



SERVIÇO SOCIAL E DEMOCRACIA: resultados de projetos de pesquisa

Fátima Grave Ortiz

SERVIÇO SOCIAL E DEMOCRACIA:

resultados de projetos de pesquisa

Fátima Grave Ortiz

SERVIÇO SOCIAL E DEMOCRACIA:
resultados de projetos de pesquisa
1ª Edição

Navegando Publicações
Uberlândia / Minas Gerais
2025



NAVEGANDO



www.editoranavegando.com
editoranavegando@gmail.com
Uberlândia – MG Brasil

Direção Editorial: Navegando Publicações
Projeto gráfico e diagramação: Lurdes Lucena

Copyright © by autor, 2025.

O777 – Ortiz, Fátima Grave. Serviço Social e democracia: resultados de projetos de pesquisa.
Uberlândia: Navegando Publicações, 2025.

ISBN: 978-65-6070-126-7
DOI: 10.29388/978-65-6070-126-7

1. Serviço Social 2. Democracia 3. Pesquisa 4. Política I. Fátima Grave Ortiz. II. Navegando Publicações. Título.

CDD – 360

Índice para catálogo sistemático
Serviço Social 360



www.editoranavegando.com
editoranavegando@gmail.com
Uberlândia – MG
Brasil

Editores

Lurdes Lucena – Esamc – Brasil
Carlos Lucena – UFU – Brasil
José Claudinei Lombardi – Unicamp – Brasil
José Carlos de Souza Araújo – Uniube/UFU – Brasil

Conselho Editorial Multidisciplinar

Pesquisadores Nacionais

Afraínio Mendes Catani – USP – Brasil
Anderson Bretas – IFTM – Brasil
Anselmo Alencar Colares – UFOPA – Brasil
Carlos Lucena – UFU – Brasil
Carlos Henrique de Carvalho – UFU, Brasil
Cílson César Fagiani – Uniube – Brasil
Demerval Saviani – Unicamp – Brasil
Elmoro Santos Resende – UFU – Brasil
Fabiane Santana Previtali – UFU, Brasil
Gilberto Luiz Alves – UFMS – Brasil
Inez Stampa – PUCRJ – Brasil
João dos Reis Silva Júnior – UFSCar – Brasil
José Carlos de Souza Araújo – Uniube/UFU – Brasil
José Claudinei Lombardi – Unicamp – Brasil
Larissa Dahmer Pereira – UFF – Brasil
Lívia Diana Rocha Magalhães – UESB – Brasil
Marcelo Caetano Parreira da Silva – UFU – Brasil
Mara Regina Martins Jacomeli – Unicamp, Brasil
Maria J. A. Rosário – UFFPA – Brasil
Newton Antonio Paciulli Bryan – Unicamp, Brasil
Paulino José Orso – Unioeste – Brasil
Ricardo Antunes – Unicamp, Brasil
Robson Luiz de França – UFU, Brasil
Tatiana Dahmer Pereira – UFF – Brasil
Valdemar Sguissardi – UFSCar – (Apos.) – Brasil
Valéria Lucilia Forti – UERJ – Brasil
Yolanda Guerra – UFRJ – Brasil

Pesquisadores Internacionais

Alberto L. Bialakowsky – Universidad de Buenos Aires – Argentina
Alicia María de Castro Martins – (I.S.M.T.), Coimbra – Portugal
Alexander Steffanell – Lee University – EUA
Ángela A. Fernández – Univ. Aut. de St. Domingo – Rep. Dominicana
Antonina Vidal Ortega – Pont. Un. Cat. M. y Mc – Rep. Dominicana
Armando Martínez Rosales – Universidad Popular de Cesar – Colombia
Artemis Torres Valenzuela – Universidad San Carlos de Guatemala – Guatemala
Carolina Crisóstomo – Universidad de Buenos Aires – Argentina
Christian Cwik – Universität Graz – Austria
Christian Hauser – Universidad de Talca – Chile
Daniel Schugrensky – Arizona State University – EUA
Elizer Payne Iglesias – Universidad de Costa Rica – Costa Rica
Elsa Capron – Université de Nîmes / Univ. de la Réunion – France
Elvira Abadí Morell – Vanderbilt University – EUA
Fernando Camacho Padilla – Univ. Autónoma de Madrid – Espanha
José Javier Maza Avila – Universidad de Cartagena – Colombia
Hernán Venegas Delgado – Univ. Autónoma de Coahuila – México
Isidre Giengi – Universidad de Coimbra – Portugal
Iván Sánchez – Universidad del Magdalena – Colombia
Johanna von Grafenstein, Instituto Mora – México
Lionel Murillo Paz – Universidad Central de Venezuela – Venezuela
Jorge Enrique Elías-Caro – Universidad del Magdalena – Colombia
José Jesús Borjón Nieto – El Colegio de Vera Cruz – México
José Luis de los Reyes – Universidad Autónoma de Madrid – Espanha
Juan Marchena Fernández – Universidad Pablo de Olavide – Espanha
Juan Paz y Miño Cepeda, Pont. Univ. Católica del Ecuador – Ecuador
Lerber Dimas Vasquez – Universidad de La Guajira – Colombia
Marvin Barahona – Universidad Nacional Autónoma de Honduras – Honduras
Michael Zeuske – Universität Zu Köln – Alemanha
Miguel Perez – Universidade Nova Lisboa – Portugal
Pilar Cagiao Vila – Universidad de Santiago de Compostela – Espanha
Raul Roman Romero – Univ. Nacional de Colombia – Colombia
Roberto González Aranas – Universidad del Norte – Colombia
Ronny Viales Hurtado – Universidad de Costa Rica – Costa Rica
Rosario de Matos Silvera Santos – Universidad de Granada – Espanha
Rosario Marquez Macias, Universidad de Huelva – Espanha
Sérgio Guerra Vilalobos – Universidad de la Habana – Cuba
Silvia Mancini – Université de Lausanne – Suíça
Teresa Medina – Universidade do Minho – Portugal
Tristan MacCoaw – University of London – Inglaterra
Victor-Jacinto Flecha – Univ. Cat. N. Señora de la Asunción – Paraguai
Yoel Cordoví Núñez – Instituto de Historia de Cuba v Cuba – Cuba

"IV. Defesa do aprofundamento da democracia,
enquanto socialização da participação política
e da riqueza socialmente produzida; [...]"

(Conselho Federal de Serviço Social, Código de
ética do/a assistente social, Brasília, 2012)

Sumário

Introdução.....	8
I - A Apreensão Marxiana e Marxista da Democracia: trajetória, concepções e debates.....	12
1.1 Marx e a Democracia: a apreensão da democracia nas obras da juventude	12
1.1.1 Marx e seu tempo histórico: o primeiro “acerto de contas” com Hegel e sua Filosofia do Direito	13
1.1.2. Sobre os limites da emancipação política e seus fundamentos: a igualdade e a liberdade burguesas	22
1.1.3 O fim da política e do Estado.....	32
1.2 A Democracia e os marxistas depois de Marx.....	40
1.2.1. O debate da democracia no âmbito da II Internacional	41
1.2.2. A perspectiva eurocomunista e a democracia como via para o socialismo	49
II - A Democracia em solo brasileiro e as propostas da esquerda.....	57
2.1. A difícil afirmação da Democracia na formação sócio-histórica brasileira	57
2.2. Os projetos da esquerda brasileira: o projeto nacional-democrático do PCB e estratégia democrático-popular do PT.....	65
2.2.1. A Democracia e os Comunistas: o projeto nacional-democrático do PCB e a crítica de Caio Prado Junior.....	66
2.2.2 A posição crítica de Caio Prado Júnior	76
2.2.3 Expressões do Eurocomunismo no Brasil: Carlos Nelson Coutinho e a tese da democracia como valor universal	85
2.2.4 A Tese da Democracia como Valor Universal e o debate proposto por Carlos Nelson Coutinho no Brasil	89
2.3. A Estratégia Democrático-Popular	99
2.3.1. A Estratégia Democrático-Popular e o Partido dos Trabalhadores (PT)	106
III - O Serviço Social no Brasil e a Democracia	112
3.1. A “Virada” do Serviço Social no Brasil e a adoção da democracia como perspectiva política cotidiana	112
3.2. A Democracia como perspectiva e princípio ético-político para o Serviço Social no Brasil.....	119
Conclusões.....	129

Referências.....	132
Sobre a Autora.....	136

Introdução

O livro que ora se apresenta é produto de pesquisa realizada no âmbito de dois projetos de pesquisa desenvolvidos na Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro e em seu respectivo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social.

O primeiro, intitulado “Democracia e Serviço Social: uma análise sobre as implicações das concepções marxistas e marxiana de democracia para a profissão nos anos 1990 e desdobramentos contemporâneos” (2017-2019), consistiu em projeto de pesquisa em pós-doutorado apresentado em 2017 junto ao Programa de Estudos de Pós-Graduados em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP).

Consistiram em objetivos geral e específicos deste projeto: (Geral) – 1. analisar historicamente o processo de incorporação da concepção de democracia no debate do Serviço Social dos anos de 1980 e 1990 e suas consequências para a constituição do projeto ético-político profissional; (Específicos) – 1. analisar o debate da democracia no âmbito da esquerda brasileira a partir das contribuições do chamado Eurocomunismo; 2. resgatar os caminhos teóricos e políticos para a constituição do projeto Democracia de Massas e o impacto deste sobre os quadros do Serviço Social e suas vanguardas; 3. identificar em que medida se deu a adesão dos quadros do Serviço Social ao projeto Democracia de Massas e os desdobramentos desta aproximação no processo de incorporação da concepção de democracia como um dos valores estratégicos para o projeto profissional.

Com a conclusão formal do pós-doutorado e ainda diante de uma nova agenda de pesquisa a enfrentar, um novo projeto de pesquisa foi constituído para dar continuidade e aprofundamento às questões já investigadas no projeto anterior.

Neste sentido, o projeto intitulado “Democracia, Pluralismo e Serviço Social: uma análise sobre as implicações do projeto Democracia de Massas para a profissão no Brasil nos anos 1980-1990 e desdobramentos contemporâneos” possui o projeto Democracia de Massas e o pluralismo como suas categorias centrais de análise.

Seus objetivos geral e específicos foram: (Geral) – 1. resgatar e analisar os fundamentos teóricos e percursos históricos e políticos do projeto Democracia de Massas e o impacto deste sobre as opções teóricas e políticas

do Serviço Social no Brasil e suas vanguardas a partir dos anos 1980 e 1990; (Específicos) – 1. analisar a concepção de democracia no âmbito da esquerda brasileira a partir das contribuições do chamado eurocomunismo e seus desdobramentos político-partidários nos anos 1980 e 1990; 2. analisar em que medida o pluralismo se pôs como recurso democrático e estratégico à disputa política em geral e na afirmação histórica do projeto ético-político do Serviço Social brasileiro em particular; 3. identificar em que medida se deu a adesão dos quadros do Serviço Social brasileiro ao projeto Democracia de Massas e os desdobramentos desta aproximação no processo de incorporação da concepção de democracia como um dos valores estratégicos para o projeto ético-político profissional.

Este projeto foi contemplado em maio de 2022 com o edital FAPERJ Cientista do Nossa Estado (processo E-26/201.214/2022), o que favoreceu muito o desenvolvimento da pesquisa e a consolidação de seus resultados, os quais foram divulgados em eventos nacionais e internacionais por meio da apresentação de comunicações orais, bem como publicados através de artigos de periódicos e capítulos de livros. Também contou com a concessão de bolsas de Iniciação Científica para estudantes de graduação em Serviço Social, por meio de editais da FAPERJ (02 estudantes) e do CNPq-PIBIC (05 estudantes), o que muito contribuiu para a formação de novos quadros de pesquisadores.

Neste sentido, o objetivo central deste livro é reunir os principais resultados, muitos já publicados sob o formato de artigo, capítulo de livro ou Anais de eventos, porém de forma dispersa e fragmentada e em momentos diferentes da trajetória de ambos os projetos de pesquisa.

Com tal intento e considerando que nossa motivação de pesquisa durante todo este período foi analisar, por meio de ampla revisão bibliográfica e documental, os fundamentos históricos e teórico-políticos que possibilitaram o Serviço Social brasileiro, a partir dos anos de 1980, adotar a democracia como perspectiva política e depois, na década de 1990, transformá-la em princípio ético-político, este livro está organizado em três capítulos.

O primeiro, intitulado “A Apreensão Marxiana e Marxista da Democracia: trajetória, concepções e debates”, centra-se em recuperar a concepção de democracia presente em Marx e seus contemporâneos,

alcançando até o polêmico Eurocomunismo e sua compreensão sobre o valor estratégico da democracia na construção do socialismo.

O segundo capítulo, intitulado “A Democracia em solo brasileiro e as propostas da esquerda”, inicia-se pela difícil afirmação da democracia na formação sócio-histórica brasileira e, em seguida, apresenta como as esquerdas em momentos históricos diversos apreenderam a democracia e seu papel na construção do socialismo no Brasil.

Também neste capítulo, procurou-se aprofundar a relação da democracia com os projetos Nacional-Democrático (protagonizado pelo PCB) e o Democracia de Massas e a Estratégia Democrático-Popular (defendido décadas depois pelo PT).

A tese da democracia como valor universal, sua polêmica no campo das esquerdas e sua relação com a possibilidade histórica de afirmação do socialismo também foi tratada neste capítulo, demonstrando nitidamente o complexo caldo político, ideológico e cultural que atravessaria a sociedade brasileira e o Serviço Social em particular.

O terceiro e último capítulo, intitulado “O Serviço Social no Brasil e a Democracia”, procurou mostrar como os processos supracitados incidiram sobre as vanguardas do Serviço Social no Brasil, provocando a guinada sociopolítica que denunciaria a herança conservadora que fundamentara a profissão desde sua emergência.

O processo que culminou com a “Virada de 1979” foi apresentado como produto da intercorrência de outros processos sócio-históricos ocorridos nesta conjuntura política no Brasil e no mundo, por um lado; e, por outro, engendrou outros resultados, dentre os quais a adoção de democracia como perspectiva cotidiana para os assistentes sociais – explicitamente observado na condução prática das nossas próprias entidades e na orientação ética, expressa no Código de Ética Profissional de 1986 – e depois também como princípio ético-político no Código de Ética Profissional de 1993.

A pesquisa demonstra nitidamente que o projeto societário “Democracia de Massas”, que fundamentou a Estratégia Democrático-Popular que, por sua vez, se encontrou na base das formulações do PT dos anos de 1980 e 1990, consistiu no fértil solo histórico e político e, ao mesmo tempo, substância teórica para a adoção da democracia como um dos fundamentos centrais do projeto ético-político profissional. Tal incorporação – mediada pelo engajamento político de suas vanguardas – tende a trazer, neste sentido,

para o interior da profissão o conjunto de tensões que histórica e atravessou politicamente o entendimento do papel da democracia na construção de uma ordem social alternativa ao capitalismo.

Contudo, a despeito da existência de tais tensões, entende-se que a democracia deve se constituir como um dos fundamentos centrais do projeto ético-político profissional do Serviço Social no Brasil e como um dos princípios que regem o dever-ser presente no Código de Ética em vigor. Tal defesa explica-se, não somente em função da conjuntura regressiva que desponta no século XXI no Brasil e no mundo com o avanço da extrema-direita, ratificando a urgência da luta por democracia; mas, principalmente, porque representa um avanço expressivo e contundente em relação à ética tradicional e à forte herança conservadora que acompanhou o Serviço Social brasileiro por muitos anos e ainda nos dias de hoje insiste em se perpetuar.

A Apreensão Marxiana e Marxista da Democracia: trajetória, concepções e debates

1.1 Marx e a Democracia: a apreensão da democracia nas obras da juventude¹

Tratar a democracia no pensamento de Marx exige uma ampla releitura de algumas de suas obras, sobretudo aquelas conhecidas como *juvenis* - Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, Sobre a Questão Judaica, Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, Glosas Críticas ao Rei da Prússia. Escritos nos anos de 1843 e 1844, tais obras expressam o diálogo de Marx com a filosofia clássica alemã a partir da crítica às posições teórico-políticas de Hegel, bem como em relação à direita e à esquerda hegeliana.

Tais obras também apresentam a trajetória de Marx como crítico do Estado e da política, bem como sua apreensão da democracia, ora como princípio orientador da emancipação social, ora como movimento necessário ao fortalecimento político da classe trabalhadora.

No entanto, é fundamental se apreender as posições intelectuais de Marx sobre o Estado, a política e a democracia considerando sua processualidade histórica, isto é, os acontecimentos sócio-históricos europeus do século XIX. O contexto sócio-histórico da época, era marcado por uma Alemanha, cuja burguesia, muito diferente de seus pares na França e Inglaterra, ainda se associava majoritariamente aos proprietários de terras, reatualizando a herança feudal. Assim, a burguesia alemã não cumpria sua tarefa histórica no avanço das relações políticas em seu território. O debate da intelectualidade alemã da época gravitava claramente em torno da questão democrática e do Estado.

¹ Partes deste primeiro item foram publicadas originalmente em dois periódicos de circulação no campo das Ciências Sociais e do Serviço Social em particular. Em 2018 na Revista Argumentum, v.10, n. 2 (<[Vista do Marx e a democracia: a apreensão da democracia nas obras da juventude](#)>) e em 2021 na Revista Humanidades & Inovação, v.8, n.57 (<[MARX, A POLÍTICA E A DEMOCRACIA: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA ANÁLISE DE ESCRITOS MARXIANOS](#) | Humanidades & Inovação>).

Outro aspecto importante refere-se ao próprio Marx e sua trajetória como pensador. O ano de 1844 foi bastante importante, visto que foi exatamente o período em que Marx elaborou algumas de suas obras, cujo valor filosófico é de grande importância. São justamente os escritos - Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, Sobre a Questão Judaica, Manuscritos Econômico-Filosóficos - deste período que permitem a Marx a apreensão dos fundamentos que lhe permitirão, mais de uma década depois, realizar a crítica da economia política. O caráter ontológico do trabalho na construção do ser que se torna homem, assim como a identificação da missão revolucionária da classe trabalhadora no processo de construção da emancipação humana, superando a alienação do trabalho e rompendo com o Estado, foram fundamentos centrais no pensamento marxiano.

Como afirmou Bensaïd (2010), "momentos decisivos na via de ultrapassagem do liberalismo radical e de suas ilusões, a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel e o artigo 'Sobre a questão judaica' aprofundam a crítica do Estado político até a lógica expansiva de uma 'verdadeira democracia' concebida como processo permanente." (Bensaïd, 2010, p.13).

O acúmulo realizado por Marx neste período, articulado anos mais tarde com a experiência de Engels, culminando ainda nos anos 40 do século XIX com a publicação do Manifesto do Partido Comunista (1848), nos ajuda a compreender como Marx aprimorou suas posições teóricas em relação a temática democrática.

1.1.1 Marx e seu tempo histórico: o primeiro "acerto de contas" com Hegel e sua Filosofia do Direito

É conhecida a afirmação de Marx de que os homens fazem sua história, mas não como efetivamente imaginaram, ao estarem submetidos às circunstâncias, às causalidades. A trajetória intelectual e política de Marx expressa claramente esta afirmação, pois Marx foi, como poucos conseguiram ser efetivamente, um homem de "seu tempo". Considerando sua genialidade pessoal, suas obras expressam indubitavelmente os problemas de seu tempo, assim como seu modo de pensar. Podemos afirmar sem medo de errar que Marx é produto de seu próprio tempo histórico, do acúmulo intelectual proporcionado pela filosofia clássica alemã (sobretudo Kant e Hegel), do

desenvolvimento do trabalho e das forças produtivas a ele empenhadas, do desenrolar dialético da história.

O nascimento de Marx data de 1818, ou seja, justamente as primeiras décadas do século XIX em uma Europa marcada pelo que os historiadores chamam de Restauração, que pode ser entendida como um movimento que se desponta na Europa com o declínio do império napoleônico e conduz novamente ao poder monarquias absolutistas, restaurando, deste modo, seu poder político. Nesta direção, Trindade (2011) afirma que,

Ressentidos com os duros golpes que o movimento expansionista da Revolução Francesa lhes havia desferido, o Vaticano, a Inglaterra e a Santa Aliança (Áustria, Prússia e Rússia) tratavam de expurgar do continente aquelas ideias de liberdade, igualdade, razão e revolução que haviam inspirado milhões de plebeus, sob a direção da burguesia, no combate [...] pela demolição do *ancien régime*, na Europa (Trindade, 2011, p. 23).

Contudo, ainda que o perseguissem, as monarquias da Restauração não conseguiam mais assegurar o controle político e econômico absoluto da época feudal, pois o desenvolvimento das forças produtivas proporcionado pela Revolução Industrial da virada do século XVIII para XIX gerara um conjunto de novas relações de produção e, com elas, suas classes fundamentais: burguesia e proletariado. O ano de 1830 foi uma dessas inflexões. Na França, a revolução de 1830 aprofundou a direção burguesa iniciada em 1789, afirmando o poder burguês a partir do fortalecimento político de banqueiros e industriais. Também a partir de 1830, a classe trabalhadora inglesa, engajada no movimento cartista, dá os primeiros passos na direção da luta política e no seu reconhecimento como classe para a superação de seu sofrimento cotidiano (Hobsbawm, 1996). E a Alemanha?

Embora os servos da gleba houvessem sido libertados em 1807, com grande atraso em relação aos vizinhos (dos países europeus importantes, só Polônia e Rússia ainda mantinham a servidão), o país continuava dividido em dezenas de reinos sob monarcas autocratas, a sua industrialização era não mais que incipiente e a imprensa era mantida sob interminável censura. Era uma terra de filósofos eminentes, rationalistas e idealistas (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), de poucos operários e nenhuma agitação política (Trindade, 2011, p. 28).

Assim, essa “terra de filósofos” passara, ao longo do período revolucionário francês, observando e analisando idealmente aquilo que os franceses realizavam. Hegel, inclusive, reconhecia que Napoleão Bonaparte liquidara qualquer tendência de manutenção do feudalismo na Alemanha, ratificando as possibilidades históricas da revolução burguesa. É Marcuse (2004) que sublinha que:

Hegel via Napoleão como o herói que realizara o destino da Revolução Francesa, como o único homem que fora capaz de transformar as conquistas de 1789 numa ordem estatal, e de ligar a liberdade individual à razão universal de um sistema social estável. Hegel não admirava em Napoleão uma grandeza abstrata, mas a capacidade de expressar a necessidade histórica daquela época. Napoleão era a ‘alma do mundo’, aquele que encarnava a missão universal do seu tempo. Esta missão fora a de consolidar e preservar a nova forma de sociedade que defendia o princípio da razão (Marcuse, 2004, p. 151).

No entanto, apesar de ter saudado a Revolução Francesa e suas bandeiras, que tinham na razão seu motor fundamental, Hegel adotava, nas décadas seguintes com a publicação dos *Princípios da Filosofia do Direito* em 1820², uma postura subserviente à Restauração. Na verdade, com o declínio de Napoleão, a Alemanha se viu diante de uma forte retomada de monarquias absolutistas, que enterravam os interesses de uma frágil burguesia, dando espaço a um forte movimento que se autointitulava democrático, mas que, segundo Marcuse (2004), e na visão de Hegel, consistia de fato em uma séria ameaça a qualquer tentativa de organização racional da sociedade. Assim, segundo Marcuse (2004), Hegel

[...] escrevera a Filosofia do Direito em defesa do Estado contra aquela ideologia pseudodemocrática na qual ele via uma ameaça mais séria à liberdade do que a que poderia existir se se conservasse inalterado o domínio das autoridades constituídas. Não pode haver dúvida de que sua obra fortalecia o poder destas

² “Com os seus *Princípios da Filosofia do Direito* (1821), Hegel busca construir uma ‘ciência do Estado’: isto é, mostrar o Estado Moderno, tal como ele é, e demonstrar que tal Estado, no seu modo de organização interna e nas suas relações com a sociedade, é manifestação da Razão Humana. Aspira, desse modo, a se demarcar tanto dos autores que investigam a ‘gênese lógica’ do Poder político (contratualistas) quanto dos autores que propõem modelos ideais de Estado (ex: Kant)” (Saes, 1998, p. 53).

autoridades e, portanto, dava mão forte à reação já vitoriosa; mas, logo depois, ela voltaria a ser uma arma contra a reação. Porque o Estado que Hegel tinha em mente era um Estado governado pelos padrões da razão crítica e por leis universalmente válidas (Marcuse, 2004, p. 160).

Ou seja, um Estado idealizado, capaz de congregar e materializar, sob seus auspícios, os diferentes interesses particulares. A análise sobre a Europa de sua época fez Hegel produzir um constructo ideal, materializado na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, no qual o pensador identifica no Estado a possibilidade de se assegurar os ganhos da modernidade, pautado principalmente no domínio da razão, por um lado; sem tornar a sociedade burguesa que se constituía na Alemanha uma “anarquia”, por outro. Deste modo, “a ânsia em preservar o sistema social vigente levou-o a hipostasiar o Estado como um domínio em si, situado acima de direitos do indivíduo e até mesmo a eles oposto” (Marcuse, 2004, p. 178).

É exatamente com este Hegel e com a herança filosófica da qual ele foi um dos protagonistas, que Marx dialogou anos depois, inclusive de sua morte - Hegel faleceu em novembro de 1831. A obra de Marx, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* de 1843, inicia este diálogo e se revela como uma espécie de “acerto de contas” com a filosofia clássica alemã, o que só será finalizado com a *Ideologia Alemã* (1844) em coautoria com Engels.

Contudo, os *Princípios da Filosofia do Direito*, assim como as demais obras de Hegel, foram lidos de ângulos diferentes pelas chamadas “direita” e “esquerda” hegeliana. Para Mascaro (2016, p. 14),

De um lado estava a direita hegeliana [...], que considerava a racionalidade estatal uma espécie de avanço contra o feudalismo, mas que, paradoxalmente, legitimou um amálgama entre a monarquia prussiana e algumas instituições jurídicas estáveis, na medida em que o poder do Estado não se limitaria por princípios ou valores sociais, pré-estatais. De outro lado, estava a esquerda hegeliana [...], que representava a luta pela atualização alemã em moldes liberais, fazendo com que fossem rompidos definitivamente os laços feudais para que os princípios do direito burguês pudessem, então, vencer. A bandeira da esquerda hegeliana empunhava a modernização aos moldes burgueses, liberais e democráticos.

Marx se colocava próximo à esquerda hegeliana, apesar de já apresentar algumas diferenças em relação a tais jovens pensadores. Conforme Enderle (2016),

Os jovens-hegelianos acreditavam, assim, restituir à teoria do Estado de Hegel seu conteúdo humanista, emancipador, ao mesmo tempo em que preconizavam, pela prática jornalística, a realização desse conteúdo, ou seja, a superação da monarquia prussiana em um Estado racional e livre, prefigurado na concepção hegeliana da monarquia constitucional. Essa posição, no entanto, sofreu uma séria inflexão a partir de 1841, quando os jovens discípulos de Hegel, desiludidos com as possibilidades de uma reforma constitucional de caráter liberal no reinado de Frederico Guilherme IV, e identificando a monarquia constitucional com um mero compromisso de feudalidade e modernidade, acabaram por abandonar a filosofia hegeliana do Estado em nome da defesa da democracia (Enderle, 2016, p. 17).

Os jovens hegelianos defendiam, portanto, a democracia, fato que Marx inicialmente também o fazia, apesar de já explicitar certas diferenças entre aqueles que compõem a esquerda hegeliana, como já indicado linhas atrás. A crítica que Marx efetivou na publicação em 1843 da obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* foi também produto do acúmulo de reflexões acerca das relações materiais existentes. Um exemplo disso diz respeito à sua experiência na Gazeta Renana e à análise que realizou sobre a lei punitiva do roubo de lenha, na qual os pobres eram impedidos de recolher a lenha seca caída das árvores. Neste artigo, “[...] Marx argumenta contra o rebaixamento da universalidade do Estado e do direito à particularidade da propriedade privada. Em vez de degradar-se ao nível dos interesses privados, o Estado deve submeter esses interesses ao interesse comum, ou seja, ao próprio Estado” (Enderle, 2016, p. 21).

Contudo, neste artigo, a pobreza aparece como um “problema de ordem política” que exige uma solução também política, ou seja, caberia ao Estado, conforme defende Marx, reconhecer juridicamente os costumes dos pobres em recolher a madeira caída das árvores e não tratar esta atitude, deste modo, como furto. Assim, apesar de denunciar o caráter de universalidade do Estado, permanece em Marx, neste artigo, o reconhecimento do Estado como instância acima dos interesses da sociedade civil.

Nestes termos, a argumentação marxiana, mesmo que engenhosa, mostrava-se mais como uma ‘acomodação’ do que como uma resolução efetiva para a contradição entre Estado e sociedade civil. Ao mesmo tempo em que se distanciava do pensamento hegeliano pela afirmação do direito da classe pobre contra o privilégio da propriedade privada feudal, Marx acabava por reproduzir, com todas as suas consequências, o pressuposto da supremacia ontológica do Estado em relação à sociedade civil, pressuposto este que acompanhou todo o pensamento político ocidental até alcançar na filosofia hegeliana, sua forma acabada (Enderle, 2016, p. 22).

Cabe ressaltar que, para Hegel, apesar de a humanidade ter alcançado desenvolvimento material capaz de fundamentar a existência da razão e seu papel na sociedade, esta [a sociedade] constitui-se a partir da disputa entre os diversos interesses egoístas dos homens, livres proprietários. Deste modo, segundo Marcuse (2004),

Hegel, entretanto, desde seus primeiros escritos, percebera que as relações de propriedade privada trabalhavam contra a ordem social verdadeiramente livre. A anarquia dos proprietários egoístas não podia produzir, pela sua mecânica, um esquema social integrado, racional e universal. Ao mesmo tempo, Hegel sustentava que uma ordem social apropriada não poderia se impor pela negação do direito à propriedade privada, porque, com isto, o indivíduo livre seria esmagado. A tarefa de executar a necessária integração recaía, pois, sobre uma instituição que mantivesse os bens individuais e suas relações competitivas, preservando, contudo, os bens e atividades dos indivíduos (Marcuse, 2004, p. 176).

Para Hegel, essa instituição era o Estado, cuja soberania conseguiria unificar os interesses individuais e gerais presentes na sociedade. A monarquia constitucional seria o meio para garantir esta soberania. Neste sentido, o Estado soberano poderia suprimir a competitividade entre os indivíduos, colocando-se acima deles. O contrato deveria servir somente para mediar as relações entre os indivíduos, não entre eles e o Estado.

Deste modo, o monarca e a soberania do Estado são dois aspectos presentes na perspectiva hegeliana. O monarca, segundo Hegel, não seria influenciado ou corrompido pelos interesses egoístas dos homens, sendo

capaz de “[...] anular toda particularidade na ‘simples certeza da sua pessoa’” (Marcuse, 2004, p. 189).

O que Marx critica em Hegel, e para isso recebe forte influência de Feuerbach, é que Hegel parte do pressuposto de que o Estado é ontologicamente superior à sociedade civil. No entanto, propõe a conciliação entre Estado e sociedade civil a partir da monarquia constitucional. “O que Marx denuncia como o ‘mistério’ da especulação hegeliana é a ontologização da Ideia, com a consequente desontologização da realidade empírica. Em Hegel, família e sociedade civil são produzidas pela ideia de Estado, engendradas por ela” (Enderle, 2016, p. 25).

Saes (1998), analisando as formulações de Marx sobre o Estado a partir do conjunto das obras da juventude - *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), *Sobre a Questão Judaica* (1843) e a *Introdução da Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843-1844) – conclui que, e apesar de fazer uma crítica radical à perspectiva hegeliana de Estado, não a tem em relação à sociedade civil. No dizer de Saes (1998):

Qual é a posição de Marx de 1843-1844 diante das teses sobre o Estado contidas nos Princípios? O “jovem Marx” é, sem dúvida, um crítico da filosofia hegeliana da História: e contesta que a dominação da burocracia sobre a sociedade civil - o Estado Moderno, descrito e proposto por Hegel - seja a manifestação da Razão humana. Por isso, defende, não a conservação do Estado moderno, e sim a sua supressão: liquidação da burocracia e dos mecanismos de representação política, instauração de uma “verdadeira democracia” (=ausência de Estado) onde cada homem seja burocrata e representante (de si mesmo). É sempre importante relembrar essa crítica, pois evidencia a diferença entre o conservadorismo político de Hegel, defensor da preservação do Estado burguês nas suas formas mais reacionárias e antidemocráticas, e o democratismo revolucionário (anarquista) do “jovem Marx”. Todavia, a relação entre a concepção de Estado contida nos Princípios e aquela presente nos três textos de juventude, já mencionados, não se reduz a essa crítica. Tal relação é, na verdade, mais complexa, pois a concepção hegeliana de Estado é, em grande parte, aceita pelo jovem Marx (Saes, 1998, p. 55).

Para Marx, o povo deve ser a base da constituição do Estado: “o povo é o ‘Estado real’.” (Enderle, 2016, p. 27); enquanto para Hegel, o Estado é a

realização da vontade livre, racional. Na obra hegeliana *Princípios da Filosofia do Direito*, o Estado supera os estágios abstratos da família e da sociedade civil e se põe como universal concreto. “O Estado é a vontade livre tornada autoconsciente [...] e o fim racional do homem é a vida no Estado” (Enderle, 2016, p. 28).

Inspirado também profundamente pelo pensamento de Rousseau, Marx, ao fazer a crítica a Hegel, defende a democracia em oposição à perspectiva hegeliana de soberania do monarca. Há na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* dois sentidos para democracia nos escritos de Marx:

[...] como ‘gênero’ (a ‘verdadeira democracia’) e como ‘espécie’ (a ‘república política’). A verdadeira democracia é um princípio político, não um Estado existente. Ela significa a realização plena do Estado como universal concreto, a verdadeira superação da oposição entre Estado político e sociedade civil. Na verdadeira democracia, diz Marx, ‘o Estado político desaparece’, assim como também desaparece o Estado não político, isto é, a sociedade civil. Com o termo ‘república política’, Marx se refere à democracia no interior do ‘Estado abstrato’, à democracia existente, ainda não plenamente realizada (Enderle, 2016, p. 30).

Deste modo, para Marx, a “verdadeira democracia” possibilita, portanto, ao homem o acesso ao gênero, ou no dizer do próprio Marx - “[...] a verdadeira unidade do universal e do particular” (Marx, 2016, p. 56).

Assim, além de identificar e criticar em Hegel uma concepção idealista de Estado, na qual este possui uma racionalidade acima dos homens, Marx afirma a necessidade da democracia como forma de radicalização³, como um caminho possível para a ruptura definitiva com as amarras feudais presentes na sociedade alemã de sua época. No entanto, Marx ainda identifica a possibilidade de transformação da sociedade alemã nos limites do próprio Estado, posição que sofreu inflexões importantes meses depois com a inclusão do texto “Introdução” à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

Na “Introdução”, texto escrito no final de 1843 e publicado em 1844, Marx avança expressivamente em relação ao seu entendimento anterior publicado na “Crítica”, ao identificar a classe trabalhadora como o sujeito

³ Sobre a concepção de a “verdadeira democracia” em Marx, ver também Pogrebinschi (2007).

capaz de empreender a transformação social. Ou seja, a mudança não estaria mais em um rearranjo na estrutura do Estado, mas fora dele.

A 'Introdução' que escreveu à Crítica dá conta de um sujeito histórico específico, que passa a tomar corpo como sendo o cerne da possibilidade de transformação social: a classe trabalhadora. É com base em sua ação política - portanto, a partir do horizonte dos explorados do capital - que o problema do Estado se reconfigura. Assim, chegando a outra etapa ainda dentro dessa sua primeira fase, Marx anuncia a tomada do Estado pela classe trabalhadora como o grande horizonte crítico da política. Agora a revolução não é mais no Estado e do direito, mas fora deles, empreendida pela classe trabalhadora, passando por eles (Mascaro, 2016, p. 15).

Nas palavras do próprio Marx no texto "Introdução", é claro que deve ser a classe trabalhadora a responsável pela construção da emancipação humana; contudo, a Alemanha de seu tempo ainda está limitada à construção da emancipação política, tendo em vista que "o sonho utópico da Alemanha não é a revolução radical, a emancipação humana universal, mas a revolução parcial, meramente política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício." (Marx, 2016, p. 160). O tema da emancipação política e humana voltaria às preocupações de Marx em outros escritos, como *Sobre a Questão Judaica*, por exemplo.

