada¹⁸. Neste caso, a política também não se restringe a políticas governamentais, mas é passível de ser realizada tanto por setores privados e até mesmo de forma autônoma.

A política está inserida em todos os âmbitos da vida e é passível de ser exercida por qualquer pessoa ou grupo. No entanto, desde a Antiguidade Clássica, deu-se ênfase ao estudo e análise da política exercida pelo Estado, em primeiro lugar, porque a sua ação afeta diretamente todos os que vivem em uma dada área e, em segundo lugar, porque o Estado tem o direito instituído nas estruturas de outras organizações existentes dentro de seus limites geográficos¹⁹.

O Serviço Social, por sua vez, sendo uma ciência social aplicada, de natureza reflexiva e interventiva, se relaciona inclusive com a política, na medida em que empreende ações coletivas, na sua maioria com caráter de mediação e/ou de coordenação. De modo mais específico, o Serviço Social se relaciona historicamente com a política estatal, uma vez que a profissão se consolida exatamente por necessidades sociais legitimadas pelo Estado.

Entretanto, a vinculação entre Serviço Social e Estado, muito embora ainda seja bastante forte e influenciadora, não é mais condição *sine qua non*

¹⁸ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹⁹ BLONDEL, J. "Ciência Política". In: OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom (Editores) *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 81.

para o exercício da profissão. Isso começou a mudar a partir do período da Ditadura Militar no Brasil, quando os assistentes sociais se uniram a outros setores democráticos da sociedade na luta contra a ditadura, forçando, se não uma separação entre Serviço Social e Estado, pelo menos um posicionamento mais crítico perante o segundo²⁰.

Essa mudança tornou-se mais visível ao final da década de 70, sobretudo durante a década de 80, quando a repressão militar diminuiu e com ela a censura, deixando à mostra as manifestações desse posicionamento mais crítico no (1) plano teórico, com a maior difusão das correntes do materialismo histórico-dialético, no (2) plano prático, cuja expressão maior se deu no Código de Ética do Assistente Social publicado em 1986, e no (3) plano político, através do apoio que a categoria procurou dar às lutas políticas da classe operária²¹.

Tal mudança vem se consolidando num processo contínuo, e se concretizando na pós-Constituição de 1988, quando se tornaram públicos e explícitos os direitos fundamentais do cidadão brasileiro, incluindo a liberdade em todas as suas nuances, sobretudo a política.

Mas, embora esses direitos já estivessem formalmente garantidos na Constituição, eles precisavam ser materialmente garantidos na prática. E, nesse momento, o Serviço Social passou a se comprometer mais fortemente com a consolidação da cidadania – o que incluía a defesa incondicional dos direitos civis, das liberdades políticas e da igualdade social – e, sobretudo,

²⁰ CÓDIGO *de ética do assistente social e Lei 8.662/93 de regulamentação da profissão* 3^a ed. rev. e atual. Brasília: Conselho Federal de Serviço Social, 1997, passim.

²¹ MARTINELLI, Maria Lúcia. *Serviço Social: identidade e alienação*. 11^a ed. São Paulo: Cortez: 2007, p.147 (revisão feita em 2009).

com o projeto social democrático, o qual envolve os vários segmentos da sociedade comprometidos com as mudanças do contexto democrático no Brasil.

Ao assumir explicitamente esta causa, o Serviço Social a expressa em todas as linhas do novo Código de Ética do assistente social, de 1993, e estabelece laços indelévels com a atividade política. A referência aqui não é a uma atividade partidária, mas sim a uma atividade política no sentido amplo da participação nas relações, na democratização e na legitimação do poder.

No ainda vigente Código de Ética de 1993, é marcante a exigência de um compromisso ético-político do assistente social com a sociedade. Trata-se de um compromisso ético, pois visa à realização de valores universais e necessários, indiscutíveis e incondicionais, não contingentes nem relativos. Os principais valores orientadores de toda a prática profissional neste código são a liberdade e a justiça social, dos quais decorre a necessidade de democracia, considerada a única organização político-social capaz de assegurar a explicitação da liberdade e da justiça social, bem como favorecer o plano de desenvolvimento da cidadania, dos direitos e garantias individuais e sociais, das tendências à autonomia e à autogestão.

Por outro lado, trata-se de um compromisso político porque as condições de realização dos valores éticos são relativas, dependem do contexto, e precisam ser mediadas da melhor forma possível, de modo a garantir liberdade e justiça social. O compromisso político é o compromisso de encontrar os meios mais adequados (variáveis, contingentes, históricos) para alcançar aqueles valores éticos (universais e necessários).

Assim, o compromisso ético-político do assistente social tem como

base, sobretudo, os valores que vêm sendo repensados século a século nas principais teorias políticas: liberdade, justiça social (equidade social), igualdade social, cidadania e democracia.

É, portanto, em conseqüência desse compromisso ético-político, que se dá a exigência de que o assistente social seja um profissional politicamente competente, em contraposição a um profissional que assuma apenas a função executiva. A competência política exige uma visão crítica dos desdobramentos ético-políticos *do agir* profissional, *das instituições* sobre as quais recairá esse agir, e, principalmente, *dos discursos* variados – instituídos socialmente – sobre essa realidade problematizada.

Assim, as reformulações implementadas no atual Código de Ética do assistente social tiveram como ideal regulador a retradução de todos aqueles valores ético-políticos, sobretudo a liberdade e a justiça social, para os relacionamentos profissionais que se dão entre os assistentes sociais, a população, as instituições e as organizações. Isso é bastante explícito nos seguintes artigos do Código:

Art. 3º - São deveres do assistente social:

(...)

c) abster-se, no exercício da Profissão, de prática que caracterizem a censura, o cerceamento da liberdade, o policiamento dos comportamentos, denunciando sua ocorrência aos órgãos competentes;

(...)

Art. 5º - São deveres do assistente social nas suas relações com os usuários:

a) contribuir para a viabilização da participação efetiva da população usuária das relações institucionais;

(...)

A alínea 'c' do art. 3º expressa claramente o compromisso que o assistente social deve ter com a liberdade, constituindo tal alínea uma

infração grave para efeito das penalidades. Já a alínea 'a' do art. 5º expressa a preocupação com a materialidade do compromisso democrático, o qual, por sua vez, é um dos meios para assegurar a eqüidade social.

Na relação com as instituições, o compromisso ético-político também se mostra claramente presente:

Art. 8º - São deveres do assistente social:

(...)

b) denunciar falhas nos regulamentos, normas e programas da instituição em que trabalha, quando os mesmos estiverem ferindo os princípios e diretrizes desse Código, mobilizando, inclusive, o Conselho Regional, caso se faça necessário;

(...)

O artigo não se refere a valores específicos, mas sim aos princípios fundamentais do Código, os quais são em sua maioria princípios políticos. Versam sobre a defesa da [1] liberdade – a ela associando a autonomia e a emancipação –, dos [2] direitos humanos e da [3] cidadania – na qual estão explicitamente citados os direitos políticos –; defesa da [4] democracia, o que inclui a socialização da participação política; da [5] eqüidade e da justiça social, incentivando a gestão democrática dos programas e das políticas sociais; versam ainda sobre a necessidade de eliminar o [6] preconceito, a [11] discriminação e toda forma de [8] dominação e/ou exploração²².

Para concluir esta seqüência de exemplificações dos elos estabelecidos normativamente entre Serviço Social e Política, pode-se citar ainda um parágrafo da Lei 8.662/93 de regulamentação da profissão²³ de assistente social:

²² As numerações entre colchetes fazem alusão à ordem em que se encontram mencionados os princípios no Código de Ética.

²³ CÓDIGO *de ética do assistente social e Lei 8.662/93 de regulamentação da profissão*. 3ª ed. rev. e atual. Brasília: Conselho Federal de Serviço Social, 1997, passim.

Art. 4º - Constituem competência do assistente social:

(...)

IX – prestar assessoria e apoio aos movimentos sociais em matéria relacionada às políticas sociais, no exercício e na defesa dos direitos civis, políticos e sociais da coletividade;

(...)

Nesse artigo, observa-se mais uma vez a defesa dos direitos políticos se encontrarem em íntima relação com o papel do assistente social.

Assim, na relação entre o Serviço Social e a Política, alguns pontos devem ser explicitados, o será feito a seguir.

2.1 CARÁTER POLÍTICO DA PROFISSÃO DE ASSISTENTE SOCIAL

O trabalho do assistente social está inexoravelmente inserido nas relações sociais que constituem a sociedade capitalista. Essas relações sociais, por sua vez, advêm de relações de poder, materializadas em situações de exploração e subordinação, que culminam em situações de exclusão social, onde surgem as diversas modalidades de desigualdades: a social, a política e a cultural²⁴.

Nas relações supracitadas, destacam-se as relações entre as classes sociais e suas frações e, principalmente, a relação dessas classes – que, quando unidas em um todo, constituem a sociedade civil – com o Estado. Essa relação acaba tendo maior relevância porque o Estado se encontra na contraditória situação de por vezes representar *efetivamente* o capital, tendo o *dever* de representar e atender a sociedade, sendo que os interesses minoritários do capital geralmente se contrapõem às necessidades

²⁴ IAMAMOTO, Marilda Villela. *O serviço social na contemporaneidade: trabalho de formação profissional*. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2004, p. 75 et seq.

majoritárias da sociedade.

O modo de produção capitalista atualmente se apresenta como neoliberalismo, com a prescrição de minimizar o papel do Estado na economia e maximizar o papel do mercado. Trata-se de uma releitura do Liberalismo Econômico de Adam Smith (1723-1790). Há controvérsias quanto à realização dessa tendência, pois na prática é freqüente a intervenção estatal na economia, através de subsídios – em variadas formas: isenção fiscal, patrocínio, compra de produtos com a única finalidade de interferir no equilíbrio entre oferta e demanda, investimentos em certos tipos de pesquisa, etc. – ou da simples participação na definição de taxas de juros para o sistema financeiro.

O profissional de Serviço Social, sobretudo aquele que se encontra na esfera estatal, precisa lidar com as conseqüências da orientação política neoliberal, e, ao mesmo tempo, não perder de vista o projeto ético-político da profissão, que prima por valores e princípios eminentemente humanos e sociais, em rota de colisão com os princípios da economia de mercado.

Em síntese, o caráter político da profissão de assistente social se deve ao fato de seu trabalho se vincular de todo modo às relações de poder presentes nas sociedades.

Assim, se a “questão social”²⁵ resulta em grande parte das relações de

²⁵ A “questão social”, à qual Iamamoto se refere na obra “Serviço Social na Contemporaneidade”, é a desigualdade entre classes sociais, intrínseca às sociedades capitalistas, e que se manifesta das mais diversas formas. Com as mudanças no mundo do trabalho, essas desigualdades não se expressam apenas nas classes trabalhadoras, mas também em grupos minoritários desrespeitados em alguma medida na garantia de seus direitos. Exemplos dessas minorias são indígenas, negros, mulheres, idosos, crianças, deficientes, portadores do vírus HIV, portadores de doenças crônico-degenerativas, entre outros (IAMAMOTO, Marilda Villela. *O serviço social na contemporaneidade: trabalho e formação profissional*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2004, p. 27 et seq.).

poder, obviamente que a sua resolução não pode depender apenas da assistência social, enquanto políticas sociais gerida pelo Estado, não obstante esse aspecto ser fundamental e indispensável. Mas, depende também do aumento de participação nas esferas de poder. A efetivação da cidadania, inegavelmente um dos compromissos do Serviço Social, precisa envolver dois aspectos: a assistência social e a participação política, ambos reciprocamente interdependentes.

2.1.1 Do que depende cidadania?

O compromisso com a cidadania inclui a compreensão do ser humano como um sujeito de direitos. A contemporaneidade é tempo de discussão sobre a ampliação legal de direitos, mas é, sobretudo, para os países em desenvolvimento, tempo ainda da efetivação real de muitos dos direitos já reconhecidos, mas não instituídos. Estão abrangidos aí direitos civis, sociais e políticos.

Os direitos civis são todos aqueles direitos existentes para regular a vida em sociedade. Exemplos dessa forma de direitos de família, o direito do consumidor, o direito comercial etc. Da garantia de efetividade desses direitos depende a cidadania porque os indivíduos precisam estar seguramente protegidos de toda forma de injustiça, que pode vir a ocorrer no curso das relações civis.

Os direitos sociais são todos aqueles direitos que garantem a equidade social, sendo realizados, por exemplo, através dos direitos previdenciários, das leis e normas de assistência social, das leis e normas relativas à saúde etc. Tais direitos são necessários para efetivação da cidadania porque

nenhuma forma de cidadania poderá ser exercida sem que os direitos básicos estejam assegurados: direito à vida, à moradia, à saúde, à alimentação saudável etc. Basta imaginar: quem participará de assembleias comunitárias ou conselhos estando enfermo ou faminto?

Os direitos políticos são centrais na cidadania, porque são eles que possibilitam em última instância a autonomia. Todos os direitos políticos pressupõem a idéia de liberdade: de expressão, de associação, de participação, entre outras liberdades. Em conseqüência, inclua-se a necessidade do respeito às diferenças de idéias.

Entretanto, se as liberdades se colocam como uma conquista, elas só conduzem a uma real autonomia quando se transformam em participação na vida pública, o que enfrenta dois grandes entraves: o primeiro, é que os espaços públicos ainda precisam se tornar realmente público. Por exemplo: a cultura do 'favor' muitas das vezes ainda é difundida em prejuízo da cultura do direito, em se tratando de alguns espaços governamentais. A esfera administrativa ainda é tratada como privada, quando o dever de transferência e de ofertas de informações é legalmente garantido.

O segundo entrave se refere à ausência de cultura política de participação. A cultura política de uma dada sociedade pode se classificar em diversas modalidades, dependendo do eixo de análise. Segundo Almond e Verba²⁶, a cultura política pode ser *(1) paroquial ou localista*, mais comum em sociedades tradicionais, quando não há sistemas políticos mais

²⁶ ALMOND, G.; VERBA, S.. *The civic culture: political attitudes and democracy in Five nations*. Princeton: Princeton University Press, 1963. Apud SELL, Carlos Eduardo. *Introdução à sociologia política: política e sociedade na modernidade tardia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 36-40 (revisão feita em 2009).

desenvolvidos; (2) *de sujeição ou súdita*, mais comum em sistemas políticos autoritários, onde os agentes sociais possuem maior percepção e interesse apenas nas ações e decisões já tomadas pelo governo; ou (3) *participativa*, onde a participação na vida política é valorizada e os agentes sociais se importam não apenas com os resultados, mas também com os procedimentos e meios (não só avaliando, mas inclusive participando deles) dos processos decisórios e das ações governamentais.