Assim, conforme Jinkings e Backes (2016):

Na Crítica, Marx afirma a 'verdadeira democracia', no sentido do pensamento de Rousseau (e de Feuerbach). Já na 'Introdução', ele faz uma transição do liberalismo burguês ao tema da 'emancipação humana' (isto é, do comunismo), enquanto a democracia passa a ser identificada com a 'emancipação política'; é quando Marx introduz o conceito de 'democracia acabada' [...], definição que iria muito além da mera transformação da forma política na república burguesa. Ou seja, a 'Introdução' representa uma ruptura de Marx com o seu próprio pensamento inicial, ruptura esta que na Crítica de 43 é somente anunciada (Jinkings; Backes, 2016, p. 8).

A crítica marxiana do Estado e do direito será desenvolvida nas suas obras posteriores, como *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, na qual Marx

reconhece que mesmo que a burguesia não esteja diretamente na gestão do Estado, este ratifica seus interesses, possuindo assim um caráter de classe e depois já em *O Capital*, quando a forma-mercadoria imprime ao Estado e ao direito a sua forma política e jurídica, respectivamente.

1.1.2. Sobre os limites da emancipação política e seus fundamentos: a igualdade e a liberdade burguesas

A aproximação de Marx e seu aprofundamento sobre o tema da política, do Estado e da democracia se colocam a partir do diálogo com a esquerda hegeliana durante os tempos de *Gazeta Renana* de 1842 a 1843 e *Anais Franco-Alemães* em 1844⁴.

Em 1842, nasceu na Alemanha o semanário *Gazeta Renana*, onde Marx publica por meio de matérias deste jornal seus primeiros artigos que tratam diretamente questões que expõem os problemas econômicos e sociais existentes no país de sua época. Em março de 1843, a *Gazeta Renana* é fechada por intervenção do governo prussiano, no entanto, Marx continua a realizar seus estudos, a partir dos quais publica as obras *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* no mesmo ano, a *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* na virada para 1844. Também em 1843, Marx escreve *Sobre a Questão Judaica*, no qual Marx faz a crítica ao artigo de Bruno Bauer escrito no mesmo ano e intitulado “A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres”⁵.

Bauer, partícipe do grupo de jovens hegelianos (a esquerda hegeliana), questionava que, enquanto os judeus se mantivessem firmes em sua crença religiosa e a partir dela com todas as obrigações que lhes eram pertinentes, como por exemplo, não trabalhar nos dias de sábado, como poderiam exigir

⁴ A *Gazeta Renana* era um periódico, no qual Marx foi colaborador e depois editor-chefe no período de maio de 1842 a março de 1843. Sua participação neste semanário foi bastante interessante para Marx porque neste teve a oportunidade de se aproximar mais (assim como outros hegelianos de esquerda) de questões materiais do cotidiano, como a matéria sobre o debate acerca do furto de lenha (episódio já citados linhas atrás). Contudo, com a censura imposta pelo governo prussiano, a *Gazeta* se extingue e Marx passa a dirigir junto com Arnold Ruge os *Anais Franco-Alemães* em 1844, empreitada que dura apenas um ano. Neste primeiro e único número publica *Sobre a Questão Judaica* e *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*.

⁵ Neste artigo, Bauer sustentava que “para terem acesso à cidadania no Estado constitucional, os judeus deveriam renunciar à sua religião, à sua pretensão de se constituírem um povo ‘ancorado em sua essência oriental’. [...] judeus somente seriam verdadeiramente emancipados quando tivessem renunciado ao judaísmo - e o Estado constitucional, ao cristianismo. O judaísmo não poderia exigir a abolição de outros privilégios sem renunciar ao de sua própria ‘eleição’” (Bensaïd, 2016, p.18).

do Estado prussiano, que era cristão, a igualdade de direitos? Como queriam ser tidos como iguais se eles mesmos, os judeus, se colocavam distintamente na sociedade em função dos ritos religiosos que seguiam? Nas palavras de Marx:

Os judeus alemães almejam a emancipação. Que emancipação almejam? A emancipação cidadã, a emancipação política. [...]. O Estado cristão só conhece privilégios. O judeu possui dentro dele o privilégio de ser judeu. Como judeu, ele tem direitos que os cristãos não têm. Por que almeja direitos que ele não tem e dos quais gozam os cristãos? Ao querer emancipar-se do Estado cristão, o judeu solicita que o Estado cristão renuncie ao seu preconceito religioso. Acaso ele, o judeu, renuncia ao seu preconceito religioso? Tê-lo-ia, portanto, o direito de solicitar a alguém tal abdicação da religião? [...] Enquanto o Estado for cristão e o judeu judaico, ambos serão igualmente incapazes tanto de conceder quanto de receber a emancipação (Marx, 2010, p. 33).

Para Bauer, para os judeus alcançarem a igualdade, e, portanto, a emancipação, precisavam renunciar às distinções a que se submetiam em função de sua religião, ou seja, precisavam deixar de ser judeus. O Estado cristão deveria abandonar sua condição cristã e os judeus deveriam deixar de ser judeus. Bauer defende a supressão da religiosidade do Estado - e a constituição de um Estado ateu - e do indivíduo. O ateísmo do Estado seria, portanto, uma exigência para Bauer, tal como afirma Marx (2010):

Bauer exige, portanto, por um lado, que o judeu renuncie ao judaísmo, que o homem em geral renuncie à religião, para tornar-se emancipado *como cidadão*. Por outro lado, coerentemente, a superação política da religião constitui para ele a superação de toda a religião. O Estado que pressupõe a religião ainda não é um Estado verdadeiro, um Estado real (Marx, 2010, p. 36).

Assim, como evidencia Marx, para Bauer o problema não está no Estado em si, mas no fato de ele não ser laico, mas assumidamente cristão. Para Marx, aqui reside o equívoco de Bauer, pois ele não atinge a questão de fundo que é a própria existência do Estado. Marx reconhece o avanço da crítica feita ao Estado alemão, que não é considerado por ele como um Estado "político" (ou laico), mas esta ainda é limitada porque reduzida ao caráter teológico.

Marx localiza a religião no âmbito da alienação como uma particularidade desta, o que é claramente afirmado em outras oportunidades, como na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*⁶. O fato de o Estado se declarar laico, não elimina, portanto, a existência da religião, porque esta se localiza como uma necessidade posta efetivamente aos homens, isto é, porque vivem sob condições materiais que necessitam de ilusões e a religião é uma delas. Marx aponta o exemplo do Estado norte-americano que, mesmo colocando-se como laico, garantiu a liberdade religiosa, não eliminando a religião da vida privada de seus cidadãos. Conforme Marx (2010), naquele país, a religião.

[...] foi desbancada para o meio dos interesses privados e degradada da comunidade como comunidade. Todavia, não tenhamos ilusões quanto ao limite da emancipação política. A cisão do homem em *público* e *privado*, o *deslocamento* da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a *realização plena* da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade real do homem. A dissociação do homem em judeu e cidadão, em protestante e cidadão, em homem religioso e cidadão, essa dissociação não é uma mentira frente à cidadania, não constitui uma forma de evitar a emancipação política, mas é a *própria emancipação política*; ela representa o modo *político* de se emancipar da religião (Marx, 2010, p. 42).

Marx ratificava que, na ordem burguesa, na qual o Estado deslocou a crença religiosa para o plano privado, garantindo na esfera pública a liberdade religiosa, a religião se manteve mais viva que nunca porque ela consistiu-se em espírito da própria sociedade. Ela fundamenta a própria sociedade, sem incidir sobre o caráter laico do Estado. Assim,

⁶ A “Introdução” da obra “Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, escrita posteriormente a esta, possui trechos importantíssimos como este que mostra a relação entre religião e a existência de uma “consciência invertida do mundo”. Conforme Marx, “[...] o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autosentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acocorado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral desse mundo [...]. Ela é a realização fantástica da essência humana [...]. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião. [...] Ela é o ópio do povo. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões” (Marx, 2016, p. 151).

Na democracia plenamente realizada, a própria consciência religiosa e teológica se considera tanto mais religiosa, tanto mais teológica, quanto mais aparenta ser destituída de relevância política, de propósitos terrenos, quanto mais aparenta ser um assunto do espírito avesso ao mundo, expressão da mentalidade estreita, produto da arbitrariedade e da fantasia, quanto mais for uma vida realmente transcendente (Marx, 2010, p. 45).

Assim, quanto mais liberdade o homem tiver para professar sua religião, sua fé, mais condições terá a religião de exercer seu papel alienador em relação à consciência humana. Neste caso, a emancipação política por meio da garantia da liberdade religiosa se põe de modo bastante conveniente à manutenção da sociedade burguesa.

Não estamos, portanto, dizendo aos judeus, como faz Bauer: vós não podeis vos tornar politicamente emancipados sem vos emancipar radicalmente do judaísmo. Estamos lhes dizendo, antes: pelo fato de poderdes vos emancipar politicamente sem vos desvincular completa e irrefutavelmente do judaísmo, a *emancipação política* não é por si a *emancipação humana*. Se vós, judeus, quereis vos emancipar politicamente sem vos emancipar em termos humanos, então a parcialidade e a contradição não se acham somente em vós, mas também na *essência* e na *categoria* da emancipação política (Marx, 2010, p. 46).

Deste modo, ainda que o tema da religião fosse importante no debate alemão da época, a crítica de Bauer é limitada porque trata a questão judaica somente como uma questão religiosa. Marx vai além e identifica que a Alemanha não viveu as revoluções, como a França, apesar de ter assistido e teorizado filosoficamente sobre os processos contrarrevolucionários e restauradores. Expressa, portanto, uma situação anacrônica em relação a outros países europeus. Não bastava mais ser a “consciência teórica” desses países e seus respectivos processos históricos, a Alemanha precisava avançar, segundo Marx, para além do reconhecimento das liberdades civis e políticas expressas na emancipação política. Era preciso construir a emancipação humana. No dizer de Bensaïd (2010), “diante desse impasse histórico, a simples expansão das liberdades públicas e a ‘verdadeira democracia’ não são mais suficientes” (Bensaïd, 2010, p. 15).

Para Marx, a igualdade civil e política entre os homens (emancipação política) presentes no âmbito do Estado é importante, porém limitada, porque não elimina a desigualdade em si entre os homens. Essa emancipação política deve garantir que todos os homens tenham liberdade de credo, e neste caso, os judeus não precisavam renunciar à sua fé; ao contrário. O Estado moderno, cujos principais exemplos estavam na época de Marx nos Estados Unidos e na França, não prescindiu da desigualdade real entre os homens.

A emancipação *política* do judeu, do cristão, do homem religioso de modo geral consiste na *emancipação* do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo, à *religião* como tal. Na sua forma de Estado, no modo apropriado à sua essência, o Estado se emancipa da religião, emancipando-se da *religião do Estado*, isto é, quando o Estado não professa nenhuma religião, mas ao contrário, professa-se Estado. A emancipação política em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuado, isento de contradições, da emancipação humana. O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o *Estado* conseguir libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela, no fato de o Estado conseguir ser um Estado *livre* [...] sem que o homem seja um homem *livre* (Marx, 2010, p. 38).

Deste modo, enquanto Bauer afirmava que os judeus precisavam deixar a fé judaica para serem emancipados, Marx afirmava que, para serem emancipados de fato (e não somente politicamente), os judeus não precisavam se livrar de sua fé, mas do judaísmo. E o que chamava Marx de judaísmo? O judaísmo não é sinônimo de capitalismo, mas é usado como necessidade prática. Marx empregava o termo desse jeito, assim como outros autores usavam em sua época. E essa necessidade prática foi generalizada pelo capitalismo, não pelo judeu⁷.

⁷ Conforme Bensaïd (2010): "Para Marx, não se tratava também de explicar o judeu da época pela religião, mas de explicar a sobrevivência da religião pelos elementos práticos da vida burguesa da qual ela 'dá um reflexo fantástico': a tarefa não consistia então em eliminar os judeus como pretendiam os defensores de um 'Marx antisemita', mas em abolir 'o judaísmo da sociedade burguesa, que atinge seu ponto culminante no sistema monetário'. Embora os judeus pudessem ser politicamente emancipados em diferentes Estados, ainda estavam longe de serem 'no plano humano'" (Bensaïd, 2010, p. 23).

Historicamente, os embriões do que mais tarde se chamou de capitalismo comercial iniciaram a perseguição aos judeus, pois estes competiam com os interesses dos comerciantes. Foi essa competição que promoveu a expulsão dos judeus da Europa em várias épocas: 1240 na Inglaterra, 1330 e 1400 na França, 1492 na Alemanha, 1496 em Portugal pela Inquisição que expulsou judeus e muçulmanos. O próprio processo de consolidação do Estado Moderno também os expulsou. Assim, o termo judaísmo é usado como religião da necessidade prática, associação entre grupos religiosos e classes sociais que serviu a algum interesse social e econômico, Marx se vale deste termo para fazer a crítica ampla e não restrita.

Neste sentido, enquanto a Alemanha estava sob o domínio napoleônico, os judeus gozaram de alguns benefícios que os emanciparam politicamente. No entanto, com o declínio francês a partir do Tratado de Viena, a Santa Aliança torna o Estado alemão cristão e retoma dos judeus estes direitos brevemente conquistados, como por exemplo, a possibilidade de assumir cargos públicos em 1816. Uma onda de movimentos antijudeus tomou conta da Alemanha, fazendo com que os judeus retomassem sua luta pela emancipação política. O artigo de Bruno Bauer e a resposta de Marx se inscreveram neste contexto.

Assim, Marx entendia o “progresso” que a laicidade do Estado, visto em alguns países, trazia aos judeus, mas não entendia que esta fosse a principal questão. Ao contrário, para Marx, o problema está no chamado “fetichismo do Estado”, ou seja, no entendimento de que o Estado, por ser um ente que arbitra sobre os indivíduos, poderia garantir a liberdade religiosa, tornando, deste modo, os judeus emancipados. No entanto, a garantia desta liberdade, embora importante historicamente, é insuficiente para a emancipação dos homens.

Os limites da liberdade burguesa, associados à sua congênere igualdade, aparecem em *Sobre Questão Judaica* bastante claro. A igualdade jurídica separa o homem do cidadão, porque, embora o cidadão em si possua seus direitos, inclusive o de professar sua fé religiosa, a desigualdade entre os homens continua existindo, pois afinal trata-se de uma sociedade de classes. A igualdade jurídica não se revela como igualdade de fato, igualdade real, apesar de gerar a ilusão de que todos são iguais perante a lei, a única dimensão da igualdade que, na ordem burguesa, realmente importa. Os

homens são realmente diferentes, apesar de os cidadãos gozarem juridicamente as mesmas garantias.

O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas [...] (Marx, 2010, p. 40).

Ou seja, o Estado garante as condições jurídico-políticas para a existência de dois homens em um só ser: o homem e o cidadão.

Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, a qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto à relação entre o céu e a terra (Marx, 2010, p. 40).

Do mesmo modo, a liberdade do homem burguês é limitada por aquela de seu semelhante, considerando que a liberdade de um limita a do outro, sendo o seu inibidor. Assim, a ampliação da liberdade do homem depende da redução da liberdade do outro, que em situações extremas passa a ser seu inimigo. O direito irá dirimir esta disputa a partir do conjunto de normas jurídicas construídas historicamente.

A liberdade equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo a não prejudicar o outro é

determinado pela lei, do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada, recolhida dentro de si mesma. [...] o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo (Marx, 2010, p. 49).

Deste modo, tomando como referência esta concepção de liberdade, cada homem vê em seu semelhante a restrição à sua liberdade. Assim, a liberdade burguesa não se constrói a partir das relações entre os homens, mas da indicação dos limites estabelecidos entre a liberdade de cada um. Por isso, o complexo da segurança, articulado ao direito, é tão importante. Conforme Marx,

A segurança é o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito da polícia, no sentido de que o conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. Nesses termos, Hegel chama a sociedade burguesa de 'Estado de emergência e do entendimento'. Através do conceito de segurança, a sociedade burguesa se eleva acima do seu egoísmo. A segurança é, antes, a *asseguração* do seu egoísmo (Marx, 2010, p. 50).

Com efeito, Marx identifica claramente em *Sobre a Questão Judaica* os limites da emancipação política expressa nos marcos da igualdade e da liberdade burguesas, assim como o direito burguês em si e os direitos humanos veiculados pela revolução burguesa. Marx reconhece que na sociedade burguesa o conjunto de direitos humanos, baseado no direito natural⁸, não existe para assegurar de fato ao homem um conjunto de garantias, mas para ratificar o direito do homem burguês. Na verdade, a

⁸ No dizer do próprio Marx (2010, p. 53): "A *constituição do Estado político* e a dissolução da sociedade burguesa nos *indivíduos* independentes - cuja relação é baseada no direito, assim como a relação do homem que vivia no estamento e na guilda era baseada no *privilegio* - se efetiva *em um só e mesmo ato*. O homem, na qualidade de membro da sociedade burguesa, o homem *apolítico*, necessariamente se apresenta então como o homem *natural*. Os *droits de l'homme* se apresentam como *droits naturels*, pois a *atividade consciente* se concentra no *ato político*. [...] A *revolução política* decompõe a vida burguesa em seus componentes sem revolucionar esses mesmos componentes nem os submeter à crítica."

própria concepção de indivíduo, apesar de um avanço em relação ao Antigo Regime, não fortalece a individualidade como uma dimensão do gênero humano (do ser genérico), mas o individualismo, que apartado do gênero, move-se de forma egoísta e fragmentada em relação à totalidade, aprofundando ainda mais a distância social entre os homens. A crítica de Marx à concepção burguesa de direitos humanos se põe como uma denúncia a esta concepção de indivíduo. Assim, para Marx (2010),

[...] nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. *Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original.* O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta (Marx, 2010, p. 50, grifos meus).

Deste modo, apesar de Marx não ser insensível às demandas por emancipação política reivindicada pelos judeus, identifica limites que lhes são intransponíveis, os quais residem na própria estrutura de classes da sociedade burguesa que inviabiliza qualquer tentativa de construção de uma verdadeira igualdade, liberdade e até democracia. Portanto, "a emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral." (Marx, 2010, p.54) Este entendimento está claro na *Introdução - Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*⁹, quando Marx atribui à classe trabalhadora a missão revolucionária de transformação da sociedade. Em *Sobre a Questão*

⁹ Na Introdução, Marx (2016) questiona a quem cabe a tarefa da emancipação alemã? E ele mesmo responde: "[...] na formação de uma classe com grilhões radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências; mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não se pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas - uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado" (Marx, 2016, p. 162).

Judaica, o reconhecimento da classe trabalhadora ainda não é efetivamente explícito, apesar de já se anunciar a necessidade de superação da cidadania abstrata que as concepções de igualdade e liberdade burguesas fundamentam para a constituição da emancipação humana. No dizer do próprio Marx (2010),

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas 'forces propres' [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma de força política (Marx, 2010, p. 54).

Assim, Marx reconhece que a emancipação política é um avanço, e principalmente que é o único avanço possível na ordem burguesa, ou seja, a garantia da igualdade e da liberdade burguesa e tudo que estas significam expressam o ponto de máximo que judeus e não-judeus podem alcançar na ordem capitalista.

A *emancipação política* de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva de emancipação humana em geral, mas constitui a *forma definitiva da emancipação humana na ordem mundial vigente até aqui*. Que fique claro: estamos falando aqui da emancipação real, de emancipação prática (Marx, 2010, p. 41, grifos meus).

Além disso, Marx mantém a referência à "verdadeira democracia", que também aparece em *Sobre a Questão Judaica* como meio para a construção da emancipação humana. Conforme Bensaïd (2010),

Não se trata de negar a importância da emancipação política, mas de ultrapassar seus resultados conservando-os, de caminhar rumo à 'verdadeira democracia', que, desde a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, faz a ponte entre o liberalismo renano e a revolução radical. [...] A 'verdadeira democracia' é a 'autofundação continuada' da política e do social. [...] Associada ao perecimento do Estado, a 'verdadeira democracia' não seria então o 'deflagrador revolucionário de um instante', ou 'uma curiosidade sem dia seguinte' na obra de Marx, mas realmente a 'matriz

antiestatal' persistente que corre sob os remanejamentos conceituais sucessivos (Bensaïd, 2010, p. 87).

1.1.3 O fim da política e do Estado

Data também de 1844 a publicação do artigo de Marx intitulado *Glosas Críticas Marginais ao artigo "Rei da Prússia e a reforma social". De um prussiano*, no qual faz a crítica ao texto de Ruge¹⁰ (o prussiano em questão), abordando os acontecimentos de uma província alemã chamada Silésia. Nesta província, os trabalhadores revoltaram-se contra suas péssimas condições de trabalho e baixos salários e este - que pode ser considerado, conforme Tonet (2011), como o primeiro ato de revolta dos trabalhadores alemães - tomou grande repercussão na Alemanha e fora dela. Na época, o "prussiano" Ruge avaliava que tal evento revelava na verdade o baixo grau de desenvolvimento do capitalismo em solo alemão se comparado com outros países europeus, fazendo com que tanto a burguesia (ainda muito vinculada às práticas feudais e aos senhores de terras), quanto o próprio rei não tivessem a real dimensão do episódio ocorrido, classificando-o como um incidente local de caráter administrativo. Segundo Ruge, os alemães não entendem o teor universal da revolta dos trabalhadores porque não dispõem de "intelecto político".

Para Marx, a expressão da revolta apontada por Ruge era completamente infundada porque, em países como a Inglaterra e França, onde havia a presença deste "intelecto político", a forma de enfrentamento das demandas dos trabalhadores também não alcançou historicamente seu caráter universal, ou seja, não trataram e nem reconheceram as necessidades e atitudes dos trabalhadores como produto do conjunto de contradições que atravessavam a relação entre o capital e o trabalho. É o próprio Marx que afirma:

Assim, imediatamente, sem um acordo com as autoridades, nenhum governo do mundo tomou medidas a respeito do pauperismo. O parlamento inglês chegou até a mandar, a todos os países da Europa, comissários para conhecer os diferentes remédios administrativos contra o pauperismo. Porém, por mais que os Estados tivessem se ocupado do pauperismo, sempre se

¹⁰ Arnold Ruge foi um filósofo alemão da época de Marx também vinculado à chamada esquerda hegeliana. Junto com Marx, Ruge organizou os Anais Franco-Alemães e depois se distanciou dele por divergências políticas, tal como pode ser identificado no artigo referido acima.

ativeram a medidas de administração e de assistência, ou, ainda mais, desceram abaixo da administração e da assistência. Pode o Estado comportar-se de outra forma? O Estado jamais encontrará no "Estado e na organização da sociedade" o fundamento dos males sociais, como o "prussiano" exige do seu rei (Marx, 2011, p. 58).

Assim, mesmo se fossem portadores de um eventual "intelecto político", não seria possível aos trabalhadores alemães da Silésia reagirem de outro modo, assim como não se deveria esperar por parte da burguesia e do Estado prussiano que respondessem à revolta dos trabalhadores de outra forma.

Marx também critica o fato de Ruge caracterizar a revolta dos trabalhadores da Silésia como "uma revolução social sem alma política (isto é, sem uma visão organizativa do ponto de vista da totalidade)" (Marx, 2011, p. 76) e a ausência da política limitou o alcance do movimento dos trabalhadores. Para Marx, a política não poderia explicar os fenômenos cuja causa residia nas bases econômicas fundantes de uma sociedade. Este foi o equívoco de Ruge: tomar a política como esfera capaz de explicar por si só os fenômenos. A política é parte da totalidade que tem na economia sua base prioritária do ponto de vista ontológico.

Marx (2011) não nega a política, mas identifica seu papel na luta revolucionária. Criticando Ruge, afirma que:

Uma revolução social se situa do ponto de vista da totalidade porque - mesmo que aconteça somente em um distrito industrial - ela é um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo singular real, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana. Ao contrário, a alma política de uma revolução consiste na tendência das classes politicamente privadas de influência a superar o seu isolamento do Estado e do poder. [...] Toda revolução dissolve a velha sociedade; neste sentido, é social. Toda revolução derruba o velho poder; neste sentido, é política. [...] A revolução em geral - a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações - é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que

apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político (Marx, 2011, p. 76).

A apreensão da política como uma esfera que compõe a totalidade social, mas que não exerce prioridade ontológica é realizada por Marx e exposta nas *Glosas Críticas*, tornando cada vez mais claro para Marx o papel que o Estado e a política exercem na sociedade burguesa. A partir desse entendimento, torna-se evidente para Marx, ao contrário do debate da época, inclusive entre a “esquerda hegeliana”, que o Estado e a política devem ser extintos em uma nova ordem societária como a comunista.

Tonet (2011) ao analisar a apreensão marxiana sobre o Estado, afirma que ela se apresenta a partir de quatro aspectos fundamentais: o primeiro é que, para Marx, diferentemente do pensamento liberal, o Estado não resulta de um pacto social de um lado; e de outro, não consiste em “princípio superior de ordenamento da sociedade civil” (Tonet, 2011, p.20) como em Hegel. Para Marx, o Estado surge a partir da existência da sociedade de classes.

O segundo aspecto organicamente vinculado ao primeiro é o fato de que o Estado, que emerge a partir do antagonismo existente entre as classes sociais, exprime os interesses da classe que domina. Deste modo, mesmo que este Estado assuma caráter imperial, autocrático, democrático, por assim dizer, isto não suprime sua função opressora; ao contrário, a opressão consiste em uma essência.

O terceiro aspecto ressaltado por Tonet (2011) refere-se à impossibilidade de o Estado exterminar de maneira completa e perene o sofrimento que atinge os trabalhadores, porque suas raízes repousam no modo como a sociedade burguesa se organiza para produzir sua vida material. No caso da sociedade burguesa, seu desenvolvimento e perenidade se constituem a partir da exploração de uma classe sobre a outra. Somente o fim da exploração e das classes sociais poderia incidir decisivamente para a emancipação dos homens e, sendo o Estado produto histórico do antagonismo das classes, qualquer iniciativa que objetive a eliminação de fenômenos como a pobreza, por exemplo, lhe é vedada.

Marx não propõe, portanto, o aperfeiçoamento do Estado, mas sua extinção, e aqui reside o último aspecto destacado por Tonet (2011). E este processo não se explica por um argumento político-ideológico, mas em função da própria natureza do Estado e da sua relação com a sociedade civil. Ou seja,

Se a sociedade civil é o fundamento do Estado; se ela é atravessada pela contradição entre interesses de classes antagônicas; se o Estado repousa sobre esta contradição e se sua finalidade precípua é reproduzir aquela contradição, então, ao ser transformada radicalmente a sociedade civil de forma a que se eliminem as classes sociais, a extinção do Estado será uma decorrência natural. Se não há exploração, não há necessidade de instrumentos para mantê-la (Tonet, 2011, p. 32).

Deste modo, por serem o Estado e a política constituídos a partir das relações sociais de produção - que na ordem burguesa está baseada na compra e venda da força de trabalho - estes não serão capazes de promover a expansão plena dos homens, isto é, emancipá-los do ponto de vista do humano-genérico. Assim, conforme Tonet (2011),

Na medida em que a comunidade política tem a sua matriz ontológica na forma capitalista de trabalho, ela é incapaz, por sua própria natureza, de permitir a plena realização de todos os homens. A conclusão [...] até aqui é que a instauração de uma verdadeira comunidade humana tem como conditio sine qua non a realização de uma revolução social. Revolução social, aqui, significa uma transformação que modifique, a partir da raiz [...] a velha ordem social (Tonet, 2011, p. 29).

Assim, ao apontar os limites da política para a superação da ordem societária, Marx também afirma a incompatibilidade da emancipação política para a plena expansão dos homens, do mesmo modo como no artigo *Sobre a Questão Judaica*. Segundo Tonet (2011), a emancipação política,

[...] se configurou pela superação da forma de sociabilidade feudal na qual o modo de produção fundava uma desigualdade jurídica e política explícita entre as classes sociais. Ao contrário, a forma de organização das relações de produção na sociedade capitalista, cujo núcleo básico é a compra e a venda da força de trabalho, dá origem a uma sociedade civil marcada pela divisão entre o público e o privado, pela oposição entre os homens entre si, pela exploração, pela dominação, pelo egoísmo, pelo afã de poder, enfim, por uma fratura ineliminável no seu interior. Por isso mesmo exige, para poder reproduzir-se, a instauração da igualdade jurídico-política de todos os homens, isto é, sua transformação em

cidadãos. Com isto, porém, não se elimina, antes se consolida a desigualdade social (Tonet, 2011, p. 26).

Comparando do ponto de vista político e econômico a Alemanha com França e Inglaterra, Marx argumentava haver uma “incapacidade política e econômica” da burguesia alemã em efetuar as transformações políticas e econômicas necessárias para a revolução política, de modo que na Alemanha a emancipação política deveria ser precedida da revolução social, ou emancipação humana (Bianchi, 2007, p. 113).

Na Alemanha, a burguesia se mostrava incapaz de romper efetivamente com os laços monárquicos, não assumindo, como a burguesia francesa o fez, sua missão revolucionária. Desta maneira, a emancipação política na Alemanha se mostrava inviável pela ausência de um sujeito revolucionário que a conduzisse. Assim, a inoperância política da burguesia alemã criava o vácuo que deveria ser ocupado pelos trabalhadores, capaz de assumir seu lugar central na revolução social, uma vez que poderia traduzir a partir de sua condição de classe os interesses e necessidades universais. Diferentemente da burguesia francesa que, ao assumir caráter revolucionário, substituiu uma forma de opressão por outra, a classe trabalhadora revolucionária superaria toda a opressão.

Deste modo, com o artigo *Glosas Críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”* está colocada para Marx a impossibilidade e a inutilidade da revolução política e democrática (Bianchi, 2007). Ou seja, tomando como referência a Alemanha de seu tempo, não poderia Marx indicar que, por meio da política e da democracia, os trabalhadores almejassem a emancipação; portanto, a emancipação política não se constituiria como meio à transformação.

Em sua análise sobre a trajetória da apreensão da democracia no pensamento de Marx e de Engels, Bianchi (2007) afirma que a colaboração entre Marx e Engels se constitui a partir de 1844, porém, como é sabido, ambos têm trajetórias muito diferentes. Apesar de terem se aproximado das tendências comunistas a partir da influência da filosofia, Engels já era muito próximo da experiência política dos trabalhadores por meio do cartismo inglês, o que o levava a estabelecer certa identidade entre democracia e comunismo. Nas palavras do próprio Engels,

A democracia é, atualmente, o comunismo. [...] A democracia se converteu em um princípio proletário, em um princípio de massas. Pode ser que as massas não tenham uma consciência muito clara sobre esse significado, o único adequado, da palavra democracia, mas todas abrigam, pelo menos a vaga intuição, de que a democracia reside na legitimidade da igualdade social. No cálculo das forças comunistas de luta, podemos incluir tranquilamente, as massas democráticas (Engels, In: Bianchi, 2007, p. 119).

Segundo Bianchi (2007), a identificação atribuída por Engels entre a democracia e o comunismo, toma esta primeira como uma necessária condição à igualdade política. Para Engels, a igualdade política pressupunha a realização da igualdade social, somente possível no âmbito do comunismo. Com efeito, a democracia defendida por Engels nada tinha a ver com a institucionalidade que constitui a concepção liberal-representativa da democracia; mas, ao contrário, Engels identificava a democracia como ente capaz de assegurar a igualdade.

Era claro, entretanto, para Engels a diferença entre a concepção de democracia - "a verdadeira democracia" - identificada com o próprio comunismo e a democracia liberal, que não assegurava a igualdade e a liberdade do homem; ao contrário, transformou o privilégio feudal no "privilégio do dinheiro". "O princípio eleitoral era acompanhado pelo voto censitário; a liberdade era reduzida à liberdade 'perante a lei' nas condições de 'desigualdade existente' e o fim da censura transformava-se em um privilégio daqueles que tinham dinheiro para vender e comprar o papel impresso" (Bianchi, 2007, p. 124).

O que, segundo Bianchi (2007), conferia unidade entre a concepção de democracia e o comunismo era a adoção de determinada agenda programática marcada pela defesa do sufrágio universal. Esta seria o início da luta que deveria pôr fim ao Estado. "[...] o sufrágio universal não era a superação do Estado e da sociedade civil, mas um momento da luta para superação. Desse modo, seria possível pensar a democracia como uma premissa do comunismo e não o comunismo em si" (Bianchi, 2007, p. 123).

Foi no I Congresso da Liga dos Justos (depois Liga dos Comunistas) em 1847, que segundo Bianchi (2007), Engels expôs claramente a necessidade de se construir a emancipação política como caminho para a emancipação humana, sobretudo nos contextos da Alemanha e da França.

A democracia era compreendida como um meio para obter medidas posteriores, responsáveis, estas sim, pela supressão da propriedade privada e pela emancipação social. A democracia [...] era uma premissa do comunismo. Em um país como a Alemanha, uma 'constituição democrática' simplificaria o conflito de classe e tornaria transparente o antagonismo que opunha burguesia e proletariado. A democracia era, assim, um meio para a luta proletária (Bianchi, 2007, p. 124).

O Programa da Liga dos Comunistas foi concluído por Marx e Engels em 1848, e recebeu o nome de *Manifesto do Partido Comunista*. Bianchi (2007) atenta para algumas pequenas mudanças no texto final do *Manifesto* que indicam que Marx e Engels não propunham aos comunistas a efetivação de uma constituição democrática como caminho para o socialismo, mas a democracia é indicada de outra forma, isto é, "[...] ao invés de definir como primeiro passo da revolução a instauração de uma 'constituição democrática', o Manifesto afirma que 'o primeiro passo da revolução proletária será a elevação do proletariado à condição de classe dominante, a conquista da democracia'" (Bianchi, 2007, p. 126).

No entanto, no *Manifesto*, "a democracia, ou seja, a supremacia política das classes trabalhadoras, permitiria 'intervenções despóticas' no direito de propriedade e a expropriação de todo o capital, de modo a concentrar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, do 'proletariado organizado como classe dominante'." (Bianchi, 20007, p.127) Ou, como afirma Netto (1998, p.60), "no Manifesto, o princípio democrático está claramente identificado como um princípio proletário": "Já vimos que o primeiro passo na revolução operária é a passagem do proletariado à classe dominante, a conquista da democracia pela luta" (Marx; Engels, 1998, p. 29).

Assim, apesar da existência de um compromisso programático com a democracia expresso no *Manifesto do Partido Comunista*, Bianchi (2007) em sua análise sobre a apreensão da temática democrática por Marx e Engels, observa mudanças nos anos seguintes. Conforme Bianchi (2007),

[...] o conceito de democracia desenvolvido por Marx e Engels não era unívoco. O termo assumia conotações diferentes em contextos diferentes, podendo significar um movimento social, ora sujeito deste, ora o sufrágio universal, ora as consequências deste. As diferentes conotações podem ser atribuídas ao desenvolvimento escasso de uma teoria crítica da democracia por parte de Marx e

Engels. Mas é o resultado, também, das contradições imanentes do desenvolvimento político das classes trabalhadoras na primeira metade do século XIX. Do ponto de vista da ação política, o que unificava esses múltiplos significados era a afirmação feita por Engels de que 'a democracia é, atualmente, o comunismo', ou pelo menos de que 'os comunistas [...] atuam, no momento, como democratas'. Essa identidade, que pressupunha a unidade existente entre movimento democrático e movimento comunista, cessou de existir em 1848. As revoluções europeias que tiveram lugar nesse ano dissolveram essa unidade (Bianchi, 2007, p. 130).

Deste modo, é importante ter claro quais são os desfechos das revoluções na França - a retomada do império mediante o golpe de Louis Bonaparte III em 1851 e a Comuna de Paris em 1871 - e a cisão entre proletariado e burguesia. Na Alemanha, a situação era diferente, pois a burguesia local era aliada a monarquia. Esses acontecimentos desvelam novas mediações históricas para a análise de Marx e Engels, assim como sua relação com a democracia. O rompimento com a perspectiva social-democrata é claro e o fortalecimento da perspectiva socialista também se efetiva. O auge deste rompimento se dá a partir da elaboração da *Mensagem ao Comitê Central da Liga dos Comunistas* de 1850 (Bianchi, 2007).

Nesta *Mensagem*, segundo Bianchi (2007), Marx e Engels identificam três grupos diferentes que encarnam o movimento democrático alemão da época: setores da burguesia que almejavam o fim do feudalismo e do absolutismo; grupos vinculados à pequena-burguesia que defendiam a criação de um Estado sob bases constitucionais e democráticas; outras frações da pequena-burguesia que almejavam a criação de uma República. Era notório, entretanto, que os trabalhadores comunistas deveriam manter autonomia e independência em face de tais grupos, buscando estabelecer alianças apenas com aqueles setores da pequena-burguesia, cujas pautas interessassem também os trabalhadores.

Deste modo, os escritos de Marx e Engels na *Mensagem* expressam a efetiva ruptura de ambos em relação ao movimento democrático e a retomada do tema da revolução permanente como estratégia política para a construção do socialismo. Assim, Bianchi (2007) indica que,

O percurso que levou Marx e Engels do *Manifest* [Manifesto do Partido Comunista] de 1848 à *Ansprache* [Mensagem ao Comitê Central da Liga dos Comunistas] de 1850 é homólogo ao que levou

Marx da *Reinische Zeitung* [Gazeta Renana] de 1843 à *Zur Judenfrage* [Sobre a Questão Judaica] de 1844. A desilusão com a burguesia liberal no primeiro caso e com a burguesia e pequeno-burguesia democrática no segundo conduziu, em ambas as ocasiões, à afirmação da revolução permanente [...]. A experiência das revoluções de 1848 e 1849 estimulou a crítica da democracia como movimento (os democratas) e à cisão com este. Os resultados das primeiras eleições com sufrágio universal masculino e a instalação dos primeiros parlamentos em base nesse sufrágio, por sua vez, são os materiais históricos a partir dos quais formularão sua crítica ao 'cretinismo parlamentar'. O ponto de partida da reflexão marx-engelsiana sobre a democracia é uma crítica da política sob a forma de uma crítica sobre a democracia (Bianchi, 2007, p. 142).

1.2 A Democracia e os marxistas depois de Marx

No início deste capítulo, destacamos que Marx era um "homem de seu tempo", o que significa que, tomando sempre a história como matéria, Marx analisou criticamente os processos sócio-históricos que atravessavam a Europa no século XIX, sobretudo aqueles que envolviam a transição dos trabalhadores como classe em si e classe para si¹¹, concluindo que os acontecimentos ocorridos em meados do século XIX - afirmação do sufrágio masculino e a configuração dos parlamentos pós-sufrágio - expressavam os limites da democracia burguesa e sua incompatibilidade estratégica para a construção de uma sociedade socialista.

Ademais, a mensagem proferida por Marx em 1864 por ocasião da fundação da AIT (Associação Internacional dos Trabalhadores), apesar de reconhecer os ganhos dos trabalhadores, sobretudo aqueles expressos na limitação da jornada de trabalho, deixava claro que tais conquistas somente se circunscreviam nos limites da ordem burguesa e impunham aos trabalhadores a necessidade de que "conquistar poder político tornou-se,

¹¹ Para Marx, as classes sociais se constituem a partir da divisão social do trabalho e da distinção dos homens entre proprietários dos meios de produção e não proprietários. No caso do capitalismo, todos os homens são identificados juridicamente como proprietários, sendo a burguesia como proprietária dos meios de produção e os trabalhadores de sua força de trabalho. A igualdade jurídica mascara a desigualdade concreta havida entre as classes sociais. Assim, a "classe em si" transforma-se em "classe para si" quando, tomando consciência de sua situação concreta, une-se em torno de um conjunto de interesses, agindo "por si mesma" com vistas a transformação revolucionária da sociedade (Marx, 2003).

portanto, o grande dever das classes operárias." (Marx, 2017). No dizer de Marx:

[...] a experiência do período de 1848 a 1864 provou fora de qualquer dúvida que o trabalho cooperativo — por mais excelente que em princípio [seja] e por mais útil que na prática [seja] —, se mantido no círculo estreito dos esforços casuais de operários privados, nunca conseguirá parar o crescimento em progressão geométrica do monopólio, de libertar as massas, nem sequer de aliviar perceptivelmente a carga das suas misérias (Marx, 2017. Idem).

Assim, para o Marx "maduro", o tema da democracia se relacionava diretamente com a apreensão concreta desta pela ordem burguesa, mais precisamente pelo Estado burguês e pelos processos políticos que nele se atravessavam no século XIX, os quais podiam revelar ganhos imediatos aos trabalhadores, sem, contudo, libertá-los como classe.

Contudo, se observarmos a trajetória do tema da democracia no campo marxista (contemporâneo ao próprio Marx), identificamos que a polêmica quanto ao entendimento da democracia e seu potencial emancipatório (ou não) voltou à agenda da esquerda internacional em pelo menos dois momentos históricos específicos: durante a II Internacional (final do século XIX até a 1ª guerra mundial) e na Europa com a ascensão do chamado Eurocomunismo nos anos de 1970¹².

1.2.1. O debate da democracia no âmbito da II Internacional

Com a dissolução da I Internacional em 1876 e o falecimento de Marx em 1883, funda-se em 1889 a II Internacional baseada nos movimentos dos trabalhadores europeus sob forte influência da social-democracia alemã (Bottomore, 1988). A II Internacional manteve-se até os primeiros anos do

¹² Conforme Motta (2014): "A querela sobre a democracia e o Estado ganhou grande intensidade durante a II Internacional, ao mobilizar em torno dessa questão lideranças políticas e intelectuais como Lênin, Bernstein, Rosa Luxemburgo e Kautsky. Entretanto, essa discussão atravessou décadas. Nos anos 1970, foi travada uma ampla discussão sobre qual a estratégia – revolucionária ou reformista – para o socialismo. A questão retornou com vigor a partir da emergência do chamado 'eurocomunismo', debate que mobilizou, além do intelectual socialista Bobbio (ligado ao Partido Socialista italiano), dirigentes políticos como Enrico Berlinguer, Santiago Carrillo, Pietro Ingrao e intelectuais como Rossana Rossanda, Christine Buci-Glucksmann, Valentino Gerratana, Giuseppe Vacca, Umberto Ceroni, Henri Weber, Étienne Balibar e principalmente Louis Althusser e Nicos Poulantzas" (Motta, 2014, p .20).

século XX, extinguindo-se em 1914 com a explosão da 1^a guerra mundial. Vale ressaltar que, dentre os importantes debates realizados no âmbito da II Internacional, o envolvimento da classe trabalhadora nesta guerra foi amplamente tratado. Rosa Luxemburgo e Lênin apontavam posições contrárias à participação dos trabalhadores na guerra por entendê-la como resultado do próprio processo imperialista e não expressão somente de necessidades nacionalistas. Entendiam, entretanto, que se a guerra ocorresse, deveriam os trabalhadores envidar esforços para seu término, aproveitando a crise econômica e política engendrada por esta para mobilizar e organizar os trabalhadores a fim de derrubarem o capitalismo. A eclosão da guerra e o envolvimento dos trabalhadores no conflito extinguiram a II Internacional, mas as contradições do processo histórico evidenciaram, por um lado, a afirmação da luta dos trabalhadores culminando com a revolução russa em 1917; e, por outro, o avanço e a consolidação do capitalismo monopolista com o fim da 1^a guerra mundial.

Entretanto, foi ainda no âmbito da II Internacional que o debate entre os revisionistas¹³, protagonizado por Bernstein, e outros atores, como Lênin e Rosa Luxemburgo, realizou-se a partir do questionamento revisionista sobre alguns aspectos do pensamento de Marx, sobretudo o potencial revolucionário da classe trabalhadora em face ao desenvolvimento do capitalismo e da existência da democracia. Enquanto Bernstein entendia que a via para o socialismo devia ser pacífica por meio de reformas crescentes, acomodando as conquistas dos trabalhadores ao capitalismo e, neste sentido, abandonando o objetivo final da revolução socialista que era a total supressão do modo de produção capitalista; Lênin e Luxemburgo, apesar de divergentes em alguns aspectos (como indicados a seguir), preconizavam a necessidade de que a passagem para o socialismo se desse por via revolucionária.

Bernstein, de fato, foi o primeiro intelectual do campo marxista a romper explicitamente com a perspectiva da ruptura e da revolução. Ao rejeitar a tese de Marx e Engels sobre o colapso do capitalismo expresso no Manifesto, Bernstein defende que a única forma cabível seria a via parlamentar para a construção de um socialismo na base de reformas sociais. E o socialismo pela via

¹³ Em linhas gerais podemos entender o revisionismo como uma corrente ideológica nascida no interior do Partido Social-Democrata Alemão, cujo objetivo era rever os fundamentos da Teoria Social de Marx e Engels, sobretudo os escritos de 1848 a 1871 (Bottomore, 1988).

"pacífica" pode ser realizado, já que a democracia, para Bernstein, possui um valor universal, onde prepondera a decisão majoritária, e a defesa das minorias. A democracia, no seu entender, não está restrita a algumas classes, ou frações, mas sim difusa no conjunto das classes sociais, i.e., tem caráter universal (Motta, 2014, p. 21).

Ou seja, para Bernstein, o desenvolvimento do capitalismo demonstrara ser um modo de produção extremamente adaptável em face às crises e que, neste processo de rearranjo do capitalismo, os trabalhadores obtiveram conquistas, o que desmerecia a constituição de um processo revolucionário. Por isso, uma revolução que alterasse completamente as bases da sociedade não seria mais necessária, e sim o alargamento progressivo das conquistas democráticas. Assim,

Como a luta de classes não faria avançar o desenvolvimento social, a colaboração entre as classes se tornaria indispensável. Isso significa dizer que o socialismo surgiria de modo gradual com o desenvolvimento da industrialização, a ampliação do direito de voto e o papel crescente do Estado e dos municípios. Por esse motivo, o autor [Bernstein] atribuía grande importância ao movimento sindical e às cooperativas de produção e consumo (Nicolis, 2006, p. 60).

A questão que se punha de fundo não era outra, senão identificar qual era o melhor caminho para o socialismo: o aprofundamento das reformas políticas, sociais e econômicas ou o salto em que o processo revolucionário rompesse efetiva e indelevelmente com toda a estrutura da sociedade vigente. Aqui reside, em linhas gerais, a polêmica entre Bernstein e Luxemburgo (Motta, 2014). Ademais, conforme afirma Motta (2014), "Rosa destaca a identificação das posições de Bernstein com o liberalismo, na medida em que ele abandona o conceito de classes sociais pelo emprego da categoria de indivíduos. Há uma clara desistência de Bernstein com relação ao conceito central do marxismo, que é o de luta de classes" (Motta, 2014, p. 22).

Deste modo, na obra "Reforma Social ou Revolução" de 1898, Rosa Luxemburgo analisou o processo de transição do capitalismo para o comunismo e o papel do Estado nesse processo. Nesta mesma oportunidade, apresentou sua refutação ao revisionismo de Bernstein. Na II Internacional, a posição de Luxemburgo saiu vitoriosa, contudo, a Internacional se esvaneceu a partir da decisão em relação à participação dos socialistas na Primeira Guerra

Mundial. Tal acontecimento também impôs a Lênin o aprofundamento dos estudos sobre a nova fase do capitalismo - o capitalismo monopolista- e o fez concluir que, em virtude dos processos econômicos e políticos produzidos por esta "fase superior do capitalismo", que Lênin chamou de "Imperialismo"¹⁴, a revolução socialista seria, portanto, questão de tempo.

Assim, com o fracasso das guerras civis na Europa dos idos do século XIX, por um lado; e as contradições postas pelo capitalismo monopolista, por outro, apesar da revolução socialista não estar no horizonte político da classe trabalhadora, as condições objetivas a colocavam como fundamental e urgente. A criação do livro "O Estado e a Revolução" que complementava "Imperialismo, fase superior do capitalismo", mostra o giro do pensamento de Lênin em termos estratégicos. Nestes termos, a função do partido agora incluía a condução da luta dos trabalhadores para a tomada do Estado burguês, por meio do mecanismo da "ditadura do proletariado", para suprimi-lo mais adiante.

Vale a pena ressaltar que a concepção de democracia aqui aparece na sua relação com o termo ditadura. Para Lênin, "[...] a democracia burguesa, como qualquer outra forma de Estado, consistia numa forma de *dominação de classe* que precisava ser 'esmagada' e substituída pela ditadura do proletariado organizada em sovietes." (Nicolis, 2006, p. 44 grifo meu). Ou nas palavras do próprio Lênin (1988).

Assim, pois, em sociedade capitalista, somente há uma democracia truncada, miserável, falsificada, uma democracia unicamente para os ricos, para a minoria. A *ditadura do proletariado*, período de transição para o comunismo, *estabelecerá pela primeira vez uma democracia para o povo, para a maioria, paralelamente à repressão necessária a uma minoria de exploradores*. Somente o comunismo consegue realizar uma democracia realmente completa. E quanto

¹⁴ No Imperialismo, "[...] as divisões de classe se acirrariam. A exportação de capitais substituiria a exportação de mercadorias e o território econômico de todo o mundo seria submetido à exploração parasitária dos Estados capitalistas mais poderosos. Ademais, o monopólio econômico entravaría seu complemento na uniformidade política e na erosão das liberdades civis. Quanto à sociedade e ao Estado, estes seriam subordinados aos interesses do capital financeiro. Esse estágio do capitalismo foi definido por Lênin como imperialismo e suas características eram, basicamente, o militarismo, o parasitismo, a opressão e a decadência. Por outro lado, o autor considerava que estas profundas mudanças na sociedade capitalista haviam concentrado de tal modo a produção em trustes e cartéis e o capital nos bancos, que a tarefa de colocar toda a economia sob o controle da propriedade social teria se tornado demasiado simplificado e criado uma 'base completa para o socialismo', facilitando muito a intervenção revolucionária do proletariado" (Nicolis, 2006, p. 42).

mais completa ela for, mais depressa se tornará supérflua e se extinguirá por si própria (Lênin, 1988, p. 102).

Certamente, a concepção de democracia presente no pensamento de Lênin nada tem a ver com a concepção liberal, mas desempenharia outro papel durante o processo de transição para o socialismo, pois deveria ser usada pela classe trabalhadora contra os antigos exploradores - os burgueses:

Democracia para a imensa maioria do povo e repressão pela força, isto é, exclusão da democracia para os exploradores, os oponentes do povo; tal é a modificação pela qual passa a democracia quando da transição do capitalismo para o comunismo. É somente no comunismo, quando a resistência dos exploradores estiver definitivamente quebrada, os capitalistas tiverem desaparecido e já não houver classes (isto é, já não houver distinções entre os membros da sociedade quanto às suas relações com os meios sociais de produção), é somente então que o 'Estado deixa de existir e que se torna possível falar de liberdade'. Então somente se tornará possível e *será aplicada uma democracia verdadeiramente completa*, sem nenhuma exceção. Então somente a democracia começará a extinguir-se pela simples razão de que, libertos da escravatura capitalista, dos horrores, das selvagerias, dos absurdos, das ignomírias sem nome da exploração capitalista, os homens habituar-se-ão gradualmente a respeitar as regras elementares da vida em sociedade conhecida há séculos, reincorporadas durante milênios em todas as prescrições morais, a respeitá-las sem violência, sem coação, sem submissão, sem este aparelho especial de coerção que se chama de: Estado (Lênin, 1988, p. 101, grifos meus).

Lênin concebe o Estado como instrumento dos interesses capitalistas e, dada sua natureza de classe, no socialismo o Estado não poderia herdar nada desta estrutura, ou seja, não poderia ser modificado, adaptado internamente. Deste modo, o Estado burguês, apoiado no regime democrático expresso na figura do parlamento, também deveria ser suprimido, visto que a democracia burguesa trazia risco às lutas da classe trabalhadora, tendendo a esvaziá-las, daí o papel estratégico do partido na organização e mobilização da classe. Contudo, não seria um partido qualquer, mas dotado de certas características na sua organização.

[...] Lênin elaborou e defendeu a tese de que o partido deveria intervir firmemente para impedir que isso ocorresse. O tipo de partido necessário para desempenhar tal tarefa consistia numa *organização centralizada e disciplinada, dotada de um grupo de revolucionários profissionais em tempo integral cuja formação teórica e treinamento político viabilizariam ao partido atuar como vanguarda do proletariado* (Nicolis, 2006, p. 39 grifos meus).

O papel do partido na organização da classe trabalhadora foi o principal aspecto divergente entre Rosa Luxemburgo e Lênin, apesar de convergirem em tantos outros¹⁵. Para ela, os trabalhadores deveriam criar suas próprias estratégias de luta e de confronto com a burguesia, as greves de massa seriam um excelente exemplo desta força e da criatividade da classe. Divergia, portanto, da condução das massas feita pelas vanguardas de um partido. Para Luxemburgo, "o ultracentralismo defendido por Lênin parecemos impregnado não mais de um espírito positivo e criador, mas do espírito do vigilante noturno. Toda sua preocupação destina-se a controlar a atividade do partido, e não a fecundá-la, a restringir o movimento ao invés de desenvolvê-lo, a destroçá-lo ao invés de unificá-lo." (Luxemburgo IN: Nicolis, 2006, p. 52)

Assim, o que Rosa Luxemburgo criticava era a concentração decisória em uma pequena executiva que conseguisse dirigir a classe sem a participação desta. No dizer de Rosa Luxemburgo,

[O proletariado] tem o dever e a obrigação de tomar imediatamente medidas socialistas da maneira mais enérgica, mais inexorável, mais dura, por conseguinte, exercer a ditadura, mas a ditadura da classe, não de um partido ou de uma claque; ditadura da classe, isso significa que ela se exerce no mais amplo espaço público, com a participação sem entraves, a mais ativa possível, das massas populares, numa democracia sem limites. [...] Certamente, nunca fomos idólatras da democracia formal. Também nunca

¹⁵ Rosa Luxemburgo e Lênin convergiam nos seguintes aspectos: "A despeito das discordâncias desses dois grandes pensadores sobre questões de organização, sua reação comum frente a Revolução Russa de 1905 os aproximou, pois, ambos divisaram para aquele país uma revolução burguesa efetivada sob a liderança do proletariado. Além disso, outro fato que os aproximou foi sua oposição visceral tanto à deflagração da Primeira Grande Guerra como ao apoio ao Partido Social-Democrata Alemão a aquele conflito bélico que levaria ao rompimento entre os dois primeiros e Kautsky permeado por críticas públicas e duríssimas. A nosso ver, outros pontos comuns entre Lênin e Rosa Luxemburgo são, em sua essência, a concepção em torno da necessidade de uma ruptura radical com o capitalismo que teria no proletariado o sujeito revolucionário e a importância atribuída ao partido e aos seus intelectuais na preparação das massas proletárias para a revolução" (Nicolis, 2006, p. 51).

fomos idólatras do socialismo nem do marxismo. Nunca fomos idólatras da democracia formal, só pode significar que sempre fizemos distinção entre núcleo social e a forma política da democracia burguesa; que sempre desvendamos o áspero núcleo da desigualdade e da servidão sociais escondido sob o doce invólucro da igualdade e da liberdade formais – não para rejeitá-las, mas para incitar a classe trabalhadora a não se contentar com o invólucro, incitá-la a conquistar o poder político para preenchê-lo com um conteúdo social novo. *A tarefa histórica do proletariado, quando toma o poder, consiste em instaurar a democracia socialista no lugar da democracia burguesa, e não suprimir toda democracia.* [...] A democracia socialista começa com a destruição da dominação de classe e a construção do socialismo. Ela começa no momento da conquista do poder pelo partido socialista. Ela nada mais é que a ditadura do proletariado. [...], *Mas tal ditadura precisa ser obra de classe, não de uma pequena minoria que dirige em nome da classe; quer dizer, ela deve, a cada passo, resultar da participação ativa das massas, ser imediatamente influenciada por elas, ser submetida ao controle público no seu conjunto, emanar da formação política crescente das massas populares* (Luxemburgo, 2011, p. 209).

Deste modo, diferentemente de Kautsky, cujo entendimento indicava a compatibilidade entre socialismo e democracia¹⁶ (Motta, 2014, p. 23), Luxemburgo entendia a democracia a partir de uma relação dialética com a ditadura. Se para Lênin somente por meio da ditadura do proletariado seria possível o surgimento de uma “democracia verdadeiramente completa” para a maioria da população (isto é, para a classe trabalhadora) e este processo se daria através das ações organizadas e centralizadas pelo partido; para Rosa

¹⁶ Cabe ressaltar que após a Revolução Russa de 1917 novamente a polêmica da democracia como via para o socialismo se recoloca a partir dos escritos de Kautsky: “O texto de Kautsky, A ditadura do Proletariado, de 1918, é uma dura crítica aos primeiros momentos da Revolução Russa, e retoma em grande medida as posições de Bernstein na defesa da democracia em oposição à ditadura [...]. Há para Kautsky uma intensa oposição ao que ele denomina de ‘método democrático’ do ‘método ditatorial’, além da avaliação positiva sobre a Comuna de Paris em relação à Revolução Russa. *A posição central de Kautsky é a de que o socialismo é impensável sem a democracia.*” (Motta, 2014, p.23 grifos meus). Em oposição a Kautsky, Lênin em O Estado e a Revolução retoma a apreensão de Marx e Engels sobre o caráter de classe do Estado, apontando os limites da democracia burguesa e a sua impossibilidade de conduzir a classe trabalhadora ao socialismo. Para Lênin, “além de surgir a partir das contradições de classe, o Estado é um órgão de dominação de classe e cabe a ele a função repressora sobre as classes subalternas. Daí a necessidade de substituir o Estado capitalista pelo Estado de transição, com o escopo de extinguí-lo, e consequentemente a democracia, já que esta é uma forma de Estado. Não há princípio universal de democracia no entender de Lênin apoiado nos textos de Marx e Engels, e isso o coloca num campo diametralmente oposto ao de Kautsky” (Motta, 2014, p. 23).

Luxemburgo a construção democrática deveria ser obra da própria classe trabalhadora, o que pressupunha mobilização das massas e formação política que conseguisse educar e possibilitar que os próprios trabalhadores decidissem livremente os caminhos para a construção da sociedade socialista. Assim, se democracia consistia em um importante elemento para o aprofundamento do processo revolucionário, liberdade era seu ingrediente principal. Deste modo,

Em sua análise do processo revolucionário russo, Rosa Luxemburgo valorizava a ditadura do proletariado e, ao mesmo tempo, reforçava a ideia de que a *revolução socialista seria indissociável da democracia*. Assim, na sua visão, a realização do socialismo remetia à vida pública, ao espaço público e, consequentemente, à liberdade de pensar e de intervir das massas trabalhadoras. *Ela sustentava que somente a vontade enérgica do partido não seria suficiente para instaurar a nova sociedade*. Para tanto, seria imprescindível considerar as experiências das massas e suas múltiplas formas de organização. Naquele período, a autora já alertava para o risco da burocratização resultante da dominação de um partido único que conduziria ao enfraquecimento da vida pública e à substituição do proletariado pelas instâncias burocráticas, o que de fato ocorreria no período stalinista (Nicolis, 2006, p. 56).

Por conseguinte, Rosa Luxemburgo não antagonizava reforma e revolução, mas entendia ambos os processos a partir de uma unidade dialética, na qual cada um teria um peso específico, porém autoimplicados, no processo de colapso do capitalismo e ascensão do socialismo. Conforme Nicolis (2006), Rosa Luxemburgo

[...] destacava a relevância das reformas para a organização dos trabalhadores na sociedade capitalista, e [...], não contrapunha reforma à revolução. Todavia, Luxemburgo enfatizava que as reformas estavam diretamente relacionadas à necessidade da revolução, ou seja, à conquista do poder político pelo proletariado e a supressão do trabalho assalariado. Portanto, a revolução social era concebida por Luxemburgo como uma ruptura, uma transformação radical da sociedade, constituindo um processo histórico que se desenvolve pela acumulação de forças revolucionárias e as reformas como sínteses de conquistas parciais,

de natureza econômica e/ou política, resultantes da dinâmica da luta entre as classes (Nicolis, 2006, p. 61).

Contudo, cabe ressaltar que Rosa Luxemburgo identificava o caráter contraditório das reformas que, se por um lado, poderia facilitar um ambiente mais propício à construção da consciência de classe; por outro, poderia acomodar a classe trabalhadora em torno dos ganhos obtidos, desmobilizando-a politicamente, o que implicaria na obstaculização de uma nova ordem social.

Em síntese, nos últimos anos do século XIX até as primeiras décadas do século XX, a polêmica que se punha no campo marxista girava em torno de uma preocupação central: qual seria o melhor caminho para a superação do capitalismo e a construção do socialismo. Para responder a esta questão encontramos no âmbito da tradição marxista duas propostas - reforma e revolução, as quais tratavam de formas particulares a temática da democracia, ora ratificando-a a partir dos moldes liberais, ora associando-a à ditadura do proletariado. Tais questões ressurgem na agenda da esquerda internacional novamente a partir de meados do século XX, sob a perspectiva eurocomunista.

1.2.2. A perspectiva eurocomunista e a democracia como via para o socialismo¹⁷

A retomada do debate da democracia como estratégia para a construção do socialismo reacende no 2º pós-guerra quando se observou a ascensão do Estado de Bem-Estar Social e seus sistemas de proteção social, possibilitando ganhos reais para a classe trabalhadora, de um lado; e, de outro, os acontecimentos que envolveram o próprio campo socialista sob a hegemonia russa e após a morte de Stalin, com destaque para a tensa relação entre a URSS e a China. Ainda nos anos de 1950, mais precisamente em 1956, a realização do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética (PCUS)

¹⁷ Parte dos conteúdos aqui expostos foram também apresentados pela equipe do projeto de pesquisa composta por Fátima Grave Ortiz (coordenadora do projeto de pesquisa), Adrielle Campelo Campos, Julia de Souza Santos Teixeira e Kenia Bianco da Silva Nellis (na qualidade de bolsistas de Iniciação Científica) durante a XI Jornada Internacional de Políticas Públicas (JOINPP) realizada na cidade de São Luis/MA em setembro de 2023.

revelou os crimes do stalinismo, expondo os claros limites do socialismo existente na URSS. Deste modo,

Esse Congresso foi o espaço onde emergiram as insuficiências e contradições da primeira experiência socialista no mundo, sendo seus principais desdobramentos: a crítica necessária (mas insuficiente) do stalinismo; a equivocada identificação das ideias de Lênin com a experiência stalinista que contestaria (parcial ou totalmente) a tese leninista acerca do caráter de classe da democracia; o retorno das polêmicas sobre o significado da revolução e da democracia política para as lutas das classes trabalhadoras e a adoção do revisionismo/reformismo pela maioria dos partidos comunistas ocidentais. Nesse contexto, segmentos da esquerda internacional argumentavam que aquela grave crise não atingia o projeto socialista na totalidade, mas tão somente a experiência stalinista e, desse modo, seria possível construir uma alternativa socialista onde se preservassem as instituições democráticas, os direitos individuais e políticos, a pluralidade dos partidos, o parlamento etc., destacando-se o Partido Comunista Italiano (PCI) - nas figuras de Palmiro Togliatti e Pietro Ingrao, entre outros - como precursor da 'via democrática e pacífica ao socialismo' (Nicolis, 2006, p. 35).

Deste modo, a crítica voltada ao socialismo soviético realizada por alguns partidos comunistas como o PCI (Partido Comunista Italiano), o PCF (Partido Comunista Francês) e o PCE (Partido Comunista Espanhol), principalmente, associava-se à defesa da autonomia dos partidos e à identificação da reforma em detrimento da revolução. O debate sobre a via democrática como estratégia para o socialismo estava novamente na agenda da esquerda internacional nos anos de 1970, a partir da ascensão eleitoral ao parlamento de candidatos vinculados ao PCI, criando, assim, o que se convencionou chamar de Eurocomunismo.

Os partidários do Eurocomunismo defendiam em linhas gerais: i. que a transição para o socialismo se desse de forma pacífica e gradual a partir do reconhecimento das instituições democráticas burguesas existentes; ii. que a transição considerasse as particularidades de cada país; iii. o recurso à unipartidarização soviética não deveria ser adotado; iv. o processo de transição deveria se dar de modo mais autônomo, desprezando assim a hegemonia soviética sobre a orientação dos demais partidos (a experiência da

Tchecoslováquia, conhecida como “Primavera de Praga” em 1968, recebeu amplo destaque).

Motta (2014) qualifica o Eurocomunismo como um fenômeno que, apesar de ser europeu, transbordou as fronteiras daquele continente, influenciando países como o Brasil, por exemplo, o que trataremos mais adiante, mas principalmente como um termo que abarcou perspectivas partidárias e teóricas particularmente diferentes. Motta (2014), apoiado em outros autores, afirma que é possível se identificar duas tendências no Eurocomunismo - uma à direita e outra à esquerda, como a seguir:

[...] A tendência mais à direita tende a ver a transição democrática ao socialismo como gradual a progressiva, baseada numa aliança de classes antimonopolista sob a liderança do Partido Comunista, sem transformação dos aparatos de Estado, haja vista que os concebem enquanto instituições neutras, no fortalecimento do parlamento no controle sobre o Estado e a economia, e na incorporação dos sindicatos na formulação do planejamento econômico. Em suma, *vê o socialismo democrático como uma longa e vagarosa marcha por meio das instituições da sociedade política e civil*. Já a posição de esquerda do eurocomunismo tende a ver a transição como uma longa série de rupturas, com base nacional-popular, numa ampla aliança que envolva tanto os novos movimentos sociais como uma união de classes organizada pluralmente. Além disso, compromete-se profundamente com as transformações dos aparatos estatais como parte do processo democrático e a reestruturação do Estado e da economia a partir de uma democracia de base, da autogestão e da unificação de um fórum parlamentar (Motta, 2014, p. 27).

Entretanto, de um modo geral, é incontestável observar que a defesa da democracia e do pluralismo político entre os partidos e pensadores vinculados a ambas as tendências encontrava expressiva adesão na Europa, sobretudo no leste europeu que historicamente sofreu com o burocratismo stalinista¹⁸. No entanto, a existência de ambas as tendências demonstra claramente as contradições internas do Eurocomunismo, apesar de

¹⁸ “Participaram desse debate Norberto Bobbio, Pietro Ingrao, Santiago Carrillo, Enrico Berlinguer, Valentino Gerratana, Rossana Rossanda, Christine Buci-Glucksmann, Luciano Gruppi, Lucio Lombardo Radice, Bernard Edelman, Giacomo Marramao, David Kaisergruber, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, entre outros. No entanto, o destaque maior foi o debate interno no marxismo althusseriano entre os defensores da ditadura do proletariado, Althusser e Balibar, e o mais consistente defensor do socialismo democrático, Nicos Poulantzas” (Motta, 2014, p. 26).

convergirem no entendimento de que era necessário se identificar um caminho alternativo ao desenvolvimento do socialismo em países capitalistas avançados, daí a necessidade da autonomia para a construção desta via em face às diferentes trajetórias sócio-históricas dos países¹⁹. Este caminho passava necessariamente pela adesão política de amplas parcelas da população, o que exigia a preservação do Parlamento (Motta, 2016).

Em passagens anteriores, procuramos demonstrar como, no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, pensadores da tradição marxista como Lênin e Rosa Luxemburgo, resgatando a concepção da ditadura do proletariado, analisaram dialeticamente a relação deste conceito com a democracia. Pois bem, este debate retorna à agenda na década de 1970, mas a partir do total recusa pelos eurocomunistas ao uso da concepção “ditadura do proletariado” como recurso de afirmação do socialismo no período de transição.

Motta (2016) afirma que o Eurocomunismo rompeu com o legado de Marx, Engels e Lênin em relação ao entendimento que estes clássicos tinham em relação ao Estado, alegando que as condições sócio-históricas vividas por estes pensadores eram muito diferentes daquelas em que se encontravam os países europeus nos anos de 1970. Por isso, conforme Motta (2016), muitos pensadores vinculados ao Eurocomunismo preferiram incorporar categorias pertinentes ao acervo gramsciano, sobretudo aquelas que explicavam as diferenças entre as sociedades ocidentais e orientais e as necessárias e específicas estratégias para construção do socialismo nestes países.

Motta (2016), citando o pensador italiano Massimo Salvadori, afirma que,

Os partidos eurocomunistas estão orientados à democratização do Estado existente, a fazer de um Estado democratizado o instrumento para um crescente controle da economia, seja desde cima, seja desde baixo com formas de democracia de base. As formas de democracia de base não são mais consideradas o

¹⁹ Conforme o dirigente do PCI, Berlinguer: “O terreno mais favorável no qual pode e deve se desenvolver a luta operária e popular é o terreno da democracia, da defesa e do desenvolvimento de todas as liberdades e de todos os institutos democráticos. Chegamos à convicção da validade não transitória desta regra pela via histórica, isto é, com base na experiência política vivida pela Itália no último meio século. Um país como o nosso, que sofreu a tirania fascista, aprendeu o inestimável valor da liberdade e da democracia porque experimentou quão dura se torna a luta e quão turva pode se tornar a perspectiva quando é suprimida toda e qualquer garantia democrática, todo e qualquer exercício dos direitos de liberdade” (Berlinguer IN: Motta, 2016, p.50 grifos meus).

fundamento revolucionário do contra-poder e da democracia proletária, mas como formas de participação no sistema democrático estatal pluralístico. O poder socialista não está dirigido mais a um processo intensivo de expropriação, mas a se tornar um centro de mediação de diferentes partes sociais, políticas e ideológicas, submetendo os resultados dessa mediação à verificação do consenso no quadro de um sistema político e institucional pluralístico. O processo de socialização econômica, então, não vem mais considerado fruto da ditadura com relação ao confronto entre as partes em luta, mas como fruto de um consenso majoritário institucionalizado (Salvadori In: Motta, 2016, p. 52).

Outro aspecto importante sinalizado por Motta (2016) é que os eurocomunistas se basearam muito mais no pensamento de Kautsky do que em Gramsci²⁰, além de terem incorporado equivocadamente deste último várias categorias, como a própria democracia e a hegemonia, por exemplo:

O que podemos afirmar até aqui é que a referência teórico-política do eurocomunismo é mais Karl Kautsky que Antonio Gramsci, já que o primeiro nega os elementos de continuidade acima citados, em particular a necessidade da ditadura do proletariado e atribui [...] um caráter universal à democracia; com relação ao partido, Kautsky joga todo o peso da luta do partido na disputa parlamentar [...]. Os eurocomunistas, embora considerem importante a encarnação do partido nas lutas da classe trabalhadora e sua organização, acabam concebendo a função do partido como organizador e catalizador da força das massas

²⁰ Segundo Salvadori, o Eurocomunismo expresso no PCI incorporou de modo equivocado os conceitos de Gramsci: "Para Gramsci democracia era 1) um meio para uma 'reflexão' entre iguais políticos (isto é entre comunistas) sobre os pressupostos e as modalidades de suas ações; 2) um meio para dirigir forças sociais 'subalternas'; 3) um meio para consentir ao partido revolucionário de recolher as forças necessárias para 'destruir', com a racionalidade e a persuasão, os falsos ídolos que ainda predominam nas consciências dos aliados 'subalternos', e, portanto, para criar as bases da ditadura sobre os apoiadores ativos do velho mundo. O 'pluralismo' de Gramsci (caso ele alguma vez tenha usado esse termo) não era certamente o que hoje entende o PCI em relação aos problemas colocados por sua inserção nas instituições democrático-republicanas de matriz liberal, onde uma concepção de mundo entra em 'livre concorrência' com as outras apostando na 'vitória do melhor' (...) Para Gramsci a hegemonia fica sempre em relação necessária: a) com a ditadura do proletariado; b) com um projeto de eversão totalizante das relações de propriedade capitalista; c) com um projeto de unificação social global; d) com um projeto de tendencial unificação ideológica e moral do corpo social; e) com uma concepção da direção política fundada sobre monopólio do partido-Príncipe." (Salvadori IN: Motta, 2016, p.54) Cabe ressaltar que nesta pesquisa não nos debruçamos sobre o pensamento de Gramsci, o que permanece em nossa pauta de futuros estudos.

trabalhadoras nas instituições "democráticas" do Estado burguês [...] (Motta, 2016, p. 68).

Ainda no âmbito das críticas ao Eurocomunismo, podemos identificar o pensamento de Althusser que manifestou uma posição claramente contrária à adesão feita pelo PCF ao Eurocomunismo (Motta, 2014), sobretudo quanto à exclusão da categoria "ditadura do proletariado" do programa do partido durante o então XXII Congresso. "Althusser, ao criticar essa posição reformista do PCF, defendeu, de um lado, o valor científico no marxismo do conceito de ditadura do proletariado, e, do outro, a experiência chinesa da Revolução Cultural como modelo de transição socialista ao comunismo devido à intensa crítica à burocratização do partido revolucionário [...]" (Motta, 2014, p. 29).

Althusser concebia o Estado como um instrumento de dominação da classe dominante sobre a classe trabalhadora e que conquistá-lo seria uma das tarefas centrais da "ditadura do proletariado". Contudo, a conquista do Estado não significava para Althusser reformá-lo, mas a partir da tomada de seus aparelhos, suprimi-lo. Portanto, não se tratava, conforme Althusser, de democratizar os diversos aparelhos ideológicos do Estado, tornando-os mais permeáveis às demandas da classe trabalhadora, mas simplesmente superá-los. Neste sentido, Althusser era contrário à adoção do programa eurocomunista.