Baquero²⁷ explica que a *cultura política* brasileira é de tipo *híbrido*, integrando *dimensões formais procedimentais*, representadas por instituições cujos procedimentos em teoria convidam o indivíduo para um processo democrático-participativo; e *dimensões informais* historicamente construídas, representadas pelo descrédito, distanciamento e decepção dos cidadãos para com a política e suas instituições. Essa composição gera uma incongruência entre instituições políticas modernas (que permitem participação democrática) e uma prática política pouco disposta à participação.

2.1.2 Cidadania e Democracia

A exigência de direitos políticos para que haja cidadania remete, como já foi mencionado, a outro imperativo: apenas a democracia possibilita a existência de liberdades políticas e participação no processo decisório.

A exigência da democracia não se limita ao regime governamental, mas também a forma de organização societária, na qual sejam concretizadas a

²⁷ BAQUERO, Marcello. “Democracia formal, cultura política informal e capital social no Brasil. *Opinião Pública*. Campinas, vol. 14, nº 2, Novembro, 2008, p. 380-413 (revisão feita em 2009).

socialização política (através da participação, principalmente), a socialização da riqueza socialmente produzida (através da garantia de postos de trabalho, por exemplo), e a socialização da cultura (através de políticas educacionais mais abrangentes).

A necessidade de construir uma cultura pública democrática é colocada atualmente como parte do projeto ético-político, na qual a sociedade amplie o seu papel questionar e propositivo, exercendo cada vez mais sua capacidade de partilhar poder e de dividir responsabilidades.

Na verdade, o trabalho do assistente social, não apenas é dotado de um caráter político, como também nele é assumida categoricamente a função de educador político, pois, se o projeto profissional do assistente social abrange o compromisso com a cidadania e, conseqüentemente com a democracia, então o assistente social precisa assumir a demanda de formar politicamente os usuários com os quais lida em seu cotidiano, bem como planejar maneiras outras de realizar essa demanda com competência teórico-metodológica.

Ademais, faz parte de um fazer profissional pedagógico que nenhuma ação tenha caráter impositivo, mas ao contrário, que parta do conhecimento da realidade sócio-cultural e dos interesses dos usuários, fazendo uma crítica dessa realidade junto aos próprios usuários.

2.2 ATIVIDADE POLÍTICA DO ASSISTENTE SOCIAL

Esta atividade política do assistente social, por sua vez, dá-se em várias dimensões. Comentar-se-á a seguir três delas: na assistência social de fora ampla; no atendimento em si realizado pelo assistente social; e nas

normas de assistência social.

2.2.1 Na assistência social

A atividade política está presente na assistência social de forma ampla (*lato sensu*) na medida em que esta atua na garantia dos direitos fundamentais do homem (sejam os individuais como também os sociais ou coletivos), como o direito à vida, à saúde, à educação, à liberdade etc., e esta garantia é condição *sine qua non* para a possibilidade de uma efetiva participação política, que propicie, em longo prazo, a continuidade da garantia dos direitos fundamentais.

2.2.2 No atendimento do assistente social

A atividade política nessa dimensão se dá de forma mais direta. Ocorre sempre que o assistente social realize o atendimento na perspectiva da cidadania, ou seja, tendo em vista que está lidando com um cidadão ou que tem a possibilidade de promover a cidadania através de sua prática profissional. Se o assistente social não realizar sua prática consciente dessa perspectiva de cidadania, é possível que ele esteja permitindo a difusão de uma cultura de “favor” ou de uma prática meramente assistencialista.

Em sua obra *Crítica da Razão Prática*²⁸, Kant diz que são cidadãos os homens politicamente autônomos, ou seja, que elaboram, direta ou representativamente (quer dizer, democraticamente), as suas próprias leis.

Considerando que os cidadãos contemporâneos, já se encontram em

²⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 55.

uma democracia representativa, mas, apesar disso, muitas vezes nem sequer estão cientes das leis a que estão sujeitos, dos direitos e serviços que lhe são garantidos, o primeiro passo para a promoção da cidadania e a mais ampla informação de tudo que lhe permita maior autonomia: sobre os serviços disponíveis, como acessá-los, sobre o processo burocrático, os direitos garantidos, os meios de participação política, sobre os conselhos existentes, etc.

2.2.3 Nas normas de assistência

As normas de assistência são leis, como as leis do direito civil ou do direito penal, às quais todos os cidadãos de uma nação se encontram sujeitos. Se os cidadãos vão se sujeitar a normas, então elas precisam ser legítimas, não podem ser arbitrárias. E, em seqüência, se os cidadãos não estão elaborando as leis diretamente (autonomia), eles precisam ao menos realizar a crítica (no sentido técnico) dessas normas e discuti-las publicamente. É nessa necessidade de consentimento (seja ele fático ou procedimental, e essa é uma questão correlata que será tratada posteriormente) para as leis que reside o caráter político das normas.

Pode-se considerar que este é um dever de todo cidadão. Entretanto, no caso das normas de assistência social, o assistente social, por ser aquele que as utilizará e as aplicará mais diretamente, é mais responsável do que os demais cidadãos por este dever.

CAPÍTULO 3

DISCURSOS POLÍTICOS IDEOLÓGICOS

No primeiro capítulo foi problematizada a compreensão atual de política e, no segundo capítulo, as relações constituídas pelo Serviço Social nesse campo. Em continuidade à crítica de discursos políticos ideológicos, faz-se necessário rever o entendimento da concepção que se tem sobre “ideologia”, a fim de determinar com maior profundidade o objeto e as formas

de manifestação às quais se referirá uma “crítica da ideologia”.

Para isso, segue-se abaixo uma exposição dos principais sentidos que o termo vem assumindo ao longo da história. Para este propósito, tomou-se como referência a obra ***Teoria crítica: Habermas e a escola de Frankfurt***, escrita pelo autor inglês Raymond Geuss, em 1981²⁹. Sobre essa obra, importa fazer três comentários introdutórios: o primeiro é que a obra discorre sobre o conceito de teoria crítica a partir da análise do conceito de “ideologia”, e isso se justifica por se tratar do conceito central das teorias críticas; o segundo é que o autor não se limita a dizer o que é “ideologia” para uma teoria crítica, mas passa pelos significados já atribuídos ao termo, com o fim de melhor distinguir e definir com qual dos significados geralmente se lida em uma teoria crítica; por fim, como apresentado no próprio título da obra o autor se refere à teoria crítica no marco da escola de Frankfurt, incluindo Habermas como um de seus representantes.

Sobre este último ponto, o que se exporá como ideologia e como teoria crítica a seguir não mais representa o pensamento de Habermas, dado que a partir de sua obra *Teoria da ação comunicativa*³⁰, publicada pela primeira vez na Alemanha, em 1981, este autor explicita suas divergências com a escola de Frankfurt e avança com outras formulações. Esse marco no pensamento habermasiano, a partir do qual se pode falar em um segundo Habermas, será devidamente explicitado em um tópico posterior neste mesmo capítulo.

²⁹ GEUSS, Raymond. *Teoria crítica: Habermas e a escola de Frankfurt*. Trad. de Bento Itamar Borges. Campinas: Papirus, 1988.

³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, I. trad. de Manoel Jiménes Redondo. 4. ed. Madrid: Taurus, 2003.

3.1 “IDEOLOGIA” E A TEORIA CRÍTICA FRANKFURTIANA

O termo “ideologia” surgiu na França com o filósofo Destutt de Tracy (1754-1836), que designava a ‘análise das sensações e das idéias’. Politicamente, os seguidores dessa *corrente* filosófica se opunham ao autoritarismo de Napoleão, defendendo o liberalismo político. Napoleão, por sua vez, referiu-se a esses “ideólogos” como pessoas sem senso político, alheias à realidade. Constitui-se, a partir dessa referência, um sentido de ideologia diverso do formulado por de Tracy, um sentido destituído do caráter de análise filosófica, mas compreendido como um conjunto de idéias sem validade objetiva, porém mantido por interesses diversos dos da verdade³¹ como se vê, surge nesse momento o sentido pejorativo de “ideologia”, em oposição a um sentido descritivo (análise filosófica ou sociológica).

“Ideologia” no sentido crítico (ou pejorativo) é uma “forma de consciência” falsa, e sua falsidade pode se dar por propriedades epistêmicas (p. 52), funcionais (p. 55) ou genéticas (p. 60), as quais serão explicadas mais adiante.

“Ideologia” no sentido descritivo é uma das partes em que o sistema sócio cultural de um grupo humano pode ser dividido para fins de estudo. O que esta “parte” engloba varia um pouco de teoria para teoria, mas em geral engloba convicções explicitamente defendidas, conceitos utilizados, motivos, desejos, valores, preferências, atitudes, disposições psicológicas, gestos,

³¹ ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. de Alfredo Bosi. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 531-532; REALE, G., ANTISERI, D. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulus, 1991, pp. 253-254.

rituais religiosos, obras de arte, entre outros.

No sentido descritivo, portanto, todo grupo humano tem uma ideologia, e não há traço valorativo ou judicativo nesta acepção. Quer dizer: ter uma ideologia aqui não é bom nem mal, é simplesmente normal, inerente ao processo de vida social. “Ideologia” neste sentido pode ser corretamente chamada de “forma de consciência” de um grupo humano.

Por fim, “ideologia” no sentido positivo é a “forma de consciência” que mais possibilita aos membros de um grupo satisfazer seus anseios, suas necessidades, bem como promover seus interesses. Trata-se, portanto, de uma aspiração da sociedade, de algo a ser buscado e construído.

A partir dessa noção geral dos três principais sentidos de “ideologia”, passar-se-á para maiores detalhamentos de cada um dos termos.

3.1.1 Forma e Consciência

3.1.1.1 Visão de Mundo

A forma de consciência total de um grupo humano é constituída por várias convicções amplamente compartilhadas – ou seja, conhecidas ou pelo menos intuídas pela maioria dos integrantes do grupo –, mas nem todas são assumidas como visão de mundo.

A visão de mundo é um subconjunto da forma de consciência total, caracterizada por ter seus elementos interligados sistematicamente, tratando das questões centrais da vida humana, exercendo ampla e profunda influência no comportamento dos agentes ou alguma esfera de ação particularmente importante. Conseqüentemente é característico também na

visão de mundo, que seus agentes não desistam facilmente desses elementos, dessas convicções.

3.1.1.2 Elementos discursivos da forma de consciência

O 'primeiro Habermas'³² subdividiu a forma de consciência de um grupo em elementos não discursivos e elementos discursivos³³. Os primeiros seriam, por exemplo, os gestos, as atitudes, as disposições psicológicas, os rituais religiosos, as obras de arte, entre outros, ou seja, não seriam elementos proposicionais ou conceituais. Já os elementos discursivos são justamente aqueles que podem ser formulados proposicional ou conceitualmente como é o caso das convicções e dos conceitos.

Os elementos discursivos de uma forma de consciência, quando considerados separadamente, constituem para alguns teóricos um sentido mais estrito de forma de consciência. É o caso de Habermas, que avança e apresenta duas possibilidades de subdivisão para os elementos discursivos: pelo conteúdo manifesto da forma de consciência ou pelo aspecto da sociedade cuja ação influencia independentemente do conteúdo manifesto.

3.1.2 Falsa Consciência

Foi dito que uma forma de consciência pode ser 'falsa' – e, portanto ideológica – em decorrência de vários motivos: questões epistêmicas sobre a forma de consciência, questões de natureza funcional ou, ainda, questões sobre a gênese da forma de consciência.

³² Referência ao pensamento de Habermas antes da *Teoria da ação comunicativa*.

³³ GEUSS, op. cit, p. 14.

3.1.2.1 Por propriedades epistêmicas

O primeiro dos modos pelos quais ocorre uma falsa consciência por propriedades epistêmicas é quando se assume uma **convicção** como sendo de um determinado tipo epistêmico³⁴, quando na verdade se classificaria em outro tipo epistêmico, como quando juízos de valor (“dançar é mais divertido do que jogar xadrez”) são assumidos como enunciados factuais (“a terra é o terceiro planeta no sistema solar”).

O segundo modo de se obter uma falsa consciência é quando se considera uma atividade humana como estranha ao seu agente, como se ela fosse um fenômeno da natureza fora do controle do homem, quando na verdade se trata de um fenômeno social que está ou pode estar sob o controle humano. Esse pode ser chamado de “erro de objetivação”, justamente porque desumaniza a atividade humana, tornando-a um objeto, o que de forma alguma ela é. Marx é um dos principais representantes dessa acepção.

No século XIX, Karl Marx formula a tese do materialismo histórico, cuja expressão possível pode ser encontrada em *A ideologia alemã*:

A produção das idéias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens, (...) como a emanção direta de seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual tal como se apresenta na linguagem da política, na das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de todo um povo. São os homens que produzem suas representações, suas

³⁴ Tipo epistêmico é o tipo de conhecimento a que um enunciado se refere. Existem vários tipos de conhecimento, mas os que mais importam lembrar nas discussões desse trabalho são: *conhecimento objetivo* (sobre a realidade concreta), *conhecimento ético* (sobre valores) e *conhecimento subjetivo* (sobre sentimentos individuais).

idéias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem (...) “³⁵.

Ciente de que Marx utiliza o termo “ideologia” de modo bastante difuso, apreende-se que ele o utiliza nessa passagem para designar todas as crenças religiosas, políticas, filosóficas, morais e jurídicas, que têm apenas “a validade de expressar certa fase das relações econômicas e, portanto, de servir à defesa dos interesses que prevalecem em cada fase da relação” ³⁶.

A ideologia em Marx é uma representação da realidade cujas idéias estão dissociadas dos processos sociais e históricos que compõem os fundamentos concretos da realidade. Neste conceito, pode-se perceber o quanto “ideologia” se vincula ao conceito de alienação, uma vez que consiste precisamente em uma separação entre a prática e a reflexão dessa prática, o que por sua vez, já é o reflexo da alienação material, ou seja, da separação entre o sujeito que produz e a posição que ele ocupa no processo produtivo.

Desdobrando-se esse conceito, Marx também pôde compreender ideologia como uma ‘representação’ ou interpretação da realidade que não corresponda a ela, conduzindo, portanto, a um ‘falso discurso’, no caso dessa representação ou interpretação ser de algum modo expressa.

Deve-se ressaltar, no entanto, que o problema maior de Marx não era a falsificação da verdade, mas sim a falsificação da ação empreendida com base em uma verdade falsificada.