O referido pensador também se antagonizava com aqueles (ou com a tendência eurocomunista à esquerda comentada linhas atrás) que defendiam a necessidade de que o processo de tomada dos aparelhos se desse de dentro para fora, isto é, a existência das lutas internas nos próprios aparelhos levaria à sua supressão. Este foi, inclusive, uma das divergências postas entre os pensamentos de Althusser e Poulantzas. Assim,

[...] enquanto Althusser enfatizava as lutas externas aos aparelhos estatais, Poulantzas defendia a tese da internalização dessas lutas sociais nos aparelhos de Estado. Além disso, se para Althusser a ditadura do proletariado é um conceito central e estratégico na teoria marxista, e significa o próprio socialismo, i.e., a transição para o comunismo, Poulantzas, por sua vez, considera que, devido ao desenvolvimento teórico e histórico do marxismo, e da sua criatividade epistemológica, há transformações e criações, ou abandonos, de determinados conceitos, como a ditadura do proletariado [...]. (Motta, 2014, p. 38).

No debate do Eurocomunismo, é possível situar Poulantzas na chamada tendência à esquerda, pois entendia a necessidade de supressão do Estado, porém o localizava como uma esfera atravessada pela correlação de forças, isto é, não como um instrumento de dominação da classe dominante sobre a dominada tal como em Althusser. Conforme Motta (2014) para Poulantzas,

O Estado capitalista, na acepção relacional de Poulantzas, é permeado por fissuras e contradições, atravessadas pelas lutas de classes; além disso, a ossatura material do Estado capitalista é constituída pela divisão social do trabalho – o que significa dizer que as relações de produção estão presentes no Estado, sendo reproduzidas por este. O Estado capitalista é, portanto, uma condensação material de relações de forças, pois ele mesmo é uma arena de lutas, de conflitos entre as classes e os grupos sociais, haja vista que nem todas as relações de poder e de conflito são redutíveis às classes sociais, ou à contradição entre as relações de produção e as forças produtivas [...]. (Motta, 2014, p. 38).

Assim, Poulantzas não entendia, tal como outros pensadores eurocomunistas, que uma eventual reforma do Estado conseguisse assegurar um caminho lento, progressivo e gradual para a construção e afirmação do socialismo. Na verdade, não defendia a reforma do Estado, mas sua supressão. Contudo, este processo não seria mais constituído através da imposição de uma “ditadura do proletariado”, mas da participação política das massas populares no interior deste Estado. Ou seja, não se tratava para Poulantzas da instauração de uma “ditadura do proletariado”, mas de uma *democracia de massas*²¹, capaz de alterar internamente a correlação de forças vigentes visando sua transformação e progressiva supressão.

Com efeito, a perspectiva eurocomunista, seja na sua tendência à direita ou à esquerda, recolocou na agenda da tradição marxista mais uma vez a democracia como caminho para o socialismo, trazendo impactos para a esquerda mundial, seja na construção programática dos partidos de esquerda, seja no pensamento marxista de um modo geral. Tais impactos chegaram também ao Brasil no final dos anos de 1970, reacendendo o debate sobre os

²¹ Cabe ressaltar que a concepção “democracia de massas” será novamente abordada neste livro como matéria principal do projeto de sociedade apresentado no Brasil dos anos de 1980 a partir da chamada Estratégia Democrático-Popular.

diversos projetos da esquerda para o país a partir do fim da ditadura civil-militar e a retomada da democracia.

A Democracia em solo brasileiro e as propostas da esquerda

2.1. A difícil afirmação da Democracia na formação sócio-histórica brasileira

A análise da trajetória histórica brasileira demonstra, sem muitos esforços, o quanto tem sido árdua a afirmação da democracia por aqui. Podemos afirmar até, sem qualquer eufemismo, que tal dificuldade encontra raízes no processo de construção do Estado nacional brasileiro e na particular processualidade assumida pelo capitalismo que aqui desponta. Assim, é inconteste que a análise da formação social, política e econômica brasileira nos revela um conjunto de determinações que, incidindo sobre os processos acima mencionados, nos dá a clara dimensão de como tratar [e defender] a democracia nos é uma tarefa cara e ainda urgente.

Assim, partindo do conjunto de tais determinações que fundam nossa formação social, podemos identificar a existência de um forte conservadorismo que emerge e se adensa com o desenvolvimento da sociedade brasileira. Esse conservadorismo é presente e visível nas ideias, mas também no comportamento das elites brasileiras e, sobretudo, nas suas práticas políticas e econômicas, pautadas no escravismo, na defesa feroz [e infelizmente ainda atual] do latifúndio e na produção agroexportadora²². Os traços que conformam o perfil desta burguesia brasileira e como estes desempenharão papel importante na construção das estratégias políticas da esquerda serão mais bem qualificados mais adiante.

Por ora, podemos afirmar, baseados em Mazzeo (2015), que o processo de emancipação brasileira frente à metrópole portuguesa objetivou muito mais a tentativa de assegurar os interesses econômicos desta burguesia nascente do que de fato desenvolver o país a partir de bases plenamente capitalistas, ainda que se pudessem sentir tentativas de independência de

²² Conforme Mazzeo (2015, p.81), "a descoberta do ouro provocará o desenvolvimento de cidades e o surgimento de uma 'camada média', de nítido caráter urbano, ainda que em número resumido. Mas é a tradicional burguesia agroexportadora, latifundiária e escravista, que se sedimenta como poder, em meio às contradições que começam a brotar no bojo da sociedade colonial brasileira [...]."

Portugal por parte de determinados setores da sociedade brasileira, como a pequena burguesia urbana, funcionários públicos liberais e camadas médias.

Deste modo, o exame da historiografia brasileira demonstra que o empenho pela independência brasileira em face da metrópole portuguesa somente se constituiu a partir da relativa liberdade comercial obtida com a vinda da família real em 1808. A abertura dos portos às nações amigas e os ganhos advindos desta iniciativa real fizeram com que a burguesia nascente não mais desejasse dividi-los com a metrópole europeia. São esses interesses que minam a relação desta com aquela e não outros de corte nacionalista e/ou cívico. Ou seja,

Esse é o “móvel” da emancipação política brasileira, conduzida por competentes membros dessa burguesia “anômala”, determinada muito mais pela crise do sistema colonial mundial e por suas consequências imediatas do que por uma proposta de mudanças econômico-sociais que visasse um desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção em moldes plenamente burgueses (Mazzeo, 2015, p. 82).

Assim, foi a partir da garantia de seus interesses econômicos e políticos que as elites brasileiras apoaram a independência (em 07 de setembro de 1822) e seu jovem monarca, forjando um perfil de Estado absolutamente afinado com seus interesses imediatos e sem nenhuma participação dos segmentos populares, constituído “pelo alto”, nos termos de Florestan Fernandes. Ou, no dizer de Mazzeo (2015),

A inexistência de condições históricas que direcionassem a uma ruptura concreta, de cunho revolucionário, com a estrutura socioeconômica colonial, possibilita à burguesia latifundiária que assuma o processo da independência e, posteriormente, crie um aparelho do Estado, dentro de suas diretrizes ideológicas, com o cuidado permanente de afastar quaisquer iniciativas que apontassem para o perigo de transformações mais radicais (Mazzeo, 2015, p. 83).

Com efeito, conclui-se que no Brasil a transição da condição colonial para a emancipação política não se deu de forma revolucionária, ou a “via clássica” como nos Estados Unidos, por exemplo. Neste país, houve um confronto direto com a metrópole e a emergência de uma burguesia

autóctone empenhada em construir um capitalismo com bases nacionais. No Brasil, o processo de emancipação política em relação a Portugal foi também resultado da incompatibilidade do próprio sistema colonial português - pautado no mercantilismo - em assegurar a manutenção dos ganhos e interesses econômicos da burguesia nascente brasileira.

Inserido tardivamente no sistema capitalista internacional, a economia portuguesa baseada no mercantilismo determinou o atraso deste país em relação ao desenvolvimento do capitalismo europeu, tornando-o cada vez mais dependente e subalterno tanto do ponto de vista econômico como político da Inglaterra, uma das potências centrais neste processo de desenvolvimento capitalista. Mazzeo (2015) ressalta que em uma sociedade mercantilista como a portuguesa, "[...] coexistem a mentalidade burguesa e a nobre-mercantil, [...] é nessa ambiguidade que encontramos os nexos lógicos para explicarmos a não existência de uma burguesia de mentalidade industrial forte e hegemônica" (Mazzeo, 2015, p. 88), o que também é observável em nossa burguesia nascente.

Do mesmo modo, incorporar processos e valores modernos e historicamente referendados pelo liberalismo clássico, o que significava introduzir no ideário político e econômico e em suas instituições, concepções como liberdade, igualdade e democracia, se põe como algo completamente contraproducente tanto para a burguesia metropolitana quanto para a local e nascente que desejava manter seu poder²³. Afirma-se, portanto, em Portugal, uma tendência em adequar o liberalismo às necessidades mercantilistas, de modo a mantê-las e não superá-las. Interessante observar que essa mesma lógica - incorporar o novo para manter o que já existe - encontra acolhimento também no Brasil a partir das posturas e ações de nossas elites.

Vemos, assim, que tanto em Portugal como no Brasil as ideias reformistas surgem como determinação de um processo de modernização reformadora de mudanças fundamentais na estrutura social e produtiva. Portugueses e luso-brasileiros valem-

²³ Deste modo, "alterações de caráter revolucionário que pudessem, de alguma forma, pôr em risco a base das relações de produção existentes eram temidas tanto pela burguesia metropolitana como pela colonial. Para a primeira, seria o rompimento com a estrutura metropolitana do mercantilismo, com uma desastrosa consequência de perda do controle colonial, levando a economia do Império à bancarrota absoluta; para a burguesia colonial brasileira, seria o fim da estrutura latifundiária e escravista e o fim do seu poderio político e econômico no Brasil" (Mazzeo, 2015, p. 90).

se das 'novas' teorias adequadoras da ilustração à 'reação conservadora' que já se delineava na Europa²⁴, indicando a transformação do liberalismo revolucionário em liberalismo conservador e prenunciando a decomposição do pensamento revolucionário burguês (Mazzeo, 2015, p. 90).

É essa adequação do liberalismo que permite que as elites locais conciliem a luta por liberdade econômica, pautada na defesa de uma comercialização dos produtos sem a exigência de exclusividade com a metrópole, o que implicava a necessidade da Proclamação da Independência em 1822, por um lado; com a manutenção do escravismo e do latifúndio, por outro. Assim, no dizer de Mazzeo (2015),

Esse liberalismo pouco ideológico, assumido pragmaticamente para justificar a diminuição da interferência metropolitana nos negócios internos dos ricos fazendeiros, evidenciava a necessidade de uma nova estruturação do poder político, sempre tendo em conta o cuidado em excluir os outros segmentos componentes da estrutura social brasileira (Mazzeo, 2015, p. 93).

Emancipar-se politicamente de Portugal, mantendo livremente seus interesses comerciais e econômicos através da produção agroexportadora, com mão de obra escrava e a partir de forte concentração de terras e sem o envolvimento e muito menos a participação da população brasileira - foi assim que o Brasil deu os primeiros passos em direção ao capitalismo ainda na primeira metade do século XIX, processo este que somente se completaria no século XX. Esse processo evidencia por que o Brasil não transita efetivamente para a condição de um país capitalista por meio de uma revolução burguesa clássica, mas daquilo que Coutinho (2005) qualificou como "via prussiana"²⁵.

²⁴ A esse respeito, conforme Mazzeo (2015), "o liberalismo é revolucionário quando a burguesia tem de pôr abaixo os entraves feudais que restam para sua plena ascensão. Por outro lado, é refreador do processo revolucionário e torna-se conservador, quando esses entraves são eliminados através de reformas 'pelo alto' e pactos com a antiga nobreza, que se transfigura em 'burguesia titulada' ou, ainda, com a tomada do poder e a eliminação do que lhe ameaça o poder." (Mazzeo, 2015, p.99). Esse processo de "decomposição do pensamento revolucionário burguês" a que se refere Mazzeo em citação supracitada, foi originalmente caracterizado por Lukács (1981), a partir de sua interpretação do próprio Marx, como "decadência ideológica" da burguesia. Ver também a este respeito Lara (2013).

²⁵ Mazzeo (2015) adverte que ao analisar a formação social brasileira alguns intelectuais como Carlos Nelson Coutinho, Luis Werneck Vianna e José Chasin recuperaram a concepção leniniana de "via prussiana" para qualificar o particular processo de constituição histórica do capitalismo na Alemanha e adaptaram-na à realidade brasileira. "Coutinho e Vianna partem da conceituação leniniana de 'via prussiana', adaptando esse conceito a situação da formação social brasileira [...]. José Chasin, por sua

Com relação à concepção de “via prussiana”, cabe ressaltar aqui que,

[...] Lênin denominou de ‘via prussiana’ do desenvolvimento burguês, no qual, ao contrário do ocorrido nas formações sociais de ‘via clássica’, temos uma burguesia que abandonou a trilha histórica da ruptura revolucionária com o feudalismo. [...] a fazenda feudal do proprietário de terras se transforma lentamente em uma fazenda burguesa. [...] na Alemanha, a passagem do feudalismo ao capitalismo se dá lentamente, sem rupturas de caráter revolucionário. A revolução burguesa dá lugar à reforma modernizadora, onde a nobreza *junker* se apossa do aparelho de *Estado*, que passa a ser o poderoso coordenador do processo de modernização. Nesse sentido, o novo paga um grande e pesado tributo ao velho, que se materializa no pacto conciliador que a burguesia fixa com a nobreza terratenente (Mazzeo, 2015, p. 97, grifos meus).

Deste modo, no exemplo alemão, o processo de constituição do capitalismo, diferentemente dos países que adotaram a “via clássica”, no qual “[...] o processo de desenvolvimento libera o camponês das cadeias da servidão feudal [...]” (Mazzeo, 2015, p.98), esta servidão se transformou em exploração capitalista. Neste processo, o Estado alemão, sob a orientação bismarckiana, precisou tomar para si o controle e o protagonismo do desenvolvimento capitalista.

No Brasil, percebem-se semelhanças e diferenças em relação ao processo alemão de constituição do capitalismo, tornando limitada, conforme Mazzeo (2015), a atribuição do conceito de “via prussiana” para o caso brasileiro²⁶. Todavia, em relação às semelhanças, é possível destacar a concentração da propriedade de terras nas mãos das elites, que também se

vez, também segue a conceituação leniniana de ‘via prussiana’, mas eleva a concreção específica da particularidade histórica brasileira, de forma a chegar à noção de ‘via colonial’ do desenvolvimento do capitalismo no Brasil. [...] percebemos que limitar a ‘via’ brasileira à situação prussiana é desconsiderar o fato concreto de ser colônia, com todos os seus desdobramentos histórico-objetivos. Nesse sentido, aproximamo-nos do conceito ‘via colonial’, desenvolvido por Chasin, que revela ao patamar devido à concretude do extrato colonial da formação social brasileira” (Mazzeo, 2015, p.102).

²⁶ Sobre a introdução do conceito da “via prussiana”, Mazzeo (2015) destaca a sua importância para se analisar o processo de desenvolvimento do capitalismo no Brasil, apesar de indicar, a partir das análises de Chasin, seus limites. “No entanto, apesar de constituir um grande salto, o conceito de via prussiana demonstrou-se, em nosso entendimento, insuficiente para que se pudesse balizar de modo mais eficaz as complexidades da formação social brasileira, já que foi desenvolvido por Lenin, exatamente para avaliar de maneira concreta o processo de uma formação social capitalista situada no campo dos países e das burguesias que conseguiram dar o passo decisivo para entrar na era do capital monopolista, com projetos e aspirações imperialistas” (Mazzeo, 2015, p.130).

isolam do restante da população para encabeçar as reformas, que sempre ocorrem “pelo alto” sem nenhuma participação das massas. Esta burguesia nascente, tanto alemã quanto luso-brasileira, herda e incorpora traços socioculturais da nobreza europeia. Além disso, observa-se tanto na Alemanha quanto no Brasil o desenvolvimento tardio do capitalismo em relação aos demais países capitalistas.

Já em relação às diferenças, a primeira que determina todas as demais diz respeito à própria condição histórica brasileira marcada pela colonização e sua relação com a metrópole Portugal. No Brasil, a afirmação do capitalismo encontra na escravidão o principal entrave para o florescimento de seu suporte político-ideológico fundante, o qual é o liberalismo. Como já afirmado em linhas atrás, a escravidão inibiu os traços revolucionários do liberalismo em solo brasileiro, limitando-o somente ao seu caráter econômico, expresso na defesa do livre comércio. Valores e concepções liberais, tão caras ao movimento revolucionário francês, por exemplo, como igualdade, liberdade e fraternidade, inexistiram por aqui. No dizer de Mazzeo (2015), “[...] é a concretude da estrutura produtiva que desmente, na prática, os princípios liberal-revolucionários” (p. 106).

No Brasil dos séculos XVIII e XIX, as relações de produção baseadas na agricultura e na pecuária com mão-de-obra escrava obstaculizavam a existência do capitalismo nos marcos das sociedades europeias e norte-americana. Deste modo,

[...] se na ‘via prussiana’ o processo conciliador ainda leva sua burguesia à autonomia nacional e ao progresso econômico de molde ‘capitalista verdadeiro’, na ‘via prussiano-colonial’²⁷, ao contrário, a interioridade escravista direciona para a subsunção de sua burguesia aos polos centrais do capitalismo e para a consolidação de uma economia que se conforma como subsidiária à grande produção industrial [...]. (Mazzeo, 2015, p. 107).

Além disso, observa-se que a criação de instituições liberais promoveu historicamente nos países capitalistas o acesso a um conjunto de direitos universais (civis, políticos, econômicos); contudo, no Brasil, o próprio

²⁷ Apoiado nas análises de José Chasin, Mazzeo (2015) afirma que “[...] para melhor conceituar o processo brasileiro, a noção de ‘via prussiano-colonial’ é a que mais expressa sua geneticidade, porque respeita a legalidade histórica de sua condição colonial e, ao mesmo tempo, considera a configuração tardia [...] e agrária do processo de acumulação e posterior industrialização do Brasil” (p.105).

universalismo que este acesso, mesmo que em tese (vistos os limites da "igualdade jurídica" e liberdade burguesa, conforme Marx, 2010), deve garantir, não se verificou (Vieira, 2004). No Brasil, verifica-se uma expressiva dificuldade quanto ao acesso a tais direitos, que, quando possível, se dá pela via do favor de quem concede a quem solicita - o favor se caracteriza como "nossa mediação quase universal", conforme muito bem salienta Schwarz (2005).

Tais particularidades - seu passado colonial, o caráter provinciano da burguesia nascente, o escravismo, o latifúndio e a incorporação enviesada do próprio liberalismo - incidem não somente no processo de objetivação capitalista em si, mas na constituição do próprio Estado nacional que aqui historicamente se proclama. Como afirma Mazzeo (2015),

Desde a sua formação, o Estado Nacional brasileiro trará em seu âmago dois aspectos que comporão sua superestrutura: de um lado, elementos ideológicos comuns às formações sociais que vivenciaram situações tardias de desenvolvimento capitalista (em que se insere Portugal); de outro, aspectos específicos inerentes à situação de particularidade escravista e latifundiária (Mazzeo, 2015, p. 83).

Este particular caráter do Estado brasileiro - claro representante dos interesses burgueses - se mostra tendencialmente refratário às demandas da classe trabalhadora, com forte perfil autocrático e com muita dificuldade de empreender um programa político democrático e, em alguns momentos, até republicano, dos quais processos como o patrimonialismo e o clientelismo são fartos exemplos.

No entanto, a presença do fenômeno concebido como "bonapartismo"²⁸ no Estado brasileiro é apresentada por Mazzeo (2015) como determinação central que fundamenta as origens de seu caráter autocrático. Entretanto, o desenvolvimento deste fenômeno atingiu nuances diferentes em países europeus como a França e a Alemanha e no Brasil, pois enquanto nos primeiros, o bonapartismo consolidou o desenvolvimento burguês a partir do fortalecimento do capitalismo sob bases nacionais; no Brasil, o bonapartismo

²⁸ Mazzeo (2015, p.112) salienta que "em sua definição mais geral, o bonapartismo é uma forma de governo que surge do caráter contrarrevolucionário da burguesia, nas condições de transformações democráticas e de uma revolução democrática. Apresenta-se como um poder 'imparcial', por cima das contradições de classes."

contribuiu com a manutenção das estruturas societárias arcaicas pautadas no escravismo, no latifúndio, no atraso da economia colonial baseada no modelo agroexportador, e com perfil débil da burguesia nascente²⁹. Diante desta particularidade brasileira, Mazzeo (2015) afirma a existência de um “bonapartismo-colonial” como fenômeno que constitui a autocracia presente no Estado e na sociedade brasileira.

O bonapartismo-colonial aparece desse modo, como o elemento de consolidação política de uma sociedade extremamente autocrática, comandada por uma burguesia débil e subordinada aos polos centrais do capitalismo, para a qual a sociedade civil se restringe aos que detêm o poder econômico, e as massas trabalhadoras constituem a ameaça constante aos seus interesses de classe. O bonapartismo-colonial será o articulador de uma política de Estado manipuladora e alijadora das massas populares; será, enfim, a encarnação e a gênese da autocracia burguesa no Brasil (Mazzeo, 2015, p. 113).

Deste modo, podemos identificar que no Brasil o processo tardio de desenvolvimento do capitalismo é impregnado por um conjunto de determinações que tem por eixo central sua histórica condição colonial e as particularidades políticas, econômicas e sociais que esta [condição] gera e amplifica, quais sejam, em linhas gerais: i. a relação econômica e comercial inicialmente estabelecida com a metrópole e depois com países centrais do capitalismo, baseada na exportação de matérias-primas e agrícolas; ii. a postura política débil da nossa burguesia nascente, que resguarda em si traços aristocráticos, mais preocupada em garantir o imediatismo de seus interesses do que a construção de um projeto de nação sólido e de longo prazo; iii. a manutenção do escravismo; iv. a estrutura fundiária baseada no latifúndio, cuja propriedade é concentrada; v. inexistência de canais de participação popular; vi. a presença de um Estado nacional e autocrático e de toda estrutura burocrática constituídos exclusivamente para garantir, legitimar e atender os interesses desta burguesia nascente.

Portanto, o capitalismo brasileiro, que somente se afirma no século XX, se constitui e se particulariza a partir do entrecruzamento e implicação de tais

²⁹Conforme Mazzeo (2015), “[...] a burguesia brasileira *cede seu poder econômico para manter seu poder político*, que, diga-se de passagem, terá sua autonomia nos limites impostos pelas potências industriais europeias, agora em processo acelerado rumo ao imperialismo, de cuja cadeia o Brasil será um dos elos débeis” (p.113).

determinações. Diante de tal quadro sócio-histórico particular, a esquerda brasileira, pautada no acúmulo teórico e político internacional, se debruça sobre as possibilidades da revolução brasileira como programática para a construção do socialismo no Brasil.

2.2. Os projetos da esquerda brasileira: o projeto nacional-democrático do PCB e estratégia democrático-popular do PT³⁰

A partir do perfil particular de capitalismo que se consolidou no Brasil do século XX, a esquerda brasileira construiu ao longo de sua trajetória dois projetos para o desenvolvimento do socialismo: o primeiro, vinculado ao PCB, conhecido por nacional-democrático, partia do entendimento de que seria necessário o rompimento com características e processos ainda existentes em solo brasileiro, como a estrutura fundiária baseada no latifúndio, para que o capitalismo realmente florescesse em bases nacionais. Somente assim, com um capitalismo capaz de superar as “tarefas em atraso”, seria possível se trilhar por via democrática o socialismo.

O segundo, muitas décadas depois, já nos idos dos anos de 1970 e 1980, conhecido como “estratégia democrático-popular”, vinculado ao então recém-criado Partido dos Trabalhadores (PT), e após uma longa e difícil ditadura civil-militar (1964-1984), baseava-se na defesa do alargamento da democracia e dos direitos como exigência para o desenvolvimento de uma nova sociedade brasileira. O socialismo seria possível a partir da incorporação progressiva das demandas da classe trabalhadora pelo Estado brasileiro, que se amplia a estas mediante a pressão política exercida pelos movimentos sociais organizados. Conforme Iasi (2017),

No Brasil, é nítida a existência de dois grandes ciclos. O primeiro se refere ao ciclo do PCB ou da estratégia nacional e democrática. Pretendia-se enfrentar os “restos feudais” e o imperialismo no Brasil – que supostamente travavam o desenvolvimento autônomo do capitalismo no país – e, aliando-se à “burguesia nacional”, acelerar o desenvolvimento capitalista e criar as bases para uma

³⁰ Parte dos conteúdos deste item foi publicado em coletânea organizada em 2020 pelos professores Janete Luzia Leite, Yolanda Guerra e Carlos Eduardo Montaño - Expressões da Ofensiva Ultraconservadora na Conjuntura Contemporânea sob o capítulo intitulado “Socialismo e Democracia: considerações sobre os projetos nacional-democrático e democrático-popular”. Disponível em chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgkclefindmkaj/https://editora.ufrj.br/wp-content/uploads/livros/pdf/CCNC-expressoesdaofensiva.pdf

segunda etapa – a revolução socialista. O ciclo do PT ou da estratégia democrática e popular pauta-se no processo de alargamento da democracia, compreendido como a ampliação progressiva de um conjunto de direitos e de participação política, através da pressão dos movimentos sociais e da ocupação dos espaços no Estado, que se chocariam contra os interesses de nossa classe dominante. É desse choque que emergiria a necessidade do socialismo (Iasi, 2017, p. 360).

Assim, mesmo em tempos históricos diferentes, ambos os projetos - nacional-democrático e democrático-popular - da esquerda incorporaram, ainda que por caminhos particulares, a democracia como matéria para a construção de uma nova sociedade de caráter socialista no Brasil.

Contudo, ainda que não seja nosso objetivo nesta pesquisa analisar o desfecho histórico de ambas as estratégias, bem como o modo pelo qual atualmente a esquerda brasileira encara o desafio de superação do capitalismo (considerando ser ainda este o objetivo dos partidos que se autointitulam de esquerda), cabe-nos destacar que todo o caldo político-cultural construído historicamente por tais projetos incidiu decisivamente sobre o Serviço Social brasileiro, sobretudo a partir da década de 1970, expressando-se em seus princípios ético-políticos.

2.2.1. A Democracia e os Comunistas: o projeto nacional-democrático do PCB e a crítica de Caio Prado Junior

Capistrano de Abreu, importante historiador brasileiro, reconhecia em suas análises sobre o Brasil colonial no início do século XX, a presença de traços do feudalismo no nosso sistema de capitâncias hereditárias. Já a transposição das relações feudais para o Brasil era identificada também pelo campo marxista brasileiro nos anos de 1920 e se expressava através das relações de trabalho existentes no campo, na presença do latifúndio e do poder de mando do latifundiário sobre sua propriedade.

Conforme Mazzeo (2015), foi no VI Congresso Mundial da Internacional Comunista em 1928, com as teses da presença de “restos feudais” na América Latina e no Brasil, que se afirmou a existência do feudalismo para explicar os entraves observados no processo de desenvolvimento do capitalismo naqueles países.

Assim, classifica-se os países por meio de 'modelos de desenvolvimento histórico', agrupando-os em blocos: países de alto desenvolvimento, médio desenvolvimento e países coloniais e semicolonais [...]. No caso da América Latina e dos países do Oriente, segundo aquelas teses, havia 'resquícios feudais' que seriam originários do processo de colonização (Mazzeo, 2015, p. 120).

O PCB irá referendar o entendimento afirmado no VI Congresso, mantendo-o intocado até os anos de 1960 com o surgimento das teses de Caio Prado Junior, que questionam diretamente a teoria do feudalismo e o conjunto de táticas e estratégias defendidas então pela direção do Partido.

Para o Partido, a apreensão dos elementos feudais era identificada principalmente a partir da existência da estrutura fundiária brasileira constituída por latifúndios. A luta contra os latifúndios - expressão dos "restos feudais" - e o combate ao imperialismo se colocavam como pontos centrais para o Partido. O enfrentamento de ambos se colocava como tarefa estratégica para os comunistas no processo de construção do socialismo nestes países. Sua superação era necessária como uma das etapas para a revolução socialista. "No centro dessa visão tático-estratégica - a *revolução em etapas* - colocava-se a tarefa da realização da etapa *democrático-burguesa da revolução*, que viria exatamente como resultado da luta antifeudal e anti-imperialista" (Mazzeo, 2015, p. 122).

Entretanto, Almeida (2003) atenta para o fato de que não se deve "[...] confundir o conteúdo democrático desta luta com a existência de uma estrutura e uma dinâmica democráticas no interior do partido comunista, bem como na relação entre eles e as organizações de massa." (Almeida, 2003, p. 87) Ou seja, nos anos de 1930, inserir a democracia na programática do partido não significava afirmar, segundo o autor, a existência de mais democracia em suas relações internas e com a classe trabalhadora de um modo geral.

Grosso modo, a trajetória do PCB na segunda metade dos anos 1940 pode ser dividida em duas fases principais. A primeira durou escassos dois anos (1945-7), os únicos em que o partido teve existência legal em todo o período da chamada 'democracia populista'. [...] A linha política adotada pelo PCB nesses dois anos privilegiou a aliança com a burguesia nacional. O problema foi que nenhuma fração burguesa manifestou qualquer disposição para se aproximar dos comunistas (Almeida, 2003, p. 89).

A segunda fase é marcada pela completa adesão da burguesia brasileira aos preceitos da Doutrina Truman já no contexto da Guerra Fria, quando o PCB é posto na ilegalidade e seus deputados perdem seus mandatos. Na verdade, Almeida (2003) conclui que, nos anos de 1940, a direção do PCB,

[...] superestimou a vocação democrática e anti-imperialista da burguesia brasileira, ao mesmo tempo em que ignorou as alterações que se operavam no plano internacional, com o desencadeamento da Guerra Fria e a ruptura dos governos burgueses com os partidos comunistas, mesmo onde estes possuíam profundos vínculos com as classes populares (Almeida, 2003, p. 90).

Nicolis (2006) destaca dois momentos importantes na trajetória do PCB que demonstram mudanças de rota do partido em relação ao processo da revolução brasileira a partir da publicação de dois documentos basilares: Manifesto de agosto de 1950 e a Declaração de março de 1958.

Quanto ao Manifesto de agosto de 1950, tratou-se de um documento escrito a partir de uma conjuntura marcada pelo governo repressivo de Dutra³¹, a revolução chinesa e as tensões bélicas em torno das potências EUA e URSS.

Na esfera brasileira, esta conjuntura resulta de um conjunto de processos que se localizam a partir do fim do Estado Novo em 1945, quando o PCB passa por um período de anistia, se legaliza e assume uma clara posição de partido de massas. Durante o período de legalidade, o PCB manteve a política de alianças construída anos antes, tendo em vista que entendia que segmentos da burguesia - sobretudo a industrial - tomada por espírito nacionalista, se somariam à cruzada antiimperialista. Tal posição não ocorreu, como já sublinhado anteriormente, e com o governo Dutra (1946) uma nova escalada repressiva se constituiu.

Deste modo, a legalidade do Partido durou pouquíssimo tempo - de 1945 a 1947, quando o registro do PCB foi novamente cassado. Ao nível internacional, a partir deste período, se observa o rompimento das relações

³¹ Apesar de eleito, o Governo Dutra (de 1946-1951), [...] além da repressão ao Partido Comunista, prendeu e torturou comunistas, decapitou o movimento sindical mais combativo, intervindo em mais de 140 sindicatos, proibiu a Confederação Geral dos Trabalhadores do Brasil e impôs uma pesada legislação antigreve" (Almeida, 2003, p. 93).

diplomáticas entre Brasil e URSS, a perda dos mandatos de parlamentares comunistas, o recrudescimento e perseguições políticas em relação aos militantes, órgãos de comunicação dos partidos comunistas etc. Entre os militantes, o sentimento era de ilusão em relação às possibilidades de alianças com as forças políticas mais ao centro-direita. Todo este caldo político incide e justifica a criação do Manifesto de agosto de 1950.

Acusado de esquerdistas e sectarista, o Manifesto de agosto expressava uma clara virada político-estratégica por parte do partido, em face de tais acontecimentos. Propunha a reforma agrária, a luta contra o imperialismo e até a luta armada. Apesar dos rumos da conjuntura nacional, o PCB seguia uma direção afinada com o PCUS, assim como os demais partidos comunistas latino-americanos, substituindo o “reformismo de frente popular” pela “retórica revolucionária” (Nicolis, 2006).

Conforme Nicolis (2006), o PCB também incorporou uma clara influência da revolução chinesa (1949), uma vez que apontava a possibilidade de reprodução em solo brasileiro da estratégia e experiência daquele país. Tal postura foi bastante questionada inclusive por segmentos do próprio partido, que o acusavam de voluntarista e esquerdistas e principalmente de desconsiderar a conjuntura dos anos de 1950, marcada pela retomada das liberdades democráticas. Deste modo, o Manifesto de agosto possui aspectos centrais como,

[...] uma fundamentada crítica da política do Estado naquele contexto histórico [...] e a convocação de uma Frente de Libertação Nacional sem distinção de credo religioso, filosófico ou político que excluía somente aqueles segmentos mais reacionários das classes e das frações dominantes [...] associados aos interesses do imperialismo (Nicolis, 2006, p. 136).

Além da defesa das diversas liberdades, o Manifesto de agosto revelava muitas bandeiras de luta dos movimentos sociais que se fariam presentes anos depois, mais precisamente nos anos de 1960³².

³² Conforme Almeida (2003), “o item do programa explicitamente dedicado, pelo Manifesto de Agosto, às liberdades democráticas era extenso, adequado à realidade da época e preservava a boa tradição marxista de defender liberdades muitas vezes consideradas ‘secundárias’, o que conferia ao texto, em aparente paradoxo, um caráter antecipatório. Para quem acha que certas reivindicações relativas ao ‘modo de vida’ e à ‘diferença’ são originárias dos movimentos contestatórios do final dos anos de 1960, é importante observar que o Manifesto de Agosto defendia, juntamente com a ‘efetiva liberdade de manifestação do pensamento, de imprensa, de reunião, de associação, de organização sindical’ e o

No entanto, apesar de ter recebido muitas críticas, inclusive de quadros do próprio partido, Nicolis (2006) considera que o Manifesto de agosto tinha mais acertos do que equívocos, pois,

[...] apresentava uma bem fundamentada crítica da política repressiva do Estado nacional, naquele momento, e clamava a constituição de uma Frente Democrática de Libertação Nacional sem distinção de credo religioso, filosófico ou político, excluindo somente os segmentos politicamente mais reacionários das classes dominantes. [...] Além da defesa das liberdades de pensamento, imprensa, reunião, associação, organização e o direito de voto para os analfabetos, havia um item dedicado explicitamente a outras liberdades democráticas, muitas delas consideradas ‘secundárias’, direcionadas à abolição das opressões e discriminações de gênero, etnia, credo, nacionalidade, etc. Logo, como referido, as reivindicações relacionadas ao ‘modo de vida’ e ‘à diferença’, que caracterizam os movimentos sociais do final da década de 1960, já estavam presentes no Manifesto de agosto (em 1950), sendo algumas destas realizáveis no seio da própria sociedade capitalista, outras mediante uma luta nacional-revolucionária (Nicolis, 2006, p. 143).

Entretanto, segundo Nicolis (2006), dentre os equívocos encontra-se o afastamento dos sindicatos por parte dos comunistas, o que criou uma série de problemas como o esvaziamento da militância, o fortalecimento dos trabalhistas que, aproveitando o afastamento dos comunistas, intensificaram seu trabalho de base junto aos trabalhadores. No entanto, Nicolis (2006) aponta também que parte dos quadros do PCB resolveu atuar de modo mais “autônomo” em relação à cúpula do partido e, a partir dos anos de 1952 e 1953, revitalizaram sua atuação junto ao espaço sindical, retomando o trabalho de base. Esta iniciativa favoreceu tais quadros no processo de organização da “greve dos 300 mil” em 1953, assumindo a liderança deste movimento.

A segunda metade dos anos de 1950 trouxe aos comunistas novas inflexões. Internamente, se observa a escalada do governo de Juscelino Kubitschek confirmando a incorporação dependente e periférica do Brasil ao

direito de voto para os analfabetos, ‘a abolição de todas as desigualdades econômicas e jurídicas que ainda pesam sobre a mulher’; liberdade irrestrita ‘para a prática de todos os cultos’; eliminação ‘de todas as discriminações de raças, cor, religião, nacionalidade, etc.’; auxílio e ‘proteção especial aos indígenas, defesa de suas terras e estímulo à sua organização livre e autônoma’” (Almeida, 2003, p.93).

sistema capitalista internacional, com a entrada maciça das indústrias pesadas e multinacionais. Já no plano internacional, a divulgação do Relatório Kruschev em 1956 durante o XX Congresso do PCUS, em que se apresentavam os crimes do stalinismo, impactou todos os partidos comunistas mundo afora, gerando novas posturas por parte dos partidos locais.

No caso brasileiro, o PCB demorou a aceitar o Relatório Kruschev (Nicolis, 2006; Almeida, 2003), no entanto,

Em sua autocrítica, o PCB afirmava ter infringido os princípios do marxismo ao deixar de avaliar com espírito crítico tudo que advinha de Stálin, do PCUS e da União Soviética. Ademais, sugeria uma crítica completa ao próprio PCUS que não havia informado ao PCB os últimos acontecimentos, mas sim a imprensa burguesa. Diante disso, alguns militantes do PCB se insurgiram contra o Partido, e suas críticas preconizavam, na prática, a sua dissolução [...]. Havia também aqueles que consideravam arriscada uma mudança nos rumos do Partido e preconizavam o recuo diante de qualquer crítica substancial [...]. Dessas duas posições, prevaleceu no seio do PCB, uma corrente disposta a promover uma autocrítica profunda concomitante à preservação do Partido (Nicolis, 2006, p. 146).

Os signatários desta posição afirmavam também que a questão democrática³³ deveria ser retomada, indicando uma nova linha política para a atuação do partido. A Declaração de março de 1958 foi constituída a partir desta intenção. Neste documento, os comunistas entendiam que era possível a luta pela democracia como caminho para a consolidação do capitalismo sobre bases nacionais e que para este processo se deveria contar com o apoio da burguesia nacional.

Com relação à aliança dos comunistas com a burguesia, é preciso esclarecer que este é um dos pontos centrais do debate e das críticas que o PCB recebeu neste período, muitas vindas inclusive de Caio Prado Junior, cujo pensamento será mais bem explorado mais adiante. Tal aliança contou,

³³ Conforme Nicolis (2006, p.147), “[...] depois do XX Congresso do PCUS de 1956 ocorre uma redefinição profunda na concepção dos partidos comunistas ocidentais quanto ao significado dos conceitos de revolução e de democracia política para as lutas dos trabalhadores e esta se refletiu sobre a grande maioria dos partidos comunistas em todo o mundo, inclusive o PCB. O reconhecimento da diversidade e particularidade de situações sócio-históricas nas quais os comunistas deveriam intervir conduziu à busca das chamadas ‘vias nacionais ao socialismo’.”

entretanto, com a defesa de um grande quadro do partido à época, cujas posições valem ser apresentadas aqui. Trata-se de Nelson Werneck Sodré.

Sodré (1978), ao defender a aliança com a burguesia, não a trata de forma homogênea, mas reconhece dentro dela clivagens identificadas pela pequena burguesia, pela burguesia não submetida diretamente ao imperialismo - chamada de "burguesia nacional" - e a grande burguesia totalmente vinculada. Ou seja, em linhas gerais, segundo Sodré (1978), a burguesia brasileira se classifica em dois grupos: a que se associa ao imperialismo e a que resiste a ele. A este segundo, Sodré qualifica como "burguesia nacional", a quem deveria o PCB se aliar.

Deste modo, enfatiza também a necessidade de aliança com a pequena burguesia. Sodré destaca seu papel na trajetória sócio-histórica brasileira desde o século XVIII:

[...] ela já era importante na segunda metade do século XVIII, desde o advento da mineração aurífera; teve destacado papel nas conjuras e rebeliões, desde os fins daquele século, e particularmente no século XIX; recebeu, divulgou e defendeu os ideais burgueses, antes que a burguesia surgesse no palco brasileiro, colhendo nas fontes originárias europeias aquelas ideias; participou das transformações políticas dos fins do século XIX, a Abolição e a república; manteve-se sempre em plano destacado nos movimentos que sacudiram o país no século XX, o Tenentismo, a Revolução de 1930, já como o aguerrido destacamento vanguarda da burguesia; vem tendo participação ativa e às vezes até preponderante nos movimentos mais recentes, inclusive, aqueles de caráter revolucionário (Sodré, 1978, p. 234).

Sodré (1978) defende que o processo da revolução brasileira precisa antes conquistar certos avanços democráticos e, para isso, era necessário a constituição de uma ampla frente de apoio político, na qual se contava com a pequena burguesia.

Não é de surpreender, finalmente, o considerável peso que a pequena burguesia, por força de condições objetivas, tem na composição das forças participantes da Revolução Brasileira. Trata-se de um dado que a realidade oferece e que se torna desnecessário qualificar. Essa simples constatação invalida o conceito pejorativo tradicional que tende a desqualificar sua contribuição. Esta é muito importante, sem qualquer dúvida: não

por acaso, alguns de seus setores específicos - militares, clero, estudantes - desempenham papel de evidência, influem consideravelmente nos processos políticos em nosso país. A sua massa, numerosa, ativa, heterogênea, tem decidido, pela tendência que assume, acontecimentos importantes; a intelectualidade, nela recrutada, desempenha função eminente no processo da Revolução Brasileira (Sodré, 1978, p. 241).

Com efeito, a valorização da democracia e das alianças mais amplas com setores da burguesia passou a ser interpretada pelos comunistas como sendo a via particular brasileira a ser seguida para trilhar o socialismo no Brasil, o que também aconteceu em outros países como a Itália e a França. Importante dizer que anos depois - mais precisamente nos anos de 1970 - esta estratégia se evidencia novamente no chamado Eurocomunismo, cuja influência foi notadamente sentida no pensamento e escritos de alguns intelectuais brasileiros como Carlos Nelson Coutinho, que trataremos mais adiante.

A opção da via democrática como estratégia para a consolidação do socialismo no Brasil se punha necessária para o enfrentamento do imperialismo, combatendo os "restos feudais" ainda existentes no Brasil, daí a necessidade de se romper com a estrutura agrária vigente no país. Além disso, a via democrática possibilitaria a construção sólida das tarefas necessárias para um caminho prévio para o socialismo, que se daria "por etapas". Assim,

O programa nacional-democrático que sustentava a proposta de uma frente nacionalista contra o imperialismo deveria ser associado a um conjunto de reformas de estrutura ou "reformas de base", com destaque para a reforma agrária, além de um redirecionamento geral das políticas públicas, da política econômica e política externa (Nicolis, 2006, p. 148).

Ou nos termos de Sodré (1978),

A caracterização como democrática e nacional do tipo a que pertence a Revolução Brasileira significa que se trata de enfrentar o imperialismo, para a libertação econômica e política, de enfrentar o latifúndio, para liberar as forças produtivas e possibilitar a ampliação da área democrática. E significa, pois, que se trata, não de introduzir alterações socialistas, mas de ampliar relações capitalistas onde elas são ainda desconhecidas ou repelidas. A

equiparação desse tipo ao primeiro é que leva à suposição de que essa ampliação de relações capitalistas terá, como coroamento fatal, admitindo a priori, o reforçamento da burguesia, conferindo-lhe na correlação das forças de classe, aquele primado que lhe permitiu auferir a maioria das vantagens de sua revolução clássica (Sodré, 1978, p. 247).

É claro que a afirmação deste programa não podia se dar sem tensões, pois, de um lado, alguns comunistas defendiam que era necessário que, em primeiro lugar, algumas tarefas da revolução burguesa se colocassem como condição precedente para o socialismo - o flagrante na defesa de Nelson Werneck Sodré - e, para isso, era necessária a aliança com setores da burguesia (a chamada burguesia nacional); outros afirmavam que os esforços não deveriam ser feitos no fortalecimento deste tipo de aliança, mas naquela que envolvia os operários e o campesinato. Este tensionamento não conseguiu caminhar em direção a um consenso, mas ao contrário, ao dissenso que gerou internamente fraturas, como anos mais tarde a criação do PC do B e de outras organizações como a POLOP e a AP.

Em linhas gerais, a Declaração de março de 1958 defendia a adesão à "teoria da revolução por etapas", em que primeiro seria necessário a realização de uma revolução nacional, democrática e antiimperialista para depois, e a partir das conquistas desta, se construir a revolução socialista. Também reconhecia o desenvolvimento do capitalismo no Brasil, mas uma vez considerando que este não se encontrava concluído, defendia serem necessárias reformas de base, capazes de garantir as condições para uma revolução nacional e democrática por meios pacíficos.

Nicolis (2006) conclui que,

Apesar de seus problemas, como as teses sobre a existência de uma burguesia nacional antiimperialista, o 'espírito democrático' das Forças Armadas, o feudalismo no passado histórico do Brasil e as consequentes 'sobrevivências feudais' na contemporaneidade, a Declaração de março continha um elemento acertado e fecundo - a indicação das lutas pelas reformas de estrutura ou reformas de base que tornaram viável a mobilização e aglutinação de um grande conjunto de forças sociais entre 1963 e 1964 (Nicolis, 2006, p. 149).

É a partir das posições da Declaração de Março que se observa o apoio ao governo JK³⁴, pois considerava o modelo de desenvolvimento industrial uma necessidade para a classe trabalhadora. Além disso, por defender a via pacífica, o PCB considerava importante a realização de eleições e o apoio às candidaturas nacionalistas e democráticas.

Deste modo, as resoluções do V Congresso do PCB em 1960, que endossavam as posições da Declaração de março de 1958, expressaram, segundo Segatto (2003), a necessidade de uma revolução "democrática burguesa de novo tipo", ou mais explicitamente:

[...] seria um empreendimento a ser executado por uma frente única nacionalista e democrática (composta por proletariado, trabalhadores rurais, pequena-burguesia, burguesia nacional), na qual a classe operária, organizada e dirigida por sua vanguarda (o partido), deveria deter a hegemonia. Efetuada esta etapa, possível pela 'via pacífica' - de 'aproximação às metas revolucionárias' - o caminho do socialismo estaria aberto; impunha-se a avaliar se era conveniente ou não ativar ou moderar o processo em direção à ruptura final, à tomada do poder estatal, por meio de uma intervenção súbita (Segatto, 2003, p. 127).

Contudo, Segatto (2003) adverte que, submetido ao movimento do real, este projeto político também passou por ajustes que, em linhas gerais, apontavam a necessidade de se construir um conjunto de reformas de base³⁵ capazes de reestruturar o país, sobretudo sua estrutura agrária, mas também eleitoral, administrativa, fiscal, dentre outras. A reforma agrária seria uma das suas principais reformas.

³⁴ Almeida (2003) critica claramente o apoio que o PCB conferiu ao governo de JK, pois considera que "apoiou em nome da democracia, um governo que começou, transcorreu e findou no interior de um regime que interditava o voto do analfabeto [...]. Um governo que nada fez para democratizar a estrutura sindical herdada do Estado Novo; que promoveu um intenso desenvolvimento capitalista industrial apelando com sucesso, para uma extraordinária (e bem sucedida) participação do capital imperialista oriundo de diversos países, dos Estados Unidos ao Japão, passando pela Europa Ocidental; um governo cujo presidente, ao receber ainda enquanto candidato, o apoio dos comunistas, deixou claro que jamais proporia a legalização do PCB; um governo, enfim, que não moveria uma palha em favor da reforma agrária" (Almeida, 2003, p.105).

³⁵ Segatto (2003) nos lembra que "as 'reformas de base', por sua vez, eram elemento fundamental de acumulação de forças para o desencadeamento da revolução. Ou seja, 'a luta pelas reformas de base constituiu um meio para acelerar a acumulação de forças e aproximar a realização dos objetivos revolucionários' [...]. Reforma e revolução estavam, assim, indissoluvelmente ligadas: uma provocaria - e isso era inevitável - a outra" (Segatto, 2003, p.129).

No entanto, o V Congresso do PCB em 1960 consistiu, sobretudo, em espaço de disputas e fortes tensões internas. No dizer de Mazzeo (2015), “[...] nesse congresso aparecem dois tipos de divergências com o núcleo hegemônico do Comitê Central do partido. As que tinham como centro a condução prático-política do PCB [...] e uma de fundo teórico-interpretativa, representada pelas formulações analíticas de Caio Prado Júnior.” (Mazzeo, 2015, p. 123)

No caso das divergências quanto à direção prático-política do Partido, o desfecho ocorreu em 1962 com a criação do PC do B por João Amazonas, Maurício Grabois e Pedro Pomar. Quanto à crítica caiopradiana, nos importa melhor esmiuçá-la a seguir.

2.2.2 A posição crítica de Caio Prado Júnior

Caio Prado Júnior filiou-se ao PCB em 1931, participando ativamente do partido, tendo sido vice-presidente da Aliança Nacional Libertadora (ANL). Em 1935, foi preso por participar dos levantes da ANL. Após dois anos de prisão, exilou-se por mais dois anos, retornando ao Brasil em 1939. Em 1947, foi eleito deputado estadual por São Paulo e cassado em 1948, quando o partido voltou à ilegalidade. A partir daí, desenvolveu sua produção intelectual e dedicou-se a pensar o país sempre a partir da teoria social de Marx, tornando-se um dos grandes intérpretes do Brasil. Em 1966, publicou *A Revolução Brasileira*, quando trata diretamente as problemáticas postas pelo PCB a partir do seu projeto nacional-democrático.

O pensamento de Caio Prado Júnior parte do pressuposto de que a chave de interpretação para se entender a condição particular e histórica do Brasil situa-se no seu processo de colonização, no qual o Brasil assumiu a posição de colônia agroexportadora para abastecimento do mercado europeu de matérias-primas. Foi, portanto, o sentido da colonização que explica por que o Brasil manteve esta condição em face ao mercado mundial para além da Proclamação da Independência. Assim, “para Caio Prado, o passado colonial se mostraria um traço permanente da sociedade brasileira. Ou seja, o Brasil não teria ainda rompido com aquela situação, apesar das mudanças observadas no país desde o referido período [...]” (Corsi, 2003, p. 139). Ou seja, mesmo a presença da indústria e o deslocamento de boa parte da população do campo para os centros urbanos não teriam suprimido do

Brasil seus traços coloniais. O seu “estatuto colonial inconcluso” colocava o Brasil e suas elites em posição expressivamente subalterna em relação aos países imperialistas.

A situação de dependência e subordinação orgânica e funcional da economia brasileira com relação ao conjunto internacional de que participa, é um fato que se prende às raízes da formação do país [...]. Economia de exportação, constituída para o fim de fornecer gêneros alimentícios e matérias-primas tropicais aos países e populações das regiões temperadas da Europa e mais tarde também da América, ela se organizará e funcionará em ligação íntima e estreita dependência do comércio ultramarino em função do qual se formou e desenvolveu. Será essencialmente uma economia colonial, no sentido mais preciso, em oposição ao que denominaríamos de economia “nacional”, que seria a organização da população em função das necessidades próprias da população que dela participa. Esta é a circunstância principal que tornará o Brasil tão vulnerável à penetração do capital financeiro internacional quando o capitalismo chega a esta fase de desenvolvimento. O país far-se-á imediata e como que automaticamente, sem resistência alguma, em fácil campo para suas operações (Prado Junior, 1974, p. 270).

Deste modo, apesar de entender que a economia brasileira participa do sistema econômico imperialista subalternamente³⁶, não partilha da tese dos “restos feudais”, assim como não acredita na existência de uma “burguesia nacional” capaz de se unir aos comunistas em torno de um projeto nacional. Do mesmo modo, a “tese das etapas” também se mostra absolutamente estranha para Caio Prado Júnior (1966). Assim, é sobre tais pilares que sustentam o projeto nacional-democrático que Prado Junior (1966) diverge duramente. Na verdade, Caio Prado Júnior (1966) afirma que muitas posições que o PCB tomou para si foram produto de um claro dogmatismo, que simplesmente trasladava a estratégia socialista de países europeus para países latinos, como o Brasil. Ou, nas próprias palavras de Caio Prado Júnior (1966),

³⁶ Conforme Caio Prado Júnior, “o Brasil, como os demais povos de sua categoria, não conta senão como massa inerte de manobra, não é senão parcela insignificante num todo imenso em que se dilui e desaparece. A sua vida econômica não é função de fatores internos, de interesses e necessidades da população que nele habita; mas de contingências da luta de monopólios e grupos financeiros internacionais concorrentes. O que conta nele são os braços que podem ser mobilizados para o trabalho, as possibilidades naturais que seu solo encerra, o consumidor potencial que nele existe [...]” (Prado Junior, 1974, p. 279).

as posições do PCB são fruto da “[...] longa fase de acentuado dogmatismo que imperou em todo pensamento marxista, como fruto dos graves erros do stalinismo. Dogmatismo esse que, em países culturalmente imaturos como o Brasil, teria necessariamente muito ampliado, como teve de fato, suas nefastas consequências.” (Prado Júnior, 1966, p.35)

Caio Prado Júnior (1966) denuncia que os teóricos da revolução brasileira, ao invés de considerarem e partirem da análise das particularidades da própria economia e política brasileira - o que o obrigaria a retomar criticamente os processos que constituíram a colonização brasileira e que determinações a partir daí desenharam o lugar e papel do Brasil no sistema imperialista - entenderam ser mais pertinente adotar um,

[...] esquema teórico abstrato, admitido a priori e sem indagação prévia acerca da aplicabilidade desse esquema à realidade brasileira. Segundo esse esquema, a humanidade em geral e cada país em particular - o Brasil naturalmente aí incluído - haveria necessariamente que passar mediante estados ou estágios sucessivos, de que as etapas a considerar, e anteriores ao socialismo, seriam o feudalismo e o capitalismo. Noutras palavras, a evolução histórica se realizaria invariavelmente através daquelas etapas, até dar afinal no socialismo (Prado Júnior, 1966, p. 38).

A “teoria das etapas” parte do pressuposto de que há uma teleologia na história, que segue invariável e linearmente as diversas etapas do feudalismo ao socialismo, passando pelo capitalismo. Esse progresso histórico levaria naturalmente ao socialismo, visto que o capitalismo entraria em colapso em face de suas próprias contradições internas. Como afirma o próprio Caio Prado Júnior (1966), “a ideia de que a evolução histórica da humanidade se realiza mediante etapas invariáveis e predeterminadas é inteiramente estranha a Marx, Engels e demais clássicos” (Prado Júnior, 1966, p. 39).

Para sustentar a “teoria das etapas”, era preciso se defender também que o Brasil tinha passado pelo feudalismo e que estes “restos feudais” se afirmavam de vários modos, conforme já indicado linhas atrás, sobretudo pela existência dos latifúndios. Deste modo, sem identificar as particularidades sócio-históricas dos países da América Latina, como a existência de população indígena, a direção do PCB continuou entendendo a necessidade de se suprimir os “restos feudais”. Caio Prado Júnior (1966) é categórico ao afirmar

que não há que se falar da existência de “restos feudais” no Brasil, até porque o regime de “parceria” apontado por muitos como um traço que caracterizaria a presença deste passado feudal é um argumento completamente inadequado. Segundo ele, o pagamento feito ao trabalhador com produtos in natura e não com dinheiro se assemelha muito mais ao “salariado” do que às relações servis existentes no medievo. Além disso, outros exemplos de relações de trabalho existentes no Brasil, como o “barracão” e o “cambão”³⁷ também não retratam as relações feudais, mas estão assentadas no escravismo. Ou seja, “é a escravidão, em que o Brasil se formou, e que apenas duas gerações passadas ainda conheceram, é isso que se prolonga até hoje à margem da lei e imprimindo seu cunho anacrônico nas relações de trabalho de boa parte do campo brasileiro” (Prado Júnior, 1966, p. 57).

Caio Prado Júnior (1966) analisa as relações econômicas feudais presentes na Europa ainda medieval e na Rússia czarista e afirma que a economia nestes casos era baseada em uma “exploração parcelária”, na qual uma classe dominante, majoritariamente de origem aristocrática, explora os camponeses. Assim,

Essa classe privilegiada e dominante explora a massa camponesa e se apropria do sobreproduto do seu trabalho, por meio dos privilégios que lhe são assegurados pelo regime social e político vigente e que se configuram e realizam sob a forma de relações de dependência e subordinação pessoal do camponês. Este último é o efetivo ocupante e explorador da terra, o empresário da produção [...] mesmo quando não proprietário. [...] A exploração de sua força de trabalho pelo senhor feudal se faz pelos privilégios de que este último se acha revestido e que lhe asseguram direitos a que correspondem obrigações pessoais do camponês e servo, como sejam a prestação de gêneros ou da força de trabalho - a chamada “corveia”. Com a progressiva desintegração da ordem feudal, o senhor feudal se transforma no simples grande proprietário (Prado Júnior, 1966, p. 58).

³⁷ “Assim a instituição do chamado ‘barracão’ (fornecimento de gêneros aos trabalhadores pelo proprietário ou seus prepostos em regra a preços extorsivos); o ‘cambão’ (prestação de serviços gratuitos em troca do direito de ocupação e utilização da terra, sistema esse ocorrente, sobretudo no Nordeste), bem como outras formas intensivas de exploração do trabalho, tudo isso, todavia, nada tem de ‘feudal’ ou ‘semifeudal’, no sentido próprio da expressão, e não naquele que se vulgarizou por força da própria teoria que lhe deu essa qualificação” (Prado Júnior, 1966, p.56).

Deste modo, Caio Prado Júnior (1966) atenta para o fato de que, no caso europeu, foi a partir de tais relações - entre senhores e servos - que as lutas se colocaram historicamente, porém apenas conseguem se aprofundar com o advento do capitalismo, uma vez que se unem aos interesses burgueses.

A repartição do feudo em pequenas propriedades rurais consistiu na tentativa de abolição dos privilégios dos senhores, por um lado; e, por outro, na possibilidade do livre desenvolvimento econômico do camponês, transformado agora em produtor capitalista³⁸. Caio Prado Júnior (1966) atenta para o fato de que "é dentro desse quadro e em conjuntura como essa [...] que se situa a reforma agrária como parte e elemento integrante da revolução democrático-burguesa. Nada há, como logo se vê, que justifique a transposição de tal situação e conjuntura para as condições do Brasil." (Prado Júnior, 1966, p. 60)

Assim, não é possível, conforme análise caiopradiana, afirmar que a concentração de terras ainda existente no Brasil por meio dos latifúndios, é produto do nosso passado "feudal" e que esta estrutura fundiária represente em si os chamados "restos feudais", pois,

A grande propriedade rural brasileira tem origem histórica diferente, e se constituiu na base da exploração comercial em larga escala, isso é, não parcelária, realizada com o braço escravo introduzido conjuntamente com essa exploração, e por ela e para ela. [...] Essa circunstância originária e característica do latifúndio feudal não tem paralelo no Brasil, nem podia ter ocorrido neste território praticamente deserto ou muito raramente povoado que era o nosso ao se realizar a descoberta e a colonização (Prado Júnior, 1966, p. 61).

Caio Prado Júnior (1966) critica claramente as análises feitas pelo PCB, baseadas nas teses dos "restos feudais" e "das etapas", as quais constituíam os pontos basilares do projeto comunista, no qual, para a construção do

³⁸ Prado Júnior (1966) observa as diferenças entre o camponês, fosse ele livre ou servo, e o trabalhador rural brasileiro "[...] enquanto o camponês se acha economicamente ligado e associado à terra de forma direta, a ligação econômica do trabalhador empregado na grande exploração com a terra se faz indireta e em função da mesma grande exploração de cujo sistema econômico-produtivo ele não participa senão a título de simples força de trabalho, e não de ocupante propriamente e explorador direto da terra como se dá com o camponês" (Prado Júnior, 1966, p.66).

socialismo, seria necessário que o Brasil realizasse sua revolução burguesa. Nas palavras do próprio Caio Prado Júnior (1966),

Como vimos, o erro dessa teoria provém, em última análise, do sistema e do quadro geral em que ela se acha colocada, a saber, na suposição de que a conjuntura atual do processo histórico-social brasileiro reflete a transição de uma fase feudal ou semifeudal para a democracia burguesa e o capitalismo [...] e que se trata de promover e realizar revolucionariamente, na superação dos restos semifeudais que ainda se incluem, como remanescentes do passado, na situação e conjunturas vigentes. Daí a ideia da revolução democrático-burguesa, agrária e antifeudal (Prado Júnior, 1966, p. 95).

Para a realização deste programa nacional-democrático, era necessária a afirmação de alianças com vários setores da sociedade, dentre eles a chamada “burguesia nacional” nos termos de Sodré (1978), como já afirmado linhas atrás. Esta aliança era constituída a partir de uma determinada estrutura de classes sociais e segmentos de classe existentes concebida pelos comunistas, conforme analisa Caio Prado Júnior (1966): “[...] os latifundiários, réplica no Brasil dos senhores feudais da Rússia tsarista ou dos países asiáticos; uma burguesia retrógrada ligada a tais latifundiários, e aliados, com estes últimos, ao imperialismo; e, finalmente, um setor progressista da burguesia e eventual aliado do campesinato e do operariado na revolução democrático-burguesa, a chamada ‘burguesia nacional’.” (Prado Júnior, 1966, p.105) Caio Prado Júnior (1966) afirma que esta estrutura de classes tal como foi indicado pelos comunistas não possuía qualquer correspondência com a realidade brasileira.

Deste modo, divergindo frontalmente da qualificação feita pelos comunistas de que há dois grupos diferentes que se aliam aos interesses imperialistas - os latifundiários e a “burguesia retrógrada”, Caio Prado Júnior (1966) afirma que essa distinção não tem qualquer pertinência, visto que,

Todos esses grupos que constituem no Brasil, em conjunto, a classe econômica, financeira, social e politicamente dominante, se compõem da mesma categoria de indivíduos, sejam suas atividades urbanas ou rurais. Os interesses desses indivíduos se diferenciam naturalmente no que respeita especificamente seus negócios particulares, bem como em função de seu nível

financeiro. Mas não tem posição de classe ou categoria social distinta, isto é, não se situam diferentemente dentro das relações de produção e muito menos, está visto, em frente à lei e às relações jurídicas. São todos homens de negócio, burgueses e capitalistas [...]. Não há nada que se assemelhe no Brasil no status especial dos proprietários ou senhores de terra da Europa pré-capitalista ou da Ásia (Prado Júnior, 1966, p. 106).

Interessante observar que Florestan Fernandes³⁹ (2003) também discorda de que haja grandes diferenças entre os burgueses, apesar das suas distintas áreas de atuação. "A composição das classes possuidoras e dominantes alterou-se continuamente, mantendo-se, porém, uma mentalidade de elite dirigente organicamente senhorial e colonial." (Fernandes, 2003, p. 124)

Caio Prado Júnior (1966) também discorda sobre a existência de uma "burguesia nacional" que poderia ser em potencial aliada dos propósitos da revolução brasileira. Os comunistas entendiam que determinados setores da burguesia brasileira assumiriam uma postura anti-imperialista e que, portanto, havia dois grupos distintos de burgueses: um aliado e associado aos interesses imperialistas e outro em posição distinta.

Caio Prado Júnior (1966), analisando a atividade industrial brasileira, afirma que não era possível se afirmar que há algum segmento industrial completamente autóctone no Brasil. Ao contrário, há uma profunda interpenetração dos diversos setores da indústria nacional com as multinacionais, de modo que os interesses econômicos se complementam. A chegada das multinacionais pôs novas demandas de produção para uma rede de outras empresas menores, como, por exemplo, a indústria automobilística e a de autopeças, por isso, seria impensável a existência de duas burguesias com interesses diferentes, pois seus negócios estão autoimplicados. Não

³⁹ Embora Florestan Fernandes não tenha sido quadro orgânico do PCB tal como Caio Prado Júnior, o pensamento do pensador marxista brasileiro converge em muitos aspectos com a análise caiopradiana. "Primeiro, ambos rejeitam com vigor todo tipo de contemporização com o *status quo*, pois estão absolutamente convictos de que os problemas fundamentais do povo brasileiro não serão resolvidos se não houver uma ruptura radical com as estruturas sociais responsáveis pela perpetuação das gritantes desigualdades sociais [...]. Segundo, Caio Prado e Florestan Fernandes rechaçam a noção [...] de que existiria uma burguesia nacional, com interesses antagônicos ao imperialismo, capaz de liderar as transformações sociais decorrentes da revolução democrática e da revolução nacional. Por fim, os dois autores insistem que as forças populares devem superar a tutela burguesa e adotar uma linha política autônoma [...], o que coloca a consolidação da unidade de classe entre operários e camponeses como tarefa prioritária das forças de esquerda" (Sampaio; Sampaio Júnior, 2003, p. 8).

haveria, portanto, uma burguesia que pudesse ser entendida como “nacional”. Neste sentido, Caio Prado Júnior (1966) refuta a aliança comunista com a burguesia [mesmo sendo a “burguesia nacional”] como estratégia para o desenvolvimento da revolução brasileira.

Assim, segundo Mazzeo (2015), “[...] a crítica caiopradiana ataca o aspecto central da política do Partido Comunista, isto é, o caráter da revolução brasileira. Na visão cariopradiana, o elemento basilar da política dos comunistas deveria estar nucleado pelo proletariado e não subordinado à pretensa burguesia nacional.” (Mazzeo, 2015, p.124) Caberia, segundo ele, ao Partido trabalhar pela mobilização e organização da classe trabalhadora para que ela pudesse conduzir o processo de aliança com outros segmentos da sociedade.

Cabe ressaltar que também Florestan Fernandes (2003) afirmava a incapacidade da burguesia brasileira em realizar aqui a revolução brasileira que deveria ocorrer pelas mãos da classe trabalhadora. Conforme Fernandes (2003), “as classes burguesas não se propõem as tarefas históricas *construtivas*, que estão na base das duas revoluções, a nacional e a democrática; e as classes trabalhadoras têm de definir por si próprias o eixo de uma revolução burguesa que a própria burguesia não pode levar até o fundo e até o fim [...]” (Fernandes, 2003, p.60). Ou seja, no caso de países periféricos como o Brasil, “transformações desencadeadas em outras sociedades capitalistas avançadas [...] a partir de iniciativas das classes altas ou das classes médias burguesas, *nelas[neles] terão de transcorrer a partir de iniciativas das classes despossuídas e trabalhadoras [...]*” (Fernandes, 2003, p. 58, grifo meu).

Para Caio Prado Júnior (1966), os equívocos da teoria da revolução brasileira fundamentaram caminhos prático-políticos também complicados para a esquerda brasileira, o que trouxe prejuízos profundos para a luta brasileira em direção à construção do socialismo no Brasil⁴⁰. No dizer de Caio Prado Junior (1966),

⁴⁰ Ou seja, como o foco dos comunistas era combater os “restos feudais”, pois apenas assim era possível se enfrentar o Imperialismo, a direção do Partido não se deteve em acompanhar e atuar junto aos projetos que à época tratavam a legislação trabalhista dos trabalhadores rurais, por exemplo. No dizer de Caio Prado Júnior: “[...] tudo isso não teria a rigor maior importância se não fossem as graves consequências de ordem prática e política a que fatalmente conduz, como tem realmente conduzido uma tamanha falta de acertadas e claras perspectivas teóricas. A ação revolucionária se torna vacilante e insegura, não se fixando em objetivos precisos e bem definidos. Daí a ausência de suficiente acentuação e estímulo daquelas forças e situações em que se localizam as contradições essenciais e

Observarei apenas aqui, para concluir, que tanto quanto a deformada visão da economia e das relações de produção e classe no campo brasileiro [...], a ideia de uma 'burguesia nacional' progressista e contrária ao imperialismo por sua posição específica de classe, causou à linha política da esquerda os mais graves danos. Foi ela certamente um dos fatores que contribuíram para levar as esquerdas por caminhos errados e cheios de ilusões que deram no desastre de abril de 1964. É sem dúvida em boa parte porque iludida com a falsa convicção, derivada daquela ideia, de que estava politicamente em jogo a luta anti-imperialista (como antifeudal também) de amplos setores pseudo-burgueses nacionalistas, que as esquerdas brasileiras se envolveram na aventura janguista de tão triste desfecho⁴¹ (Prado Júnior, 1966, p. 112).

Com efeito, como comunista, Caio Prado Júnior não discordava da necessidade de revolução brasileira, ou seja, reconhecia que algumas tarefas historicamente realizadas naqueles países que viveram a revolução burguesa, eram imponderáveis e precisavam ser concluídas no Brasil. Portanto, superar a estrutura fundiária existente no Brasil, pautada no latifúndio, por exemplo, era inegável; porém, era fundamental que os caminhos para tanto fossem outros, precisamente a partir de uma aliança com os trabalhadores, tal como indicado linhas acima. Deste modo, a análise de Corsi (2003) é bastante conclusiva:

Caio Prado, nesse contexto, propunha como saída para o Brasil um desenvolvimento em bases nacionais. Nesse ponto, se aproximaria daqueles que defendiam a revolução democrático-burguesa, mas sem acreditar em burguesia nacionalista e na necessidade de

fundamentais presentes no campo brasileiro, e onde, portanto, se encontram os pontos nevrálgicos do processo revolucionário em curso. A saber, a luta reivindicatória dos trabalhadores rurais por melhores condições de trabalho e emprego" (Prado Júnior, 1966, p.89).

⁴¹ Caio Prado Júnior teceu à época forte crítica ao posicionamento do PCB em apoiar o governo Jânio Quadros e João Goulart, tal como no trecho a seguir: "Muitos, na verdade quase toda a esquerda brasileira, interpretaram aquele período malfadado como de ascenso e avanço revolucionário. Mas de fato ele de nada mais serviu que para preparar o golpe de abril e o encastelamento no poder das mais retrógradas forças a justificativa de que necessitavam - o alarme provocado pela desordem administrativa, implantada à sombra da inépcia governamental, aproveitada e explorada por agitação estéril sem nenhuma penetração no sentimento popular e, estimulada no mais das vezes por interesses subalternos e mesquinhos ambições pessoais. É isso que permitiu a reação encobrir seus verdadeiros propósitos, e iludir boa parte da opinião pública, com o pretexto da salvação do país do caos que parecia iminente" (Prado Júnior, 1966, p.22).

superar os restos feudais, pois o país de há muito já era capitalista. Fiel ao marxismo e buscando apreender as especificidades históricas do desenvolvimento capitalista no Brasil, considerava que não seria correto deduzir, a priori, o caráter da revolução brasileira a partir de qualquer esquema teórico preconcebido. O seu caráter só poderia ser apreendido a partir da análise concreta da realidade brasileira. Como socialista, acreditava que a revolução brasileira levaria o país para o socialismo. (Corsi, 2003, p. 151)

A esquerda brasileira continuou buscando um caminho para a construção do socialismo no Brasil. No caso de Caio Prado Júnior - quadro importante e histórico do PCB - apesar de críticas ao projeto nacional-democrático proposto por este Partido, suas análises apontavam para a necessidade de construção da via socialista a partir de nossas próprias possibilidades históricas, ou seja, sem a importação de modelos. A revolução brasileira deveria ter um caráter eminentemente nacional e a classe trabalhadora seu principal protagonista.

Neste sentido, alguns autores vão mais além e afirmam que "seu programa da revolução brasileira se mantém nos marcos de um caráter nacional e antecipa elementos importantes da Estratégia Democrática e Popular e do ciclo estratégico que se segue." (Martins, et alii, 2014, p.362).

2.2.3 Expressões do Eurocomunismo no Brasil: Carlos Nelson Coutinho e a tese da democracia como valor universal

A temática da democracia tem sido alvo de polêmicas e objeto de intensos debates dentro da esquerda mundial e brasileira, os quais, além de discutirem seu significado político e histórico, também a identificavam de um modo ou de outro como uma via estratégica para a construção do socialismo. A democracia consistiu, portanto, em uma determinação basilar presente no projeto nacional-democrático do PCB e já nos idos da década de 1980 no projeto político do Partido dos Trabalhadores (PT) conhecido como Estratégia Democrático-Popular.

Mas a apreensão da democracia e o debate que ela inspirou, além de retratar uma polêmica histórica no campo do marxismo tal como já abordado neste livro, animou no caso brasileiro o confronto, conforme Saes (1998), de duas teses sobre a democracia durante a conjuntura do período de 1974-1980:

a primeira delas é a tese da democracia como valor universal e a segunda parte do pressuposto que a democracia responde às necessidades burguesas.

Saes (1998) problematiza ambas as teses, pois entende que se apoiam em uma problemática comum e equivocada: "[...] ou a democracia corresponde aos objetivos, intenções e finalidades do proletariado (primeira tese), ou ela corresponde aos objetivos, intenções e finalidades da burguesia (segunda tese)" (Saes, 1998, p. 153).