³⁵ MARX, K. *A ideologia alemã*. Trad. de Luiz Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998, pp. 18-19.

³⁶ ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. de Alfredo Bosi. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 532.

Posteriormente, os teóricos marxistas explicitaram outros desdobramentos a partir do conceito marxista de ideologia. Destacou-se a interpretação de que a ideologia é constituída pelas representações formadas a partir dos interesses da classe dominante, com o intento consciente de defendê-los perante as classes dominadas, tratando-se, pois, de um discurso estratégico, justificador e mistificador de certas relações de classe, no sentido de manter a exploração econômica e a dominação política.

Essa noção de ideologia acabou sendo estendida pelos marxistas a todos os processos, discursivos ou não, pelos quais se inculcasse a visão de mundo de um grupo, favorecendo o ocultamento de todo um conjunto de tradições inerentes às dimensões da vida coletiva. Para esses teóricos, o sentido essencial do discurso ideológico apenas pode ser captado quando referido a sua origem de classe na realidade social.

O estruturalismo marxiano de Althusser³⁷ (1918-1990), por sua vez, teoriza que a ideologia possui a função de reproduzir as relações estruturais de produção de um modo geral. Admite que em uma sociedade constituída por classes, aquela que for dominante não consegue manter-se como tal por muito tempo sem exercer sua hegemonia sobre os aparelhos do Estado, que, embora não sejam os únicos, são muito importantes. Além dos aparelhos do Estado, também exercem poder sobre a sociedade os sistemas religiosos, os educacionais, o jurídico, entre outros, cujos poderes são exercidos de forma complexa, autônoma e contraditória, uma vez que há uma complexidade de

³⁷ ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de estado*: nota sobre os aparelhos ideológicos de estado. 6ª ed. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1992.

interesses em jogo³⁸.

O terceiro modo de se obter uma falsa consciência por propriedades epistêmicas é quando se considera com interesse geral de um grupo aquilo que na verdade é o interesse particular de um subgrupo.

O quarto e último dos principais modos pelos quais se dá uma falsa consciência por propriedades epistêmicas é quando se assume uma convicção que se valida ou se realiza por ela mesma como sendo uma convicção de não se valida nem se realiza por ela mesma, ou seja, como sendo verdade quanto de fato não é. Explica-se através de um exemplo: a mãe, ao dizer reiteradamente para o seu filho que ele é preguiçoso, incapaz e lento, fará com que a criança tenda a se comportar como se assim fosse, realizando – e também validando – uma convicção que, de início, poderia não ser verdadeira. A falsa consciência é acreditar que aquela era uma convicção factual.

3.1.2.2 Por propriedades funcionais

Existem três formas pelas quais uma forma de consciência pode ser considerada ideologicamente falsa por propriedades funcionais:

Trata-se de uma ideologia quando uma forma de consciência tem a função de estabilizar ou legitimar determinadas instituições, relações ou práticas sociais. No que se refere a esse sentido estrito de ideologia, precisam ser esclarecidos alguns pontos:

³⁸ STIELTJES, Cláudio. *Jürgen Habermas: a desconstrução de uma teoria*. São Paulo: Germinal, 2001, p. 35-39.

❖ Como se trata de falsa consciência por propriedades funcionais, então o problema não é a verdade ou a falsidade do que é dito, mas a sua funcionalidade. Com efeito, não há problema algum no fato de uma forma de consciência estabilizar ou legitimar instituições, relações ou práticas sociais em geral; há problema se ela assim o fizer por instituições sociais repreensíveis, relações de exploração, de hegemonia, de dominação ou qualquer outra forma de opressão, ou ainda por práticas sociais injustas. Essas são as determinadas formas de instituição, relações ou práticas sociais.

❖ “Estabilizar” e “justificar” têm uma diferença particularmente importante nesse contexto: justificar uma instituição, relação ou prática social pode até auxiliar em sua manutenção; mas uma forma de consciência que tenha função de estabilizar uma instituição, relação ou prática social, não necessariamente a justifica.

❖ Ainda que uma determinada forma de consciência consiga manter satisfatoriamente uma instituição, relação ou prática social não decorre que essa instituição, relação ou prática seja socialmente necessária.

❖ As convicções que legitimam ou podem legitimar instituições, relações ou práticas sociais não são exclusivas, o que significa dizer que se for identificada a falsidade da ideológica das convicções atuais, tudo aquilo que elas justificam não necessariamente deixa de existir, pois pode haver ou ainda surgir outras convicções capazes de cumprir esta função legitimamente.

3.1.2.3 Ideologia em Habermas

Deve-se esclarecer aqui que essa noção funcional de ideologia é uma das que mais se aproximam do que **Habermas** considera como ideologia. Ele utiliza especialmente o termo alemão “*Herrschaft*” (cujo significado remete a “dominação”, “poder”) dando-lhe a denotação de “figuração de mundo que estabiliza ou legitima a dominação ou a hegemonia”³⁹. Portanto, esse “algo” que estabiliza ou legitima assim o faz porque tem o “poder” de fazê-lo; e se o que faz é estabilizar ou legitimar a dominação ou a hegemonia, então se trata de um “poder de reprimir”. Retrocedendo, o que tem esse poder é aquela “figuração do mundo”. Mas seria mais exato dizer que o termo “*Herrschaft*” significa o próprio “poder de repressão”, e, por uma metonímia de qualidade pelo sujeito, acaba significando também a própria “figuração de mundo” que tem esse poder.

Passa-se abaixo para novos esclarecimentos, agora acerca do detalhamento da expressão “poder de repressão”.

[1] O poder de reprimir consiste em impor a frustração de certas preferências humanas. Mas, deve-se perguntar: Não pode haver nenhuma frustração de preferência? Toda frustração de preferência é ilegítima?

É plausível considerar que não. Uma jovem que quer estudar e ter uma preferência frustrada por um vizinho que gosta de ouvir música em alto volume sonoro. Este exemplo mostra de uma só vez dois principais motivos pelos quais uma preferência pode ser frustrada: as condições (no caso, um

³⁹ GEUSS, Raymond. *Teoria crítica: Habermas e a escola de Frankfurt*. Trad. de Bento Itamar Borges. Campinas: Papyrus, 1988, p. 29-32.

estudar, o outro ouvir música). Ou um casal de namorados que queira a companhia um do outro e decidem sair; um quer ir ao cinema, o outro, a uma pizzaria. Assim o “poder de reprimir”, enquanto significar “impor frustração de preferência”, não é necessariamente ilegítimo. Portanto, a “figuração de mundo” que estiver apoiando o poder de repressão, não pode, por causa desse apoio, se aprioristicamente classificada como ideologicamente falsa.

[2] Nem toda repressão precisa de uma “figuração de mundo” que a legitime. A repressão que se dá pela força, por exemplo, não precisa de legitimidade alguma, porque ela já se faz pela força, sendo justificada ou não. Por outro lado, uma repressão que não se utilize da força material, se quiser ser efetiva, precisa do reconhecimento e acato das pessoas, e isso só ocorrerá se essa repressão apresentar alguma justificativa, o que geralmente se dá por meio de convicções normativas – sobre o que é certo ou errado, sobre o que se deve ou é proibido fazer. É importante reiterar que uma “figuração de mundo” não será ideologicamente falsa apenas por apoiar uma repressão normativa válida ou não. A repressão normativa que combate o uso de drogas, por exemplo, seria perfeitamente válida.

[3] Pode haver uma distribuição desigual do exercício do poder de repressão normativa. Mas isso não é por si mesmo negativo e, por conseguinte, a “figuração de mundo” que porventura sirva de apoio para uma distribuição desigual também não é ideologicamente falsa por si mesma, e sim, apenas no caso de essa distribuição desigual ser atualmente desnecessária – o que tornaria, na verdade, ilegítima.

[4] Partindo do pressuposto de que exista um grau de repressão normal e necessário para os fins de manutenção e reprodução da sociedade, chamar-se-ia repressão excedente a imposição de frustração de preferências em uma extensão maior do que aquele grau necessário. *A noção de ideologia em Habermas se aproxima desse conceito resultante final: uma forma de consciência (ou figuração do mundo) que estabiliza ou legitima um poder de repressão normativo excedente.*

Existem mais duas maneiras pelas quais uma forma de consciência pode ser ideologicamente falsa por propriedades funcionais; porém, na própria explicação que será dada abaixo, perceber-se-á que elas estão englobadas pelo sentido de “figuração de mundo que estabilize ou legitime um poder de repressão normativo excedente”⁴⁰.

Uma forma de consciência pode ter a função de mascarar certas contradições sociais, não no sentido de dizer delas o que não seja verdade (pois aí se trataria de uma propriedade epistêmica), mas no sentido de desviar a atenção para o conhecimento de outros temas que não essas contradições. De uma forma geral, uma das principais contradições de uma sociedade é aquela que existe entre as suas relações de produção e as suas forças produtivas.

As forças produtivas apresentam níveis de desenvolvimento, e cada nível corresponde a um período histórico de modo de produção. Certas forças produtivas determinam relações de produção específicas. Assim, no período medieval, as forças produtivas eram basicamente a força humana e

⁴⁰ GEUSS, Raymond. *Teoria crítica: Habermas e a escola de Frankfurt*. Trad. Bento Itamar Borges: Papirus, 1998, p. 61.

a força animal, com ajuda de alguns utensílios de corte, não automatizados, que exigiam especificamente as relações de produção características do feudalismo.

As relações de produção, portanto, se desenvolvem de acordo com o avanço das forças produtivas, até um momento de “salto de qualidade”, em que as forças produtivas se desenvolveram a tal ponto que mudam de natureza (momento de descoberta do motor a vapor, por exemplo) e exigem uma mudança na natureza das relações de produção também (pois não seria possível o aproveitamento otimizado das novas tecnologias de máquina a vapor com as mesmas relações de trabalho feudais), sob pena de que a manutenção das relações de trabalho ultrapassadas atrasem a continuidade do desenvolvimento das forças produtivas.

Fato é que o motivo pelo qual se adia a transformação das relações de produção – encaminha-se aqui para a explicação da terceira forma – é o interesse de certas classes da atual configuração de relações em manter sua posição e seus poderes, em manter a já referida distribuição desigual de poder de repressão normativa. Assim, qualquer forma de consciência que obstrua o desenvolvimento das forças produtivas – o que é uma meta inerente das sociedades humanas – seria uma forma de consciência ideologicamente falsa, pois, se essa forma de consciência está obstruindo esse desenvolvimento, significa que ela está estabilizando ou legitimando instituições, relações ou práticas que não tem mais função na sociedade.

3.1.2.4 Por propriedades genéticas

Uma falsa consciência pode ainda se dar por propriedades genéticas, ou seja, uma forma de consciência será ideologicamente falsa por causa de como ela surgiu, de porque ela foi adotada e conservada, quer dizer, por causa de sua origem e de sua história causal.

Nessa perspectiva de sentido, enfatizam-se, sobretudo, as causas ligadas à situação social e aos interesses dos agentes que compartilham determinadas convicções. Essa é particularmente a concepção de ideologia de Karl Mannheim⁴¹ (1893-1947): trata-se de ideologia quando certas convicções são expressões da posição de classe que a mantêm, ou quando a origem delas pode ser investigada nas experiências particulares de uma classe particular na sociedade, com suas percepções, seus interesses e seus valores característicos. Para ele, a ideologia retrata a situação existencial mais ampla e rica de uma sociedade ou classe, expressando receios, paixões, expectativas, enfim, uma determinada visão de mundo, podendo se ligar à situação de vida de cada pensador, e não apenas da classe dominante. Por outro lado, ele mantém a natureza conservadora da ideologia, no sentido de manter e justificar as estruturas sociais existentes. Em contraposição à ideologia, ele identifica a “utopia” com um objetivo diametralmente oposto ao da ideologia⁴².

Deve-se alertar a essa altura que, no caso desta aceção de Mannheim, as formas de consciência em si não seriam ilusórias, ou

⁴¹ MANNHEIM, Karl. “O problema sociológico das gerações”. Tradução de Cláudio Marcondes. In: FORACCHI, Marialice Mencarini (org.). *Karl Mannheim: sociologia*. São Paulo: Ática, 1982, p. 90-91.

⁴² STIELTJES, Cláudio. *Jürgen Habermas: a desconstrução de uma teoria*. São Paulo: Germinal, 2001, p. 35-39.

ideologicamente falsas. O problema delas está em serem inadequadas para outra classe. Ocorre aqui o que se deve chamar de falácia genética, ou seja, o erro argumentativo de deduzir a falsidade ou a verdade de um enunciado pela sua origem, e não pela sua consistência. Tratar-se-ia sim de uma ideologia por propriedade genética quando os agentes que assumem determinadas convicções simplesmente ignoram os verdadeiros motivos pelos quais eles aceitam essas convicções, ou crêem em falsos motivos para aceitá-las.

Nesse sentido, Habermas é ainda mais específico. Afirma que a questão principal não é apenas ignorar tais motivos, mas, sobretudo, a conclusão de que, uma vez conscientes desses motivos, eles (os agentes) não poderiam mais admiti-los se os considerassem errados. Isso poderia resultar em duas conseqüências: simplesmente não se ter mais a motivação para continuar aceitando as mesmas convicções ou tomando as mesmas atitudes; ou ainda, perceber-se, na busca de novos motivos, que não há outra razão para continuar aceitando a mesma forma de consciência. De uma forma ou de outra, o agente estaria a um passo de abandonar aquilo que para ele foi um dia uma “racionalização coletiva” reproduzida inconscientemente.

3.1.3 Ideologia no sentido positivo

Existem principalmente dois autores que caracterizam ideologia no sentido positivo: Lênin e Lukács⁴³.

Para Lênin a classe trabalhadora não só está desprovida da forma de

⁴³ Apud GEUSS, Raymond. *Teoria crítica: Habermas e a escola de Frankfurt*. Trad. de Bento Itamar Borges. Campinas: Papirus, 1988, p. 43.

consciência mais adequada para capacitá-la a satisfazer seus anseios, necessidades e interesses, como também ela é desprovida da capacidade de desenvolver essa forma de consciência adequada espontaneamente, necessitando do auxílio de um grupo de vanguarda que anteveja tal forma de consciência adequada.

Para Lukács, ideologia neste sentido positivo é a abordagem cientificamente correta da sociedade capitalista, algo que está por ser elaborado.

Para Habermas a ideologia no sentido pejorativo, a falsa consciência, aproveita-se da “ideologia” no sentido positivo, utilizando desta as aspirações humanas legítimas, colocando-as como fins que só seriam alcançados sob o aceite da repressão imposta por uma “figura de mundo” ideológica, por uma falsa consciência, por uma ideologia.