Conforme Saes (1998), é inegável que as revoluções, consideradas pelo autor como "democráticas", contaram com a participação das classes dominadas ao longo da história, as quais se juntavam a tais processos em busca de igualdade. Contudo, Saes (1998) identifica diferenças entre o proletariado e as demais classes dominadas em tempos históricos diferentes - os escravos, servos e artesãos. Para estes últimos, se buscar igualdade era a finalidade, o que pressupunha o acesso à terra e à riqueza dela oriunda. Já com a classe trabalhadora contemporânea é diferente. No caso dos trabalhadores contemporâneos,

É [São] movido[s] pela aspiração - comum a todas as classes exploradas - a uma distribuição igualitária da riqueza social que o proletariado reivindica melhores salários, melhor alojamento, melhores condições de vida, etc. Não se trata aqui da aspiração à repartição igualitária dos meios de produção (instrumentos de produção, terra); tal aspiração, própria às classes sociais ligadas à pequena propriedade e à pequena produção (campesinos, artesãos, pequenos comerciantes), não pode se desenvolver numa classe de produtores diretos integrados a um processo de trabalho altamente socializado: a classe operária. Não podendo esperar por uma reapropriação individual de parte da fábrica e da maquinaria, o operário pode, no entanto, aspirar a uma *igualdade de consumidor*, isto é, a que todos tenham igual acesso, enquanto consumidores, à riqueza socialmente produzida (Saes, 1998, p. 156, grifos meus).

Assim, de forma diferente, no caso dos trabalhadores do século XIX, a luta pela igualdade, embora tenha potencializado a formação de uma consciência pré-revolucionária, não resultou exatamente naquilo que esta classe almejava, pois, segundo Saes (1998),

As massas populares lutam, no século XIX, sob o impulso da ideologia da igualdade socioeconômica: igualdade entre proprietários (campesinato, pequena burguesia), igualdade entre consumidores (proletariado). E mais: a forma de organização política que lhes parece corresponder a uma situação de igualdade socioeconômica não é a democracia burguesa, representativa e indireta (representação popular no Estado, soberania do Parlamento, sufrágio universal), e sim, a democracia direta fundada nos comitês e secções de trabalhadores. *Assim, o resultado das revoluções populares do século XIX - a formação da democracia burguesa - está longe de ser a expressão pura dos objetivos políticos das classes dominadas em geral e do proletariado em particular* (Saes, 1998, p. 157, grifos meus).

A burguesia, portanto, ao se tornar classe dominante, não propõe igualdade em si - até porque o colapso do Antigo Regime não supriu a sociedade de classes - mas uma igualdade civil, como já abordado anteriormente, expresso no fenômeno identificado por Marx como "ilusão jurídica". "Em suma: o que alimenta a luta das classes populares, no século XIX, é o seu igualitarismo absoluto; quanto à burguesia, ela é movida simultaneamente pelo desejo de destruição do privilégio feudal e pela intenção de instaurar uma nova desigualdade política formal (entre proprietários e não-proprietários)" (Saes, 1998, p. 161).

As lutas populares em busca de igualdade impeliram a burguesia, por meio de concessões feitas aos trabalhadores, a apoiar a constituição de instituições políticas democrático-burguesas. Na verdade, o surgimento de tais instituições representou um meio oferecido pela burguesia aos trabalhadores para o "acesso" a esta igualdade almejada por estes últimos.

Tais instituições - e, portanto, a extensão dos aspectos propriamente políticos da cidadania às classes populares - representam, no plano histórico, uma concessão da burguesia às classes populares. A burguesia não pode se limitar a combater pela força o igualitarismo socioeconômico das classes populares; ela deve igualmente fazer-lhes uma concessão. *Mas em que consiste essa concessão? Ela consiste em propor às classes populares, não a concretização da igualdade material, e sim um substitutivo: a igualdade política formal entre todos os indivíduos.* Mas pode a burguesia iludir, através desse substitutivo, as classes populares? Essa ilusão é possível, já que a burguesia apresenta aquilo que concedeu (sufrágio universal, Parlamento como órgão de

representação popular, liberdades políticas) *como a condição que torna passível de sucesso a luta das classes populares pela igualdade socioeconómica*. Em suma: a burguesia quer convencer as classes populares de que "o povo representado no Estado" é o meio adequado para a transformação de uma sociedade de classes, fundada na exploração do trabalho alheio, numa democracia socioeconómica; e de que os direitos políticos constituem a condição de satisfação das suas aspirações igualitárias (Saes, 1998, p. 161).

Saes (1998) conclui que "[...] embora se constitua numa forma de organização do Estado (de classe) burguês, *a democracia burguesa é o resultado deformado de um processo de luta, não correspondendo às intenções, nem de um, nem de outro dos agentes.*" (Saes, 1998, p.161). Diante desta afirmativa, Saes (1998) lança a seguinte questão: a quem interessa mais a democracia burguesa - à própria burguesia ou ao proletariado? Segundo Saes (1998), para aqueles que defendem que a democracia foi uma obra da própria classe dominada, afirma-se que a democracia interessa à classe trabalhadora; já aqueles que defendem o entendimento de que a democracia é usada pela burguesia exclusivamente para desmobilizar a classe trabalhadora, defenderão que o avanço da democracia interessa à burguesia.

É inegável que a existência da democracia é taticamente importante para os trabalhadores, visto que um ambiente democrático possibilita o trânsito de ideias e de pessoas e a organização política. Saes (1998) também alerta que, se a democracia burguesa pode reforçar ideologicamente o próprio ethos burguês, encobrindo a desigualdade de classe, pode, entretanto, potencializar os caminhos da tomada de consciência por parte dos trabalhadores. Nas palavras de Saes (1998),

A contradição, própria às democracias burguesas, entre a igualdade política formal e a desigualdade econômica material é insuficiente para revelar ao proletariado a existência de um processo (capitalista) de exploração do trabalho. Ela pode, entretanto, fornecer àquela parcela do proletariado, já conhcedora (de modo mais ou menos instintivo, mais ou menos elaborado) de sua situação de classe explorada, a chave do enigma do Estado: o seu caráter de classe. A impossibilidade de o proletariado usar plenamente - ao contrário da burguesia - as liberdades políticas leva-o a tomar consciência de que a relação entre o Estado e o interesse geral da sociedade é puramente

ilusória, imaginária; e de que o Estado é, fundamentalmente, uma organização a serviço da classe dominante (Saes, 1998, p. 164).

Ou pode também identificar no Estado um espaço de disputa, no qual as demandas e lutas dos trabalhadores podem se expressar e, quem sabe, alcançar algumas conquistas e vitórias. A tese que identifica a democracia como um valor universal ampara-se nesta perspectiva de Estado e no entendimento de que a democracia seria capaz de proporcionar um alargamento cada vez maior do grau das conquistas da classe trabalhadora, levando-a ao caminho da construção do socialismo, conforme vejamos a seguir.

2.2.4 A Tese da Democracia como Valor Universal e o debate proposto por Carlos Nelson Coutinho no Brasil⁴²

A tese da democracia como valor universal que chega ao Brasil nos idos de 1970 é produto do acúmulo, e, diga-se de passagem, também das polêmicas, que o debate entre democracia e socialismo constituiu no âmbito da esquerda mundial desde a II Internacional, passando pela reatualização do eurocomunismo, tal como se pôde observar linhas atrás. Nesta direção, apenas para recuperar nossa lembrança, Bounicore (2015) afirma que

[...]o debate em torno da relação entre democracia política e socialismo tem mais de um século. [...] O debate sobre a relação entre democracia e socialismo voltou à tona na década de 1960. Mas foi, sem dúvida, com o surgimento da corrente eurocomunista que ele passou a ter um lugar central na agenda teórico-política das organizações da esquerda mundial. Entre os principais expoentes desta nova corrente estavam Marchais, Berlinguer e Santiago Carrilho, respectivamente secretários-gerais dos Partidos Comunistas da França, Itália e Espanha (Bounicore, 2015, p. 3).

⁴² Parte dos conteúdos desenvolvidos neste item foi publicado no volume 6 – Lutas Sociais, Política Social e Serviço Social – da Coleção José Paulo Netto, organizado pelas professoras Janete Luzia Leite, Maria de Fátima Silianski e Debora Holanda em 2023. O capítulo intitulado “A Democracia como via para o Socialismo: considerações sobre a experiência brasileira recente” contou com a autoria da equipe do projeto de pesquisa: Fátima Grave Ortiz (coordenadora do projeto de pesquisa), Adrielle Campelo Campos, Gabryella Luna do Bomfim e Julia de Souza Santos Teixeira (na qualidade de bolsistas de Iniciação Científica). Disponível em: <https://www.editoranavegando.com/lutas-sociais>

Também para Saes (1998), a tese do caráter universal da democracia "[...] consiste, fundamentalmente, em negar o caráter burguês das democracias que surgem, como consequência de revoluções políticas burguesas ou de revoluções democráticas subsequentes, nas formações sociais em processo de passagem para o capitalismo" (Saes, 1998, p. 146). Conforme Saes (1998), os defensores desta tese tendem a não reconhecer o caráter de classe que impregna a democracia e seus institutos, contrariando a concepção leniniana que afirmava que a democracia não é universalmente isenta de seu caráter de classe, ao contrário, "[...] a democracia é uma forma particular de organização dos diferentes tipos de Estado de classe. Para Lênin, o Estado burguês não foi o único tipo de Estado de classe a poder organizar-se alternativamente como democracia e como ditadura" (Saes, 1998, p. 147).

Interpretação distinta é apontada por Coutinho (1979):

[...] se quisermos ser fiéis ao método de Lênin, temos de chegar a seguinte conclusão: é verdade que o conjunto das liberdades democráticas em sua forma moderna [...] tem sua gênese histórica nas revoluções burguesas, ou mais precisamente nos amplos movimentos populares que terminaram [...] por abrir o espaço político necessário à consolidação e reprodução da economia capitalista; mas é igualmente verdade que para o materialismo histórico não existe identidade mecânica entre gênese e validade (Coutinho, 1979, p. 36).

Ou seja, para Coutinho (1979), o fato de a democracia moderna ter despontado a partir dos processos revolucionários burgueses, isto não significa que ela não pudesse ser entendida como uma forma de objetivação humana que passa a integrar o acervo do gênero, alcançando, portanto, seu caráter de universalidade⁴³.

Além disso, em seu ensaio "A Democracia como valor universal", Coutinho (1979) defende a universalidade da própria política ao afirmar que,

[...] tanto na fase de transição quanto no socialismo plenamente realizado, continuarão a existir interesses e opiniões divergentes

⁴³ Assim, para Nicolis (2006), "os escritos de Coutinho se configuraram como um divisor de águas na esquerda brasileira já que preconizam uma *ruptura doutrinária* e uma *tentativa de reformulação estratégica e programática*, isto é, o abandono da tese marxista, enfatizada por Lênin, de que a democracia se configura como uma forma de dominação política do Estado capitalista, a diluição da ideia de revolução na de evolução (a ampliação da democracia seria a forma política do socialismo), bem como a suposta necessidade de resgatar elementos da tradição liberal" (Nicolis, 2006, p.172).

sobre inúmeras questões concretas; e isso porque - ao contrário do que afirma a concepção stalinista - o processo de extinção das classes faz certamente com que a sociedade tenda à unidade, mas não significa de modo algum a sua homogeneização. E, dado que essa unidade tendencial é unidade na diversidade, é fundamental que tais interesses divergentes encontrem uma representação política adequada (Coutinho, 1979, p. 36).

Assim, a política como esfera privilegiada para o debate e exposição de ideias se colocava como uma instância importante para o pensamento do autor, o que é bastante é compreensível, considerando os processos históricos pelos quais passavam as sociedades socialistas pós-relatório Kruschev⁴⁴, mas ainda com pouquíssimo espaço para o debate político, no qual a individualidade perdeu sua estatura e possibilidade de expressão.

Também Saes (1998), com o objetivo de debater as posições teórico-políticas de Coutinho (1979), mais uma vez recupera o pensamento de Lênin para afirmar que o diferencial entre a democracia burguesa e suas demais antecessoras é que no capitalismo por meio da democracia, a classe dominada conseguiu alcançar (ou possui esta condição) um conjunto de liberdades como a liberdade de organização, de pensamento, de associação. "Lênin nos revela, portanto, o duplo aspecto da democracia burguesa: a) de um lado, o seu caráter de classe; b) de outro lado, o seu maior desenvolvimento, comparativamente às democracias pré-burguesas (escravista, feudal)" (Saes, 1998, p. 148).

Deste modo, Saes (1998) nos revela que a tese da democracia como valor universal sustenta-se no argumento de que "[...] a criação de instituições democráticas teria satisfeito aos objetivos, intenções ou finalidades do proletariado, e não aos objetivos, intenções ou finalidades da burguesia." (Saes, 1998, p.150), importante recordar, inclusive, o que já foi tratado linhas acima.

Conforme Saes (1998), esta é a tese defendida também por Kautsky e Adler durante a II Internacional, ainda que com diferenças. Para Kautsky inclusive, para a defesa do processo de transição para a sociedade socialista,

⁴⁴ Considerando o contexto pós-relatório Kruschev, Naves (1981) afirma que "o apelo ao conceito de democracia cumpre, assim, uma função mágica: identificada com o projeto socialista (unicamente por meio dela é possível aceitá-lo) ela exorciza as 'formas políticas autoritárias', criando uma falsa oposição (tão familiar ao vocabulário político burguês), e deslocando o eixo da questão para outro terreno" (Naves, 1981, p.118).

a violência deveria ser usada pela classe trabalhadora contra a burguesia apenas se esta se voltasse contra as instituições democráticas, ou seja, a violência seria um recurso usado como defesa - violência defensiva.

Segundo Saes (1998), os eurocomunistas defenderam também este entendimento, ainda que haja diferenças entre o pensamento de Kautsky e Adler, muito bem identificadas por Carlos Nelson Coutinho.

Carlos Nelson Coutinho estabelece, acertadamente, uma diferença entre as posições de Kautsky e de Max Adler sobre a forma a ser assumida pelo Estado socialista; enquanto Kautsky defende a conservação integral das instituições democrático-parlamentares e exige a dissolução dos conselhos operários (sovietes), por considerá-los incompatíveis com o Parlamento (os conselhos seriam apenas instrumentos da luta proletária pela tomada do poder público, e não, órgãos do novo Estado), Adler defende a combinação de sovietes e instituições democrático-parlamentares num novo Estado. Mas essa diferença não anula a afinidade entre ambos num outro plano: defesa da transição pacífica para o socialismo e concepção da democracia política como criação das classes dominadas (Saes, 1998, p. 150).

A partir da identificação de tais diferenças, a análise do pensamento de Coutinho (1979) sobre a questão democrática nos impõe entender que o autor não reconhece efetivamente a democracia como um instrumento de dominação burguesa, mas como um espaço de disputa entre as classes.

Coutinho (1979) também não entendia a existência de democracia na sociedade socialista como uma simples continuidade ou acomodação da democracia burguesa, mas defendia a possibilidade de sua reconfiguração interna. Mesmo com o fim do Estado, Coutinho defendia a manutenção de institutos democráticos que fossem capazes de catalisar os diversos interesses dos sujeitos políticos. Para o autor, o embrião de tais institutos já se fazia presente no âmbito da sociedade capitalista, porque a sua própria dinâmica tende a gerar as condições objetivas e subjetivas para a participação política e a socialização da política. Assim, "[...] é a própria reprodução capitalista enquanto fenômeno social global que impõe essa crescente socialização da política, ou seja, da ampliação do número de pessoas e de grupos empenhados politicamente na defesa de seus interesses específicos" (Coutinho, 1979, p. 37).

Portanto, reatualizando os pensadores da II Internacional e seguindo a trilha aberta pelos dirigentes eurocomunistas⁴⁵, Coutinho (1979) sustenta ser a democracia o caminho estratégico para a construção do socialismo; ou no dizer do próprio pensador: "Portanto, para aqueles que, em nome dos interesses histórico-universais dos trabalhadores, lutam pelo socialismo, *a democracia política não é um simples princípio tático: é um valor estratégico permanente*, na medida em que é condição tanto para conquista quanto para consolidação e aprofundamento dessa nova sociedade" (Coutinho, 1979, p. 37).

Discordando de seu peso estratégico, Naves (1981) não nega o papel tático da democracia para a organização e mobilização da classe trabalhadora. Contudo, entende, apoiado em Althusser, que "a destruição das formas democráticas burguesas não pode implicar em um retorno aquém da democracia, mas envolve um movimento no sentido de ir-se além dela, no sentido de uma liberdade real, cuja existência é impedida de manifestar-se pela democracia" (Naves, 1981, p. 124).

Isto significa dizer que, conforme Naves (1981), a transição para o socialismo indica uma nova dominação de classe, na qual a maioria composta pela classe trabalhadora dominaria uma minoria representada pela então burguesia. Este domínio - ou "ditadura do proletariado" - é necessário para a construção do socialismo - fase por excelência transitória ao comunismo, que necessita constituir dois processos principais: em primeiro lugar, conforme Naves (1981), é preciso suprimir a democracia burguesa e, em seu lugar,

⁴⁵ Martins et alii (2014) destaca a influência que Coutinho recebeu durante sua permanência na Itália. "O 'período italiano' de cerca de dois anos pode ser considerado um divisor de águas em sua trajetória intelectual e política, estando inextricavelmente ligadas, de uma parte, a admiração pelo PCI combinada à adesão ao 'eurocomunismo' como portador da via revolucionária adequada às 'sociedades ocidentais' – a via democrática para o socialismo – e, de outra parte, a apropriação cada vez mais profunda e segura do legado teórico gramsciano" (Martins et alii, 2014, p.371). Esta influência expressa-se na defesa da tese da democracia como valor universal trazida por Coutinho (1979) que se ancora no discurso do dirigente do Partido Comunista Italiano, Enrico Berlinguer. Berlinguer em 1977 durante as comemorações dos 60 anos da Revolução Russa afirmou que "a democracia é hoje não apenas o terreno no qual o adversário de classe é obrigado a retroceder, mas é também o *valor historicamente universal* sobre o qual fundar uma original sociedade socialista" (apud Moraes, 2001, p.9, grifos meus). Moraes também nega o entendimento de que a democracia possa fundar uma sociedade, no caso uma sociedade socialista como defendeu Enrico Berlinguer, pois apesar de Marx também fazer afirmações como "Socialismo ou Barbárie", por exemplo, ele tinha clareza quanto à prioridade da eliminação de certas categorias econômicas presentes na sociedade burguesa como fundamento para a transformação social. Entretanto, afirma Moraes, "Marx também se serviu de metáforas arquitetônicas. Mas para ele a base são as relações econômicas e a superestrutura, as formas políticas e culturais. Jamais erigiria os valores integrantes de um ideário em fundamento de uma nova ordem social" (Moraes, 2001, p. 12).

instaurar a “ditadura do proletariado”. Em segundo lugar, extinguir completamente a democracia, considerando a necessidade imprescindível da supressão do Estado.

A ditadura do proletariado é pela primeira vez uma democracia de massas, que possibilita a apropriação do poder e a condução do processo revolucionário pela classe operária sob a condição absolutamente essencial de substituir os aparatos do Estado democrático burguês, que asseguram o domínio dessa classe mesmo após a passagem para o socialismo, pois esses aparatos só podem funcionar reproduzindo relações sociais burguesas, excluindo a classe operária do exercício real do poder (Naves, 1981, p. 125).

Do mesmo modo, Moraes (2001) também questiona o papel da democracia como valor universal e estratégico para a transição para o socialismo. Nas palavras de Moraes (2001),

Para o marxismo, a democracia, como forma do Estado, tampouco é um fim em si (um “valor universal”), e sim um instrumento de dominação política. Os fins a que se subordina esse meio ou instrumento são determinados principalmente pelos interesses de classe. O princípio da soberania popular não paira, indiferente, acima da base econômica da sociedade, nem, da alternativa capitalismo ou socialismo. Na demorex [democracia realmente existente], ao predomínio dos interesses burgueses correspondem os fins supremos do liberalismo; a minoria mais protegida é a oligarquia (etimologicamente, o poder de poucos) que comanda a valorização do capital. Já na perspectiva da democracia das Luzes, e mais ainda na do movimento socialista, os valores supremos são a igualdade, não somente entre concidadãos, mas para toda a humanidade, o interesse público e a satisfação das necessidades coletivas (Moraes, 2001, p. 20).

A defesa da tese da democracia como valor universal, como já sabemos, recebeu uma série de críticas no âmbito da própria esquerda brasileira. Em primeiro lugar, como já abordamos linhas acima, a afirmação do caráter universal e estratégico da democracia foi rechaçada por vários autores (Saes, 1998; Naves, 1981; Moraes, 2001; Toledo, 1994), sobretudo, baseados na premissa leniniana do caráter de classe da democracia.

Em segundo lugar, a identificação da democracia como um valor, baseando-se nas análises de Agnes Heller (1972)⁴⁶, e não como uma forma de governo, é, segundo Moraes (2001), bastante imprecisa.

Ademais, para Moraes (2001), é evidente que, quando se reconhece e se defende a democracia, certamente o sujeito que assim o faz está imbuído de certos valores, mas isso não significa que possamos afirmar que a democracia é em si um valor. Para este autor, a democracia não pode ser tratada como um valor, muito menos universal, conforme a seguir:

Quanto a nós, entendemos que valores políticos são igualdade, liberdade, fraternidade, justiça, paz, felicidade etc. Tanto quanto os valores éticos, jurídicos, estéticos, eles são universais na medida em que são concebidos como idealidades paradigmáticas e expressos como sujeitos abstratos. Por isso, dizer que um valor (a igualdade etc.) é universal não lhe acrescenta nenhum novo predicado. Mas, como regime político ou moralidade objetiva de uma sociedade determinada, a democracia não é universal, como tampouco o são a justiça, a beleza, a paz, quando consideradas não como platônicos paradigmas, mas como formas entranhadas na rudeza material do devir. No céu das ideias, a justiça é sempre justa, a beleza sempre bela, a paz sempre pacífica e a democracia sempre democrática. Na concretude terráquea, A é belo, mas também pode ser feio; B é justo, mas também pode ser injusto; C é pacífico, mas pode tornar-se belicoso; D é democrático, mas também pode ser oligárquico, plutocrático, burocrático, colonialista etc. (Moraes, 2001, p. 12).

⁴⁶ Considerando o significativo trânsito e influência que o pensamento de Agnes Heller possui sobre a produção da área de Serviço Social, sobretudo no tocante à sua concepção de valor, entendemos ser importante resgatar as críticas feitas por Quartim de Moraes (2001). Para Heller (1972) consiste em valor "tudo que faz parte do ser genérico do homem [...] Os componentes da *essência genérica do homem* são para Marx o trabalho (a objetivação), a socialização, a universalidade, a consciência e a liberdade [...] Pode-se considerar 'valor' tudo o que [...] contribua para o enriquecimento daqueles componentes essenciais" (Heller, 1972, p.4). Quartim de Moraes questiona o que seja "essência genérica do homem"? Ele assevera que esta concepção anunciada por Heller é extremamente abstrata. Ou seja, "se Heller tivesse acrescentado à sua lista a fé, a esperança e a caridade, não estaria nem mais perto nem mais longe da objetividade materialista: permaneceria em sua ingênuas metafísica humanista." (Moraes, 2001, p.29) E continua Moraes (2001) - "esse 'homem', que a eminentíssima discípula de Lukács concebe como uma essência metahistórica, pressupõe o processo de hominização no sentido biológico e arqueológico do termo. A fórmula certamente suscitará arrepios nos humanistas mais espiritualistas (há Estados norte-americanos em que é proibido ensinar a evolução das espécies), mas ontologicamente 'o homem' é antes de tudo um primata que tomou conta do planeta Terra. Podemos conceber sua trajetória de dois ou três milhões de anos como objetivação, sempre que não interpretarmos este termo como exteriorização de uma essência subjacente. Não há essências e valores que se eternizam: eterna, perdoem-nos uma vez mais os humanistas, é a matéria em movimento" (Moraes, 2001, p.30).

Além disso, Moraes (2001) afirma que, para Marx, o desenvolvimento das forças produtivas tende a suprimir o valor e não o generalizar (ou universalizá-lo). Assim, segundo Moraes (2001), ampliar o desenvolvimento das forças produtivas não gera necessariamente melhores condições para a universalização da democracia, se for esta tomada como valor, ao contrário:

A pretensa correlação entre universalização dos valores e socialização das forças produtivas é um velho cavalo de batalha não só do economicismo social-democrata, mas também das vertentes humanistas e racionalistas do marxismo. Segundo eles, ao tornar os meios de produção plenamente sociais e universalizar a condição proletária, o capitalismo, razão cruel da História, tornaria homogêneas as condições sociais de toda a humanidade, operando o doloroso parto das condições objetivas do comunismo. Faltaria “só” a revolução proletária mundial. Derrotando-a ao longo do século XX, com a contribuição dos social-democratas, a reação imperial-burguesa desenvolveu as piores virtualidades da barbárie tecnológica, levando o planeta à beira do abismo nuclear e submetendo-o à tutela, muitas vezes genocida, da máquina de guerra do Pentágono. Tudo isso, sempre é útil repetir, sob a bandeira dos ‘valores democráticos’ (Moraes, 2001, p. 29).

Em terceiro lugar, Coutinho (1979) também afirma ser a democracia socialista - ou democracia de massas - uma forma aprimorada de democracia. Portanto, “[...] a relação da democracia socialista com a democracia liberal é uma relação de superação dialética (Aufhebung): a primeira elimina, conserva e eleva a nível superior as conquistas da segunda” (Coutinho, 1979, p. 40). Mas o que significa exatamente “elevar em um nível superior” a democracia liberal a uma “democracia de massas” no caso brasileiro, por exemplo? Segundo Coutinho (1979), “[...] pressupõe igualmente um aprofundamento político da democracia: a ampla incorporação organizada das grandes massas na vida política nacional - a socialização crescente da política - é o único antídoto de eficácia duradoura contra o veneno da ‘via prussiana’” (Coutinho, 1979, p. 43), o que sem dúvida, estamos de acordo, visto os processos que constituem nossa formação social, econômica e política, tal como já foi identificado nesta pesquisa. Mas, não é só isso a que se refere o autor, pois significa também adotar:

[...] medidas que eliminem gradualmente as bases econômico-sociais que não só permitiram a emergência da “via prussiana” elitista e oligárquica, mas que contribuem para reproduzi-la (de modo ampliado) permanentemente. Em poucas palavras [...]: *trata-se de democratizar a economia nacional, criando uma situação na qual os frutos do trabalho do povo brasileiro [...] revertam em favor da grande maioria da população*. Isso aparece como pressuposto indispensável para integrar na sociedade nacional, na condição de sujeitos, enormes parcelas da população hoje reduzidas a uma condição subumana, e desse modo, destruir pela raiz os processos marginalizadores que caracterizam a “via prussiana”. Concretamente, em nossos dias, a democratização da economia requer a aplicação de um programa econômico antimonopolista, antilatifundiário e antiimperialista [...]” (Coutinho, 1979, p. 43, grifos meus).

A relação entre democracia e apropriação da riqueza comparece no dizer de Coutinho (1979) de forma muito clara, ou seja, a defesa da democracia como caminho para o socialismo visava não somente garantir a participação política efetiva da classe trabalhadora no conjunto de decisões, mas como meio para se efetivar o acesso à riqueza socialmente produzida. Sabemos hoje que algumas propostas de esquerda, inclusive, tentaram viabilizar este acesso à riqueza por meio da proposição e implementação de programas de transferência de renda, que apesar de expressarem certo alívio pontual a segmentos mais pauperizados desta classe, não conseguiram atingir nada além dos recursos paliativos. Além disso, do ponto de vista dos objetivos desta pesquisa, fica bastante clara a inspiração sofrida pelos assistentes sociais brasileiros, que tornaram esta posição prático-política apresentada por Coutinho (1979) um princípio ético-político, tal como pretendemos retomar mais à frente.

Com efeito, a perspectiva democrática apontada por Coutinho (1979), entendida como um valor universal e estratégico para a construção do socialismo, defende que a este cabe não somente a supressão do Estado e da propriedade privada, mas também, ao fazê-lo, deve constituir as condições objetivas e subjetivas para uma “progressiva socialização dos meios de governar”. Tal tarefa deve ser possibilitada pela articulação dos diversos sujeitos políticos populares e aqueles tradicionalmente encontrados na sociedade burguesa, como os partidos e o próprio parlamento, os quais, no caso destes últimos, adotariam novas funções, pois, para Coutinho (1979), “a democracia socialista é, assim, uma democracia pluralista de massas; mas uma

democracia organizada, na qual a hegemonia deve caber ao conjunto de trabalhadores representados através da pluralidade de seus organismos (partidos, sindicatos, comitês de empresa, comunidades de base etc.)" (Coutinho, 1979, p. 40).

O pluralismo, inclusive, faz parte da tese de Coutinho (1979), e é apontado por ele como uma necessidade estratégica para a construção de consensos entre os diversos atores. Assim, "como a autonomia e a diversidade desses sujeitos deverão ser respeitadas, a batalha pela unidade - unidade na diversidade - torna-se não apenas um objetivo tático imediato na luta pelo fim do atual regime, mas também um objetivo estratégico no longo caminho para 'elevar a nível superior' a democracia" (Coutinho, 1979, p. 45).

Ressalta-se também aqui o papel que o pluralismo assume para os assistentes sociais na década de 1990, tornando-se, dentre outros, conteúdo de outro princípio ético-político, no qual se defende a "garantia do pluralismo, através do respeito às correntes profissionais democráticas existentes e suas expressões teóricas [...]" (CFESS, 1993).

Em síntese, as posições veiculadas por Coutinho (1979) por ocasião da publicação da tese da democracia como valor universal foram, como já mencionado, rechaçadas por um conjunto de autores, como Naves (1981) e Moraes (2001), que neste sentido, são emblemáticos,

No texto de Coutinho, a democracia, eleita o centro da questão política, ocupa a cena como protagonista exclusivo. Desse modo, tanto a passagem para o socialismo, como a sua edificação, exige a conservação das categorias e "institutos" políticos da democracia liberal, elevados a "nível superior". O projeto de C.N. Coutinho é a recuperação da democracia burguesa. Lá encontramos todas as suas categorias: "pluralismo", "autonomia", "legitimização", "consenso majoritário", etc. A ausência de distinção entre conteúdo de classe da democracia burguesa e da democracia operária (ditadura do proletariado), e a recusa em perceber o vínculo necessário entre democracia e reprodução das condições econômicas, políticas e ideológicas para a acumulação do capital, permitem a Coutinho pensar a democracia como uma eterna continuidade que vai se aperfeiçoando na história. É por meio desse procedimento que a democracia pode: a) ser desvinculada de sua "gênese" e adquirir valor universal; b) dada a sua universalidade, ser conservada na luta pelo socialismo e no próprio socialismo (Naves, 1981, p. 113).

Já para Moraes (2001), Coutinho (1979), na verdade, “[...] em vez de marxismo, oferece um socialismo ético (mais igualdade, mais cidadania, mais ‘justiça social’, mais participação, menos excluídos, menos repressão policial), cuja expressão doutrinária é o ‘valor universal’ da democracia” (Coutinho, 1979, p. 28).

Por último, como importante intérprete do Brasil, Coutinho (1979) atenta para o fato de que, por aqui, a defesa da democracia se faz presente e necessária por conta da trajetória sócio-histórica brasileira, com pouquíssimos momentos em que se pode afirmar a existência democrática. No Brasil, são raros esses momentos. Neste sentido, ainda que a tese da democracia como valor universal tenha sido alvo de duras críticas, sobretudo por autores do campo da esquerda, mesmo para estes é inegável a relevância da democracia como princípio, ainda que com potenciais limites históricos que esta possui, para pensar o Brasil, pois por aqui, no dizer do próprio Coutinho (1979),

[...] as transformações políticas e a modernização econômico-social no Brasil foram sempre efetuadas no quadro de uma “via prussiana”, ou seja, através da conciliação entre frações das classes dominantes, de medidas aplicadas de “cima para baixo”, com a conservação essencial das relações de produção atrasadas (o latifúndio) e com a reprodução (ampliada) da dependência ao capitalismo internacional; essas transformações “pelo alto” tiveram como causa e efeito principais a permanente tentativa de marginalizar as massas populares não só da vida social em geral, mas sobretudo do processo de formação das grandes decisões políticas nacionais (Coutinho, 1979, p. 41).

2.3. A Estratégia Democrático-Popular

Tomando como referência o pensamento de Lênin, a análise de Coutinho⁴⁷ (1979; 2005) sobre a formação social brasileira parte da apreensão da categoria “via prussiana”, que nos ajuda a entender o particular processo brasileiro de transição para o capitalismo. Este se constituiu a partir da realização de um pacto entre as elites brasileiras - especialmente os setores

⁴⁷ Sobre o saudoso intelectual brasileiro e que exerceu forte influência sobre o Serviço Social, em especial sobre a produção de conhecimento da área, destaca-se a defesa da tese de doutorado de Victor Neves intitulada “Democracia e Revolução: um estudo do pensamento político de Carlos Nelson Coutinho” em 2016 pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Escola de Serviço Social da UFRJ.

agrários - e a imperialista, orientado por um Estado que realiza reformas e toma decisões de cima para baixo, sem qualquer participação popular, para justamente criar as condições para assegurar tal pacto. Conforme Coutinho (2005),

Recordemos as características centrais do fenômeno: as transformações ocorridas em nossa história não resultaram de autênticas revoluções, de movimentos provenientes de baixo para cima, envolvendo o conjunto da população, mas se processaram sempre através de uma conciliação entre os representantes dos grupos opositores economicamente dominantes, conciliação que se expressa sob a figura política de reformas "pelo alto" (Coutinho, 2005, p. 50).

Inspirado pelas tendências eurocomunistas, por um lado; e pelo pensamento teórico-político de Gramsci, por outro; Coutinho (2005) avalia como anacrônica as perspectivas de Estado presentes em vários autores do campo marxista. Segundo Coutinho (2005), fortemente apoiado em Gramsci, o Estado do século XX, apesar de assegurar seu caráter de classe, amplia-se para garantir o consenso para além de suas funções coercitivas.

Entretanto, além de tais influências, é claramente visto no pensamento de Coutinho (2005) um claro diálogo com as contribuições seminais de Caio Prado Júnior e Florestan Fernandes no tocante às análises destes em relação ao processo da revolução brasileira. Por exemplo, em relação a Caio Prado Júnior, Coutinho (2005) afirma que,

[...] é indubitável que o historiador paulista não hesita em identificar como plenamente capitalista o Brasil republicano. [...] ele insiste que nosso país não é e jamais foi feudal ou semifeudal e, por isso, não carece de uma "revolução agrária antiimperialista" para se tornar moderno e capitalista. Mas, por outro lado, Caio Prado reconhece traços extremamente peculiares em nosso capitalismo – traços que poderíamos chamar de "não-clássicos" –, dedicando boa parte de sua pesquisa a identificá-los e descobrindo-lhes a gênese (Coutinho, 2005, p. 222).

Segundo Coutinho (2005), uma das principais limitações do pensamento de Caio Prado Júnior reside no fato de este não conseguir capturar as contradições existentes no processo de consolidação do capitalismo no Brasil. Caio Prado Júnior desenvolve, segundo Coutinho (2005),

uma análise relativamente estreita do Estado brasileiro e de sua relação com a ordem burguesa à medida que, apesar de denunciar o caráter condescendente que o Estado brasileiro possui com os segmentos burgueses, que os “alimenta” pela via da corrupção e da satisfação de seus interesses, afirma que este caráter patrimonialista do Estado se configuraria em mais um obstáculo para o desenvolvimento do capitalismo como em outros países.

Coutinho (2005), entretanto, adverte que este caráter do Estado brasileiro foi absolutamente necessário para a consolidação do capitalismo no Brasil, pois foi a partir de tal estrutura política, que o Estado garantiu o empreendimento de inúmeras empresas necessárias para o desenvolvimento capitalista, bem como a realização de uma série de iniciativas, como no campo da reprodução da própria classe trabalhadora, as quais também incidiram na consolidação do capitalismo. Assim, o dizer de Coutinho (2005) é nítido,

[...] ao invés de representar um obstáculo para o desenvolvimento capitalista “saudável” e de ser uma manifestação de nosso “atraso”, como supõe Caio Prado, a intervenção do Estado constitui elemento decisivo na acumulação de capital e, em particular, no processo de industrialização, constituindo assim um traço – e um traço substancial – de nossa “modernidade” (Coutinho, 2005, p. 238).