Clifford Geertz⁴⁴ (1926-2006) analisa a idéia de ideologia da perspectiva sistêmica. Para ele, as ideologias, sevem de guias ou modelos para a ação coletiva sobre uma realidade. Acrescente-se que periodicamente os modelos culturais se esgotam, ocasionando um momento de desorientação para a ação coletiva; as ideologias surgem especialmente nessa realidade social problemática, possibilitando a reorganização de um sistema simbólico capaz de reconstruir uma matriz cultural.

Um estudo mais propriamente sociológico foi realizado pelo sociólogo francês Vilfredo Pareto⁴⁵ (1848-1923), cuja compreensão de “ideologia” exige antes a explicação de seus conceitos de ‘ação lógica’ e ‘ação não-lógica’. Ação

⁴⁴ Apud op. cit., p. 19.

⁴⁵ ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. Trad. Sérgio Bath. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 589-609.

lógica é aquela em que os meios empregados em uma ação são adequados para os fins visados na realidade e na consciência do autor, enquanto que a ação não-lógica diverge disso em algum dos pontos da relação meios-fins. São quatro os tipos de ação não-lógica: o tipo não-não (em que os meios não correspondem aos fins nem na consciência nem na realidade; ex.: a ação do louco), o tipo não-sim (em que os meios correspondem aos fins na realidade, mas não na consciência; ex.: as ações instintivas), o tipo sim-não (em que os meios correspondem aos fins na consciência, mas não na realidade; ex.: u rito mágico), e o tipo sim-sim (em que os meios correspondem aos fins tanto na consciência quanto na realidade, mas não da mesma forma ou na mesma proporção; ex.: uma ação de filantropia). Todas as crenças que alimentam esses quatro tipos de ação são consideradas “ideologia”, pois constituiriam certa forma de teoria desprovida de caráter lógico-experimental.

3.2 CRÍTICA DE FRANKFURT AO DISCURSO POLÍTICO

Na perspectiva geral da escola de Frankfurt, a crítica de uma ideologia segue três diretrizes principais. A primeira delas pressupõe que a crítica de uma ideologia dominante é uma parte da crítica da sociedade, que precisa ser feita em diversos outros aspectos; além disso, a crítica de uma ideologia é de modo algum um empreendimento moral, mas sim um empreendimento cognitivo, do qual resulta uma forma de conhecimento, não se confundindo com metafísica ou crítica literária; apesar disso, deve-se admitir que a teoria crítica da sociedade e a crítica da ideologia têm uma estrutura bastante diversa da que compõe uma ciência natural.

O primeiro passo pra realizar a crítica da ideologia é assumir um conceito bem definido de ideologia, pois não há como discernir a validade de um discurso político da perspectiva ideológica por intermédio de um conceito vago de ideologia; do contrário, a crítica seria tão vaga que a tornará infecunda.

Dos conceitos de ideologia revisados no capítulo anterior, observou-se que o mais carente de crítica é o conceito de ideologia no sentido pejorativo e, por isso, abordar-se-á a seguir sobre qual a possibilidade de crítica da ideologia e como ela se dá nessa perspectiva.

Viu-se que o que distingue uma ideologia na dimensão epistêmica são questões de verdade e de falsidade, verificadas a partir de evidências empíricas disponíveis. Entretanto, este critério de discernimento tem por base um modelo empírico tradicional de conhecimento, o que conduz à necessidade de avaliar sobre a adequabilidade desse modelo para realizar a crítica da ideologia na dimensão epistêmica.

A Escola da Frankfurt faz essa avaliação, a qual não se está considerando exclusiva nem absoluta, mas sim como um importante ponto de vista. Não voltam suas críticas ao Empirismo Clássico, mas sim a sua versão mais moderna – o Positivismo de Círculo de Viena ou Neopositivismo.

Os neopositivistas reformularam o modelo empírico, alicerçados em cinco exigências que estivessem sob crítica: (1) possibilidade de ser verdadeiro ou falso; (2) ter conteúdo cognitivo; (3) ser passível de avaliação racional; (4) ser cientificamente testável; (5) ter conteúdo observável.

Relacionando esses princípios como assim o fizeram os vienenses em

questão, pode-se inferir que apenas os enunciados que tiverem conteúdo observável é que seriam cognitivos – podem ser conhecimento, o que geralmente é colocado em dúvida na metafísica e na filosofia – e, conseqüentemente, são os únicos que podem ser avaliados e discutidos racionalmente. A exigência de poderem ser racionalmente avaliados, por sua vez, lida à luz da necessidade de que os enunciados sejam cientificamente testáveis, permite concluir pela tese de que *a única racionalidade possível é a racionalidade científica, que é nitidamente empírica – dada a exigência de conteúdo observável.*

De acordo com esse modelo empírico de conhecimento, é possível fazer uma crítica da ideologia – dizem os teóricos da Escola de Frankfurt –, mas uma crítica limitada, pois possibilitaria apenas dois tipos de crítica: (1) a primeira é a crítica científica, que consiste em rejeitar as formas de consciência empiricamente falsas ou infundadas, como ocorre com o erro de objetificação – pois seu conteúdo descritivo conflita com a realidade empírica – ou com as convicções que se cumprem por si mesmas – por falta de fundamentos empíricos; (2) a segunda é a crítica positivista, que consiste em rejeitar qualquer convicção que se atribua um tipo de conhecimento que ela não tem, sobretudo quando a confusão é entre convicções cognitivas e convicções não-cognitivas.

Considerando os critérios cientificistas do positivismo vienense, tem-se uma noção muito restrita da racionalidade, a qual se mostra incapaz de realizar a parte crítica da teoria social. Este modelo consegue, no máximo, mostrar quando uma convicção não-cognitiva está erroneamente

reivindicando um *status* cognitivo. Apenas identificar essa confusão não é suficiente para uma crítica da ideologia, pois na maioria das vezes, as formas de consciência ideológicas orientam algum tipo de ação na sociedade, e manter uma ação com base em uma consciência falsa ou, o que seria ainda pior, sem base cognitiva alguma, seria manter relações irracionais.

O problema de manter ações irracionais vai de encontro ao objetivo da teoria crítica, que consiste na emancipação dos agentes sociais, ou seja, consiste em torná-los mais racionais.

Para Habermas, a crítica positivista conduz ao objetivo da teoria crítica quando a crença de que a forma de consciência que orienta uma dada ação seja uma forma de conhecimento (de que seja uma convicção cognitiva) é a única razão pela qual o agente reproduz aquela ação, resultando em um provável abandono da ação. Isso acontece sempre que se trate de uma ação pública ou pelo menos de uma ação potencialmente pública, pois esse tipo de ação requer ou pode requerer uma justificação igualmente pública, o que não poderá ser feito com base e preferências privadas que não pudessem ser admitidas publicamente, sob pena de serem reputadas como irracionais e serem consideradas razões inválidas para justificar uma ação pública.

É necessário deixar bem claro por que os positivistas não podem, de forma alguma, comungar do mesmo objetivo dos teóricos críticos de se preocupar com as razões pelas quais um agente realiza uma ação. É porque na concepção positivista, as motivações de um agente não possuem um conteúdo cognitivo, não são passíveis de uma avaliação cientificamente racional.

Habermas, tal como os positivistas, admite a necessidade de identificar os enunciados que são potencialmente verdadeiros ou falsos por meio de uma avaliação racional, mas, diferentemente dos positivistas, adota uma noção de racionalidade mais abrangente que a razão positivista.

Quanto à racionalidade, Habermas diz que as concepções até agora atribuídas à racionalidade são insuficientes, porque não ultrapassam a atenção às condições históricas particulares. É necessário ver a racionalidade considerando a espécie humana como um todo e as condições necessárias para sua reprodução, e não apenas as condições materiais. Dessa perspectiva, Habermas identifica duas dimensões da racionalidade: a primeira se refere à orientação das relações dos homens com os objetos, buscando subsistência, correspondendo ao mundo do trabalho, apresentando um caráter instrumental e tendo em vista resultados; a segunda se refere à orientação das relações dos homens entre si, correspondendo à interação, apresentando um caráter comunicativo e visando o entendimento.

Existe também aquilo que Cohn⁴⁶ chama de caso “misto”, pois reúne elementos das duas dimensões acima explicadas: trata-se de uma relação interpessoal em que cada parceiro figura como objeto para o outro, sendo utilizada como meio para alcançar determinados resultados, regida por regras de eficácia (a ação comunicativa é regida por regras de convivência). A esse caso “misto” dá-se o nome de ação estratégica.

⁴⁶ COHN, Gabriel. A teoria da ação em Habermas - Racionalidade e Modernidade. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant de (org.). *Teorias da ação em debate*. São Paulo: Cortez: FAPESP: Instituto de Estudos Especiais, PUC, 1993, p. 63-67.

Nessa dimensão a crítica da ideologia não procura discernir o verdadeiro do falso, mas sim procura identificar se a função de uma determinada forma de consciência legítima ou não. Entretanto, mesmo com ênfase na funcionalidade da forma de consciência, a crítica da ideologia nessa dimensão não deixa de guardar relações com a possível falsidade epistêmica de forma de consciência.

A primeira das relações possíveis é justamente a não-relação, ou seja, a tese de que uma forma de consciência pode ser epistemicamente verdadeira tendo uma funcionalidade ilegítima, ou pode ser epistemicamente falsa tendo uma funcionalidade legítima, ou ainda de suas qualidades epistêmicas e funcionais serem ambas positivamente ou negativamente iguais, mas sem que isso advenha de uma relação causal.

A segunda possibilidade de relação é a de dependência da funcionalidade para com a falsidade, ou seja, uma relação em que a falsidade epistêmica torna ilegítima a funcionalidade da forma de consciência; mas, por outro lado, descobrir que uma forma de consciência é funcional não impede que haja argumentos suficientes para justificar a sua verdade epistêmica.

A terceira possibilidade de relação é a de dependência da falsidade com a funcionalidade, o que exige uma explicação um pouco mais minuciosa. A funcionalidade que tornaria uma forma de consciência ideologicamente falsa seria o poder de repressão assimétrico e excedente. Assim, dizer que essa forma de consciência além de funcional é falsa, nessa relação, depende de determinar se esse poder de repressão assimétrico é

realmente excedente ou não, o que é de difícil objetivação, pois depende de saber quais são os desejos e qual é o nível de satisfação irrenunciável para uma sociedade, qual seria o mínimo para atender às necessidades biológicas, culturais, econômicas, sociais etc.; isso não pode ser diretamente consultado aos agentes, pois a opinião deles pode já estar ideologicamente formada. Por tanto, assumir essa relação requereria uma teoria das necessidades e anseio legítimos, para que se possa determinar com precisão o que seria repressão excedente ou não.

Por último, a quarta possibilidade seria a de relação recíproca, em que uma funcionalidade opressiva influencia em seu caráter epistêmico este, sendo negativo, influencia o caráter funcional opressivo da forma de consciência.

3.3 IDEOLOGIA E CRÍTICA⁴⁷ NA *TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA*

No volume I da obra *Teoria da Ação Comunicativa*⁴⁸, Habermas se propõe, antes de qualquer coisa, a dar um conceito de racionalidade. Começa dizendo que existe um estreito vínculo entre racionalidade e saber, sendo racionais as ações e manifestações que podem ser fundadas em um saber. Assim, da reconstrução racional que o autor faz dos discursos, resulta que, primeiramente, duas coisas podem ser racionais: **(1)** uma manifestação lingüística constatativa sobre estados de coisas, em que um ator faz uma afirmação ou negação sobre o mundo objetivo a outros atores,

⁴⁷ Trata-se de uma modificação no pensamento do autor, verificada a partir da publicação da obra 'Teoria da Ação Comunicativa'.

⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, I. trad. de Manóel Jiménes Redondo. 4ª ed. Madrid: Taurus, 2003, p. 24.

fundado em um saber cognitivo⁴⁹ e cuja pretensão de validade é a verdade; ou **(2)** uma ação interventiva no mundo, em que um ator, caso seja questionado sobre sua ação, pode oferecer um saber teleológico⁵⁰, visando a um fim e cuja pretensão de validade é a eficácia.

Habermas defende que a racionalidade dessas duas formas de ação (uma lingüística e outra não-lingüística) se aufere pelas relações internas que entre si guardam o conteúdo semântico, as condições de validade e as razões que se podem alegar em favor da validade da manifestação ou da ação, ou seja, é racional se puderem ser fundamentadas suas pretensões de validade: a verdade e a possibilidade de êxito, respectivamente.

A objetivação da racionalidade só é possível porque tanto o saber cognitivo quanto o saber teleológico podem assumir uma forma proposicional e, portanto, serem expressos lingüisticamente. No caso da ação, isso se torna explícito quando o agente precisa justificar porque agiu de determinada forma e não de outra para atingir o fim almejado, transformando o seu *know how* em *know that*, podendo assim ser questionado.

No entanto, existem outras formas de manifestações verbais e de ações, que não estas que pretendem verdade ou eficácia. Um sujeito pode agir de determinada forma não porque aquela ação seja necessária para alcançar a um fim, mas sim porque há uma norma que regula sua ação. Por exemplo: uma pessoa se encontra com pressa para chegar ao seu local de

⁴⁹ Fundado em um *know that* (saber que), em conhecimento, conforme diz o autor.

⁵⁰ Fundado em um *know how* (saber como), em uma competência.

trabalho; a ação necessária para que essa pessoa alcance o seu fim é dirigir seu veículo com velocidade de 80 km/h; no entanto, esta pessoa age diversamente, dirigindo a 60 km/h, pois há uma norma que regula a máxima velocidade permitida no trajeto q e precisa ser percorrido por esta pessoa. Dirigir a 60 km/h, pois, não é, neste caso, uma ação teleológica, mas sim uma **(3)** ação regulada por norma, fundada em um saber normativo, cuja pretensão de validade é a correção.

Supondo-se que nesse trajeto haja um trecho sem transversais, sem escolas, que disponha de passarelas etc., ou seja, um trecho que não apresenta características que impedissem de ele ser percorrido a uma velocidade de 80 km/h; um motorista que freqüentemente transcorra aquele percurso poderia se manifestar questionando a norma do limite de velocidade naquele trecho. Essa manifestação, formulada proposicionalmente, é uma **(4)** manifestação normativa, pois se refere a uma norma, no entanto, funda-se não em um saber normativo, mas sim em um saber moral. Sua pretensão de validade, por outro lado, é também a correção, pois o questionamento da norma não almeja sua ausência, mas sim o seu aperfeiçoamento.