Em síntese, “o desenvolvimento brasileiro, sua passagem definitiva para a ‘modernidade’, estaria bloqueada pelo ‘atraso’, seja nas relações agrárias, seja no setor industrial, um ‘atraso’ proveniente, pensa ele, da limitação estrutural do mercado interno e da dependência ao imperialismo.” (Coutinho, 2005, p. 239)

Coutinho (2005) reconhece também na obra de Caio Prado Júnior outras limitações, dentre elas o escasso acervo de categorias marxistas, bem como a prioridade da circulação em detrimento da produção para a fundamentação da gênese do capitalismo no Brasil⁴⁸. Todavia, ressalta Coutinho (2005) que não se trata de submeter tal autor e sua obra a alguma espécie de exame, mas de identificar seus méritos na tentativa de recontar a história do Brasil e sua relação com o capitalismo internacional; e, neste

⁴⁸ Além dessas, Coutinho (2005) alerta outras, como o fato de que Caio Prado, ao indicar a via prussiana como caminho para a instalação do capitalismo no Brasil, tende a enfatizar os traços que expressam a conservação com o historicamente existente, e assim, não identifica com a mesma força os elementos que caracterizam a modernização da ordem social brasileira. Assim, não apanha as contradições que atravessam a constituição do capitalismo no Brasil.

sentido, deve-se a Caio Prado Júnior o entendimento de que o passado colonial brasileiro não se constituiu em um entrave para o desenvolvimento do capitalismo no Brasil, mas contribuiu com a construção deste modo de produção, conferindo a ele peculiaridades importantes em solo brasileiro.

Analisando o pensamento de Florestan Fernandes, Coutinho (2005) afirma que sua obra avança em relação a Caio Prado Júnior, porque fundamenta teoricamente as peculiaridades do capitalismo no Brasil, fazendo dessa forma uso da concepção da “via prussiana” para a constituição da ordem burguesa no Brasil. Ao fazê-lo, Florestan Fernandes (1976) também justifica o uso do termo “revolução burguesa” para o caso brasileiro, contrariando muitos que a achavam inadequada. Florestan Fernandes (Fernandes, 1976) se apoia no conceito de “contrarrevolução preventiva”⁴⁹ para explicar como no Brasil o capitalismo se constitui a partir de um processo, no qual o Estado se mostra completamente impermeável às demandas “dos de baixo”, inviabilizando a afirmação do capitalismo por vias democráticas e sim autocráticas.

Assim, referindo-se à dominação burguesa no Brasil, Florestan Fernandes (1976) afirma que “[...] um poder que se impõe sem rebuços de cima para baixo, recorrendo a quaisquer meios para prevalecer, erigindo-se a si mesmo em fonte de sua própria legitimidade e convertendo, por fim, o Estado nacional e democrático em instrumento puro e simples de uma ditadura de classe preventiva.” (Fernandes, 1976, p.297). A autocracia, que segundo Florestan Fernandes (1976), é sempre uma saída temporária, no caso brasileiro, “[...] assume a forma estrutural do Estado Burguês em nossa formação social” (Fernandes, 1976, p. 321).

Florestan Fernandes também avança em relação a Caio Prado Júnior à medida que identifica e reconhece o peso de novos traços advindos do processo de desenvolvimento capitalista no Brasil, como a industrialização, a urbanização e a nova composição social que se fortalece a partir de então.

Também Iasi (2017), analisando a apreensão que Florestan Fernandes faz do processo de constituição do capitalismo no Brasil - a revolução

⁴⁹ Para Florestan Fernandes “[...] a ordem burguesa em nosso país se implantou de uma forma particular na qual um setor social oriundo da própria ordem oligárquica assumiu os valores da civilização burguesa. Neste contexto a ordem burguesa não necessitou derrotar o antigo regime em aliança com os trabalhadores, pelo contrário, os defensores da ordem burguesa aliaram-se aos setores oligárquicos e ao imperialismo e se voltaram contra qualquer possibilidade de uma revolução que viesse ou mobilizasse os ‘de baixo’, assumindo a forma, como dissemos de uma ‘contrarrevolução preventiva’. Uma revolução ‘dentro da ordem’” (Fernandes, 1976, p. 212).

burguesa, indica que para este autor o caso brasileiro é bastante particular, considerando que, além de se constituir de um modo completamente diverso em relação aos países centrais (Estados Unidos e Europa notadamente, que vivenciaram processos clássicos), no Brasil vivemos uma experiência não clássica dentro da via não-clássica revolucionária. O que isto quer dizer? No Brasil, a transição para o capitalismo não se deu do mesmo modo como Lênin tinha teorizado como “via prussiana”, mas de uma “via não clássica da via não clássica” (Iasi, 2017), ou seja, a singularidade brasileira consiste no fato de,

[...] que a ordem burguesa não precisou se impor contra a velha ordem, levando os protagonistas da ordem burguesa à necessidade de uma aliança com “os de baixo”, pelo contrário, nos termos do autor [Florestan Fernandes], a crise do poder oligárquico não significou um colapso, mas uma transição “ainda sob a hegemonia da oligarquia” e mais, “a oligarquia não perdeu a base de poder que lograra antes, enquanto aristocracia agrária, e encontrou condições ideais para enfrentar a transição”, modernizando-se e adaptando-se à nova ordem que surgia. Desta maneira, a revolução burguesa no Brasil se dá por uma aliança entre os setores que assumiram o “espírito burguês” e parte das velhas elites oligárquicas, e o que os une é a necessidade de frear a revolução vinda de baixo, dos trabalhadores urbanos e rurais e demais segmentos explorados pela ordem oligárquica (Iasi, 2017, p. 2).

Para Florestan Fernandes (1976), o fato de o capitalismo se utilizar da via “não-clássica” para consolidação em solo brasileiro se explica pelo caráter de dependência em face dos países centrais e pelo atraso histórico-temporal em termos de sua implantação. Ou seja, o Brasil se insere no circuito capitalista quando o mundo já estava dividido entre capitalismo imperialista e socialismo. Tal incorporação tardia no jogo internacional faz com que “[...] a burguesia brasileira prefira se aliar às velhas classes dominantes e aos segmentos militares, ao invés de tentar um compromisso mais permanente com as classes subalternas, compromisso que, se realizado, implicaria uma ampliação dos direitos de cidadania entre nós.” (Coutinho, 2005, p. 255). Contudo, esta postura da burguesia brasileira não a fragiliza como classe. Ao contrário, “[...] elas costumam apresentar um grande poder econômico local (nacional), graças ao qual angariam um equivalente poder social e político, reforçado pelo controle da máquina do Estado.” (Iasi, 2017, p. 9).

No entanto, Coutinho (2005) discorda de Florestan Fernandes, pois para ele faltaria agregar à tese deste que a via “não-clássica” se explica pelo atraso em face aos demais países capitalistas e pela dependência às nações capitalistas centrais – o trato que a implantação do capitalismo no Brasil confere ao grande latifúndio, para o qual se conserva sua estrutura original (tamanho, formas de relação entre proprietário de terras e seus trabalhadores) ao mesmo tempo em que se introduz neste a lógica capitalista. No dizer de Coutinho (2005),

Penso que assim a definição florestaniana da especificidade da ‘revolução burguesa’ no Brasil ganharia ainda mais em densidade se, além das determinações resultantes do caráter dependente e tardio do desenvolvimento capitalista entre nós, incorporasse também as determinações provenientes do modo de resolução (ou de não-resolução) da nossa ‘questão agrária’, tão bem conceptualizado na obra de Caio Prado (Coutinho, 2005, p. 257).

Contudo, apesar das divergências, Iasi (2017) destaca o diálogo entre as posições teórico-políticas de Florestan Fernandes e Coutinho: “notem que aqui também se apresentam dois elementos comuns com a análise de Fernandes: as chamadas tarefas em aberto da revolução burguesa e o papel das lutas sociais vindas das massas populares no sentido de ampliação da democracia.” (Iasi, 2017, p. 13).

Iasi (2017) também afirma que tanto Florestan Fernandes quanto Caio Prado Júnior analisaram as particularidades do desenvolvimento do capitalismo no Brasil - a “revolução brasileira” - com vistas a trilharem uma estratégia para transição socialista. No entanto, “por caminhos distintos, ambos chegaram à crítica dos fundamentos da estratégia que predominou no primeiro período de nossa história republicana até o golpe militar e empresarial de 1964 que teve no PCB sua forma política mais expressiva: a estratégia democrática e nacional” (Iasi, 2017, p. 3).

Contudo, com o surgimento do movimento dos trabalhadores em 1978 (greves do ABC expressando o chamado “novo sindicalismo”), um novo elemento surge no cenário nacional que incide sobre a reflexão de Florestan Fernandes, sugerindo a este que a força destes novos movimentos potencializaria um giro político na trajetória histórica brasileira, permitindo que pela primeira vez, a classe trabalhadora pudesse realmente pressionar a

esfera política em relação às suas pautas e interesses. Como no dizer de Iasi (2017),

Um poderoso movimento de massas, organicamente vinculado à classe operária e que apresentasse as demandas das classes trabalhadoras, mesmo nos limites da ordem burguesa, se chocaria com este Estado e a intransigência dos setores dominantes, exigindo uma ruptura que levaria à revolução “fora da ordem”. Como vemos, é o caráter da autocracia burguesa que permite a dinâmica que leva à revolução permanente. Este seria o ponto em que a análise de Florestan vai além da apresentada por Caio Prado. Enquanto o intelectual do PCB vê como possibilidade de superação da estratégia democrática nacional um conjunto de forças populares capazes de pautar suas demandas por meio do Estado no sentido de um desenvolvimento sustentável de caráter nacional, o intelectual paulista vê na impermeabilidade do Estado Burguês brasileiro à estas demandas a possibilidade de um programa democrático levar à possibilidade de desenvolvimento do socialismo (Iasi, 2017, p. 11).

Diante da conjuntura dos anos de 1970 e 1980, Florestan Fernandes identifica que, dado o caráter contrarrevolucionário assumido pelo Estado e a burguesia no processo de consolidação do capitalismo brasileiro, um conjunto de providências históricas (aqueles típicas de uma revolução burguesa) não foi sequer iniciado, ou seja, há “tarefas democráticas em atraso”, as quais deveriam ser realizadas a partir da aliança política entre os trabalhadores. Tal aliança do campo popular é vislumbrada por Florestan Fernandes a partir dos acontecimentos histórico-políticos desta conjuntura. Neste sentido, é flagrante a relevância que o pensamento de Florestan Fernandes assume na construção da Estratégia Democrático-Popular.

Com efeito, é possível afirmar que as perspectivas de Caio Prado Junior, Florestan Fernandes e Carlos Nelson Coutinho são basilares para fundamentar o que posteriormente se convencionou chamar de estratégia democrático-popular e que tem no processo de organização do Partido dos Trabalhadores no final dos anos de 1970 e início de 1980 sua possibilidade de afirmação.

2.3.1. A Estratégia Democrático-Popular e o Partido dos Trabalhadores (PT)

Apesar de não ser nosso objetivo aprofundar a análise sobre a criação do PT, o que já foi realizado por um conjunto de autores (Iasi, 2012; Coelho, 2005; Coutinho, 2000; Reis, s/d, dentre outros), cabe ressaltar que “o Partido dos Trabalhadores é produto direto da crise da autocracia burguesa e de seu modelo econômico” (Iasi, 2017, p. 4). Deste modo, com uma trajetória iniciada a partir da experiência sindical, a conjuntura dos anos de 1970 e 1980 incide sobre o amadurecimento político dos quadros que operam a fundação deste partido (Iasi, 2012).

O PT emerge, portanto, como um partido que pretendia se constituir ao largo das experiências do PCB e do PCdoB por discordar dos fundamentos que sustentavam o projeto nacional-democrático, como a aliança com a burguesia nacional, mas também por motivos mais imediatos, como, por exemplo:

[...] a intensa luta dentro do sindicalismo que obrigava uma demarcação com a linha do PCB e PCdoB, que apoiavam e participavam de máquinas sindicais controladas por pelegos [...]. Outra razão, não menos importante, é que o PT acabou por ser o desaguadouro de um conjunto de militantes e organizações que romperam com o PCB no contexto da derrota de 1964, ou que dele já vinham divergindo, como a corrente trotskista desde os anos vinte, e que haviam acumulado críticas à formulação estratégica determinante no período passado. Este contexto se manifesta nas primeiras formulações do PT e ganha forma mais acabada a partir do V Encontro Nacional em 1987 (Iasi, 2017, p. 5).

Desde sua fundação, e mais precisamente no 1º Encontro Nacional em 1981, era clara a tentativa de se criar e defender uma nova e original programática para o Brasil rumo ao socialismo, que se afastava do projeto nacional-democrático do PCB. Contudo, foi no V Encontro Nacional em 1989 que um novo projeto para o Brasil se afirma através da chamada estratégia democrático-popular (EDP).

Deste modo, como já afirmado linhas acima, o PT discordava da aliança com a burguesia proposta pelo PCB; discordava também do entendimento de que era preciso que o Brasil superasse sua dependência ao imperialismo e a

sua estrutura agrária baseada no latifúndio para que, ultrapassando esta etapa, seguisse rumo ao socialismo. "Neste sentido, parece que o PT procurava romper com a formulação democrática nacional pela crítica do 'etapismo' e pela aliança com a burguesia". (Iasi, 2017, p. 5)

Enquanto o PCB defendia a necessidade de uma revolução brasileira como antessala para a revolução socialista, para o PT, o Brasil já possuía um capitalismo completamente consolidado, apesar de manter alguns traços arcaicos como a estrutura fundiária baseada no latifúndio e o desequilíbrio regional. Seria necessário, portanto, a efetivação de uma aliança orgânica entre trabalhadores do campo e da cidade com vistas à criação de uma ampla esfera popular. Ou seja, não se tratava de buscar aliança com setores da burguesia, mas entre os trabalhadores, que, embora diversos, deveriam estar imbuídos pela mesma perspectiva de classe.

Sendo assim, o novo programa do PT está fundado nos seguintes aspectos, conforme Iasi (2017):

[...] a) uma caracterização do Brasil como tendo um desenvolvimento capitalista no qual se reproduzem desigualdades regionais e sociais e é marcado pela marginalização dos setores populares do espaço político; b) um Estado Burguês que historicamente assumiu uma feição predominantemente coercitiva e que com a abertura democrática abre a possibilidade de uma real ampliação da política para os "de baixo"; c) a impossibilidade de uma passagem imediata ao socialismo o que implica em uma política de acúmulo de forças; d) este acúmulo de forças se fundamenta na organização das demandas populares a serem apresentadas tendo por eixo um programa antimonopolista, anti-imperialista e antilatifundiário que ao se chocar com o caráter autocrático do Estado Burguês levaria a uma ruptura (em uma aproximação), ou que devido ao fortalecimento da sociedade civil poderia levar gradualmente a um conjunto de reformas que superariam o capitalismo (em outra); e) o terreno desta luta seria o da democracia e os principais instrumentos seriam as lutas sociais e a participação nas eleições que combinadas levariam, numa determinada alteração na correlação de forças, a chegar a pontos institucionais que poderiam desencadear as reformas radicais (Iasi, 2017, p. 15).

Com a afirmação acima, percebe-se claramente a influência do pensamento de Florestan Fernandes e Carlos Nelson Coutinho principalmente. A nova programática partia dos fundamentos pautados em

Florestan Fernandes de que o caráter burguês do Estado brasileiro, adensado pelo processo de “contrarrevolução preventiva”, com a conjuntura de transição democrática dos anos de 1980, seria confrontado pela primeira vez na história brasileira com as pautas “dos de baixo”.

Do mesmo modo, conforme Martins et alii (2014), Florestan Fernandes reconhecia que, apesar de a burguesia brasileira não ter avançado em determinados processos históricos (como, por exemplo, a manutenção da mesma estrutura fundiária baseada no latifúndio), mantendo intactas as ‘tarefas em atraso’, seria possível que, a partir da mobilização e engajamento político popular possibilitado pela conjuntura supracitada, fosse possível se transitar da “revolução dentro da ordem” para uma “revolução contra a ordem”, superando os limites da democracia burguesa e alcançando o patamar de uma “democracia da maioria”.

Além das contribuições de Florestan Fernandes, a Estratégia Democrático-Popular contou também com a influência do pensamento de Carlos Nelson Coutinho⁵⁰. Como já tratamos páginas atrás, com o ensaio *A Democracia como Valor Universal*, Coutinho (1979) se propunha a afirmar sua discordância em relação à defesa de que a democracia cumpriria uma função tática na construção do socialismo. Segundo Coutinho, este entendimento elaborado pelo PCB repousava sobre uma concepção contemporaneamente anacrônica de Estado Restrito, claramente disposta no *Manifesto Comunista*, porém não condizente mais com o Estado do século XX. Para ele, a democracia possuía valor universal e deveria continuar existindo na sociedade socialista. Quanto a este entendimento de Coutinho (1979) em relação à

⁵⁰ Martins et alii (2014) faz uma expressiva defesa da necessidade de se estudar o pensamento de Carlos Nelson Coutinho para a apreensão do debate teórico e político brasileiro no período de 1960-1980: “Carlos Nelson Coutinho foi um dos pensadores mais destacados neste processo de confluência em direção ao tema da democracia, notadamente entre os socialistas. Assim, conhecer profundamente sua contribuição é uma das precondições para compreender adequadamente o evolver do pensamento político brasileiro no período em questão – e, para isso, não é de menor importância considerar os seguintes aspectos: a) todo o seu pensamento maduro é marcado por certa remissão peculiar a Antonio Gramsci e por um profundo debate com o pensamento conhecido como ‘eurocomunista’, o que remete a polêmicas no movimento comunista internacional, já prenunciando a grande crise seguida pelo colapso das experiências socialistas; b) sua reflexão política se constitui, num primeiro momento, visando a incidir sobre a disputa de rumos no PCB, que se aprofundou e encarniçou cada vez mais após a derrota de 1964 e que atingiu seu ponto culminante na virada dos anos 70 aos 80; c) num segundo momento, esta reflexão esteve diretamente pautada pelo processo de ‘redemocratização’ da sociedade brasileira em curso a partir de fins dos anos 1970 e por sua decisão de influir sobre os rumos do PT, partido ao qual Carlos Nelson viria a aderir nos anos 1980” (Martins et alii, 2014, p. 370).

concepção de Estado no Manifesto Comunista, Martins et alii (2014) divergem e afirmam que

[...] a obra juvenil de Marx tem uma grande relevância, pois já aparecem dois elementos fundamentais da sua teoria do Estado que permanecerão: a diferença entre o conteúdo e a forma do Estado, em que o conteúdo está associado com a defesa da propriedade privada; e o caráter alienante, religioso, do Estado e da constituição, que é expressão de uma alienação que acontece na vida real dos homens. Esses dois elementos-chave na teoria do Estado marxiana denotam uma interpretação do Estado burguês não apenas como instrumento de coerção de uma classe sobre outra, mas também como instrumento de convencimento, dada a função ideológica que expressa a partir da defesa de uma liberdade e uma igualdade abstratas que correspondem à igualdade e à liberdade, enquanto proprietários de mercadorias, da troca de equivalentes. O Estado não precisa impor pela força a adesão à liberdade e à igualdade abstratas, já que essas são aceitas como algo natural pelo indivíduo produtor de mercadorias. [...] É essa a interpretação da construção teórica de Marx a respeito do Estado que nos parece mais fiel a seu pensamento e, mais importante que isso, fiel ao próprio movimento do real. Dito de outra forma: o que acabamos de expor contradiz a tese de que em Marx haveria uma teoria “restrita” do Estado, que seria entendido como mero “comitê executivo dos negócios da burguesia” e instrumento de coerção (Martins et alii, 2014, p. 375).

Assim, apesar da afirmação textual sobre o caráter restrito do Estado no Manifesto Comunista, é inegável que o pensamento marxiano disposto em suas obras da juventude, como a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel e Sobre a Questão Judaica, ao afirmarem o papel da democracia e principalmente da igualdade na ordem burguesa, tende a afirmar o papel da superestrutura para a dominação burguesa. A dominação burguesa, para ocorrer, exige a “ilusão jurídica”, isto é, é preciso se garantir condições objetivas e subjetivas para que todos sejam juridicamente concebidos como iguais, apesar de desiguais.

Para Coutinho, o protagonismo político da classe trabalhadora no século XX apontava para um processo de socialização da política, que no caso brasileiro também estava em curso, visto que o amadurecimento do capitalismo em solo brasileiro, ainda que pela ‘via prussiana’, proporcionou

também as condições objetivas para a participação política dos trabalhadores. Tudo isso apontava para a necessidade do adensamento da democracia como via para a construção do socialismo. Deste modo, “[...] o autor conclui que a luta socialista no Brasil dos anos 80 dever-se-ia dar através da luta pela constituição de uma democracia de massas, [...] baseada numa socialização da participação política [...]. A ampliação da democracia seria, assim, o caminho para o socialismo” (Martins et alii, 2014, p.374).

Em síntese, Iasi (2017) sublinha que, quanto à influência de Coutinho,

[...] estas formulações constituem um elemento importante na constituição daquilo que se denominou de estratégia Democrática e Popular. Podemos, sinteticamente, apontar os seguintes aspectos: a) a centralidade da questão democrática; b) a convicção segundo a qual o processo de democratização aberto pela crise da ditadura alterou a correlação de forças e permitiu a consolidação de uma sociedade civil forte; c) uma concepção “ampliada” de Estado na qual esta correlação de forças poderia imprimir uma direção política ao Estado que não poderia mais ser visto como o “comitê executivo dos interesses burgueses”, mas como síntese da luta entre as classes; d) a possibilidade de reformas radicais produzirem “gradualmente” mudanças estruturais que levariam a superação do capitalismo (Iasi, 2017, p. 14).

Com efeito, podemos afirmar que, apesar da estratégia democrático-popular e o programa nacional-democrático serem diferentes e portarem especificidades em seus respectivos processos, “trata-se essencialmente de duas formulações muito distintas, mas que partilham de uma mesma convicção: não é possível uma estratégia e um programa de caráter socialista, o que implica em uma mediação democrática (nacional no caso do PCB, popular no caso do PT)”. (Iasi, 2017, p. 15) Ou seja, o caminho para a construção de uma ordem anticapitalista exigia necessariamente a incorporação da democracia. Ou, no dizer de Coutinho,

A discussão sobre os vínculos entre democracia e socialismo conheceu diferentes etapas e conhece ainda hoje diferentes formulações, tanto em nível internacional quanto no Brasil. Em nosso país, [...] a maioria da esquerda afirmou durante muito tempo que a democracia seria, quando muito, apenas uma etapa preliminar no caminho para o socialismo, algo a ser descartado quando se desse a implantação de uma “ditadura do proletariado”.

Mais tarde, sobretudo a partir dos anos 70, cresceu a convicção [...] de que a democracia seria um momento ineliminável não só da luta pelo socialismo, mas também de sua construção e organização (Coutinho, 2000, p. 17).

É exatamente partilhando deste entendimento sobre o papel da democracia na construção de uma nova sociedade brasileira na virada da década de 1970 para 1980, que fosse capaz de superar seu atraso histórico, que o Serviço Social brasileiro nos anos de 1980 constrói um novo código de ética em 1986 e depois em 1993, quando indica claramente a democracia como um princípio ético-político.

|||

O Serviço Social no Brasil e a Democracia

3.1. A “Virada” do Serviço Social no Brasil e a adoção da democracia como perspectiva política cotidiana

É vasta, entre as referências bibliográficas contemporâneas da área de Serviço Social, a análise sobre o Congresso da Virada de 1979, que expressou a “intenção de ruptura” (Netto, 1996) do Serviço Social brasileiro com sua herança conservadora. Sabe-se também que tal evento foi ao mesmo tempo produto de uma série de processos anteriores, como o Movimento de Reconceituação latino-americano, por exemplo, e produtor também de novos horizontes para o Serviço Social brasileiro e sua categoria profissional com impactos na formação profissional, na produção de conhecimento da área, no exercício cotidiano da profissão e na organização política da categoria de assistentes sociais.

Nesses mais de oitenta anos de existência do Serviço Social no Brasil, sua historiografia destaca que esta profissão emerge a partir de uma conjuntura bastante particular dos anos de 1930, marcada pelo modo como o governo Vargas respondeu às expressões da questão social, que, consideradas as nossas particularidades sócio-históricas, vincula-se às necessidades do capitalismo em sua fase monopolista.

Trata-se, como nos indicam as referências bibliográficas mais críticas da Área (Iamamoto, 2007; Netto, 1996, dentre outros), de uma profissão que ocupa particular posição e papel na divisão social e técnica do trabalho, no campo da reprodução social, e é requisitada para responder às chamadas expressões da questão social por meio de políticas sociais.

Diante de tal requisição sócio-profissional, um determinado perfil profissional foi constituído na gênese da profissão: alguém que fosse vocacionado para o aprimoramento do laicato, constituindo-se, deste modo, em uma “elite virtuosa”; integrante de uma militância católica; com uma formação voltada majoritariamente para a cristalização de determinadas posturas valorativas vinculadas à manutenção de uma moral burguesa; categoria majoritariamente feminina e herdeira de determinados segmentos

da burguesia ou aspirantes e que, portanto, defendiam um conjunto de valores hegemônicos na ordem burguesa.

Tais valores que combinavam concepções oriundas do positivismo e do neotomismo constituíram as prescrições éticas presentes nos Códigos de Ética de 1947, 1965 e 1975 (Barroco, 1999, 2001 e 2008), tais como o homem entendido como “pessoa humana”, a centralidade da família como célula básica da sociedade, a defesa da neutralidade profissional, presença de forte corporativismo. Era subjacente a estes códigos de ética sua clara vinculação ao conjunto de valores hegemônicos na sociedade burguesa, o que os tornava afinados com a mesma direção do projeto societário burguês.

Entretanto, a partir dos anos de 1970, novos ares passam a envolver o Serviço Social brasileiro, que recebe os influxos de uma série de processos exógenos e endógenos à profissão [note-se que a separação aqui em processos exógenos e endógenos é puramente abstrata, pois na realidade estão autoimplicados], os quais, por sua vez, influenciaram e prepararam a “virada do Serviço Social”, cuja “intenção de ruptura” com o conservadorismo possibilitou a apreensão de um conjunto de novos valores claramente vinculados à classe trabalhadora que passam a orientar a categoria dos assistentes sociais através dos códigos de ética de 1986 e 1993.

Deste modo, há um conjunto de processos exógenos ao Serviço Social que atravessa a conjuntura desde o final dos anos de 1960, passando pelos anos de 1970 e 1980, que, sem dúvida, incide sobre a classe trabalhadora de um modo geral e os assistentes sociais em particular. Tais processos possuem uma orgânica relação com as exigências da acumulação do capital, trazendo impactos políticos e culturais visíveis, por exemplo, nos acontecimentos que caracterizaram o “maio de 1968”, a derrota norte-americana no Vietnã e a expansão das esquerdas, as guerras coloniais na África, a crise econômica dos anos de 1970 e o declínio das ditaduras civis-militares, como no caso da brasileira. No Brasil, este declínio é acompanhado pelo florescimento de um novo perfil de movimento social, como o sindical, cuja experiência acumulada resultou na criação de centrais sindicais como a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e do Partido dos Trabalhadores (PT).

Este conjunto de eventos e processos que acontecem no mundo e no Brasil soma-se às transformações que ocorrem no interior do Serviço Social, que já consiste nesta época em uma profissão regulamentada (lembremos, inclusive, que os Conselhos Profissionais de Serviço Social datam da década

de 1960 na nossa profissão). Ou seja, as décadas que antecederam os anos de 1980 representaram ganhos políticos e acúmulos teóricos importantes para o Serviço Social, notadamente os debates promovidos pelo Movimento de Reconceituação Latino-Americano (1965-1975).

Cabe ressaltar também que, nos anos de 1960, o Serviço Social já possuía um consolidado mercado de trabalho, que, apesar de em expansão na época, buscava redimensionar-se. Além disso, com a reforma universitária de 1960 no Brasil, o Serviço Social passa a ser uma profissão de nível superior com crescimento do número de cursos de graduação na área e com a entrada de estudantes oriundos dos segmentos médios da sociedade brasileira e da classe trabalhadora, alterando expressivamente o perfil socioprofissional dos jovens assistentes sociais.

Dentre estes novos estudantes, cabe destacar a vinculação de muitos com a chamada “esquerda católica” e com quadros militantes do PCB, que facilitam a aproximação da categoria [ou de pelo menos sua vanguarda] com o pensamento marxista e suas concepções teóricas (Netto, 1989; Netto, 1991(a); Netto, 1991(b)).

Com a expansão do número de cursos de graduação, se observa também nos idos dos anos de 1970, a criação dos primeiros cursos de pós-graduação (Mestrado na PUC SP e depois PUC RJ), alavancando a produção autóctone do conhecimento da Área com clara direção social crítica. Esta nova produção bibliográfica passa a incidir sobre os rumos da formação graduada e, sem dúvida, ajuda a alavancar a revisão do novo currículo mínimo para os cursos de Serviço Social homologado pelo MEC em 1982.

Com efeito, a “Virada de 1979”, como sabemos, resultou de vários processos políticos e culturais desenvolvidos no Brasil e no mundo e, também, engendrou uma série de “novas Viradas” no interior da profissão (Guerra; Ortiz, 2009) tanto do ponto de vista da formação e do trabalho profissional, mas também e especificamente no âmbito da ética profissional – com a revogação do Código de Ética de 1975 – e da organização política da categoria, mais precisamente nas ações e agendas de nossas entidades.

Neste sentido, durante nosso processo de pesquisa, nos foi possível identificar a adoção da perspectiva democrática no conjunto CFAS/CRAS –

atualmente CFESS/CRESS – por meio da análise de alguns materiais de comunicação de tais entidades voltados à categoria profissional⁵¹.

Nesta direção, tivemos a oportunidade de analisar um universo de sessenta e um (61) jornais e boletins emitidos pelo CRAS 7^a Região (Rio de Janeiro) nas décadas de 1980 e 1990, sendo quatorze (14) e quarenta e sete (47) respectivamente. A análise de tais materiais explicita como a perspectiva democrática não somente conduziu política e ideologicamente a entidade em relação à adesão a determinadas bandeiras e pautas majoritariamente presentes nas décadas de 1980 e 1990 – como a defesa do direito de greve, por exemplo; mas inseriu-se objetivamente no cotidiano executivo e operacional do próprio CRAS, como abaixo apontado em avaliação da gestão da entidade no triênio 1984/1987, especificamente nas ações do eixo “Democratização do CRAS”:

1. Realizar reuniões abertas com participação da categoria; [...] 3. Realizar assembleias para decisões de questões centrais; 4. Propiciar a eleição de delegados por locais de trabalho com poder decisório no Conselho Pleno do CRAS; [...] 7. Realizar assembleia para definir a utilização das verbas arrecadadas pelo CRAS; 8. Realizar assembleias trimestrais de prestação de contas; 9. Criação de comissões de trabalho de acordo com decisões da categoria (CRAS, 1987, p. 1).

A ênfase no recurso das assembleias como espaço decisório legítimo e majoritário para o encaminhamento das decisões políticas, mas também as operacionais a estas implicadas como o uso dos recursos financeiros da entidade – é uma nítida expressão da adoção da perspectiva democrática no cotidiano do Conselho. Considerando a postura conservadora e cartorial que estas entidades possuíam nas décadas anteriores a este período, a utilização recorrente de assembleias se colocou como uma inovação que pressupôs que a democracia exige a disposição do debate e da tomada coletiva de decisões que, no caso, definiriam os rumos da entidade.

⁵¹ Os resultados aqui expostos foram apresentados no XVII Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais em 2022 (formato remoto) e publicados em seus Anais sob o título “Serviço social e democracia: desdobramentos sobre a organização política da categoria profissional nas décadas de 1980 e 1990” pela equipe da pesquisa composta por Fátima Grave Ortiz (coordenadora do projeto), Gabryella Luna do Bomfim, Adrielle Campelo Campos, Julia de Souza Santos Teixeira (na qualidade de bolsistas de Iniciação Científica). Disponível em: <https://cbas.silvaebrisch.com.br/anais/2022/>

Hoje, a convocação de assembleias para aprovação das contas do Conselho e valores de anuidades, por exemplo, parece algo corriqueiro e usual; mas a análise concreta dos processos históricos que constituem a historiografia do Serviço Social não deixa dúvidas de que nem sempre fora assim; ao contrário, o recurso recorrente ao instrumento da assembleia expressa bem o alcance da Virada de 1979 sobre a postura cotidiana dos Conselhos e a adesão deste à perspectiva democrática sobre a profissão e nas relações interprofissionais.

Do mesmo modo, a necessidade de envolver efetivamente a categoria profissional nas decisões e no trabalho cotidiano do CRAS a partir da participação dos assistentes sociais em comissões – como é comum atualmente – expressa também esta perspectiva e a necessidade de contribuir com a construção de uma intervenção profissional afinada com os interesses e necessidades reais dos usuários. A articulação da entidade com as lutas mais gerais da classe trabalhadora, bem como, e principalmente, o estímulo à categoria profissional para que os profissionais se engajassem diretamente nestas lutas, buscando alianças políticas capazes de fortalecer um projeto societário alternativo ao burguês por meio da adoção estratégica da democracia, também é observada na análise dos materiais do CRAS, como nas ações pertinentes à avaliação da gestão 1984/1987 supracitada:

IV – ARTICULAÇÃO COM AS LUTAS GERAIS DA SOCIEDADE: 1. Apoiar a luta de todos os setores da sociedade contra o arbítrio e a exploração que pesam sobre nosso povo; 2. Estabelecer a articulação com as entidades da categoria, tendo em vista a defesa das lutas democráticas; 3. Defender efetivamente a livre manifestação política dos profissionais em seus locais de trabalho e nos demais espaços da sociedade; 4. Apoiar a organização dos trabalhadores ao nível nacional (CRAS, 1987, p. 1).

Ratificando essa posição, observa-se, também, já nos idos de 1990, em entrevista concedida pelo saudoso professor Haroldo Abreu ao CRESS 7^a região e publicada pelo Conselho Regional em seu jornal em 1998, a necessidade da criação de espaços de debate para afirmação da perspectiva democrática. Afirmava o professor que,

A ampliação do debate é sempre positiva na perspectiva democrática. Não existe democracia sem debate. Os trabalhadores

de Serviço Social devem trabalhar para isso, se não continuaremos com a sensação de impotência. Conquistar novos conhecimentos, estar articulados com outros, reduz esta sensação e facilita a construção de caminhos e alternativas. A estratégia fundamental hoje é construir fóruns de debate, alimentar uma cultura crítica (CRESS, 1998, p. 8. Grifos nossos).

Em que pese a conjuntura do final dos anos de 1990 com forte impacto do neoliberalismo sobre os direitos e políticas sociais ratificada pelo processo de contrarreforma do Estado promovida pelo governo Fernando Henrique Cardoso, a fala acima ratifica a adoção da perspectiva democrática expressa na premente necessidade de ampliação do diálogo com os possíveis aliados políticos – como uma alternativa para enfrentamento da crise.

O reconhecimento da democracia como recurso estratégico para a luta da classe trabalhadora, como tratado anteriormente neste texto, esteve como fundamento central dos projetos de sociedade da esquerda, não apenas aqui no Brasil, como em várias partes do globo e, neste sentido, não é de se surpreender a sua indicação também no âmbito do Serviço Social, como se atesta em mais um jornal do CRAS de 1986:

A luta por democracia não pode ser entendida como um fim em si mesmo, mas como uma estratégia que, dentro do processo mais geral, contribua para a conquista de condições concretas e objetivas para a organização e avanço do projeto político [...] (CRAS, 1986, grifos nossos).

Neste sentido, a análise dos jornais ratifica o entendimento da entidade sobre o potencial da democracia como recurso estratégico para o processo de construção de um projeto societário alternativo ao capitalismo. Contudo, é importante se sublinhar, também, a tendência de alinhamento mais fino da entidade, por meio de artigo de autoria de uma de suas conselheiras, na década de 1990, com alguns pressupostos do chamado Eurocomunismo, como o questionamento a então hegemonia soviética sobre os demais Partidos Comunistas pelo mundo, bem como a defesa do pluralismo como necessidade para afirmação de um projeto societário alternativo.

A alternativa democrática exige a convivência plural entre diferentes; exige o rompimento com uma antiga prática social que transforma opositor em adversário; exige para os mais novos

aprender a viver num Estado democrático e a reaprendizagem para os que tiveram a oportunidade de viver este estado em alguns curtos períodos da história política brasileira; e exige a compreensão da maioria da esquerda brasileira de que a queda do Muro de Berlim não é um problema de 'construção civil', mas significa a necessidade de um rompimento radical com as velhas concepções de socialismo leninista derivada do bolchevismo. [...] A alternativa democrática 'só é viável se conciliar a defesa da igualdade de oportunidade com a defesa da valorização dos diferentes' (LIMA, S. B. IN: CRAS, 1991, p. 6. grifos nossos).