Existem ainda **(5)** manifestações expressivas, que se referem a estados subjetivos. Por exemplo, quando se expressa que se está com calor. Esta manifestação se funda no saber subjetivo, e sua pretensão de validade é a veracidade, que pode ser verificada de acordo com os comportamentos subseqüentes do sujeito emissor: é indício de veracidade, no caso da afirmação de que se está com calor, que logo em seguida se ligue um

ventilador, ou troque a roupa por outra mais fresca; por outro lado, a afirmação torna-se problemática se logo em seguida coloca-se outro agasalho, ou se se desliga o ventilador.

Um sexto tipo de manifestação racional é a **(6)** manifestação ‘valorativa’, como quando se considera bela uma determinada escultura ou quando se diz que é agradável determinada música. Tais manifestações se fundam em padrões de valoração, e sua pretensão de validade é a originalidade.

As manifestações constatativas e as intervenções no mundo constituem aquilo que Habermas denomina discurso teórico, pois se referem mais diretamente ao mundo objetivo; as ações reguladas por normas e as manifestações normativas constituem o discurso prático, pois se referem ao mundo social; e as manifestações expressivas e valorativas constituem o discurso estético-expressivo, pois se referem eminentemente ao mundo subjetivo.

3.3.1 Guinada Lingüística e Guinada Pragmática

A teoria do conhecimento passou por profundas mudanças no século XX, pois viu surgir um novo paradigma que pôde direcioná-la.

Por toda a Antiguidade Clássica e Idade média, a teoria do conhecimento foi guiada pelo modelo ontológico de conhecimento, em que se partia da crença de que existe um mundo em si mesmo, independente de um sujeito que o perceba ou não.

O cepticismo antigo teve o mérito de levantar a questão da dicotomia

entre o mundo em si que e se busca conhecer, e o mundo tal como percebido pelos homens, ou seja, entre a esfera da realidade e a esfera da fenomenalidade. Esta discussão cética foi responsável, juntamente com outros fatores, pela ruína do paradigma ontológico⁵¹ e necessidade de um novo paradigma. René Descartes representa um marco para o início da Idade Moderna e também para o surgimento de um novo paradigma da teoria do conhecimento, no qual ele reconhece as duas esferas dicotômicas, mas defende que o homem, sujeito do conhecimento, se guiado por regras de conhecimento corretas - o que tenta sistematizar no discurso do método -, pode ter uma percepção que coincida com a realidade. Esta é a base do chamado paradigma da filosofia da consciência, no qual todas as atenções do processo do conhecimento se voltam para o sujeito, na certeza de que, se a consciência deste sujeito for metodicamente direcionada, ela é capaz de conhecer o; objetos do mundo tal como são.

Portanto, o 'âmbito da filosofia da consciência' deve ser entendido aqui como certa tendência da filosofia - e especialmente da epistemologia - de, ao se voltar para as possibilidades de conhecimento, enfatizar as relações entre sujeito e objeto, tendência essa que carrega consigo uma 'introspecção de difícil controle'. Em *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*⁵², Habermas descreve uma mudança de paradigma nesse sentido:

“As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estado de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho reconstrutivo dos lingüistas entra no lugar de uma introspecção de difícil controle. Pois, as regras, segundo as quais os signos,

⁵¹ Paradigma da filosofia da consciência. Ver *Introdução*, p. 12.

⁵² HABERMAS, J.. *Pensamento pós-metafísico: Estudos filosóficos*. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 15.

são encadeados, as frases formadas e os enunciados produzidos, podem ser deduzidos de formações lingüísticas que se apresentam como algo já existente.”

No paradigma da filosofia da consciência, marcado pela relação de conhecimento como urna relação entre sujeito e objeto, a condição de verdade do conhecimento é correspondência entre a representação gerada no sujeito e o objeto da realidade. Entretanto, a questão sobre como se dá essa correspondência — ou mesmo se ela é possível — ocasionou diversas aporias na epistemologia subjetivista.

A certeza que um sujeito da experiência pode ler de que sua representação corresponde ao objeto em si é uma certeza privada, pois o processo de conhecimento, nesse caso, é subjetivo, motivo pelo qual seja chamado de introspecção [subjetiva] de difícil controle [por outrem]. Assim, como outro sujeito pode ter certeza da certeza de correspondência que um sujeito diz ter?

A resposta mais lógica que a razão acusa é a de que seja através do fato que o segundo sujeito concorde com o primeiro sobre a representação que eles têm, e sobre o objeto da experiência deles. Mas como eles podem saber que concordam sobre isso? Precisamente através da linguagem, e é essa resposta que direciona a chamada guinada lingüística, conduzindo ao novo paradigma da filosofia da linguagem.

Esse novo paradigma aponta a verdade não mais como correspondência com algo no mundo objetivo, mas sim como resultante de uma práxis pública de justificação em uma comunidade de comunicação. Trata-se de uma práxis de justificação porque os enunciados não se legitimam como válidos por si próprios, mas apenas se os sujeitos da

comunidade de comunicação conseguir fundamentá-los para um público específico, ou seja, se conseguirem mostrar que se trata de um enunciado racionalmente aceitável em um determinado contexto de justificação⁵³.

Considerando o paradigma lingüístico tal como exposto até aqui, ter-se-ia uma concepção de verdade altamente contextualista e relativista, o que seria uma inferência imprópria sobre este conceito de verdade.

Habermas supera este relativismo constituindo um conceito discursivo de verdade, como “aquilo que seria aceito como justificado numa situação ideal de fala”. A situação ideal de fala, por sua vez, é a idealização de propriedades formais e processuais da argumentação, quais sejam:

“A inclusão completa, assim como uma participação de todos os envolvidos, participação que comportasse direitos iguais para todos, fosse isenta de coação e orientada ao entendimento mútuo.”⁵⁴

É extremamente importante atentar para o fato de que essas propriedades da argumentação não são uma exigência material, mas sim idealizada. Isso significa que não é necessário esperar realmente que se tenham essas condições em cada argumentação que se empreenda, mas é necessário que elas sejam idealizadas imaginadas, que se considere como se elas existissem, para que a argumentação seja válida. Sendo assim, não é uma exigência de uma argumentação válida que todos os envolvidos efetivamente participem da argumentação, mas sim que os sujeitos de fala que efetivamente participem de uma argumentação dêem seus argumentos

⁵³ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

⁵⁴ Op. Cit., p. 284.

como se (idealizando, imaginando) aquelas condições existissem.

Aos leitores que compreendiam como algo muito difícil e utópico esperar que todos os envolvidos numa determinada questão estivessem presentes na argumentação da qual se pretenda retirar um consenso, ou, que consideravam que numa argumentação real a possibilidade de manipulação é muito grande. Deve ficar claro que essas dificuldades são próprias do processo argumentativo factual, e a partir do momento em que se diz que as propriedades da argumentação precisam ser idealizadas, então não se está falando que os consensos precisam ser factuais - resultantes de uma argumentação factual - até porque eles realmente poderiam ser distorcidos, mas sim de consensos contrafactuais, os quais seriam muito mais válidos se resultassem de uma argumentação que levasse em consideração àquelas condições.

É por isso que e pode dizer que o procedimentalismo argumentativo habermasiano é um método objetivo de avaliação da validade dos consensos, visto que pode ser reconstruído por qualquer pessoa, ainda que ela não tenha participado do consenso fático original, bastando para isso que a pessoa se pergunte: “se todas as pessoas envolvidas na matéria deste consenso estivessem participando do processo de sua formação, de modo igualitário e sem coação de uns sobre os outros, elas realmente teriam decidido dessa forma?”. E se, a partir da idealização da situação ideal de fala, a resposta for negativa, é porque existem grandes chances de se tratar de um consenso inválido.

É importantíssimo marcar que Habermas não se limita à vira da lingüística, e realiza também, em sua teoria, a virada pragmática, sem que

isso resulte em um novo relativismo.

Ele observa que o conceito discursivo de verdade ainda é insuficiente, pois embora se universalize com a idealização da situação ideal de fala, ainda precisa lidar com a (1) aceitabilidade racional do momento atual (provincialismo existencial) e com a (2) ausência de explicação sobre o que permitiria aceitar como verdadeiro um enunciado idealmente justificado.

A guinada pragmática tornou-se necessária na teoria habermasiana porque o autor considera inviável uma busca da verdade desconectada do mundo prático em que se vive. Ainda que se pretenda uma separação entre a verdade teórica e a eficácia em um contexto objetivo, é inevitável que as noções de verdadeiro ou falso estejam pressupostas em todas as ações humanas. Sendo assim, em vez de ingenuamente negar essa relação, Habermas prefere admiti-la e lidar com uma concepção de *consciência falibilista*, ou seja, a concepção de que as verdades a que chegamos são, por um lado, cada vez mais universalizadas pelos processos de justificação e de autocrítica, mas, por outro lado, a aceitabilidade racional que se utiliza nesses processos evolui não só pelo procedimento argumentativo (lingüístico), mas também pelas ações que empreendemos no mundo objetivo.

Afirmar que existe uma aceitabilidade racional do momento em que se encontram os participantes de uma argumentação resulta da concepção de que não existe uma verdade absoluta para todas as épocas. A humanidade passa por um processo evolutivo constante e gradual que faz com que os argumentos aceitos hoje possam não ser aceitos num período posterior. Mas como negar o caráter relativista presente nesta concepção de evolução.

O esclarecimento vem a seguir. Na concepção anterior de verdade como correspondência, existem seres ontológicos os quais a “verdade” e refere e, em comparação com os quais a “verdade”, pode ser confirmada ou negada. Quando se lida com o conceito discursivo de verdade, as proposições lançadas no processo argumentativo definitivamente não possuem esse caráter ontológico de algo que existe. O que pode, portanto, confirmar ou negar a verdade discursiva de um modo tão “objetivo” e indubitável quanto se poderia na concepção de verdade como correspondência?

É nesse momento que a guinada lingüística exige a guinada pragmática, pois quem exerce o papel desse critério “objetivo” e indubitável é justamente a execução de ações *bem-sucedidas vivenciadas na práxis*. A eficácia de uma ação pode ser identificada por todas as pessoas e não está disponível a alterações por quem quer que seja: dada uma ação com vistas a um objetivo, sua eficácia ocorre ou não, independente de que se deseje essa eficácia ou de que se queira reconhecê-la. Considerando que o que caracteriza o mundo objetivo é a identificação por todos e a indisponibilidade para todos dos objetos da realidade, pode-se dizer que o critério pragmático fornece a mesma conotação ontológica do suposto ‘mundo objetivo’ deixado na filosofia da consciência. Assim, pode-se entender porque a concepção de verdade discursiva, com o recurso à guinada pragmática, não deixa espaço para relativismos⁵⁵.

A teoria habermasiana, portanto, aponta para uma razão humana que não mais é vista como o poder de o sujeito representar o mundo tal como ele

⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 285-289.

é (filosofia da consciência), mas sim como a possibilidade de justificação intersubjetiva de afirmações e ações (filosofia da linguagem), analisando e avaliando a linguagem e a qual se apresentam os discursos. É por isso que o conceito de racionalidade de Habermas não se refere a uma atividade da consciência, pois esta seria subjetiva e, portanto, inacessível, mas sim à dimensão argumentativa da razão, uma vez que a racionalidade que a manifesta é justamente esta, que pode fundamentar ou criticar afirmações e ações.

3.3.2 Crítica da Razão Funcionalista

Além da guinada lingüística e da guinada pragmática, faz parte do marco teórico habermasiano a crítica à razão funcionalista, que consiste na negação da tese de que a sociedade esteja evoluindo para uma racionalização exclusivamente funcional.

Essa crítica, Habermas a desenvolve no contexto da construção de sua teoria sobre a evolução social, a qual se origina de uma mudança radical do elemento de síntese entre homem e mundo, e, por conseguinte, do elemento central da evolução social tal como proposta por Marx.

Na teoria de evolução social marxista, há uma centralidade no paradigma da produção e do trabalho, caracterizado por uma polarização entre classes que, no entender de Habermas, impossibilita o desenvolvimento da idéia de emancipação prática de uma forma geral, ou seja, da emancipação da ação de todos os integrantes de uma sociedade, e não apenas de uma classe ou grupo. Assim, a filosofia da práxis desenvolvida sob a centralidade da produção e do trabalho, em Habermas se

desenvolve segundo outro paradigma: o da comunicação.

Na teoria da evolução social weberiana, por sua vez, toda ação tem um sentido subjetivo, ou seja, todo sujeito de uma ação representa para si mesmo um fim a ser alcançado pela sua ação, e esta, por sua vez, é o meio ou parte dos meios necessários para alcançar esse fim. Quando a realização desse fim envolve outros atores, configurasse o que Weber classificaria como ação social.

Essa capacidade de fixar certos fins e de selecionar os meios adequados para alcançá-los e o que Weber chama de racionalidade, desenvolvendo a tese de que a transição das sociedades tradicionais para as sociedades modernas nada mais foi do que um processo de racionalização, e as características das sociedades modernas que ele estudava a sua época nada mais eram do que conseqüências do processo de racionalização. Esta tese é a do “racionalismo ocidental”, assim adjetivado porque os estudos de Weber se concentraram nas sociedades ocidentais, que para ele apresentavam as seguintes características resultantes da racionalização: uma visão de mundo laica e desencantada, religião privada, ciências e artes autônomas, moral universalista, direito positivo, economia de mercado e Estado burocrático.

Nessas sociedades, é possível identificar quatro tipos ideais de ação social: as ações teológicas, que têm meios e fins racionais; as axiológicas, que têm apenas meios racionais, uma vez que seus fins são valores; as ações [sociais] afetivas, que se estruturam com meios e fins, mas nenhum deles racionais, pois são determinados pelos estados emocionais dos atores; e as ações [sociais] tradicionais, que não possuem meios nem fins, pois são

meramente ações repetidas por hábito.

Percebe-se na teorização de Weber que seu conceito de racionalidade remete a uma racionalidade instrumental, estruturada em meios e fins. Inspirados em Weber, muitos filósofos frankfurtianos desenvolveram a crítica à razão instrumental, considerando preocupante o rápido avanço dessa forma de razão para todos os aspectos da vida, chegando a cogitarem esse avanço como um processo “irreversível”. No plano econômico, dominava a lógica do mercado, do mais lucrativo, a forma de produção mais eficaz, etc., em detrimento de preocupações com qual seria o preço justo, o salário justo, ou sobre as conseqüências sociais da aplicação de planos econômicos eficazes. No plano político, cada vez mais as decisões eram tomadas segundo critérios técnicos, em detrimento do que seria correto ou não realizar em termos políticos, ou em detrimento do que seria a vontade geral consensuada.

No entanto, para chegar a sua teoria da evolução social com centralidade na ação comunicativa, Habermas utiliza de seu método reconstrutivo, desmontando, sobretudo, duas teorias evolutivas - a de George Mead e a de Émile Durkheim⁵⁶ - e reconstruindo-as no sentido de explicar melhor a evolução social. Não serão explicitadas aqui todas as críticas realizadas por Habermas a essas duas teorias principais de que ele parte, pois não é esse o objetivo desse trabalho, mas apenas apontar os elementos mais relevantes para um entendimento mais completo de sua teoria da evolução social, o que, por sua vez, permitirá a compreensão de

⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, II. Trad. de Manoel Jiménes Redondo. 4. ed. Madrid: Taurus, 2003, p. 9-111.

sua concepção de ideologia.

Habermas partiu da teoria da evolução de Mead, a qual, entretanto, se fundamentava no desenvolvimento do indivíduo, ou seja, tinha um fundamento ontogenético. Esta era, no ver do filósofo alemão, a principal deficiência da teoria evolutiva de Mead, corrigida na teoria evolutiva de Durkheim, cujo fundamento já poderia ser identificado como de caráter filogenético, ou seja, baseado no desenvolvimento da espécie como um todo, e não dos indivíduos.

Na perspectiva filogenética, o que melhor permite compreender a teoria da evolução de Durkheim é a sua teoria da solidariedade social, elemento que mantém a integração da sociedade como tal.

Para Durkheim, as sociedades primitivas são dotadas de uma 'consciência coletiva, resultante de um consenso normativo pré-lingüístico, mediado simbolicamente. A prática ritual religiosa tem um importante papel neste processo, pois é basicamente ela que oferta os símbolos utilizados na mediação e que reproduz a consciência coletiva através de suas práticas.

Dessa forma, pode-se dizer que a consciência coletiva são representações compartilhadas que têm uma autoridade social - traduzida em normatividade - conferida pela religião. A religião, por sua vez, só consegue se traduzir em norma, porque tem uma relativa unidade simbólica expressa nos ritos, os quais conseguem, a partir dessa unidade simbólica, estruturar a visão de mundo coletiva, a partir do que é possível um padrão de comportamento coletivo, que posteriormente se transforma em norma.

Para Habermas, Durkheim analisa o processo de evolução social de um modo mais correto do que Mead, situando a formação da norma, a

integração social e a identidade coletiva no plano filogenético, corrigindo a explicação de Mead, que tinha situado tais processos no plano ontogenético.

No entanto, Habermas considera que Durkheim deixou uma lacuna em sua teoria da evolução social ao subestimar o papel da linguagem, bem como do desenvolvimento da competência comunicativa, na formação dos consensos sociais, na avaliação da validade das normas, e conseqüentemente, na integração social.

Apesar dessa lacuna, Habermas considera a evolução social durkheimiana mais completa do que a de Mead, como já se disse, e mais completa que a de Weber⁵⁷.

Habermas observou também que a razão humana não tinha como único horizonte a instrumentalidade, e reconstruiu a teoria da evolução social de Durkheim a fim de distinguir a racionalidade instrumental de uma racionalidade voltada para o entendimento.

Na teoria da evolução social de Durkheim, coloca-se que as sociedades simples se mantêm integradas socialmente através de uma solidariedade mecânica, ou seja, as pessoas se integravam pelas semelhanças que se apresentavam umas pelas outras. Essa similitude era simbolicamente representada por aquilo que Durkheim chamou de consciência coletiva. No entanto, quando as sociedades simples têm o seu volume e sua densidade aumentados, elas se tornam complexas e a solidariedade mecânica (por similitude) não é mais capaz de manter a integração social, pois quanto maior o volume e a densidade da sociedade, maiores serão suas diferenças

⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, I. Trad. de Manoel Jiménes Redondo. 4ª ed. Madrid: Taurus, 2003, p. 359-378.

internas sua diversidade de grupos. Nesse momento, desenvolve-se a solidariedade orgânica, em que, tal como num organismo, a integração se dá não mais pela semelhança ou pela identificação com uma mesma forma de consciência, mas sim pela coordenação dos diferentes, em que a integração social se realiza na medida em que cada diferente grupo assuma uma função na sociedade e a cumpra harmoniosamente com os demais.

A funcionalidade social descrita por Durkheim nada tem de intencional ou consciente; trata-se de uma funcionalidade que se constrói mecanicamente a partir da mudança das estruturas sociais. Esclarecendo essa característica da funcionalidade, pode-se observar que ela em nada se confunde com a instrumentalidade, ou melhor, com uma racionalidade instrumental, a qual se caracterizaria pela seleção consciente dos meios mais adequados para os fins selecionados.

A questão problemática na teoria da evolução social de Durkheim, que foi apontada por Habermas, é que, quando ele faz a transição das sociedades primitivas para as das sociedades modernas, ele desassocia integração social e integração sistêmica: nas sociedades primitivas, a integração da sociedade se dava simbolicamente e pré-lingüisticamente por meio de uma identificação com uma consciência coletiva, cuja manutenção se dava através de um direito repressivo; já nas sociedades modernas, sendo a diversidade uma na maior e a identificação geral com uma consciência coletiva cada vez mais inviável para explicar a integração, esta passa a ser explicada *apenas* pela integração sistêmica, pela integração funcional, desprovida de consciência ou intencionalidade.

3.3.3 Sistema e Mundo da Vida

Sistema e mundo da vida são os dois conceitos centrais na teoria social de Habermas. Conforme explicado anteriormente, a passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, com o seu crescimento e aumentos da complexidade, separaram-se as esferas de reprodução simbólica e de reprodução material, sendo a primeira responsável pela integração social, e a segunda pela sobrevivência físico-objetiva da sociedade.

O conceito de sistema em Habermas pode ser entendido como âmbito da sociedade em que predomina uma racionalidade sistêmica, ou seja, em que as decisões não são tomadas comunicativamente a partir de consensos entre os envolvidos e sim, segundo uma lógica interna e fechada, que não passa pela consciência dos homens, e que é regida pelas necessidades de reprodução material da sociedade. São dois os âmbitos que funcionam sistemicamente: o econômico constituído pela gama de relações de produção e de troca; e o político constituído por toda a administração burocrático-estatal. Ambos se tornaram autônomos justamente para poderem atender e acompanhar as já mencionadas necessidades de reprodução material.

Os demais âmbitos da sociedade constituem o chamado 'mundo da vida', onde predomina uma racionalidade comunicativa, ou seja, nele as decisões e mudanças passam pela consciência dos sujeitos, garantindo a reprodução simbólica da sociedade. Entretanto, pode ocorrer - e efetivamente tem ocorrido - de os sistemas econômicos e político invadirem âmbitos que não lhes são próprios, influenciando segundo os seus próprios critérios a questões morais, religiosas e científicas, entre outras. Esse

fenômeno pode ser chamado de 'colonização do mundo da vida pela esfera sistêmica'. Quando, por exemplo, uma seleção de projetos de pesquisa científica privilegia a probabilidade de sucesso técnico - e, conseqüentemente, de retorno econômico - em detrimento da busca de respostas para questões científicas abertas, independente de seu potencial técnico, está-se diante de uma das manifestações da colonização.

Outro exemplo de colonização do mundo da vida - neste caso, do mundo 'científico' - e caracteriza quando há uma ênfase na necessidade de determinadas decisões serem tomadas segundo critérios objetivos da ciência, convocando-se para tanto uma equipe de especialistas, ao passo que essas mesmas decisões influenciarão diversos aspectos da reprodução simbólica e seus sujeitos, indicando, portanto, que se trata de uma questão que requer, sobretudo, a racionalidade comunicativa. Assim, a busca de objetividade, a suposta suspensão de interesses políticos, na verdade os esconde, na vez que a ausência de discussão pública da questão permitirá a arbitrariedade na decisão.

3.4 DISCURSO IDEOLÓGICO EM HABERMAS

Habermas, por sua vez, compreende que é ideológico o discurso que pretende fundamentar uma ação ou afirmação com razões cuja pretensão de validade não lhe corresponde. Isso ocorre, por exemplo, (1) quando se justificam ações no sistema social com razões próprias da lógica do progresso técnico-científico (mundo objetivo); (2) quando há deslocamentos de punções políticas de dentro do sistema social, justificados pela preocupação em evitar disfuncionalidades e riscos no sistema econômico

(mundo objetivo); (3) ou ainda, quando se observa a despolitização das massas (mundo social), ‘compensadas’ com bem-estar, segurança social ou simplesmente promessas de melhorias materiais (mundo objetivo) ⁵⁸. Posteriormente, Habermas aprofunda sua reflexão especialmente no discurso prático, o qual fundamenta as ações da esfera social.

Discurso ideológico em Habermas, portanto, não se distancia muito da idéia de ideologia em Marx. Entretanto, conhecer a dimensão argumentativa da razão é bastante relevante quando se considera a possibilidade de emancipação de discursos infundados, sobretudo os discursos ético-políticos que regem as ações no âmbito social, afetando, portanto, a coletividade em geral⁵⁹.

3.4.1 No âmbito político

Depois da “Teoria da Ação Comunicativa” (1981), Habermas publica (1983) uma coletânea de artigos organizados em torno da relação entre a ação comunicativa e o desenvolvimento de uma consciência moral. A partir das críticas dirigidas a essa obra, o autor reelabora e amplia aquela relação em um livro chamado “Comentários à Ética do Discurso” ⁶⁰.

Ele próprio diz, no prefácio desta obra, que seria mais apropriado chamar a “Ética do Discurso” de “Teoria do Discurso da Moral”, mas que continuou adotando a primeira expressão por ter sido aquela que melhor se

⁵⁸ MARDONES, J. M.. Ideologia. In: VILLA, Mariano Moreno. *Dicionário de pensamento contemporâneo*. Trad. coord. por Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000, p. 407.

⁵⁹ HABERMAS, J.. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. de Guido A. de Almeida. 2ªed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, pp. 48-49.

⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

estabeleceu no alemão. Essa observação é importante porque no corpo de sua teoria há uma clara distinção entre Ética e Moral, a qual será explicitada abaixo. Antes de desenvolver a sua “Teoria do Discurso da Moral” - ou “Ética do Discurso” -, Habermas explicita três dimensões presentes na Razão Prática por ele concebida, quais sejam:

- ❖ Dimensão Pragmática: na qual a razão prática se volta para a escolha racional de meios com vistas a alcançar um fim determinado;
- ❖ Dimensão Ética: na qual a razão prática se volta para a avaliação racional de fins, de acordo com as preferências existentes;
- ❖ Dimensão Moral: na qual a razão prática se volta para a verificação dos deveres intersubjetivamente dados e *universalmente válidos*, independente de qualquer finalismo ou preferência⁶¹.

É necessário retomar aqui a razão prática de Kant, a fim de diferenciá-la corretamente da razão prática de Habermas. Os imperativos técnicos em Kant se relacionariam melhor à dimensão pragmática de Habermas; os imperativos pragmáticos de Kant, à dimensão ética de Habermas; e, por fim, os imperativos morais kantianos, estes se relacionariam de fato e de termo, à dimensão moral habermasiana.

Os discursos políticos são discursos que se localizam em duas das dimensões analisadas por Habermas - a ética e a moral -, afastando-se da dimensão pragmática. Não se referem à dimensão pragmática porque a política não se limita à escolha racional de meios, mas também discute os fins que precisam ser alcançados pelas ações políticas.

⁶¹ Idem, pp. 102-108.

Por isso, afirma-se o caráter ético da política. É do âmbito político a discussão de quais são os fins almeçados pelos cidadãos. A “avaliação racional de fins, de acordo com preferências existentes” não se restringe à esfera pessoal, podendo ser avaliação de fins coletivos, de acordo com preferências *coletivas* existentes. I exatamente pelo fato de a avaliação dos fins de uma sociedade ser feita de acordo com preferências sociais que a política de cada uma das nações ou cidades difere umas das outras.

No entanto, independente dos diversos fins possíveis, existem deveres políticos intersubjetivamente dados e universalmente válidos que precisam ser identificados e defendidos. Eis o caráter moral da política, cuja manifestação pode ser encontrada nos Direitos Fundamentais, presentes na Constituição Brasileira.

3.5 PROPOSTA HABERMASIANA: ÉTICA DO DISCURSO

A Teoria da Ética do Discurso tem como objeto de estudo o Discurso Prático Moral, concebendo-o com uma dimensão cognitiva (pois se funda no saber normativo), uma dimensão deontológica (pois as normas precisam ser legítimas), e uma dimensão argumentativa (pois elas são fundamentáveis ou criticáveis).

Em sua obra *Consciência Moral e Agir Comunicativo*⁶², Habermas explicita o princípio da Teoria da Ética do Discurso, denominado princípio ‘D’ ou seja, “toda norma válida encontraria o assentimento de todos os

⁶² HABERMAS, J.. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. de Guido A. de Almeida. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

concernidos, se eles pudessem participar de um Discurso prático”⁶³.

Esse discurso prático-moral é concebido como sendo cognitivista, universalista, formalista, deontológico e argumentativo.

A consideração de que se trata de um discurso cognitivista decorre do fato de que as convicções morais são apreendidas tal como as convicções descritivas. Considerando, no entanto, que as convicções descritivas supostamente correspondem a fatos objetivos, seria necessário explicar, portanto, a que tipo de fatos correspondem as convicções morais.

Para responder a essa questão, Habermas explica que o desenvolvimento moral não é um mero reflexo do desenvolvimento cognitivo. De acordo com Kohlberg⁶⁴, o segundo é a condição para o primeiro, mas o primeiro tem o seu próprio processo seqüencial. Entretanto, referindo-se a percepção de Piaget⁶⁵ de que são convenções prontas e acabadas o que se aprende como entorno social, uma vez que isso envolve categorias e perspectivas necessárias para uma apreciação moral adequada, deve-se compreender que, embora o desenvolvimento moral seja autônomo, o mundo social - ao qual o saber moral se referiria como critério de verdade - não é tão independente como se imagina que o mundo objetivo seja. Então, como pode ele ser critério de correção?

O mundo social pode ser critério de correção para o saber moral, considerando-se que ele goza de uma objetividade diversa da objetividade material. A objetividade do saber moral se deve à aceitação difundida, visto

⁶³ Op. cit., p. 148.

⁶⁴ Apud HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 279.