Assim, por caminhos bastante particulares, porém afinados com algumas das tendências políticas existentes em solo brasileiro nas décadas de 1970, 1980 e 1990, no campo da esquerda, a democracia se colocou para nossas entidades, das quais o Conselho Regional de Serviço Social da 7ª região tem se configurado como uma importante expressão, como uma perspectiva central para organização política e executiva destas na relação com a categoria profissional, mas também com os usuários e com a identificação de outros aliados políticos. A aliança política, com outros sujeitos e seus movimentos e lutas sociais, se afirmou como matéria da prática democrática necessária para a construção de um projeto societário alternativo ao capitalista.

Assim, é que a prática democrática que se fala aqui é a surgida na luta, distante dos escritos da Constituição e presente no afloramento de diversas greves no país à revelia da legislação vigente [...]. É, em respeito e consonância com este projeto, que parcela significativa da categoria dos assistentes sociais engrossa um movimento, redefinindo sua prática profissional e inserindo-se concretamente nos movimentos sociais (CRAS, 1986, p.2. grifos nossos).

Desta forma, as pesquisas indicam que é possível afirmar que o Serviço Social no Brasil adotou, a partir dos anos de 1980, uma nova perspectiva política nitidamente vinculada à democracia – tomada como valor e não somente como regime político – no cotidiano de suas entidades, como muito bem atestam os materiais de comunicação do Conjunto CFAS/CRAS e também CFESS/CRESS, principalmente na conjuntura eleitoral que elegeu o primeiro governo Lula em 2003.

Entretanto, como nos é sabido, cabia ao Conjunto CFAS/CRAS (e ainda cabe ao CFESS/CRESS) orientar e fiscalizar o desenvolvimento do exercício profissional e, neste sentido, o cumprimento da ética profissional. Assim, a partir da adoção da democracia como perspectiva para a atuação no âmbito dos Conselhos, seria urgente seu espraiamento para a totalidade da categoria profissional. Novos valores deveriam orientar o trabalho profissional em seu cotidiano institucional, o que exigia a revogação do Código de Ética vigente desde 1975.

A aprovação de um novo Código de Ética Profissional em 1986 e depois em 1993 consistiu em um processo que caminhou nesta esteira, que, começando com a Virada de 1979, atravessou por todos os anos de 1980 e 1990 – período alvo de nosso projeto de pesquisa.

3.2. A Democracia como perspectiva e princípio ético-político⁵² para o Serviço Social no Brasil

Sabemos que o Código de Ética Profissional de 1986 foi o primeiro a romper efetivamente com a chamada “ética tradicional”. Trata-se de um Código que fez questão de afirmar sua relação histórica com a nova fase política pela qual passava o Brasil, o que se pode verificar explicitamente em sua “Introdução”:

A sociedade brasileira no atual momento histórico impõe modificações profundas em todos os processos da vida material e espiritual. [...] Inserido neste movimento, a categoria de assistentes sociais passa a exigir também uma nova ética que reflete uma vontade coletiva, superando a perspectiva a-histórica e a-crítica, onde os valores são tidos como universais e acima dos interesses de classe. A nova ética é resultado da inserção da categoria nas lutas da classe trabalhadora e, consequentemente, de uma nova visão da sociedade brasileira. Neste sentido, a categoria, por meio

⁵² Parte dos resultados apresentados neste item foram originalmente publicados em 2023 na coletânea “Crise do capital e a regressão conservadora: impactos políticos, sociais e territoriais” organizado pelas professoras Alejandra Pastorini, Gabriela Maria Lema Icasuriaga e Maristela Dal Moro, com o capítulo intitulado “O Serviço Social Brasileiro e a adoção da Democracia como Princípio Ético-Político”. Ressalta-se também que o processo de adoção da democracia como perspectiva e como princípio ético-político também foi apresentado no artigo de própria autoria intitulado “Serviço Social e democracia: perspectiva e princípio ético-político” publicado no número 50, volume 20 da Revista Em Pauta em 2022, disponível em: [Vista do Serviço Social e democracia: perspectiva e princípio ético-político](#).

de suas organizações, faz uma opção clara por uma prática profissional vinculada aos interesses desta classe (GEPE, 2006, p. 59).

Na verdade, o Código de Ética de 1986 consistiu em um dos produtos da grande renovação que o Serviço Social brasileiro realizou a partir da virada dos anos de 1970 (Guerra; Ortiz, 2009). O giro político, mas também teórico-metodológico, que esta profissão fez no Brasil foi impressionante e inédito em relação a outras partes do mundo, se considerarmos sua intensidade e crítica.

Sua aproximação com a tradição marxista permitiu que o Serviço Social superasse a defesa da neutralidade, indicando claramente uma posição política. Uma vez se reconhecendo como partícipe da classe trabalhadora, o assistente social brasileiro passa a se identificar como trabalhador assalariado, bem como os usuários das políticas e serviços sociais⁵³. O reconhecimento do caráter burguês do Estado e das políticas sociais como espaço de disputa entre as classes sociais fundamentais define para o assistente social sua opção política pela defesa dos direitos sociais e a identificação dos usuários como cidadãos e portadores destes⁵⁴.

Há também um claro entendimento acerca da importância dos movimentos sociais e da necessidade da participação popular na construção de uma nova sociedade, o que vincula a orientação ético-política deste Código à conjuntura de efervescência política dos anos de 1980, além de aproximá-lo das indicações teórico-políticas presentes na Estratégia Democrático-Popular, como por exemplo, no artigo 6º que trata as relações com os usuários:

Refletir com os usuários sobre a importância de seu engajamento em movimentos populares e/ou órgãos representativos da classe trabalhadora; respeitar, no relacionamento com o usuário, o seu direito à tomada de decisões, o saber popular e a autonomia dos

⁵³ Neste sentido, é incontestável a importância da obra “Relações Sociais e Serviço Social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica” de autoria de Marilda Vilela Iamamoto e Raul de Carvalho em 1982. O referido livro é considerado um “divisor de águas” para o Serviço Social brasileiro, exercendo também importante influência para a profissão na América Latina. Neste, o Serviço Social é concebido como uma profissão que integra a divisão social e técnica do trabalho, assumindo papel particular na especialização do trabalho coletivo, mais precisamente no campo da reprodução material e ideológica da classe trabalhadora.

⁵⁴ É possível se observar dentre os deveres do assistente social na relação com os usuários, conforme o artigo 6º do Código de Ética de 1986: “discutir com os usuários seus direitos e os mecanismos a serem adotados na sua efetivação e em novas conquistas; contribuir para que os usuários utilizem os recursos institucionais como um direito conquistado pela classe trabalhadora” (GEPE, 2006, p. 66).

movimentos e organizações da classe trabalhadora (GEPE, 2006, p. 66).

Assim, os assistentes sociais passam a reconhecer a dimensão política de sua atuação profissional e a estabelecer um compromisso ético-político com a população usuária do Serviço Social, colocando seu conhecimento da realidade à disposição de tais interesses, o que é possível se identificar textualmente em muitos artigos do referido Código. Além disso, o Código de Ética de 1986 estabelece claramente a possibilidade da denúncia pública, apontando para o fim do corporativismo.

Cabe ressaltar que, apesar do tema da democracia não aparecer claramente como princípio, ele atravessa todo o texto do Código de Ética como uma perspectiva política a ser adotada nas atitudes e ações profissionais. Assim, identifica-se a necessidade de que os assistentes sociais se empenhem na democratização do acesso aos recursos institucionais e informações disponíveis com vistas à organização, participação e mobilização política dos usuários.

O apelo à democratização é observado também entre as formulações de autores vinculados à Estratégia Democrático-Popular, como Coutinho (2000), que, defendendo a imponderável socialização da política como processo decorrente do conjunto de transformações econômicas e políticas presentes na sociedade burguesa contemporânea e no Estado, afirma que “essa alteração na natureza do Estado capitalista determinou uma mudança substantiva na estratégia do movimento operário e socialista.” (Coutinho, 2000, p.39). A democratização das informações apregoada pelo Código de Ética dos assistentes sociais se inscreve a partir deste entendimento estratégico, pois quanto mais informado estiver o usuário acerca de seus direitos e possibilidades políticas, mais capaz de se colocar como sujeito político ele se torna.

Entretanto, se o Código de Ética de 1986 efetivou uma ruptura radical com a ética tradicional, ao mesmo tempo em que se pôs em rota de colisão com o projeto societário dominante; também se colocou como forte expressão da conjuntura da década de 1980. Neste sentido, algumas imprecisões e lacunas foram observadas em suas formulações, fruto, certamente, da imaturidade intelectual em relação à temática da ética em geral e da ética profissional em particular (Paiva e Sales, 1996). Estas levaram à necessidade de revisão do Código em menos de uma década.

Conforme Paiva e Sales (1996), o reconhecimento da dimensão política da ação profissional e a afirmação de uma posição de classe, ao mesmo tempo em que rompe com sua histórica neutralidade, também apreende de maneira equivocada a natureza da própria classe trabalhadora, que parece isenta de contradições. A “visão romântica” da classe trabalhadora, no dizer de Paiva e Sales (1996), apresenta-se aos assistentes sociais, a partir da indicação do Código em questão, como uma classe abstratamente superior e imune à alienação presente na sociedade burguesa. Deste modo,

Ele vai apresentar, portanto, uma leitura marcadamente idealista e voluntarista no que tange ao potencial político da profissão. Isto quer dizer que, se foi uma conquista descobrir e atentar para a dimensão política da prática, por outro lado houve um excesso de ênfase no aspecto político e de ideologização no Código de Ética (Paiva e Sales, 1996, p. 176).

Assim, com fragilidades teóricas e políticas (e normativas, segundo Paiva e Sales, 1996), o Código também não expressou corretamente o dever-ser que devia orientar a categoria profissional em sua atuação institucional cotidiana, prendendo-se em alguns momentos a prescrições operacionais, como é flagrante, por exemplo, no artigo 6º sobre os deveres dos assistentes sociais nas relações com os usuários:

Privilegiar práticas coletivas com os usuários no sentido de possibilitar a sua participação no processo de decisão e gestão institucional; discutir com os usuários sobre a utilização dos recursos sociais para evitar deslocamentos desnecessários na busca de atendimento às suas necessidades (GEPE, 2006, p. 66).

Com efeito, diante de tais perspectivas, o processo de revisão se constituiu com o objetivo de assegurar os avanços inegáveis e importantíssimos do Código em face de todos os seus antecessores e, simultaneamente, corrigir seus problemas. Conforme disposto na “Introdução” do Código de Ética de 1993,

A revisão do texto de 1986 processou-se em dois níveis. Reafirmando os seus valores fundantes - a liberdade e a justiça social -, articulou-os a partir da exigência democrática: a democracia é tomada como valor ético-político central, na medida

em que é o único padrão de organização político-social capaz de assegurar a explicitação dos valores essenciais da liberdade e da equidade. É ela, ademais, que favorece a ultrapassagem das limitações reais que a ordem burguesa impõe ao desenvolvimento pleno da cidadania, dos direitos e garantias individuais e sociais, e das tendências à autonomia e à autogestão social. Em segundo lugar, cuidou-se de precisar a normatização do exercício profissional, de modo a permitir que aqueles valores sejam retraduzidos no relacionamento entre assistentes sociais, instituições/organizações e população, preservando-se os direitos e deveres profissionais, a qualidade dos serviços e a responsabilidade diante do usuário (GEPE, 2006, p. 82, grifos meus).

Além do explícito peso dado à democracia no Código de Ética de 1993, o referido documento apoia-se em princípios ético-políticos que devem nortear a atuação profissional de um modo mais amplo, indicando, portanto, o dever-ser que amalgama as diversas dimensões da profissão, dentre elas a ético-política.

Desta forma, o Código indica que o exercício da profissão deve ser orientado pelo claro compromisso com valores emancipatórios, como a liberdade e a emancipação. Tal compromisso não anula a opção política feita em 1986 pela defesa dos interesses da classe trabalhadora, mas aqui esta se dá pela mediação dos valores. Portanto, ao considerar a classe trabalhadora como aquela que detém a missão revolucionária da transformação social, os assistentes sociais se mantêm ao lado dela a partir da defesa e compromisso com valores, que apenas a ela [classe trabalhadora] concretamente interessa.

Assim, ao reconhecer a liberdade como valor ético central, bem como sua necessária interlocução com “a autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais”, o Código deixa claro que não se refere à concepção liberal de liberdade, mas a toma - assim como a emancipação - como um valor humano-genérico (Barroco; Terra, 2012, p.63). A existência da autonomia, emancipação e a plena expansão dos indivíduos sociais é condição para que os sujeitos sejam efetivamente livres, isto é, poderão exercitar a liberdade apenas aqueles sujeitos que dispõem de condições históricas objetivas e subjetivas que lhes possibilitam ser autônomos, emancipados e capazes de se expandirem plenamente em suas capacidades, apesar de suas eventuais necessidades.

Esta concepção de liberdade pressupõe a ruptura com as condições históricas e causais da alienação, cuja raiz está na divisão social e técnica do trabalho existente na sociedade de classes. Reconhecer a liberdade como valor ético central significa, portanto, estabelecer alianças com movimentos sociais que defendam a mesma programática e projetos emancipatórios de sociedade, pois tal tarefa não pode circunscrever-se a uma categoria profissional, mas envolver toda a classe trabalhadora. Significa ainda identificar a sociedade burguesa como limitadora da liberdade como valor humano-genérico e que, por isso, precisa ser historicamente superada, o que pressupõe defender:

Opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação-exploração de classe, etnia e gênero; articulação com os movimentos de outras categorias profissionais que partilhem dos princípios deste Código, e com a luta geral dos trabalhadores (GEPE, 2006, p. 84).

O Código de Ética de 1993 também inova ao conceber o homem como um indivíduo social - que se apresenta simultaneamente em sua singularidade, mas ao mesmo tempo é portador do gênero humano (Barroco, 2001; 2008), o que significa não o entender a partir da concepção do indivíduo egocêntrico preconizado pelo liberalismo. Ao contrário, este indivíduo social é identificado a partir de suas múltiplas dimensões: classe social, gênero, raça, etnia, nacionalidade, religião, orientação sexual, idade e condição física. E neste sentido, qualquer forma de discriminação e preconceito quanto a esta multiplicidade de traços que o constitui deve ser amplamente questionada e rechaçada. Cabe ao assistente social, portanto, a defesa dos direitos humanos, o que implica lutar contra posturas e atitudes autoritárias e arbitrárias.

O Código de Ética vigente também defende um conjunto de princípios diretamente vinculado ao reconhecimento dos usuários dos serviços, programas e políticas sociais como portadores de direitos sociais. Para tanto, o Código defende como princípio norteador do exercício profissional a defesa da cidadania, da equidade, da justiça social e da democracia e, com isso, indica a necessidade de construção da emancipação política (Marx, 2010) como condição histórica e, sobretudo, necessária, no caso brasileiro, cuja "revolução brasileira" não superou as tarefas em atraso (Fernandes, 1976).

Reivindicando a totalidade nos termos marxianos, o Código de Ética de 1993, ao defender a autoimplicação de todos os onze princípios, dentre eles aqueles supracitados, indica, no dizer de Barroco e Terra (2012) que,

As mediações históricas por meio das quais esses valores e ações se realizam profissionalmente são aquelas que conferem especificidade ao trabalho profissional na divisão social do trabalho: *a viabilização dos direitos sociais, por meio das políticas e programas institucionais*. No entanto, na elaboração do CE entendeu-se que *os direitos sociais, as políticas e os programas institucionais não constituem a finalidade última da ação profissional e não se limitam à forma restrita e fragmentada que se reproduz na sociedade burguesa* (Barroco; Terra, 2012, p. 61).

É inegável que, diante das particularidades sócio-históricas de nossa formação social e da conjuntura neoliberal que se consolida no século em curso com perda de direitos trabalhistas e previdenciários e acirramento do neoconservadorismo (Barroco, 2011), torna-se imperiosa a luta por direitos. Entretanto, não podemos esquecer que, se o Código de Ética de 1986 sofreu forte influência dos processos históricos que atravessavam a conjuntura brasileira dos anos de 1980, o Código de 1993 também não passou incólume à história recente. Como expressão de seu tempo, ele retrata as experiências e opções teórico-metodológicas e ético-políticas da categoria profissional, que não está isenta de contradições, pelo contrário.

A luta por cidadania - e, a partir desta, a equidade e a justiça social em relação ao acesso aos direitos e políticas sociais que os viabilizam cotidianamente - e por democracia faz parte das "tarefas em atraso" no Brasil que a esquerda brasileira historicamente denunciou, como tentamos abordar ao longo desta pesquisa. Ainda que se reconhecessem os limites desta luta para superação completa da ordem burguesa e, por conseguinte, a construção de uma sociedade socialista e comunista, a esquerda brasileira - apoiada pelas tendências internacionais, como a eurocomunista, por exemplo - por meio de suas proposições político-partidárias, identificou como necessária a conquista da cidadania e principalmente da democracia como via para o socialismo.

Neste sentido, recuperamos a hipótese que norteou nossa pesquisa em que a adoção da democracia como princípio ético-político em nosso Código de Ética de 1993 é herdeira do processo que atravessou a esquerda

mundial e, particularmente, a brasileira, nas últimas décadas do século XX, sobretudo, no tocante ao desenvolvimento do projeto Democracia de Massas e da Estratégia Democrático-Popular. Conforme nosso Código, é necessário realizar "a defesa do aprofundamento da democracia, enquanto *socialização da participação política e da riqueza socialmente produzida*." (GEPE, 2006, p. 83 grifos meus).

Vimos ao longo desta pesquisa como a afirmação da democracia como via para o socialismo foi atravessada por expressivas polêmicas na tradição marxista, que ora a tomou como uma estratégia para a superação da ordem burguesa, ora como um fim em si mesmo, no qual as instituições burguesas se reformariam alcançando um novo patamar de desenvolvimento e assim, chegaríamos ao "socialismo democrático".

No caso brasileiro, país notadamente marcado por sua condição colonial, a construção da democracia se coloca como tarefa urgente e necessária para superação do histórico lastro de decisões políticas e econômicas tomadas "pelo alto". A defesa da democracia para os trabalhadores brasileiros como forma de garantia da socialização da política é inconteste e é bastante urgente, consideradas as devidas diferenças e particularidades, nas propostas tanto do PCB nos idos da década de 1950 em diante até os anos de 1960, quanto naquelas veiculadas pelo PT já nos anos de 1980 e 1990.

Contudo, tomar a defesa da democracia como meio para o acesso à riqueza socialmente produzida sem a identificação do conjunto de mediações que autoimplicam a esfera da economia e da política no processo de produção do valor parece-nos insuficiente. É como se a garantia da democracia por si só fosse capaz de permitir o acesso da classe trabalhadora à riqueza sem a necessidade preliminar da extinção da propriedade privada dos meios de produção. Como podemos identificar historicamente esta tensão no pensamento da esquerda brasileira capaz de influenciar o Serviço Social brasileiro?

Em momentos anteriores nesta exposição, localizamos no dizer de Coutinho (1979) em seu escrito sobre a Democracia como Valor Universal, o fundamento deste princípio ético-político, ou seja, a defesa da democracia como via para a democratização da economia brasileira. No entanto, o princípio da defesa da democracia como via para a participação política e principalmente para o acesso à riqueza fundamenta-se no projeto

“Democracia de Massas”, defendido também claramente por Coutinho (2000), é fundamento programático da Estratégia Democrático-Popular do PT, como também já tratamos anteriormente. É o próprio Coutinho (2000) que nos lembra de que, dentre os países capitalistas desenvolvidos, constituíram-se no segundo pós-guerra dois projetos societários distintos: o “liberal-corporativo” tipicamente presente nos Estados Unidos e a “democracia de massas” encontrada em alguns países europeus. Apesar de não nos caber aqui retomar o perfil de ambos os projetos (apesar do primeiro ser facilmente identificado com o neoliberalismo), é preciso afirmar que, segundo Coutinho (2000), no Brasil pós-ditadura há a presença em disputa de ambos.

Identifica-se, todavia, no projeto “democracia de massas” a tendência de se estimular a participação política dos vários segmentos da classe trabalhadora com vistas a

[...] construir uma vontade coletiva majoritária, capaz de articular esses múltiplos interesses por meio da gestação de um espaço público em que se combinem hegemonia e pluralismo. Com isso, possibilita-se, sem ignorar os interesses privados, fazer predominar, nas decisões políticas globais (particularmente as econômicas), o efetivo interesse público. Trata-se, para tal projeto democrático, de elevar a política do nível “econômico-corporativo” ao nível “ético-político”. [...] Essa democracia de massas aparece assim como o quadro institucional no qual profundas reformas de estrutura [...] podem abrir o caminho - o único caminho possível e desejável - para a progressiva construção de uma sociedade socialista em nosso país. Condição para isso, decerto, não é a minimização do Estado, mas sim sua democratização radical, o que implica reformas substantivas que convertam os aparelhos estatais, inclusive os econômicos, em instrumentos privilegiados do predomínio do interesse público (ou comum) sobre o interesse privado (ou corporativo). Também aqui, não é difícil constatar a presença, na vida política brasileira atual, de organizações partidárias e sindicais próprias desse “modelo”: basta pensar no PT e nos demais partidos de esquerda, bem como no sindicalismo ligado à Central Única dos Trabalhadores (CUT) (Coutinho, 2000, p. 100).

Conclui-se, portanto, que o projeto societário “democracia de massas” que fundamenta a estratégia democrático-popular que, por sua vez, se encontra na base das formulações do PT dos anos de 1980 e 1990, consiste no

fértil solo histórico e político e, ao mesmo tempo, substância teórico-metodológica, para a construção do Código de Ética de 1993 de um modo geral, e particularmente do princípio sobre a democracia que nossa pesquisa se propôs a recuperar e analisar.

Contudo, se do ponto de vista dos projetos societários a estratégia democrático-popular encerrou um ciclo para o Brasil (Martins et alii, 2014; Iasi, 2017), para o Serviço Social brasileiro os princípios ético-políticos vigentes que devem fundamentar a postura e atitude profissional em seu cotidiano institucional, precisam ser compreendidos em sua historicidade, mas, sobretudo, como avanços indiscutíveis em face à ética tradicional. Não se trata, portanto, de suprimir tal princípio ou propor a sua revisão (ou até mesmo do próprio Código de Ética), mas de entendê-lo como produto da trajetória histórica do Serviço Social e do engajamento político de sua categoria profissional nos processos sociais e políticos nacionais contemporâneos.

Como um dos Códigos de Ética mais avançados em termos políticos e estratégicos dentre as demais profissões do campo das ciências humanas e sociais, cabe ao Serviço Social brasileiro e sua categoria profissional manter sua defesa, aprimorando a atuação profissional pautada em tais princípios a despeito de suas eventuais tensões e considerando sua historicidade em si e a conjuntura regressiva contemporânea que insiste em nos acompanhar.

Nossas pesquisas também demonstraram que, com a entrada do século XXI, e já sob os governos do Partido dos Trabalhadores (PT), a perspectiva democrática se ratificou no meio profissional, seja através das suas entidades, seja por meio da produção de conhecimento proporcionada pela divulgação de teses de doutorado e dissertações de mestrado na área de Serviço Social, observando-se, inclusive, a tentativa de se identificar o projeto ético-político profissional com o próprio projeto Democracia de Massas. No entanto, adentrando-se na segunda década do século XXI, após três gestões concluídas do PT, do impeachment da presidente Dilma Rousseff, do governo de extrema-direita de Bolsonaro e a atual gestão do PT a partir da coalizão Lula-Alckmin em 2023, novas inflexões se põem à democracia e à sua perspectiva política subjacente, que precisam ser continuamente identificadas e analisadas por assistentes sociais no Brasil.

Conclusões

Como indicado na introdução deste livro, nosso objetivo era reunir em uma só publicação o conjunto de resultados principais obtidos ao longo do período em que nossos esforços de pesquisa se voltaram para a temática democracia e sua relação com o Serviço Social no Brasil. Alguns desses resultados já divulgados em outros veículos editoriais ou eventos demonstram a relação orgânica estabelecida entre a democracia e o Serviço Social a partir dos anos de 1980 e depois nos anos de 1980.

A pesquisa demonstrou que esta relação se consolida a partir da "Virada de 1979", quando o Serviço Social no Brasil adota uma nova direção social ao exercício da profissão e à formação de seus quadros profissionais tanto no âmbito da graduação quanto no da pós-graduação.

A pesquisa apresentou também dados que comprovam a adesão à democracia, não somente como princípio, mas mais que isso, como postura política cotidiana e mentalidade prática, forjando um novo elemento à cultura profissional. Ou seja, a adoção da democracia não somente como deve ser, - embora esta seja também necessária - mas como atitude que deve atravessar o trabalho profissional em sua íntegra.

Entretanto, a adoção da democracia pelo Serviço Social nos anos de 1980 e 1990 também nos revela dois aspectos que merecem destaque. O primeiro refere-se ao fato de que tal adoção encontrou no projeto "Democracia de Massas" e na "Estratégia Democrático-Popular" o solo histórico e a substância teórico-política necessária para seu desenvolvimento, o que, se de um lado, foi extremamente positivo em face ao histórico conservadorismo do Serviço Social; de outro, trouxe – sem grandes conhecimentos e críticas – para o interior da categoria o conjunto de tensões que historicamente dividiu os marxistas pelo mundo. Assim, grande parte das polêmicas que atravessaram a utilização da democracia como peça-chave para a pavimentação do socialismo, inclusive entre os próprios marxistas, passou ao largo do Serviço Social, que a ela [a democracia] aderiu sem conhecer em profundidade o debate que pairava sobre ela acerca da centralidade de seu papel na construção do socialismo.

O segundo aspecto está implicado ao primeiro, pois a adoção da democracia como perspectiva e como princípio ético-político precisa ser

entendida também como produto da trajetória histórica do Serviço Social e do engajamento político de suas vanguardas profissionais nos processos sociais e políticos nacionais contemporâneos, o que envolve a militância político-partidária, assim como em sindicatos e movimentos sociais. A participação das vanguardas profissionais em outros espaços políticos fora do lugar stricto sensu da profissão, permitiu ao Serviço Social a interlocução com outras pautas e valores fundamentais para a "Virada de 1979" e, no caso da pesquisa, para o reconhecimento da democracia como um dos valores centrais para a afirmação do projeto ético-político profissional.

Com efeito, apesar das contradições que envolveram o processo de adoção da democracia como perspectiva e princípio pelo Serviço Social no Brasil, os ganhos teóricos e políticos para a categoria profissional são imensos, considerando sua herança conservadora e a realidade em si da sociedade brasileira, marcada pelo autoritarismo e golpismo.

Sabemos que esta adoção faz parte de um processo mais amplo que envolveu a construção de uma nova direção social para a profissão no país, o que é muito diferente em outros lugares do mundo. Contudo, as pesquisas nos apresentam um alerta em relação à apreensão da democracia como perspectiva e princípio ético-político por parte dos pesquisadores da Área e da categoria profissional.

Em pesquisa recente⁵⁵ realizada a partir da análise dos trabalhos apresentados nos grandes eventos da categoria profissional no período de 2016 a 2022 – Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais (CBAS) e Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social (ENPESS) – observou-se um conjunto de limitações, que merecem destaque. Foram analisados 52 trabalhos completos a partir da existência dos descriptores: "democracia", "democratização" e "democrático", que podiam ser localizados no âmbito das palavras-chave, título e resumo dos trabalhos. O resultado da análise dos referidos trabalhos foi bastante surpreendente em relação ao conhecimento que tais pesquisadores parecem ter sobre a temática democracia.

Em linhas gerais, podemos afirmar os seguintes resultados:

⁵⁵ Os resultados desta pesquisa serão apresentados pela equipe de pesquisa composta por Fátima Grave Ortiz (coordenadora do projeto de pesquisa), Esther Santana Gois da Conceição, Odara Rafaela Meneguci Coelho e Rebecca Caetano Francisco (na qualidade de bolsistas de Iniciação Científica) no XVIII Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais (CBAS) a ser realizado em dezembro de 2025 na cidade de Salvador.

1. não há na integralidade dos trabalhos analisados (52) uma concepção explícita sobre a democracia e nem a indicação de alguma referência bibliográfica que o faça;

2. Pelo menos quase a metade dos textos analisados (24) indicam que o adensamento do neoliberalismo provoca o esvaziamento dos processos democráticos, sobretudo no âmbito das políticas públicas. Contudo, apenas 13 correlacionaram tal fato a natureza mesma da democracia burguesa. É como se a dificuldade de afirmação da democracia, do ponto de vista político e ideológico principalmente, fosse um fenômeno notadamente dos tempos neoliberais e nada tivesse a ver com a natureza liberal da democracia no âmbito da sociedade capitalista;

3. As categorias participação (25) e controle social (19) são indicadas em pelo menos quase a metade dos textos analisados como características da democracia constituída no Brasil no pós-1988, mas sem nenhuma menção ao projeto Democracia de Massas ou às forças políticas presentes à época. Do mesmo modo, observou-se a redução da democracia ao Estado Democrático de Direito ou simplesmente aos direitos;

4. O reconhecimento da democracia como um campo de disputa – marca entre os eurocomunistas e de parte da esquerda brasileira e mundial nos anos de 1980 e 1990 – também é mencionado em 13 textos analisados; entretanto, sem nenhuma observação a tal perspectiva teórica e política. A disputa entre os diversos interesses e atores políticos não é tratada a partir da existência de uma sociedade de classes, mas pelo menos em 07 dos 13 textos analisados, esta disputa aparece como uma abstração, na qual o ambiente político, por ser democrático, possibilita a disputa; e, ao mesmo tempo, para que a democracia se mantenha, é preciso que a disputa e a mobilização sejam contínuas.

Certamente, os resultados da pesquisa indicam parcialidades da realidade e não podem ser tratados como idênticos. Contudo, eles apontam pistas importantes para nossa análise crítica como pesquisadores, profissionais e docentes de Serviço Social e ressaltam como importante desafio à formação e ao exercício profissional a necessidade de melhor qualificar entre nós o entendimento da democracia tanto como valor quanto como regime político e, neste caso, apontando seus limites estruturais em face ao capitalismo.

Referências

ALMEIDA, Lúcio Flávio Rodrigues de. Insistente desencontro: o PCB e a revolução burguesa no período de 1945-64. In: MAZZEO, Antônio Carlos; LAGOA, Maria Izabel (org.). *Corações vermelhos: os comunistas brasileiros no século XX*. São Paulo: Cortez, 2003.

BARROCO, Maria Lucia Silva. *Os fundamentos sócio-históricos da ética*. Brasília: CFESS/ABEPSS/CEAD/UnB, 1999.

BARROCO, Maria Lucia Silva. *Ética e serviço social: fundamentos ontológicos*. São Paulo: Cortez, 2001.

BARROCO, Maria Lucia Silva. *Ética: fundamentos sócio-históricos*. São Paulo: Cortez, 2008.

BARROCO, Maria Lucia Silva. Barbárie e neoconservadorismo: os desafios do projeto ético-político. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 106, 2011.

BARROCO, Maria Lucia Silva; TERRA, Sylvia Helena. *Código de ética do/a assistente social comentado*. São Paulo: Cortez; CFESS, 2012.

BENSAÏD, Daniel. Apresentação. Posfácio. In: MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

BIANCHI, Álvaro. Democracia e revolução no pensamento de Marx e Engels (1847-1850). *Revista Outubro*, n. 16, 2007.

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

BUONICORE, Augusto. Qual é o valor da democracia? Disponível em: <http://www.fundaj.gov.br/geral/observanordeste/buonicore%20rev.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2015.

COELHO, Eurelino. *Uma esquerda para o capital: crise do marxismo e mudanças nos projetos políticos dos grupos dirigentes do PT (1979-1998)*. 2005. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005.

CONSELHO FEDERAL DE SERVIÇO SOCIAL (CFESS). *Código de ética dos assistentes sociais*. Brasília: CFESS, 1993.

CONSELHO REGIONAL DE ASSISTENTES SOCIAIS (CRAS). Editorial: a democratização das entidades representativas da categoria. Rio de Janeiro, 1986.

CONSELHO REGIONAL DE ASSISTENTES SOCIAIS (CRAS). *Jornal do CRAS: avaliação da gestão 01.07.84 a 31.01.87*. Rio de Janeiro, jan. 1987.

CONSELHO REGIONAL DE ASSISTENTES SOCIAIS (CRAS). Entrevista: não existe democracia sem debate. Rio de Janeiro, 1998.

CORSI, Francisco Luiz. Caio Prado Júnior e a questão do desenvolvimento. In: MAZZEO, Antônio Carlos; LAGOA, Maria Izabel (org.). *Corações vermelhos: os comunistas brasileiros no século XX*. São Paulo: Cortez, 2003.

COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Cultura e sociedade no Brasil*. ensaios sobre ideias e formas. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2000.

ENDERLE, Rubens. Apresentação. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

FERNANDES, Florestan. O que é revolução. In: PRADO JÚNIOR, Caio; FERNANDES, Florestan. *Clássicos sobre a revolução brasileira*. São Paulo: Expressão Popular, 2003.

FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

GRUPO DE ESTUDOS E PESQUISAS SOBRE ÉTICA (GEPE). *Coletânea de códigos de ética profissional do(a) assistente social*. 2. ed. Recife: UFPE, 2006.

GUERRA, Yolanda; ORTIZ, Fátima Grave. Os caminhos e os frutos da “virada”. *Revista Praia Vermelha*, v. 19, n. 2, 2009.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

HOBSBAWM, Eric. *A era das revoluções*. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

IAMAMOTO, Marilda; CARVALHO, Raul de. *Relações sociais e serviço social no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Cortez; CELATS, 1986.

IAMAMOTO, Marilda Vilela. *O serviço social em tempos de capital fetiche*. São Paulo: Cortez, 2007.

IASI, Mauro. *O PT e a revolução burguesa no Brasil*. Disponível em: https://pcb.org.br/fdr/index.php?option=com_content&view=article&id=596. Acesso em: 25 out. 2017.

IASI, Mauro. *As metamorfoses da consciência de classe*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

KONDER, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

LUKÁCS, György. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1981.

LUXEMBURGO, Rosa. *Textos escolhidos*. v. 2. São Paulo: UNESP, 2011.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1998.

PRADO JÚNIOR, Caio. *A revolução brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1966.

PRADO JÚNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. 17. ed. São Paulo: Brasiliense, 1974.

SCHWARZ, Roberto. As ideias fora do lugar. In: *Cultura e política*. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Introdução à revolução brasileira*. 4. ed. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

VIEIRA, Evaldo. *Os direitos e a política social*. São Paulo: Cortez, 2004.

Sobre a Autora



Fátima da Silva Grave Ortiz

Bacharel em Serviço Social pela Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e mestre e doutora em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Realizou pós-doutoramento no Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É Professora Titular da Escola de Serviço Social (Departamento de Fundamentos do Serviço Social) da Universidade Federal do Rio de Janeiro e coordena o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre os Fundamentos do Serviço Social na Contemporaneidade (NEFSSC). Atua no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFRJ nos cursos de Mestrado e Doutorado. Integrou o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ. Tem experiência na área de Serviço Social, com ênfase em Fundamentos do Serviço Social, atuando principalmente com as seguintes áreas temáticas: trabalho, formação profissional, ética e democracia. Foi conselheira do Conselho Regional de Serviço Social 7a. região nas gestões 2005-2008 e 2008-2011, ocupando nesta última o cargo de conselheira presidente. Foi coordenadora nacional de pós-graduação da ABEPSS (gestão 2015-2016), Vice-Presidente Regional da ABEPSS pela Regional Leste (gestão 2017-2018) e coordenadora do Grupo Temático de Pesquisa (GTP) Fundamentos do Serviço Social: trabalho e formação (gestão 2021-2022). Coordenou o Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFRJ de dezembro de 2020 a fevereiro de 2025.. É bolsista FAPERJ Cientista Nossa Estado desde 2022.

O livro "Serviço Social e Democracia: resultados de projetos de pesquisa", de Fátima Grave Ortiz (2025), sistematiza os resultados de investigações de pós-doutorado e projetos de pesquisa realizados na UFRJ. A obra analisa os fundamentos teóricos e históricos que permitiram ao Serviço Social brasileiro adotar a democracia como perspectiva política nos anos 80 e como princípio ético-político nos anos 90.

A autora conclui que, apesar das tensões históricas sobre o papel da democracia na superação do capitalismo, a sua defesa é urgente e central para o projeto ético-político profissional. Isso é especialmente relevante diante da conjuntura regressiva contemporânea e do avanço de visões conservadoras, reafirmando o compromisso do Serviço Social com a socialização da participação política e da riqueza social.