⁶⁵ PIAGET, Jean. *O estruturalismo*. Trad. de Moacyr Renato de Amorim. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

que este saber está internamente relacionado à solução de problemas de aplicação, sendo um conhecimento falível e incompleto, devido à grande variedade de ações e de contextos históricos nos quais podem ocorrer tais ações⁶⁶.

Este desenvolvimento teórico conduz a um contextualismo relativista, onde se busca critérios ‘relativos’ de verdade na cultura, negando a verdade ou a correção absoluta.

Quanto maior for o sentido ontológico dado à verdade e quanto maior for a crença em um mundo objetivo independente de nós, mais difícil fica a analogia entre correção e verdade. O fato é que os dois se estabelecem pela argumentação são mediados por razões. Não existe acesso direto nem às condições de verdade nem às condições de correção. O acesso é sempre intersubjetivamente discursivo⁶⁷.

A concepção epistêmica de verdade (verdade discursiva) é insuficiente porque descola as pretensões de verdade dos seus contextos funcionais cotidianos. A concepção pragmática de verdade considera as pretensões de verdade no mundo da vida.

No pragmatismo, agimos com base em convicções intersubjetivamente compartilhadas. Quando passamos da ação para o discurso, descobrimos que essas convicções não eram tão verdadeiras quanto imaginávamos.

Enquanto participante de uma argumentação, a busca da verdade pode ser uma “conversa infinita”. Mas os mesmos participantes da argumentação são atores no mundo, e precisam finalizar essa busca para

⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 275ss.

⁶⁷ Op. Cit., p. 278ss.

continuar agindo. Requer-se o desenvolvimento de um pensamento hipotético mais constante⁶⁸.

O pragmatismo também explica as conotações ontológicas que queremos dar às proposições, dotando-as de uma referência a algo disponível e identificável por todos, tal como no suposto mundo objetivo. As convicções pragmáticas são provadas quando relacionadas com outra “coisa” que não tenha a ver com elas. Essa outra “coisa” é a execução bem-sucedida vivenciada na práxis, que constituiria um “mundo” pragmático disponível e idêntico para todos.

No discurso, essa certificação é suspensa, podendo vir à tona vários mundos, conforme as interpretações. Mas, indiretamente, conservam o mundo “objetivo” por causa da meta de alcançar pretensões incondicionais de verdade.

A analogia entre as oposições certo-errado e verdadeiro-falso só é possível na argumentação, pois as convicções morais só fracassam diante de uma dissensão normativa insolúvel (o que exigirá o procedimento argumentativo) entre adversários de um mundo social comum (ao qual podem fazer referência). No nível pré-reflexivo de referência solitária ao mundo “objetivo” não é possível julgar se algo é certo ou errado universalmente.

As convicções morais resistem à prova através de processos de aprendizado moral em que as partes ampliam o seu mundo social e se incluem reciprocamente num mundo construído em comum, solucionando

⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 285ss.

consensualmente conflitos de ação⁶⁹.

Mas como essa tese de 'inclusão do outro' pode compensar a falta de referência ao mundo? Como critério de validade. Explicar-se-á a seguir.

Enquanto nos enunciados descritivos os sucessos de aprendizagem podem ter como consequência um acordo, nos enunciados morais, os sucessos de aprendizagem moral dependem de um acordo (inclusivo e racionalmente consensuado).

A regulamentação em relação a uma matéria, quanto ao modo de agir, precisa ser consensuada discursivamente por todos os envolvidos, e é esse consenso que fundamentará a norma que dali por diante regerá a práxis comum. Essa norma não será desmentida por comportamentos que não lhe correspondam. Não há outra instância de justificação que transcenda a autodeterminação inteligente da vontade dos indivíduos.

A correção é um conceito epistêmico porque consiste no fato de que a norma em questão seria reconhecida como válida sob condições ideais de justificação.

O mundo moral e o mundo objetivo compartilham apenas a característica da identidade, que no mundo moral resulta de os envolvidos produzirem perspectiva do 'nós' inclusiva, mediante a adoção recíproca de suas perspectivas.

A concepção construtivista de mundo explica porque as pretensões morais de validade são incondicionais: porque os enunciados morais são avaliados a partir de um ponto de vista inclusivo e universalista, questionando-se se eles poderiam ser aceitos por boas razões por todos os

⁶⁹ Op. Cit., p. 286ss.

envolvidos.

Esse ponto de vista universalista remete a um mundo social idealizado em que as relações interpessoais são legitimamente reguladas e em que os conflitos morais são racionalmente solucionados

Na passagem das sociedades tradicionais para as modernas, o bem coletivo é problematizado, porque a visão de mundo e a forma de vida tradicional se fragmentam devido à maior mobilização de recursos.

O critério anterior de imparcialidade era a neutralidade na aplicação da norma, enquanto que agora é a participação e/ou inclusão na fundamentação da norma.

Reforçando, mesmo no direito natural moderno, imaginou-se que já se estava no nível da fundamentação, porém, as normas que “fundamentavam” a aplicação eram apenas outra aplicação de uma concepção abrangente de bem. Essa concepção começa a ser questionada quando surgem os atritos entre diferentes formas de vida cultural, as quais exigem regulamentação.

Quanto maior a erosão das concepções naturais/substancialistas de justiça, mais esta se toma um conceito procedimental, que garanta a consideração igual de todos os interesses afetados.

Nos discursos práticos, como já foi dito, é necessário um resgate discursivo das pretensões de validade criticáveis e, é exatamente isso que é necessário fazer no procedimento que constitui a justiça: imparcialidade de formação da opinião e da vontade numa comunidade de justificação inclusiva.

A aprendizagem moral se dá pela contradição de oponentes sociais com orientações axiológicas diferentes. Da mesma forma, a prova de validade

de uma norma moral se dá pela inclusão de pessoas estranhas umas às outras e pela igual consideração de seus interesses. Isso é necessário para a perspectiva do cognitivismo moral.

Referindo Lafont⁷⁰, Habermas explica que para esse autor a pressuposição da existência de um campo de interesses generalizáveis é inevitável no discurso prático, pois do contrário a discussão sobre a correção moral das normas sociais se tornaria sem sentido. Esse “mundo de interesses” cumpriria o mesmo papel referencial do mundo objetivo.

Para Habermas, os interesses partilhados são um fato do mundo objetivo, por isso eles não podem ser ao mesmo tempo um análogo e um segmento do mundo objetivo. E mesmo no caso da analogia, os dois “mundos” não podem prestar o mesmo serviço de explicar as pretensões de validade.

Na proposta de Lafont, parte-se dos interesses gerais para fundamentar a norma. Para Habermas, primeiro explicamos porque ela é digna de reconhecimento de todos para depois concluir que se trata de um interesse generalizável.

Habermas também objeta que não se pode ontologizar os interesses gerais, sob pena de eles serem tratados como objeto e realizados na perspectiva de um observador. As normas serem dignas de reconhecimento depende da interpretação e da avaliação na perspectiva dos participantes, construída pela troca reversível das perspectivas de todos os envolvidos.

⁷⁰ LAFONT, C.. “Pluralism and Universalism in Discourse Ethics”. In: NASCIMENTO, Amós (Editor). *A matter of discourse: community and communication*. Hampshire: Avebury, 1997. Apud HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 300.

Existem interesses evidentes em todas as culturas; aqueles que oferecem dúvida devem passar pelo processo de avaliação se quiserem ser considerados morais.

Universalizar o mundo moral não permite certeza sobre juízos morais, pois se afasta da perspectiva construtivista de que os discursos racionais exercem uma função de sensibilização recíproca nos participantes para a compreensão que o outro tem do mundo e de si mesmo nas questões práticas. Essa sensibilização se dá por causa das condições comunicacionais que devem ser atendidas na argumentação, a saber: inclusão dos envolvidos, distribuição igualitária dos direitos e deveres da argumentação, não-coerção da situação comunicacionais, e atitude orientada para o entendimento (em vez de convencimento, manipulação, etc.). Nessas condições, os participantes devem examinar sincera e imparcialmente as contribuições relevantes, decidindo pelo melhor argumento.

A sinceridade exige distanciar-se de si mesmo e criticar auto-enganos; e a imparcialidade, pôr-se na situação de todos os outros e levar a compreensão.

Essas condições comunicacionais formam um arranjo libertador, por que criam uma margem de manobra - livre flutuar de razões - e de liberdade - evitando determinações heterônomas, o que é condição para se chegar a discernimentos morais.

A validade da correção como aceitabilidade idealmente justificada a é incondicional, porque ela tem como ponto de referência um mundo de relações interpessoais bem-ordenadas, o qual não está mais à nossa disposição quando se entra no jogo argumentativo.

Partindo do pressuposto de que a moral é cognitiva, o ponto o e vista moral não está a nossa disposição.

Cognitivismo moral é a possibilidade de saber como se deve regular legitimamente a vida em comum, extraíndo as *questões de justiça* das várias concepções de bem, referindo-as a um mundo social “objetivo”. Habermas se contraporá a isso: não há ponto de referência moral objetivo, e, por isso, as razões prevalecem nos discursos práticos, e elas são melhores ou piores, mas nunca oferecem uma única resposta correta, porque o bem é um *continuum* de valores e não algo que é por natureza.

Ocorre atualmente de se entender o justo como o bom, mas nesse caso, esse justo não pode ser exigido de todas as pessoas.

Com a queda do saber tradicional nas sociedades modernas, emerge o pluralismo, e com esse a necessidade de reconstruir um conteúdo moral essencial que permita a integração social, e isso agora precisa ser feito pelo discernimento dos próprios homens. Diante de possíveis conjuntos de regras universalmente obrigatórias, e sem poder impô-los por sanções, atualmente só resta o caminho do acordo discursivamente realizado, pois agir comunicativamente por meio de discursos é nossa forma de vida atual.

A estrutura perspectivista do mundo da vida leva a crer num realismo moral, porque as orientações axiológicas não problematizadas são facilmente confundidas com orientações deontológicas. Mas, no pensamento pós-metafísico, tem havido a necessidade de encontrar princípios fundamentados até mesmo para as convicções axiológicas concretas, e não cabe a ninguém impor uma identificação entre correção e verdade, pois significaria ignorar o jogo de linguagem próprio de nossa época.

O discurso é considerado universalista, pois se parte do pressuposto de que todas as argumentações, desde que respeitem as condições ideais de fala, onde quer que se dêem, podem chegar aos mesmos juízos sobre as normas de ação. Com esta concepção, afasta-se do relativismo ético, em que só seria possível alcançar consensos morais em uma mesma cultura.

O discurso prático-moral apresenta também uma dimensão formalista, no sentido de que ele renuncia a conteúdos axiológicos contextuais, a uma ética material que se cria segundo o mundo da vida particular (seja individual, seja comunitário) e que, portanto, só pode ser fundamentado ou criticado conforme a autocompreensão do indivíduo ou da comunidade. O discurso prático-moral não precisa necessariamente se referir a cada uma das normas de cada uma das culturas, mas sim a um princípio formal que permita julgar a validade das diversas normas.

O discurso prático-moral é também deontológico, pois suas assertivas, uma vez bem fundadas, têm caráter obrigatório para qualquer indivíduo, em qualquer cultura.

Até este ponto a ética habermasiana não difere muito de outras éticas de herança kantiana. A diferença só pode ser percebida em como se delimita o caráter formal da ética: para Kant, o princípio formal a partir do qual se pode verificar a moralidade de qualquer ação é um imperativo categórico; para Habermas, esse princípio formal é o princípio da argumentação, sendo universalmente moral e obrigatória toda norma que puder ser sustentada em um discurso prático moral argumentativo.

Não se deve pensar, no entanto, que esse discurso argumentativo sobre as normas precise conduzir ao consenso de um auditório universal,

quer dizer, a um consenso fático. Desde que se adote o ‘ponto de vista moral’, o consenso ao qual se chega será válido.

O ‘ponto de vista moral’ é aquele que permite uma avaliação imparcial das questões morais. Nesse ponto de vista, pressupõe-se que todos os indivíduos entram no discurso como agentes livres e iguais, em uma busca cooperante da verdade, na qual interessa apenas a força do melhor argumento.

Obviamente que não se compartilha da concepção ingênua de que tais condições se materializam completamente. O valor do procedimento proposto está em servir de parâmetro de avaliação para os procedimentos discursivos de que se participa.

CAPÍTULO 4

ÉTICA DO DISCURSO E SERVIÇO SOCIAL

Uma vez expostos os sentidos atribuídos ao termo *ideologia*, e realizada a aproximação com a noção presente na *Ética do Discurso*, escolhida para referir-se a discursos políticos ideológicos, este capítulo aponta algumas relações possíveis entre o Serviço Social e a teoria

habermasiana, no sentido de uma releitura da competência crítico-argumentativa do assistente social.

4.1 AUSÊNCIA DE DISCUSSÃO

Em primeiro lugar, conforme a explicação que já foi dada sobre a relação entre sistemas e mundo da vida, o principal modo de formação de um discurso político ideológico é quando ele resulta da colonização do mundo da vida pelo sistema. Em determinado momento do trabalho, pôde-se diferenciar duas conotações do conceito “político” em Habermas: político (1) enquanto sistema administrativo organizado na forma de Estado e (2) enquanto atividade do mundo da vida na qual se discute, se decide e se age sobre as questões prático-morais que envolvem determinada comunidade de atores. A *colonização do mundo da vida* se dá precisamente quando estas questões prático-morais, que deveriam ser discutidas na esfera pública - pelo fato de envolverem e influenciarem a vida de diversos sujeitos - são simplesmente determinadas pela esfera da reprodução material sistêmica, seja econômica, seja política (naquele primeiro sentido), sem realizar qualquer tentativa de consenso comunicativo.

Ao contrário dos sistemas, o mundo da vida se reproduz através de *linguagem simbólica*, recebendo as invasões sistêmicas na medida em que tenham *sentidos simbólicos positivos*. Tais sentidos são criados por formas de comunicação distorcidas, legitimadoras dessa colonização do mundo da vida, que são precisamente as *ideologias*.

O mundo da vida pode limitar essa esfera de ação dos sistemas através de duas instâncias: (1) do regime democrático, pois possibilita uma ampla discussão dos temas políticos e outros mais que sejam de interesse comum; e (2) do direito, pois é um conjunto de normas reguladoras estabelecidas, as quais foram amplamente discutidas antes de serem implementadas.

A maior ou menor ocorrência de tentativas de consenso comunicativo, ou mesmo se elas serão bem sucedidas ou não, depende da força que a democracia e o direito possuem numa dada sociedade, e dessa consistência resultará a medida de influência dos sistemas sobre o mundo da vida, bem como a capacidade deste de restringir tal influência.

Quando ocorre ausência de discussão, não seria apropriado sequer chamar de *discurso político*, pois, como se pode perceber, trata-se de uma situação em que não há discurso, uma vez que as decisões foram diretamente tomadas pela esfera sistêmica, sem consulta ou consenso.

Um exemplo desse tipo de discurso ideológico considerado no âmbito do Serviço Social pode ser observado quando a Secretaria de Assistência Social, em qualquer uma das esferas governamentais, decide por si mesma quais os programas sociais que participarão do orçamento anual, quais serão os recursos destinados a cada um dos programas, quais são as ações sociais prioritárias, entre diversas outras decisões que deveriam passar pela discussão e consenso nos Conselhos de Assistência Social já instituídos, sobretudo nas localidades em que tais conselhos já foram efetivamente criados. Reitera-se: nesse caso nem sequer há um discurso que possa ser

chamado ideológico, porque as ações foram definidas e implementadas ignorando-se os processos democráticos possíveis.

4.2 VIOLAÇÃO DAS REGRAS DO DISCURSO

A segunda possibilidade de discursos políticos ideológicos é quando eles violam alguma das regras do discurso, quais sejam: verdade, correção, inteligibilidade ou sinceridade. Assim, um discurso político seria ideológico quando se baseia ou em dados falsos, ou em dados incorretos, ou em dados não inteligíveis, ou em dados insinceros.

Uma breve notícia do Jornal “Folha de São Paulo” (28/11/1997)⁷¹ pode introduzir um exemplo desse tipo de discurso ideológico.

O presidente Fernando Henrique Cardoso criticou ontem os métodos utilizados na pesquisa que constatou que o índice de desemprego foi recordista em outubro, ao atingir 16,5% em São Paulo - o equivalente a 1,428 milhão de desempregados. “Taxa de desemprego se manipula no Brasil com grande leveza”, disse FHC. Segundo sua argumentação, o dado levou em consideração todos os jovens com idades entre 10 e 24 anos independentemente de estarem ou não procurando emprego. “É por isso que dá 16%, enquanto no IBGE dá 6%”, disse. Os números, divulgados anteontem, são da pesquisa Fundação Seade e Dieese (Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos), a partir da PEA (População Economicamente Ativa) de São Paulo.

Qualquer discussão em torno dos recursos que deveriam ser destinados para geração de emprego em São Paulo, nesse período, e que defendesse, por exemplo, o aumento desses recursos com base nesses dados

⁷¹ FHC contesta aumento do desemprego. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 28 nov. 1999. Caderno Dinheiro. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi281113.htm>>. Acesso em: 26 jul. 2005.

estatísticos referidos na notícia, poderia ser considerado um discurso ideológico por se basear em dados falsos - tenha sido intencional ou não. É tarefa do interlocutor fazer a avaliação e a crítica do discurso no sentido de mostrar sua falsidade e, conseqüentemente, a ilegitimidade de suas conclusões.

Sabe-se que um dos critérios para o planejamento orçamentário da Assistência Social é a informação estatística, sobretudo os índices de Desenvolvimento Humano, considerados em suas diversas variáveis. Tal como ocorreu com a taxa de desemprego em São Paulo, dados estatísticos sobre níveis de escolaridade, sobre renda média, moradia, atendimentos na área da saúde, sobre a caracterização do núcleo familiar, entre diversos outros dados possíveis, podem ser propositalmente modificados a fim de justificar a solicitação de mais recursos para um determinado Estado ou Município. Havendo a discussão sobre o assunto, mesmo que restrita a algumas representações governamentais e da sociedade civil - onde seria plausível esperar a participação de um assistente social, dada a natureza das decisões -, em que sejam oferecidos argumentos com esse teor ideológico, é da competência do assistente social contribuir com a avaliação rigorosa desses argumentos, dispondo de elementos teóricos que o permitissem compartilhar e fundamentar sua crítica perante os demais sujeitos da discussão, a fim de evitar que determinados grupos sejam ilegitimamente beneficiados, em prejuízo da justiça social que constantemente se busca.

4.3 VIOLAÇÃO DOS PRINCÍPIOS DO DISCURSO

São discussões que acontecem efetivamente, mas não obedecem a algum dos princípios do discurso, quais sejam: não contam com a participação de todos os afetados (D) ou não adotam o ponto de vista universal (U).

Um discurso político (que, portanto, regerá a vida social de uma determinada comunidade ou grupo de pessoas) será ideológico toda vez que enunciar decisões que foram efetivamente discutidas, porém, sem a participação de todos os envolvidos pelas decisões; ou, quando isso realmente não for possível, sem que os efetivos participantes levem em consideração o ponto de vista de todos os envolvidos, ainda que não estejam presentes.

Participando da coordenação e da organização de programa social voltado para o combate a desnutrição⁷², pôde-se observar que com frequência incorre-se no equívoco de planejar e defender a viabilidade e eficiência de programas sociais a partir de pressuposições dos profissionais idealizadores sobre quais são as necessidades das pessoas que serão beneficiadas. Considerando que a ação social lida diretamente com sujeitos comunicativamente capazes, é, pois, *ideológico* esse discurso sobre as ações que devem ser implementadas em uma determinada comunidade, não pelo fato de serem ações inapropriadas, mas apenas e tão somente por ser um discurso que não contou com a participação dos sujeitos que serão diretamente afetados, ou seja, por ser um discurso que viola o princípio 'D'.

⁷² Experiência no Programa Estadual Maria Maria, implementado no município de Santa Bárbara do Pará, no ano de 2002.

A violação do princípio 'U' pode ser exemplificada na seguinte situação. No exercício profissional em hospital público estadual localizado na capital, deparou-se com a decisão superior de que a alimentação para acompanhantes só deve ser autorizada para pacientes oriundos no interior do Estado - além, é claro, dos pacientes idosos, crianças e deficientes, conforme exigido na lei. A orientação para autorizar no caso dos pacientes do interior justifica-se com base na dificuldade de revezamento dos familiares na posição de acompanhante (pela distância geográfica), não levando em consideração o ponto de vista dos pacientes residentes em Belém, que podem ter a mesma dificuldade (moradores de bairros distantes) ou ainda dificuldades de outra natureza.

Tal discussão, embora não possa contar a participação de todos os acompanhantes atuais e possíveis, pode ser realizada validamente desde que se adote o 'ponto de vista universal', ou seja, o ponto de vista de todas as pessoas que serão afetadas pela decisão, o que, no caso em questão, não aconteceu, tornando o discurso argumentativamente ideológico, e praticamente injusto, visto que beneficia desigualmente dois grupos de pessoas que são igualmente sujeitos de direito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho que assistente social exerce é multidisciplinar, pois para a garantia dos direitos sociais, são necessários conhecimentos e ações de diversas outras disciplinas, como o Direito, a Medicina, a Pedagogia, a Psicologia, entre outras. Pode-se dizer que a habilidade específica exigida de um assistente social é a capacidade de conjugar determinados conhecimentos de cada uma das demais disciplinas, com a finalidade de identificar o ponto crucial pelo qual um direito social não está sendo garantido e de escolher as ações adequadas para garanti-lo.

Como já foi exposto no segundo capítulo, uma das disciplinas com as quais o Serviço Social inevitavelmente se relaciona é a política, devido ao papel que ele assume de mediador entre o Estado e a sociedade. Essa relação se modifica historicamente cada vez que muda a concepção de política e de Estado, sobretudo, com a modernização das sociedades, marcada pela ênfase e intensificação da reprodução material e configurada em um sistema econômico capitalista.

Apoiando-se no referencial teórico habermasiano, a análise dessa grande transformação societária passa pelo reconhecimento das já explicitadas esferas de reprodução material e de reprodução simbólica, e também da mudança de domínio que uma exerce sobre a outra conforme a fase de evolução social nos quais as sociedades se encontram. Nas sociedades tradicionais, é a reprodução simbólica que permite a integração social, inclusive no que se refere à organização material; entretanto, nas sociedades modernas, muito embora a reprodução simbólica não tenha

perdido o seu papel preponderante de integradora da sociedade, a reprodução material se automatiza e tende a se infiltrar em questões próprias da reprodução simbólica.

É esse conflito moderno entre material e simbólico que dá ensejo o para a construção da idéia de 'ideologia', considerada em sua acepção pejorativa. Nesse sentido, ideologia seria uma forma simbólica, falsa, constituída não por propriedades epistêmicas, funcionais ou genéticas, mas, tão somente por não ter sido constituída pelo próprio arcabouço simbólico atual, correspondente ao nível evolutivo da sociedade em questão, e sim por determinações do sistema econômico ou político, ou seja, por determinações não racionalizadas que se originam na esfera de reprodução material.

Este é o ponto crucial e problemático de um discurso ideológico. Havendo duas esferas de reprodução social, não separadas, mas distinguíveis, é necessário observar, avaliar e criticar quando a esfera de decisões não racionalizadas está invadindo a esfera de decisões que poderiam - e deveriam - ser racionalizadas, uma vez que é nesta última esfera que se reproduz o caráter eminentemente humano de uma sociedade - sua forma de pensar; enquanto que, se a invasão - ou 'colonização', como já se explicou - do mundo da vida pelo sistema for permitida, a integração social será tanto menor quanto maior for o desenvolvimento material.

É preciso mediar essa contradição, com avaliação e crítica, pois uma esfera não é mais importante que outra; as duas são igualmente necessárias para o desenvolvimento da sociedade, desde que de forma equilibrada e

consciente, o que não ocorre sem uma posição ativa da racionalidade humana.

Essa atitude de reflexão ativa, crítica, está longe de ser uma tarefa exclusiva dos filósofos. Mais do que nunca, considerando a imiscuição crescente entre reprodução material e reprodução simbólica, trata-se de uma tarefa de todo agente reflexivo inserido numa dada comunidade comunicativa.

Para o assistente social não seria diferente, pois é consenso entre os profissionais da área que a garantia de direitos sociais não se limita à reprodução material suficiente, mas abrange autonomia de pensamento, participação livre de discriminações, o que são garantias que se dão na esfera de reprodução simbólica. Mais do que isso: a própria reprodução simbólica depende da garantia de liberdade e da participação de todos os cidadãos.

Portanto, é indispensável que o assistente social faça a crítica de discursos ideológicos, especialmente os políticos, devido à confusão já explicitada entre o sistema político e a política, enquanto um dos aspectos do mundo da vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. de Alfredo Bosi. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de estado*. 6ª ed. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1992.

ANDRADE, Regis de Castro. “Kant: a liberdade, o indivíduo e a república”. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. Vol. 2. 10ª ed. São Paulo: Ática, 2003.

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. Trad. Sérgio Bath. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BAQUERO, Marcello. “Democracia formal, cultura política informal e capital social no Brasil. *Opinião Pública*. Campinas, vol. 14, nº 2, Novembro, 2008, p. 380-413.

BLONDEL, J. “Ciência Política”. In: OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom (Editores). *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

CÓDIGO de ética do assistente social e Lei 8.662/93 de regulamentação da profissão. 3ª ed. rev. e atual. Brasília: Conselho Federal de Serviço Social, 1997.

COHN, Gabriel. “A teoria da ação em Habermas - Racionalidade e Modernidade”. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant de (org.). *Teorias da ação em debate*. São Paulo: Cortez: FAPESP: Instituto de Estudos Especiais, PUC, 1993.

FHC contesta aumento do desemprego. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 28 nov. 1999. Caderno Dinheiro. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi281113.htm>>. Acesso em: 26 jul. 2005.

GEUSS, Raymond. *Teoria crítica: Habermas e a escola de Frankfurt*. Trad. de Bento Itamar Borges. Campinas: Papyrus, 1988.

- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Spenser, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. de Guido A. de Almeida. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade, volume I*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: Estudos filosóficos*. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa, I*. Trad. de Manoel Jiménez Redondo. 4. ed. Madrid: Taurus, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa, II*. Trad. de Manoel Jiménez Redondo. 4. ed. Madrid: Taurus, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.
- IAMAMOTO, Marilda Villela. *O serviço social na contemporaneidade: trabalho e formação profissional*. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2004.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MANNHEIM, Karl. “O problema sociológico das gerações”. Tradução de Cláudio Marcondes. In: FORACCHI, Marialice Mencarini (org.). *Karl Mannheim: sociologia*. São Paulo: Ática, 1982.
- MARDONES, J. M.. Ideologia. In: VILLA, Mariano Moreno. *Dicionário de pensamento contemporâneo*. Trad. coord. por Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000.
- MARTINELLI, Maria Lúcia. *Serviço Social: identidade e alienação*. 11ª ed. São Paulo: Cortez: 2007.
- MARX, K. *A ideologia alemã*. Trad. de Luiz Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MELLO, Leonel Itaussu Almeida. “John Locke e o individualismo liberal”. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. Vol. 1. 10ª ed. São Paulo: Ática, 1998.

NASCIMENTO, Milton Meira do. “Rousseau: da servidão à liberdade”. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. Vol. 1. 10ª ed. São Paulo: Ática, 1998.

PETROVIC, Gajo. “Práxis”. In: BOTTOMORE, Tom (Editor). *Dicionário do pensamento marxista*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

PIAGET, Jean. *O estruturalismo*. Trad. de Moacyr Renato de Amorim. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

REALE, G., ANTISERI, D. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulus, 1991.

RIBEIRO, Renato Janine. “Hobbes: o medo e a esperança”. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. Vol. 1. 10ª ed. São Paulo: Ática, 1998.

SADEK, Maria Tereza. “Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù”. In: WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os clássicos da política*. Vol. 1. 10 ed. São Paulo: Ática, 1998.

SELL, Carlos Eduardo. *Introdução à sociologia política: política e sociedade na modernidade tardia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

STIELTJES, Cláudio. *Jürgen Habermas: a desconstrução de uma teoria*. São Paulo: Germinal, 2001.

WARBURTON, Nigel. *O básico da filosofia*. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

WEFFORT, Francisco C. “Marx: política e revolução”. In: _____ (Org.) *Os clássicos da política*. Vol. 2. 10ª ed. São Paulo: Ática, 2003.

Pacheco, Alessandra Genú

Discursos ético-políticos e ideologia: uma aproximação
entre a Ética do Discurso em Habermas e o Serviço Social.
/Alessandra Genú Pacheco. – Belém: [s.n.], 2005

112 fl.

Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal do Pará, 2005.

Bibliografia: p. 110-112.

1. Teoria do Serviço Social. 2. Teoria Social.
